



MMA 5
0356

ÉTICA, VIDA, SUSTENTABILIDAD



ma

MINISTERIO
DEL MEDIO AMBIENTE



PNUMA



CEPAL



ÉTICA, VIDA, SUSTENTABILIDAD

Enrique Leff
(Coordinador)

Augusto Ángel, Felipe Ángel, José María Borrero,
Julio Carrizosa, Guillermo Castro, Hernán Cortés,
Ismael Clark, Antonio Elizaldé, María Fernanda Espinosa,
Margarita Flórez, Carlos Galano, Sebastião Haji,
Sara Larraín, Enrique Leff, Juan Mayr, Eduardo Mora,
Óscar Motomura, Carlos Walter Porto Gonçalves,
Gabriel Quadri, Juan Carlos Ramírez,
Marina Silva, Eloísa Trellez

*Este documento es propiedad del
MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE
Centro de Documentación*



PNUMA



CEPAL



Pensamiento Ambiental Latinoamericano

Primera edición: 2002

© Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe
Boulevard de los Virreyes 155, colonia Lomas de Virreyes
11000, México D.F., México
www.rolac.unep.mx

ISBN 968-7913-21-5

contenido

Presentación <i>Ricardo Sánchez Sosa</i>	5
Hacia una ética para la Sustentabilidad <i>Juan Mayr</i>	7
La ética de la tierra. Ética y medio ambiente <i>Augusto Ángel y Felipe Ángel</i>	12
Desarrollo sustentable: Principios éticos para “hacer que las cosas pasen” <i>Óscar Motomura</i>	27
Una ética ambiental igualitarista y compasiva <i>Eduardo Mora</i>	36
Hacia nuevas economías. Mimesis, hedonismo, violencia y sustentabilidad <i>Julio Carrizosa</i>	43
Otro sistema de creencias como base y consecuencia de una sustentabilidad posible <i>Antonio Elizalde</i>	51
Un desarrollo sostenible por lo humano que sea <i>Guillermo Castro</i>	71
Ética y bienes públicos ambientales <i>Gabriel Quadri</i>	80
Políticas y decisiones económicas, democracia y derechos ambientales <i>Juan Carlos Ramírez</i>	90
Un humanismo científico para la sostenibilidad <i>Ismael Clark</i>	98

Ética y desarrollo humano <i>PNUD</i>	119
Desarrollo sustentable, ética y democracia <i>María Fernanda Espinosa</i>	138
Imaginación política sobre la justicia <i>José María Borrero</i>	155
Ética e sustentabilidade política <i>Marina Silva</i>	174
Desafíos éticos para las organizaciones ciudadanas y los movimientos ambientalistas <i>Sara Larraín</i>	184
Apuntes para una ética desde el movimiento social ambiental y las organizaciones ciudadanas <i>Margarita Flórez</i>	199
Sustentabilidad humana y ética del punto de vista de los pueblos indígenas <i>Sebastião Haji</i>	209
El sistema biocultural y la ética del “vivir bien” de los pueblos afrodescendientes del Pacífico colombiano <i>Hernán Cortés</i>	217
La ética ambiental y la educación ambiental: dos construcciones convergentes <i>Eloisa Trellez</i>	222
Educación ambiental y la transición a la sustentabilidad <i>Carlos Galano</i>	237
Ética e ethos - contribuição para uma ética da sustentabilidade <i>Carlos Walter Porto Gonçalves</i>	259
Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder <i>Enrique Leff</i>	288
Manifiesto por la vida. Por una ética para la sustentabilidad	315

Presentación

El presente libro es el resultado de la decisión adoptada por la XIII Reunión del Foro de Ministros del Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, celebrada en Río de Janeiro en octubre de 2001 que acordó: “Desarrollar esfuerzos especiales para profundizar en los principios éticos que sean la base del Plan de Acción Regional de Medio Ambiente y que trascienda hacia las políticas ambientales y de desarrollo sustentable de los países de la región.” Asimismo, el Foro de Ministros solicitó al PNUMA convocar a un Simposio Regional sobre Principios Éticos y Desarrollo Sustentable para trabajar el tema y preparar propuestas que puedan orientar la contribución de esta región a la Cumbre de Desarrollo Sostenible en Johannesburgo.

Dando seguimiento a esta decisión, el Ministerio del Medio Ambiente de Colombia en colaboración con el PNUMA y el Consejo de la Tierra, y con el auspicio del PNUD, la CEPAL y del Banco Mundial, convocaron al Simposio sobre Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable, el cual se llevó a cabo en Bogotá, Colombia, los días 2-4 de mayo de 2002. Quiero dejar constancia de nuestro reconocimiento al señor Juan Mayr Maldonado, Ministro del Medio Ambiente de Colombia por haber liderado este proceso, y a las anteriores instituciones y personas que se sumaron a este compromiso común para lograr los objetivos del Simposio.

El Simposio se realizó con el objetivo de generar una reflexión, diálogo y debate colectivo sobre los principios éticos que deben orientar los comportamientos y prácticas de los actores principales y grupos de interés involucrados en la gestión económica, social y ambiental del desarrollo sostenible. El encuentro, presidido por el Ministro del Medio Ambiente de Colombia, reunió a un grupo selecto de 35 personalidades actuando a título personal, provenientes de distintos ámbitos de las políticas públicas y de la acción ciudadana, incluyendo gobiernos, organismos internacionales, instituciones científicas y académicas, organismos no gubernamentales. En él participaron diversos actores sociales, incluyendo a parlamentarios, educadores, comunicadores y representantes de grupos de

interés (empresarios, líderes políticos, grupos indígenas y afro-descendientes, mujeres y jóvenes), para debatir el tema objeto del Simposio. El éxito de la reunión se debe sin duda al compromiso y a la generosa colaboración que brindaron todos y cada uno de los participantes a este debate.

La riqueza de las ideas y propuestas emanadas de este debate llevó a los participantes a resolver elaborar un *Manifiesto sobre la Ética para la Sustentabilidad*, el cual publicamos en este libro, junto con las contribuciones de los participantes en el Simposio, como una contribución más al Pensamiento Ambiental Latinoamericano. Atendiendo al valor de la diversidad cultural de nuestra región y al principio de interculturalidad, estamos publicando los textos en su lengua original, en español y portugués.

Las instituciones organizadoras y los participantes del Simposio adoptaron el compromiso de tomar este evento como parte de un proceso continuo de reflexión y acción que permita llevar las ideas y preceptos de la ética de la sustentabilidad a todos los espacios de la gestión global, nacional y local. El PNUMA, consciente de esta necesidad seguirá apoyando este esfuerzo, abriendo espacios de diálogo para la construcción de una ética que recoja el potencial del pensamiento crítico, las convicciones morales y los anhelos de los pueblos de América Latina y el Caribe, de manera que podamos juntos alcanzar el objetivo de un futuro sustentable para los países de la región y para todos los habitantes del mundo.

Ricardo Sánchez Sosa
Director
PNUMA/ORPALC

Hacia una ética para la sustentabilidad

Juan Mayr*

La ética es una constante en nuestras vidas. Recuerdo desde niño la formación y la educación que me inculcaron mis padres y que yo a su vez he dado a mis hijos, todo ha tenido ese componente cultural asociado a la moral y a las buenas costumbres. Es así como a lo largo de la vida esos principios se han visto reflejados en todas mis actuaciones profesionales y de ahí, la importancia de la educación en nuestras vidas.

Si bien he sido consciente de lo anterior, es un hecho puntual el que me ha despertado el interés por impulsar políticamente la construcción de unos fundamentos éticos que nos permitan alcanzar un desarrollo sustentable. En efecto, una visita a Cali por invitación de mi buen amigo y consejero Augusto Ángel Maya, me llamó particularmente la atención sobre la importancia del tema. En esa oportunidad, se me concedió el honor de instalar y dar algunas palabras en el “I Encuentro Latinoamericano de Filosofía y Medio Ambiente” organizado por la Universidad Autónoma de Occidente. El interés por el evento fue tal, que el salón que se había destinado no fue suficiente para recibir a todos los estudiantes y participantes que llegaron hasta allá para estar en el encuentro. Este entusiasmo me hizo recordar la reunión que sobre este asunto habíamos tenido años atrás en el Palacio de la Paz en La Haya por invitación de Maurice Strong y Mijael Gorvachov con un reducido pero muy representativo grupo de participantes para iniciar los debates sobre la Carta de la Tierra.

En Cali, Augusto dejó muy en claro que de nada servirían los acuerdos económicos, comerciales, tecnológicos o políticos como solución a

* Ministro del Medio Ambiente, Colombia

los grandes retos actuales y futuros, si estos no contaban con unos fundamentos éticos que orientaran el nuevo paradigma del desarrollo sostenible.

Ahora bien, poco tiempo después en octubre de 2001, asistí en Río de Janeiro al XIII Foro de Ministros del Medio Ambiente de América Latina y el Caribe que se llevó a cabo en paralelo con la Conferencia Regional Preparatoria de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible. Estas reuniones se realizaron en el Pabellón de Congresos de RIOCENTRO, escenario al que había asistido hacía una década como ONG a la Cumbre de la Tierra. En esta oportunidad me encontraba como Ministro, hablando sobre nuestra agenda de trabajo y las perspectivas frente a la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible de Johannesburgo. Sin embargo, un evento trágico ocupaba nuestras mentes, hacia tan solo un mes habían ocurrido los horribles sucesos de septiembre en EUA y un fuerte cuestionamiento ético y cultural se estaba dando en el mundo.

Los Ministros de la región tuvimos la oportunidad de intercambiar nuestras posiciones frente a los temas que consideramos prioritarios para nuestros países y para la región. Fue durante este encuentro y retomando las conclusiones de Cali, que el tema de la ética salió a relucir nuevamente y acordamos promover un debate sobre los fundamentos éticos para el desarrollo sustentable. Esta decisión salió de nuestro convencimiento de que sería difícil establecer una cultura sostenible si ésta no se funda en una ética que logre orientar el comportamiento de nuestra relación con la base natural de la cual depende nuestro sustento. Todos estuvimos de acuerdo.

Cual fue mi sorpresa cuando tan solo un día después de la reunión en la que los Ministros acordamos promover la ética, el Presidente Fernando Henrique Cardozo de Brasil, en el acto de apertura de la Conferencia Regional Preparatoria de la Cumbre, habló en su discurso de su visión diez años después de la Cumbre de Río y de su planteamiento sobre la necesidad de establecer un nuevo contrato social en medio de un mundo globalizado y establecer una nueva construcción ética para alcanzarlo.

Producto de estas reuniones, todos regresamos a casa con el compromiso de promover la ética y fomentar su inclusión en los demás foros ambientales. Además, solicitaríamos a los organismos multilaterales apoyar la realización de un Simposio Regional sobre "Ética y Desarrollo Sustentable"

El resultado de lo anterior se concretó los días 2, 3 y 4 de mayo en Bogotá. Gracias al apoyo de la Oficina Regional del PNUMA, especialmente de su Director Ricardo Sánchez, al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, al Consejo de la Tierra, al Banco Mundial, a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, y al Ministerio del Medio Ambiente, logramos reunir a 35 personalidades de la región en el “Simposio Regional sobre Ética y Desarrollo Sustentable”. Hoy presentamos orgullosos en este libro el resultado de este fructífero encuentro que dio vida al *Manifiesto por una Ética para la Sustentabilidad*, como una contribución del pensamiento latinoamericano a la Cumbre de Johannesburgo.

Quiero aprovechar esta oportunidad para agradecer a todos los que hicieron posible este encuentro. En un primer lugar a Enrique Leff, de la Oficina Regional el PNUMA, quien se entregó en cuerpo y alma a este propósito y quien ha logrado reunir el pensamiento de todos los participantes en este libro y en el Manifiesto resultante del Simposio. En un segundo lugar a los patrocinadores, su contribución y participación en este encuentro demuestra su compromiso frente al tema. Por último, pero no menos importante, a todos los participantes que hicieron un alto en el camino y vinieron desde México, Panamá, Nicaragua, Bolivia, Chile, Ecuador, Guatemala, Argentina, Brasil, Costa Rica, Perú y Colombia, para dedicarse tres días completos a pensar y debatir en siete paneles diferentes sobre la “Ética y el Desarrollo Sustentable”. Estoy seguro de que todos regresaron a sus casas con el sentimiento de satisfacción por haber contribuido en la elaboración del Manifiesto. Este ya ha sido circulado por la región y yo mismo me he comprometido a seguirlo impulsando para que trascienda globalmente.

Fue así como las conclusiones y el informe final del Simposio fueron expuestos por la delegación de Colombia, nuevamente en Brasil, esta vez en São Paulo, durante la VII Reunión del Comité Intersesional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe que se llevó a cabo entre el 15 y el 17 de mayo de 2002. Esta fue la primera oportunidad que tuvimos para presentar oficialmente el Manifiesto e incluir el tema de la ética para la sustentabilidad dentro de la Iniciativa Regional para América Latina y el Caribe que sería presentada semanas más tarde en Bali con el objeto de incorporarla dentro de los documentos oficiales que serán llevados a la Cumbre de Johannesburgo.

Entretanto hemos logrado incluir el tema de la ética en decisiones y

declaraciones de diferentes foros tales como la Reunión de Países Megadiversos (Cancún, febrero 2002), en la Reunión de Ministros de Salud y Medio Ambiente de las Américas (Ottawa, marzo de 2002), y en la Sexta Conferencia de las Partes del Convenio de Diversidad Biológica (La Haya, abril de 2002).

Una vez en Bali durante el IV Comité Preparatorio de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible, nuestra tarea fue la de incluir un párrafo sobre ética en la introducción del texto de negociación del Presidente y promover el tema en la Declaración Política. Actualmente el párrafo esta dentro de corchetes en el documento del Presidente pero estoy seguro que éstos pronto desaparecerán y que será muy difícil que alguna delegación pueda oponerse a la promoción de una ética para el desarrollo sustentable.

Ahora bien, mi compromiso con esta causa sigue latente hoy más que nunca. He regresado de Bali, luego de dos semanas de arduas negociaciones, con un sentimiento de frustración frente a los pobres resultados que se alcanzaron que ponen en jaque el éxito mismo de la Cumbre. Considero que este hecho nos debe motivar aún más a alcanzar nuestro propósito.

En toda mi trayectoria y particularmente en los cuatro años en los que he tenido la oportunidad de asistir en calidad de Ministro, a innumerables foros y reuniones internacionales ambientales, me he podido dar cuenta que el tema de la ética está latente sin estar presente realmente. No podemos decir que exista total desconocimiento sobre la importancia de la ética para el desarrollo sostenible. Además, mucho se ha escrito sobre el tema y he tenido la oportunidad de encontrar a mucha gente y muchas organizaciones que se dedican a promoverlo. Para tan solo citar algunos ejemplos, podemos encontrar alusiones a la ética en la Agenda 21, en la Carta de la Tierra y en importantes intervenciones del Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan. Sin embargo, es evidente que hace falta impulsarlo políticamente para que supere la fase retórica y se logre establecer un proceso formal a nivel intergubernamental para el debate y la construcción de una *Ética para la Sustentabilidad*.

Mi motivación hacia este tema nace de mi inconformidad ante la falta de una ética que fundamente, norme y oriente nuestras acciones hacia la sustentabilidad. Soy consciente de que nos hemos dedicado a reaccionar frente a los acontecimientos, nos acostumbramos a respon-

der sistemáticamente a las necesidades del día a día y estamos en mora de actuar acorde a un marco ético que nos permita alcanzar realmente el desarrollo sostenible. Esto no significa que hayamos dejado de pensar, simplemente nos hemos dejado llevar por una racionalidad económica y tecnológica, y hemos dejado de lado la reflexión sobre los valores que deben servir de fundamento moral de nuestro comportamiento.

Por último, no me queda duda de que el Desarrollo Sustentable es nuestro gran desafío en el nuevo milenio. Debemos ser capaces de alcanzarlo mediante el establecimiento de un nuevo código ético en el cual seamos capaces de entender que las necesidades propias están irremediablemente ligadas a la convivencia y al reconocimiento de los límites que nos impone el medio ambiente. Yo estoy convencido que en esta labor no estamos solos, es hora de unir nuestros esfuerzos para darle un viraje a la discusión y empezar a definir los pasos que debemos seguir. Es necesario que abordemos el tema de manera formal en las negociaciones internacionales para concretar los mecanismos que nos permitan construir colectivamente los fundamentos éticos que orienten el Desarrollo Sustentable.

Auguro un futuro muy promisorio para el *Manifiesto por la Vida. Por un Ética para la Sustentabilidad* por ser una importante contribución para alcanzar nuestros objetivos comunes.

Hacia una ética para la sustentabilidad

Juan Mayr*

La ética es una constante en nuestras vidas. Recuerdo desde niño la formación y la educación que me inculcaron mis padres y que yo a su vez he dado a mis hijos, todo ha tenido ese componente cultural asociado a la moral y a las buenas costumbres. Es así como a lo largo de la vida esos principios se han visto reflejados en todas mis actuaciones profesionales y de ahí, la importancia de la educación en nuestras vidas.

Si bien he sido consciente de lo anterior, es un hecho puntual el que me ha despertado el interés por impulsar políticamente la construcción de unos fundamentos éticos que nos permitan alcanzar un desarrollo sustentable. En efecto, una visita a Cali por invitación de mi buen amigo y consejero Augusto Ángel Maya, me llamó particularmente la atención sobre la importancia del tema. En esa oportunidad, se me concedió el honor de instalar y dar algunas palabras en el “I Encuentro Latinoamericano de Filosofía y Medio Ambiente” organizado por la Universidad Autónoma de Occidente. El interés por el evento fue tal, que el salón que se había destinado no fue suficiente para recibir a todos los estudiantes y participantes que llegaron hasta allá para estar en el encuentro. Este entusiasmo me hizo recordar la reunión que sobre este asunto habíamos tenido años atrás en el Palacio de la Paz en La Haya por invitación de Maurice Strong y Mijael Gorbachov con un reducido pero muy representativo grupo de participantes para iniciar los debates sobre la Carta de la Tierra.

En Cali, Augusto dejó muy en claro que de nada servirían los acuerdos económicos, comerciales, tecnológicos o políticos como solución a

* Ministro del Medio Ambiente, Colombia

los grandes retos actuales y futuros, si estos no contaban con unos fundamentos éticos que orientaran el nuevo paradigma del desarrollo sostenible.

Ahora bien, poco tiempo después en octubre de 2001, asistí en Río de Janeiro al XIII Foro de Ministros del Medio Ambiente de América Latina y el Caribe que se llevó a cabo en paralelo con la Conferencia Regional Preparatoria de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible. Estas reuniones se realizaron en el Pabellón de Congresos de RIOCENTRO, escenario al que había asistido hacía una década como ONG a la Cumbre de la Tierra. En esta oportunidad me encontraba como Ministro, hablando sobre nuestra agenda de trabajo y las perspectivas frente a la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible de Johannesburgo. Sin embargo, un evento trágico ocupaba nuestras mentes, hacia tan solo un mes habían ocurrido los horribles sucesos de septiembre en EUA y un fuerte cuestionamiento ético y cultural se estaba dando en el mundo.

Los Ministros de la región tuvimos la oportunidad de intercambiar nuestras posiciones frente a los temas que consideramos prioritarios para nuestros países y para la región. Fue durante este encuentro y retomando las conclusiones de Cali, que el tema de la ética salió a relucir nuevamente y acordamos promover un debate sobre los fundamentos éticos para el desarrollo sustentable. Esta decisión salió de nuestro convencimiento de que sería difícil establecer una cultura sostenible si ésta no se funda en una ética que logre orientar el comportamiento de nuestra relación con la base natural de la cual depende nuestro sustento. Todos estuvimos de acuerdo.

Cual fue mi sorpresa cuando tan solo un día después de la reunión en la que los Ministros acordamos promover la ética, el Presidente Fernando Henrique Cardozo de Brasil, en el acto de apertura de la Conferencia Regional Preparatoria de la Cumbre, habló en su discurso de su visión diez años después de la Cumbre de Río y de su planteamiento sobre la necesidad de establecer un nuevo contrato social en medio de un mundo globalizado y establecer una nueva construcción ética para alcanzarlo.

Producto de estas reuniones, todos regresamos a casa con el compromiso de promover la ética y fomentar su inclusión en los demás foros ambientales. Además, solicitaríamos a los organismos multilaterales apoyar la realización de un Simposio Regional sobre "Ética y Desarrollo Sustentable"

El resultado de lo anterior se concretó los días 2, 3 y 4 de mayo en Bogotá. Gracias al apoyo de la Oficina Regional del PNUMA, especialmente de su Director Ricardo Sánchez, al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, al Consejo de la Tierra, al Banco Mundial, a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, y al Ministerio del Medio Ambiente, logramos reunir a 35 personalidades de la región en el “Simposio Regional sobre Ética y Desarrollo Sustentable”. Hoy presentamos orgullosos en este libro el resultado de este fructífero encuentro que dio vida al *Manifiesto por una Ética para la Sustentabilidad*, como una contribución del pensamiento latinoamericano a la Cumbre de Johannesburgo.

Quiero aprovechar esta oportunidad para agradecer a todos los que hicieron posible este encuentro. En un primer lugar a Enrique Leff, de la Oficina Regional el PNUMA, quien se entregó en cuerpo y alma a este propósito y quien ha logrado reunir el pensamiento de todos los participantes en este libro y en el Manifiesto resultante del Simposio. En un segundo lugar a los patrocinadores, su contribución y participación en este encuentro demuestra su compromiso frente al tema. Por último, pero no menos importante, a todos los participantes que hicieron un alto en el camino y vinieron desde México, Panamá, Nicaragua, Bolivia, Chile, Ecuador, Guatemala, Argentina, Brasil, Costa Rica, Perú y Colombia, para dedicarse tres días completos a pensar y debatir en siete paneles diferentes sobre la “Ética y el Desarrollo Sustentable”. Estoy seguro de que todos regresaron a sus casas con el sentimiento de satisfacción por haber contribuido en la elaboración del Manifiesto. Este ya ha sido circulado por la región y yo mismo me he comprometido a seguirlo impulsando para que trascienda globalmente.

Fue así como las conclusiones y el informe final del Simposio fueron expuestos por la delegación de Colombia, nuevamente en Brasil, esta vez en São Paulo, durante la VII Reunión del Comité Intersesional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe que se llevó a cabo entre el 15 y el 17 de mayo de 2002. Esta fue la primera oportunidad que tuvimos para presentar oficialmente el Manifiesto e incluir el tema de la ética para la sustentabilidad dentro de la Iniciativa Regional para América Latina y el Caribe que sería presentada semanas más tarde en Bali con el objeto de incorporarla dentro de los documentos oficiales que serán llevados a la Cumbre de Johannesburgo.

Entretanto hemos logrado incluir el tema de la ética en decisiones y

declaraciones de diferentes foros tales como la Reunión de Países Megadiversos (Cancún, febrero 2002), en la Reunión de Ministros de Salud y Medio Ambiente de las Américas (Ottawa, marzo de 2002), y en la Sexta Conferencia de las Partes del Convenio de Diversidad Biológica (La Haya, abril de 2002).

Una vez en Bali durante el IV Comité Preparatorio de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible, nuestra tarea fue la de incluir un párrafo sobre ética en la introducción del texto de negociación del Presidente y promover el tema en la Declaración Política. Actualmente el párrafo esta dentro de corchetes en el documento del Presidente pero estoy seguro que éstos pronto desaparecerán y que será muy difícil que alguna delegación pueda oponerse a la promoción de una ética para el desarrollo sustentable.

Ahora bien, mi compromiso con esta causa sigue latente hoy más que nunca. He regresado de Bali, luego de dos semanas de arduas negociaciones, con un sentimiento de frustración frente a los pobres resultados que se alcanzaron que ponen en jaque el éxito mismo de la Cumbre. Considero que este hecho nos debe motivar aún más a alcanzar nuestro propósito.

En toda mi trayectoria y particularmente en los cuatro años en los que he tenido la oportunidad de asistir en calidad de Ministro, a innumerables foros y reuniones internacionales ambientales, me he podido dar cuenta que el tema de la ética está latente sin estar presente realmente. No podemos decir que exista total desconocimiento sobre la importancia de la ética para el desarrollo sostenible. Además, mucho se ha escrito sobre el tema y he tenido la oportunidad de encontrar a mucha gente y muchas organizaciones que se dedican a promoverlo. Para tan solo citar algunos ejemplos, podemos encontrar alusiones a la ética en la Agenda 21, en la Carta de la Tierra y en importantes intervenciones del Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan. Sin embargo, es evidente que hace falta impulsarlo políticamente para que supere la fase retórica y se logre establecer un proceso formal a nivel intergubernamental para el debate y la construcción de una *Ética para la Sustentabilidad*.

Mi motivación hacia este tema nace de mi inconformidad ante la falta de una ética que fundamente, norme y oriente nuestras acciones hacia la sustentabilidad. Soy consciente de que nos hemos dedicado a reaccionar frente a los acontecimientos, nos acostumbramos a respon-

der sistemáticamente a las necesidades del día a día y estamos en mora de actuar acorde a un marco ético que nos permita alcanzar realmente el desarrollo sostenible. Esto no significa que hayamos dejado de pensar, simplemente nos hemos dejado llevar por una racionalidad económica y tecnológica, y hemos dejado de lado la reflexión sobre los valores que deben servir de fundamento moral de nuestro comportamiento.

Por último, no me queda duda de que el Desarrollo Sustentable es nuestro gran desafío en el nuevo milenio. Debemos ser capaces de alcanzarlo mediante el establecimiento de un nuevo código ético en el cual seamos capaces de entender que las necesidades propias están irremediablemente ligadas a la convivencia y al reconocimiento de los límites que nos impone el medio ambiente. Yo estoy convencido que en esta labor no estamos solos, es hora de unir nuestros esfuerzos para darle un viraje a la discusión y empezar a definir los pasos que debemos seguir. Es necesario que abordemos el tema de manera formal en las negociaciones internacionales para concretar los mecanismos que nos permitan construir colectivamente los fundamentos éticos que orienten el Desarrollo Sustentable.

Auguro un futuro muy promisorio para el *Manifiesto por la Vida. Por un Ética para la Sustentabilidad* por ser una importante contribución para alcanzar nuestros objetivos comunes.

La ética de la Tierra. Ética y medio ambiente

Augusto Ángel Maya*

Felipe Ángel**

Introducción

Después de un recuento histórico, quedan muchas interrogantes para responder en el camino de la construcción de una ética ambiental. Ante todo, se puede observar que cualquier lugar ideológico es bueno para iniciar la construcción de los fundamentos éticos. La ética, como cualquier componente del sistema ideológico, se sacraliza con el tiempo, pero en un primer momento, nace, por lo general, mediante movimientos anárquicos contra las costumbres establecidas, desde cualquier campo de batalla, sea el mito, la filosofía o la literatura. La inquietud ideológica se esparce como semilla por todos los caminos.

Sin embargo, la ética acaba aceptando su nicho dentro de la estructura ideológica de una sociedad. Es difícil describir un modelo único de la manera como se organiza el sistema simbólico, porque el juego de la historia transforma el papel asumido por cada uno de los componentes.

Deberíamos partir por tanto, del principio de que la ética ambiental debe ser al mismo tiempo un código de comportamiento social y político. Si esta afirmación excluye o no la formulación normativa de una ética individual debe ser punto de discusión. Por una parte, las éticas individualistas, que han predominado en el pensamiento moderno, parten del presupuesto de que lo social y lo político son el resultado del esfuerzo de voluntades individuales. Frente a estas tendencias, las corrientes que

* Instituto de Estudios Ambientales, IDEA, Universidad Nacional, Colombia

** Universidad Autónoma de Occidente, Colombia

proviene de la filosofía hegeliana y marxista, plantean que el individuo sólo es comprensible como producto de la cultura.

Cualquiera que sea la posición que se tome en este debate, lo que queda claro es que una ética ambiental no puede reducirse a fórmulas de comportamiento individual, sino que tiene que construir una normativa del comportamiento social y político. Para ello habría que partir del principio de que es la cultura como un todo la que modifica el medio natural adecuada o inadecuadamente. Los problemas ambientales rara vez se deben a actitudes individuales, desligadas de un contexto social. El hecho de que un campesino desplazado se dedique a deforestar no depende en la mayoría de los casos de opciones individuales libres de cualquier presión, sino a exigencias de supervivencia.

Sin duda alguna, el único que actúa es el individuo. Toda ética debe referirse por tanto, en último término, al comportamiento individual. Ni las clases sociales ni el Estado, ni la burocracia actúan como tales. Son simples abstracciones para explicar el comportamiento individual. Las ideas, por lo tanto, se encarnan en la piel individual. Por eso, toda norma ética, tal como lo plantea Hegel, debe tender a la liberación y al perfeccionamiento del individuo. El único soporte de la ética es, por lo tanto, el individuo.

Sin embargo, el individuo no actúa independientemente del cuerpo social. Su actividad no se debe a impulsos anárquicos, desligados de todo contexto. El campesino actúa como campesino y el burócrata como burócrata y mientras haya burocracia, habrá comportamiento burocrático. El moralismo consiste en querer reformar la sociedad, sin tener en cuenta las mediaciones sociales.

1. Elementos para la elaboración de una ética ambiental

1.1. ¿Una ética para el plan mamífero?

Las armas, heredándolas de Darwin y sobre todo de Spencer. En los tiempos modernos esta teoría ha prestado justificación a los regímenes nazis o ha dado soporte a la nueva derecha.

Además, fuera de las justificaciones deducidas de una ética social y política, poco es lo que esta teoría podría ayudar para la conformación de una ética ambiental. Si el hombre es una especie más, sin ninguna diferencia esencial con las otras especies, no tendría porqué darse un "problema ambiental". Mejor aun, habría que aceptar el problema ambiental

como una consecuencia de la lucha competitiva. En la evolución el hombre está triunfando sobre la naturaleza. ¿Qué problema hay en ello? Si el triunfo del hombre implica la desaparición de la vida, peor para la vida. Todo hace parte del destino genético. Estos egoístas insobornables que son los genes acabarán destruyéndose a sí mismos.

La sociobiología ha llevado a su radicalismo la propuesta darwiniana. El neodarwinismo y las corrientes paralelas representan una avanzada teórica en la comprensión de los procesos evolutivos, al menos mientras se mantienen en el estricto campo de la biología. Cuando entran en el terreno de la interpretación social, su método de análisis parece una irrupción, no tanto irrespetuosa, ya que no se trata de un problema moral, sino insuficiente para entender el problema de la cultura y, por consiguiente la crisis ambiental. Tal es el caso de la sociobiología, que, a veces de manera inconsciente, predomina en la mentalidad de algunas corrientes ambientalistas.

Es necesario, por tanto, rescatar o reafirmar la identidad y singularidad de la cultura frente al proceso evolutivo exclusivamente orgánico. La especie humana no depende del plan mamífero ni su comportamiento debe verse sometido indispensablemente a sus fundamentos genéticos. Como lo plantea el biólogo Lewontin, la cultura no está en los genes. No podemos cimentar una ética humana sobre la lucha caótica de los genes, ni sobre las bases de su egoísmo innato. Una ética ambiental debe reconocer la singularidad y especificidad de la cultura.

El problema, sin embargo, no hay que formularlo de manera moralística. La sociobiología es un esquema débil no por el hecho de que estimule la moral del más fuerte, sino porque sus presupuestos no coinciden con los avances de la ciencia. La ecología ha refutado muchos de los presupuestos darwinistas y con ellos se derrumba el edificio montado sobre el principio de la competencia malthusiana. Ante todo, ha comprendido que las especies no luchan competitivamente para ocupar un nicho. La función de cada especie no viene dictada por la lucha titánica de los genes, sino por las exigencias de un sistema global, que desde Tansley recibe el nombre de "ecosistema". No existe sino una especie por nicho. Ello quiere decir que en la formación de los nichos no interviene la competencia darwiniana o su papel se reduce significativamente. Más aun, al parecer de muchos ecólogos, la evolución no ha ido en el sentido de fomentar la competencia, sino en establecer la complementariedad entre las especies.

1.2. ¿Puede existir una ética del nicho?

Una posibilidad más cercana para la construcción de una ética ambiental es quizás la posición de los ecólogos. La naturaleza no es el fruto de una lucha competitiva, sino de un orden relativamente armónico, construido por la simbiosis de las distintas especies. El ecosistema es una estructura de nichos, en el que cada especie cumple su función. La energía entra al sistema a través de las plantas verdes y se traspa a lo largo de las cadenas tróficas. Cada especie ocupa su lugar preciso dentro de esa pirámide de energía. El nitrógeno se recupera de la atmósfera a través de pequeños organismos encargados de esa función y los ciclos de la materia son controlados cuidadosamente por el sistema global.

Esta es, sin duda, una visión mucho más cercana a la definición de un sistema ambiental y podría dar la base para algunas consideraciones éticas. Sin embargo, la ecología sólo puede rematar en una serie de consejos moralistas, para que el hombre no se comporte como predador dañino y aprenda a acoplarse al orden ecosistémico.

Infortunadamente para los ecólogos a ultranza, el hombre no ha podido acoplarse nunca a dicho orden. La evolución arrojó a esa especie del paraíso ecosistémico y no ha podido ni puede regresar a él. Por eso el problema ambiental ha estado presente en todas las culturas a través de la historia.

Sería interesante preguntarse en qué puede consistir una ética ecológica. Como vimos, una ética basada en la biología, remataría simplemente en la aceptación de la lucha y el triunfo del más fuerte. Una ética ecológica sería posiblemente un código de comportamiento que le permita al hombre vivir dentro de las leyes del ecosistema. En otras palabras es una ética de la conservación. La naturaleza hay que conservarla en su estado prístino.

La ética de la conservación puede ser vista, sin embargo, desde dos perspectivas. Se puede plantear, y así lo han hecho algunas de las corrientes ambientalistas modernas, que la naturaleza es también sujeto de derecho. Ello significaría que cualquier especie tiene el mismo derecho a vivir que el hombre y que, por lo tanto, el hombre tiene la obligación de respetar dicho derecho. O se puede ver desde la perspectiva del hombre. Hay que conservar, porque la naturaleza es un almacén de posibilidades para el futuro. De hecho, sólo la primera perspectiva es estrictamente ecológica. La otra es una conclusión ambiental, que estudiaremos en su lugar.

Conservar la naturaleza sin modificación tecnológica no parece, sin embargo, culturalmente posible. El hombre tiene que transformar el ecosistema para poder vivir y progresar como especie, pero sus transformaciones tiene características muy distintas a las que inducen las otras especies. El hombre ha tenido que modificar el sistema de nichos en una dirección contraria a la que había impuesto la evolución. Mientras el proceso evolutivo dio como resultado una complejización de los biomas, el hombre a través de la tecnología ha tendido a simplificarlos.

Aquí se puede, por tanto, recoger el presupuesto asentado por Marx. La historia humana es una transformación continua de la naturaleza y no puede ser de otro modo. La diferencia con las transformaciones anteriores consiste en que la naturaleza se humaniza cada vez más. Ello significa la construcción de una naturaleza culturizada, distinta a la que heredó el hombre. Es ante todo una naturaleza impregnada de tecnología, pero también penetrada por la ciencia. Es igualmente una naturaleza traducida a esquemas artísticos o literarios, muy alejados en ocasiones de su modelo.

Preguntarse si las especies tienen o no derecho a vivir, independientemente de que sean o no beneficiosas para el hombre, es una ética de los futuribles. La realidad histórica muestra que desde el momento en que inventa la agricultura, domestica los animales y, por lo tanto, transforma los nichos ecológicos, el hombre tiene que empezar a luchar para que las plantas y animales escogidos por él triunfen en la competencia por los escasos recursos. La transformación ha sido radical, excepto en biomas poco adaptados a las condiciones humanas de vida, como la selva húmeda.

La inmensa riqueza explicativa que ha logrado la ecología acerca de la estructura y dinámica de los ecosistemas no es posible trasladarla al campo del comportamiento humano, a pesar de sucesivos y malogrados intentos. Por esta razón el hombre aparece siempre en los textos de ecología como una fastidiosa excepción. Al final de cada capítulo de los textos, nos encontramos con la incómoda presencia del hombre y los mejores ecólogos no saben qué hacer con él. Se sorprenden por la irregularidad de su comportamiento y la atribuyen sea a la "mala voluntad" o a cierto inexplicable empecinamiento.

Al igual que la biología, la ecología trata al hombre como una especie más, dotada, con todo, de un extraño poder de inteligencia, que parece ser el motor oculto de su andar errático y atrevido. Ambas reducen el

problema ambiental al capricho del comportamiento individual. La soluciones se reducen a fórmula morales como las utilizadas por Odum. Al hombre se le recomienda “prudencia” o “templanza” como en cualquier tratado de moral, para que aprenda a ser un “depredador prudente” o a comportarse como “un comensalista educado”. Si el hombre no responde “de manera sensata” a estas advertencias, simplemente será excluido del reino de la vida por “simples presiones de selección”.

Al parecer, ni la biología darwinista ni la ecología garantizan un fundamento adecuado para construir una ética ambiental. Ello no significa que de estas ciencias no se puedan sacar algunos postulados, para trasladarlos como normas de los sistemas culturales. Ante todo, el hombre no deja de ser un ser biológico y puede clasificarse entre los mamíferos. Esta clasificación no deja de ser azarosa, pero sin duda, indica al menos nuestras raíces en el proceso evolutivo.

1.3. Construyendo una ética para la transformación

Si una ética ambiental no debe arrinconarse en un presupuesto sin salida, como es la conservación sin modificaciones de los ecosistemas, pero tampoco puede afiliarse sin distinciones a los presupuestos de las éticas tradicionales, habría que preguntar cuál es entonces el principio que debe regir un nuevo comportamiento. Si el hombre no tiene otra salida que transformar las leyes básicas del ecosistema, el imperativo categórico debería ser que aprenda a transformar bien.

Este principio que puede parecer lógico, esconde, sin embargo, todas las dificultades de la práctica ambiental. Ante todo, significa que el hombre no puede sujetarse a las leyes ecosistémicas que rigen la capacidad de carga. La población humana no está sujeta a los márgenes de potencial biótico de un determinado bioma, porque su crecimiento y densificación dependen de la intensidad del modelo tecnológico que le permite encontrar alimento y recursos en los más diversos ecosistemas. Una ciudad como Nueva York o la Roma Imperial no dependen de las posibilidades inmediatas de un bioma determinado, sino de las posibilidades de transformación de múltiples ecosistemas.

Ello significa que los márgenes de resiliencia del ecosistema son distintos a los que debe controlar el hombre en sus sistemas intervenidos. Un sistema transformado por la actividad humana esta preñado de insumos tecnológicos que cambian las reglas del juego. Los equilibrios que el hombre tiene que buscar no vienen dados, por tanto, por las leyes ecosistémicas.

Ello no significa que la actividad humana pueda ser indiferente a la capacidad de carga o al equilibrio de los ecosistemas tal como existen antes de la intervención humana. No significa, por lo tanto, que el sistema cultural se pueda construir sin tener en cuenta el sistema "natural". Por el contrario, la cultura sólo se construye en la transformación del mundo. El principal reto del comportamiento ambiental consiste en saber hasta dónde puede llevar el hombre la transformación de la naturaleza. Ese debe ser el principio rector de toda ética ambiental.

La tecnología puede ampliar, sin duda, los márgenes del equilibrio ecosistémico, pero no de manera indefinida. Hay límites naturales para la construcción de los sistemas culturales y más allá de esos límites, el mismo sistema cultural empieza a desmoronarse. Los sumerios pudieron someter las tierras planas del Eufrates al cultivo intenso del trigo, pero no lograron evitar la salinización de los suelos. Los mayas pudieron modificar en gran medida el potencial hídrico de las selvas del Petén, pero no lograron alcanzar un equilibrio suficiente con el entorno. El sistema cultural actual ha llevado al ecosistema a los límites de su equilibrio en aspectos múltiples, entre los cuales se pueden destacar el calentamiento global y el debilitamiento de la capa de ozono, entre otros. Estos son márgenes de equilibrio ecosistémico que la tecnología no puede ampliar más. Sin embargo, día a día profundizamos la ruptura de estos equilibrios ecosistémicos.

1.4. Ética de la población, la tecnología y la sociedad

La responsabilidad ambiental consiste, por tanto, en construir culturas adaptativas. Este enunciado general se puede desglosar en muchos compartimentos éticos. Ante todo habría que preguntar hasta cuando se puede multiplicar y densificar la población humana? ¿De dónde sacamos las reglas para una adecuada ética demográfica? ¿Hemos sobrepasado ya el límite permitido de población? En muchas ocasiones, la moral demográfica patina sobre reduccionismos demasiado ingenuos.

Para las éticas ecologistas, los criterios para un adecuado crecimiento poblacional los debe dar la capacidad de carga. ¿Cuál capacidad de carga? Una milla cuadrada podía alimentar bien a 1.5 habitantes de una tribu cazadora, pero esta población se pudo multiplicar por cinco o diez con el descubrimiento de la agricultura. Las posibilidades de crecimiento poblacional hay que medirlas, por tanto, dentro de un determinado paradigma tecnológico. Con ello se refuta también la posición

ingenua de los demógrafos, para quienes el crecimiento poblacional del Tercer Mundo es la verdadera amenaza del futuro y una ética ambiental debe empezar por reducir la población. Así es, sin duda, si el Tercer Mundo se adhiere a pie juntillas al modelo tecnológico del Primer Mundo. Por el momento, la proposición es falsa, si se tiene en cuenta que un ciudadano norteamericano consume ocho veces la energía fósil de un mexicano y varias decenas de veces la de un hindú.

Las responsabilidades demográficas deben ser pues tamizadas por responsabilidades tecnológicas. Para buscar un equilibrio ambiental, es indispensable formularle una ética al desarrollo de la tecnología. Es muy distinta una tecnología construida para la paz que un modelo tecnológico fabricado para la guerra. Aquí hay por lo tanto, un segundo campo de reflexión, en el que se pueden recoger muchas de las ideas aportadas por la Escuela de Frankfurt, evitando su pesimismo. La tecnología puede acabar siendo y de hecho lo ha sido, una impetuosa corriente que impulsa el sistema cultural hacia la ruina social y el deterioro ambiental. Se requiere una decidida voluntad social y política para orientar la tecnología hacia satisfactores humanos que no engendren desigualdad y logren equilibrios tecnobiológicos aceptables.

Pero más allá de las responsabilidades tecnológicas, un nuevo modelo cultural tiene que afrontar las responsabilidades sociales. El principal escollo y la principal tarea para la construcción de una sociedad ambiental es el establecimiento de una sociedad justa. La naturaleza acaba siendo minada por la injusticia social. No es posible separar la injusticia en la distribución de la riqueza y en el gozo de los satisfactores terrenos, sin producir impacto en el medio. El exceso del consumo en sectores minoritarios a nivel mundial y la pobreza cercana a la inanición de las mayorías es un tejido social por donde se evapora la sustancia de este mundo.

La última responsabilidad ambiental que vale la pena subrayar es la voluntad de cambio simbólico. Allí hay una exigencia perentoria sobre todo para el medio universitario. Es necesario repensar la ciencia, la filosofía y los modelos estéticos. Se requiere la construcción de nuevos enfoques para hacer posible la simbiosis del conocimiento. Ello exigirá nuevos comportamientos académicos, muy distintos a los que acuñó una educación basada en la competencia y en la lucha profesionalista.

2. Los valores de una ética ambiental

Aproximarse a la construcción de valores que fundamenten una nueva ética no es tarea fácil. Ello, sin embargo, se va dando, de manera inadvertida, a través de diferentes caminos. Pero de estos caminos surgen muchas veces visiones y valores contradictorios. Quien quiera sistematizar el esfuerzo que se va realizando desde diferentes perspectivas analíticas, debe evitar que lo atrapen las contradicciones. Las propuestas que se vienen haciendo están impulsadas muchas veces por visiones reduccionistas de la problemática ambiental.

Por lo tanto, es necesario construir un marco general de ética ambiental. Estamos en un momento histórico similar al de Moisés en el Sinaí o al de los legisladores del siglo VII en las ciudades griegas. Queremos esbozar algunas ideas que sirvan para la reflexión en una construcción que ya no depende de un Moisés o de un iluminado legislador, sino del consenso y de la participación comunitaria. Como un punto de partida, proponemos el siguiente Decálogo de Valores para una Ética Ambiental.

1. CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA ADAPTATIVA

El primer valor dentro de una nueva sociedad ambiental, podría enunciarse como “la construcción constante de una cultura adaptativa”. Ello implica reconocer los límites ambientales de cualquier construcción cultural. La cultura no puede construirse en un espacio sin límites, como si se tratase de una plataforma autónoma. Toda cultura se construye sobre la naturaleza y la naturaleza tiene límites. La transformación del medio natural es la manera como el hombre construye cultura. Construir cultura contra la naturaleza o más allá de sus límites es sembrar la muerte de la misma cultura.

Si traducimos al vocabulario actual el término “cultura”, tendríamos que hablar de desarrollo. Es posible que la crisis ambiental doblegue el orgullo del desarrollo moderno, que cree todavía en la posibilidad de ampliarse al infinito. Reconocer los límites del desarrollo es cuestionarse el concepto y las posibilidades del “desarrollo sostenible”, si con esta denominación queremos entender que el desarrollo actual puede seguir dándose de manera indefinida.

Este primer valor es, sin embargo, demasiado amplio. Incluye prácticamente todos los otros valores. Por ello es necesario especificar las implicaciones que reviste la construcción de una cultura adaptativa.

2. LA TECNOLOGÍA TIENE LÍMITES

El hombre es un animal tecnológico. La lucha ambiental no tiene que significar una guerra contra la tecnología, sino a sus orientaciones concretas. El hombre no puede renunciar a su plataforma instrumental, porque ésta es una herencia evolutiva. Hemos sido arrojados definitivamente del paraíso ecosistémico. El ideal del hombre sigue siendo prometéico.

Sin embargo, la tecnología no es una herramienta omnipotente. No le da al hombre un dominio absoluto sobre la naturaleza. La naturaleza sigue teniendo sus fueros, su orden y su equilibrio, que el hombre puede transformar, pero no de manera absoluta. El reconocimiento de los límites de la cultura significa aceptar los límites de la tecnología.

Los límites de la tecnología han anunciado siempre los límites de la cultura. El hombre cazador desarrolló la tecnología de caza hasta extremos ambientalmente peligrosos y no tuvo posibilidad de superar la crisis con nuevos inventos. Se tuvo que someter a la formación de una nueva cultura. Hay que desmontar el chauvinismo cultural que cree que la cultura en la que se vive es única y eterna.

El sentido de omnipotencia tecnológica ha llegado incluso a suplantar al hombre, para colocarlo como un valor por debajo de las máquinas. La tecnología corre el peligro de estandarizar tanto la vida humana, que acabe robotizando al hombre. Es necesario luchar contra la deshumanización de la técnica. La cultura no se puede construir sin la técnica, pero no se puede reducir a la técnica. La técnica debe seguir siendo la plataforma, no el protagonista. El porvenir no puede ser el dominio de los robots o la subordinación del hombre a la máquina.

Pero tampoco debemos asentar como valor un humanismo sin técnica. El ambientalismo no se debería asimilar a los movimientos románticos e idílicos que sueñan con el regreso del hombre a la naturaleza. El hombre, con su técnica, es también naturaleza, aunque haya sido arrojado del paraíso ecosistémico. La técnica es la condición de vida humana. Una condición impuesta por la misma evolución.

3. UNA ÉTICA DE LA POBLACIÓN: EL HOMBRE NO PUEDE VIVIR SOLO

La densidad de la población humana depende de la capacidad técnica para proporcionarse ella misma alimento, haciendo confluir la energía de la naturaleza hacia la alimentación del hombre. No se trata de un egoísmo, sino de una capacidad. Pero esta capacidad tiene su reglas y las reglas las impone el equilibrio global. El hombre no puede vivir solo en la

naturaleza. Tampoco puede vivir solamente con sus animales domésticos. La vida silvestre no es un lujo, sino una necesidad. Necesidad de la naturaleza y necesidad del hombre mismo.

La densidad poblacional es un problema demasiado importante para dejarlo al arbitrio de la propia libido. Hay que redefinir la ética de la sexualidad. El sexo es un derecho del individuo, pero la procreación es una potencia que debe ser controlada socialmente. No podemos ser tantos, cuantos nazcan en el ardor de la libido.

4. UNA PRODUCCIÓN PARA LA VIDA Y NO UNA VIDA PARA LA PRODUCCIÓN

La vida debería tener significado para el hombre por sí misma. Hay que producir para vivir, no vivir para producir. Sin embargo, el hombre no puede vivir por fuera de todo sistema económico. Toda cultura se crea en el esfuerzo de producción material y ello requiere organización para la producción. Pero es la sociedad la que debe controlar el proceso productivo y no viceversa. La producción es un asunto demasiado vital para el hombre para dejarla en las manos anónimas del mercado.

La naturaleza es la matriz infatigable de toda producción. Todo invento tecnológico es un nuevo secreto arrancado a la naturaleza. La naturaleza no se puede convertir simplemente en el almacén de los recursos del hombre. Lo es, pero es más que eso. Es un orden, un equilibrio global, que la producción puede desestabilizar. Toda producción debe tener en cuenta que la naturaleza es un sistema y que si queremos conservar la producción, es necesario conservar el sistema. Si matamos la naturaleza, matamos la producción. El hombre no puede vivir solamente de tecnología. La producción debe tener en cuenta los ciclos del sistema natural y debe aprender de ellos que la energía fluye y que la materia se recicla.

El objetivo de la producción no debería ser el crecimiento ininterrumpido del producto interno bruto, sino la satisfacción de las necesidades biológicas y culturales del hombre. No del hombre genérico, sino de "todos los hombres."

5. LA IGUALDAD HUMANA, BASE DEL EQUILIBRIO AMBIENTAL

El hombre produce socialmente y socialmente transforma o impacta la naturaleza. Naturaleza y sociedad están irremediabilmente ligadas. La esclavitud del hombre esclaviza la naturaleza. La libertad del hombre libera la naturaleza. La naturaleza sufre sobre su piel todas las heridas

sociales. Toda injusticia social se refleja en un impacto ambiental.

La igualdad humana no significa que todos poseamos lo mismo, sino que todos tengamos las mismas oportunidades. Ello implica que el hombre como ser biológico tenga satisfechas sus necesidades orgánicas y como ser social, posea igual acceso a los bienes culturales. Toda discriminación por parte del cuerpo social, significa de hecho una especie de esclavitud. Cuando la producción se orienta a satisfacer las necesidades superfluas de los que poseen, se discrimina y se esclaviza a las mayorías pobres y se atenta contra el equilibrio natural. La pobreza no es un estado natural, sino una exclusión social. La división creciente entre países ricos y pobres sigue siendo el mayor peligro ambiental del mundo moderno.

6. LA SIMBIOSIS POR ENCIMA DE LA COMPETENCIA

Ni la sociedad ni la naturaleza son una lucha abierta por el triunfo del más fuerte. La naturaleza es posible solamente en un sistema de cooperación. Las plantas acumulan la energía que requiere toda la pirámide de la vida. Las bacterias recogen de la atmósfera el nitrógeno que requieren todos los seres vivos. Cada especie ocupa su nicho, es decir, realiza una función que sirve a todo el sistema de la naturaleza. Si no fuese por las bacterias y por las plantas, los reyes de la naturaleza no podrían vivir. La naturaleza es un sistema de cooperación.

Igualmente la sociedad no sería posible dentro de una descarnada lucha de competencia. La vida del individuo depende del esfuerzo social. Hoy podemos vivir, porque pisamos el suelo amasado por generaciones que han creado cultura. Incluso la capacidad de gozar o de soñar sólo son posibles dentro del cuerpo social. Es indispensable rescatar los valores de la simbiosis social. Ello no significa que la competencia no exista, sino que hay que colocarla en el nivel que le corresponde. Incluso la creatividad humana puede perecer por exceso de competencia.

7. LIBERTAD PARA CREAR, NO PARA DESTRUIR

Es necesario redefinir el concepto de libertad. La libertad debería definirse por la capacidad para crear no para destruir. Si la libertad es la capacidad de elección, al parecer este poder se va ampliando con la evolución. Quizás no sea un atributo exclusivo del hombre, sino una herencia de la naturaleza. El nicho no es una función fija, sino un campo funcional, más o menos amplio, en el que la especie tiene capacidad de moverse.

La plataforma instrumental amplía enormemente el campo de la libertad en la especie humana. Ante todo, la libertad quizás sea una capacidad de transformar la naturaleza. Es la capacidad de artificializarla, o sea, de construir una naturaleza humanizada. Es una capacidad que tiene sus riesgos. Los riesgos de la libertad coinciden con los límites ambientales. Una libertad contra la naturaleza es una libertad para la muerte.

8. LA CIENCIA COMO VALOR LÍMITE

El hombre no puede vivir y progresar, sino pensando el mundo. Necesita pensarlo para transformarlo. La ciencia y la sabiduría son el destino mefistofélico del hombre. No debería ser un adorno aristocrático. Tampoco debería ser un arma de lucha competitiva. La ciencia debería convertirse en un lazo social, más que en una espada de lucha profesionalista. Ninguna disciplina científica tiene la capacidad de entender sola el mundo y la relación del hombre con él. Por eso la ciencia exige la cohesión social. La interdisciplina no es un simple pasatiempo, sino una exigencia ambiental del desarrollo.

9. LA CONSTRUCCIÓN DE LA TOLERANCIA

La ética ambiental tiene, por tanto, una tarea prioritaria: ayudar a construir un escenario cultural en donde sea posible la tolerancia. Una vez superados los dogmas, es lícito sentarse a la mesa redonda para construir un escenario común de reflexión y de convivencia. Para ello debemos afianzar todavía el convencimiento de que ese escenario es nuestro y solamente nuestro y que sólo lo podemos construir en el diálogo.

Una tarea urgente de la ética ambiental consiste, por tanto, en disponer el terreno ideológico para el ejercicio de una verdadera convivencia humana. La convivencia no significa conformidad, pero supone que la verdad es algo que construimos en el diálogo. La convivencia es diálogo y compromiso, no uniformidad. Hipótesis y no dogmas. Para ello es necesario aceptar que la contradicción domina también el mundo social.

10. RECUPERAR LOS DERECHOS DE LA SENSIBILIDAD

No basta con entender el mundo. Es necesario aprender a disfrutarlo. Si queremos vivir este mundo, es necesario rescatar los derechos de la sensibilidad. Hay que encontrar de nuevo el derecho al goce. La ciencia no es un camino paralelo o antagónico a la sensibilidad. La inteligencia nace en la piel.

La sensibilidad no es un fruto espontáneo de la biología. Es un producto de la cultura. Se educa para el goce de este mundo o para su negación. Mientras no aprendamos a disfrutar el orden y la belleza de la naturaleza, no aprenderemos a manejarla.

3. Recomendaciones para la formación en ética ambiental

Las ideas expuestas hasta el momento explican las dificultades y los caminos para la formación de una ética ambiental. Se quedan sin embargo todavía en el nivel abstracto que caracteriza este simposio. No obstante, es necesario comprender el largo camino que las ideas toman para encarnarse en el ambiente cultural. El hecho de que en este libro discutamos sobre la ética ambiental no significa que estas ideas se vayan a difundir de forma inmediata. Sería conveniente reflexionar sobre los caminos que se pueden recomendar a fin de que las ideas elaboradas pasen a formar parte del cuerpo cultural. Las ideas que podemos discutir, en ocasiones abstractas en exceso, deben trasladarse a lenguajes cada vez más sencillos que lleguen hasta los niveles de educación básica o hasta el lenguaje popular que se maneja en el seno de los hogares.

La primera recomendación, evidentemente, consiste en la necesidad de impregnar el aparato educativo con las ideas de una ética ambiental. El camino que va desde las complejas elucubraciones desarrolladas en las universidades hasta los textos escolares, es largo de recorrer. Implica ante todo la traducción del lenguaje científico o filosófico en fórmulas prácticas que permitan una comprensión más sensible e inmediata. La ética ambiental no puede ser el dominio exclusivo de los filósofos o de los profesores universitarios sino que debe impregnar el ambiente escolar o el lenguaje popular de la vida cotidiana.

Sin embargo, las ideas tienen que encarnarse igualmente en movimientos sociales para que puedan tener representación social y política. De ahí la importancia de repensar los caminos de movilización a fin de que los grupos que se han venido organizando en la tendencia del medio ambiente tengan igualmente una formación más adecuada sobre lo que significa la ética ambiental. Muchos de los movimientos ambientales están impregnados todavía de un reduccionismo biólogo o ecólogo y no comprenden las exigencias de una transformación cultural. Como hemos visto en las páginas anteriores, la ética no se puede formular solamente desde la perspectiva aislada de las ciencias naturales sino que debe penetrar también en los complejos caminos de las formaciones

culturales. El ambientalismo no se puede reducir a un utópico regreso a los paraísos de la naturaleza, sino que debe asumir conscientemente las responsabilidades para la transformación de la cultura. Se trata, por lo tanto, de crear una ética de comportamiento ciudadano que necesariamente tiene que ver con la manera como está entretejida la cultura tanto por la actividad económica como por las exigencias sociales y políticas de la igualdad. Así pues los movimientos ambientales tienen que pasar del compromiso ecológico a las exigencias de una ética ambiental.

Sin duda, en la sociedad contemporánea la educación no viene solamente de los claustros escolares sino que se apoya en los medios masivos de comunicación. Una de las estrategias fundamentales para la formación de una ética ambiental consiste por lo tanto en la conciencia que los medios tomen sobre la urgencia de las transformaciones ambientales y sobre las exigencias de un nuevo pacto con la naturaleza. Como hemos visto este pacto implica la formación de un nuevo código de deberes ambientales y no solamente la exigencia idílica de la conservación ecológica. Generalmente los medios se quedan en esta última perspectiva y no comprenden hasta qué punto la esclavitud humana es igualmente una esclavitud de la misma naturaleza.

Para lograr este esfuerzo se requiere evidentemente la conciencia del Estado y la colaboración de las distintas entidades que tiene a su cargo la educación o la formación de la conciencia ciudadana a través de los medios. La colaboración de las entidades estatales es indispensable para la formación de una ética ambiental. Por fortuna, algunas entidades ambientales han venido comprendiendo las implicaciones filosóficas y éticas que surgen de la problemática ambiental. Es necesario expandir esta conciencia a todas las instituciones del Estado y no solamente a las encargadas de la problemática ambiental. Esta transformación exige una visión del mundo tanto filosófica como ética que se traslade al derecho normativo y que se difunda a través de los medios educativos y de comunicación social.

Desarrollo sustentable: principios éticos para “hacer que las cosas pasen”

Oscar Motomura*

Considero que el factor crítico que define la salud de las organizaciones, tanto públicas como privadas, es su eficacia para “hacer que las cosas pasen”. En el plano que nos ocupa, esto me lleva a elegir un enfoque para los principios éticos relativos al desarrollo sustentable que se puede definir a través de la siguiente pregunta clave:

¿Cuáles son las áreas más sutiles, menos obvias de la ética que deberían recibir mayor atención por parte de todos, si queremos ser más eficaces en la transformación de modelos no sustentables de desarrollo a otros, que no sólo tengan un excelente grado de sustentabilidad sino que lo tengan, además, de evolución/mejora continua?

Para poder ser práctico, al trabajar bajo ese enfoque, decidí ir directamente a los principios, en lugar de teorizar o comentar el tema. Obviamente, esos principios son sólo sugerencias y estímulos para diálogos y debates, no sólo respecto de su contenido sino también con relación a la forma de expresarlos. Pueden, y deben, ser perfeccionados a partir de la contribución de todos.

Al redactar estos principios y los comentarios que los ponen en contexto, también intenté adoptar la perspectiva de líderes-estadistas que representen a los países de América Latina y el Caribe. Pero, creo que los principios que propongo son, fundamentalmente, universales.

* Fundador y presidente de Amana-Key Desenvolvimento & Educação, organización brasileña especializada en la educación en gestión para líderes de organizaciones privadas, gubernamentales y no gubernamentales.

Principio 1: ética de la acción efectiva

Es la ética del movimiento. El desarrollo sustentable sólo se convierte en realidad a través de la acción. El principio en este caso es que todas las deliberaciones sobre el asunto siempre deberán llegar hasta el nivel de la acción efectiva en *todas* las áreas que condicionan la excelencia del resultado final (en consonancia con el principio ecológico de la interdependencia y de lo sistémico). Por lo tanto, ninguna deliberación sobre el desarrollo sustentable se quedará apenas en un nivel de intenciones teóricas que no contemplen soluciones creativas, eficaces, que lleven a la superación de todas las barreras para un “hacer que las cosas pasen” eficiente.

En este caso, la premisa es que ya disponemos de conocimiento suficiente, de teorías lo suficientemente fundadas, de evidencias más que razonables y de tecnologías apropiadas para tomar las decisiones necesarias para colocar nuestro desarrollo en la dirección de una sustentabilidad mucho mejor que la que tenemos en la actualidad. Nuestro problema, hoy en día, se encuentra en la falta de más acciones pragmáticas y más velocidad en el “hacer que las cosas pasen”. No es ético continuar procrastinando las acciones que ya sabemos que son necesarias. Por cada día de postergación es posible calcular los impactos sobre la sustentabilidad y los problemas que se generan a mediano y largo plazo.

Principio 2: ética de la intención-verdad

Es la ética de la no-manipulación, de la ausencia de conflictos de intereses, de la ausencia del juego de apariencias y del auto-engañó. En este caso, el principio es de que todas las deliberaciones sobre desarrollo sustentable se deberán realizar con base en la intención de garantizar lo mejor para todo y para todos en el planeta, de la forma más transparente posible y siempre con la intención real de hacer que suceda lo necesario (cumplir de forma efectiva lo que se ha acordado).

Ninguna deliberación sobre desarrollo sustentable, por lo tanto, deberá producirse en ambientes de presión (de cabildeo o de grupos de interés sectorizado) que conduzcan a problemas de conflicto de intereses y que desvíen el proceso de decisión de los propósitos nobles e inherentes al propio concepto de sustentabilidad.

En este caso la premisa es que, en general, vivimos en un entorno de auto-engañó y de inversión de valores, en que comenzamos a considerar

“normal” el juego de las promesas que sabemos que no se cumplirán, de los acuerdos de bambalinas, de las intenciones ocultas por tras de las propuestas aparentemente bien intencionadas, etc., siendo que todo ello afecta la sustentabilidad de nuestra evolución. Obviamente, nada de eso es ético bajo ningún aspecto. Aquí la premisa es que todo ese cuadro es reversible y que esa reversión es absolutamente necesaria para permitir que el desarrollo sustentable se convierta efectivamente en realidad.

Principio 3: ética del respeto genuino

Es la ética del respeto verdadero (y no del protocolar, o del institucional, o del genérico) por cada ser vivo del planeta. Sólo se obtiene el desarrollo sustentable si ese respeto genuino está presente en la sociedad considerada como un todo. El principio, en este caso, es que todas las deliberaciones que afectan la sustentabilidad de la evolución deben ser realizadas por personas que tienen una “sensibilidad vivida” en relación con las personas que están siendo afectadas (por esas deliberaciones) o por los seres vivos involucrados. Aquí el principio es que esa sensibilidad no puede estar basada apenas en informes, estadísticas y números. Lo fundamental aquí es que esas personas tengan una experiencia *directa*, “cara a cara”, presencial, para llegar al nivel de respeto necesario (evitando de esta forma las decisiones tomadas con el “piloto automático”). Ninguna deliberación sobre el desarrollo sustentable la realizarán personas de gabinete, que no tengan esa experiencia directa.

En este caso la premisa es que cuando las deliberaciones se vuelven “institucionales” en ambos extremos (es un órgano el que delibera y no las personas; es una agrupación “x” que está en el otro extremo y no personas), estas pierden el sentido de humanidad, se “cosifican”. Esto mismo puede ocurrir con relación a todos los seres vivos que pierden su individualidad hasta llegar a transformarse en meras estadísticas. No es ético “cosificar” a los seres vivos, haciéndolos no dignos del respeto genuino, el tipo de respeto que tenemos con relación a las personas próximas, a nuestros animales, a nuestras plantas.

Principio 4: ética del conocimiento

Es la ética de saber lo que se está haciendo. Es la ética de tomar decisiones sólo en áreas en las cuales se tiene el conocimiento necesario. Es tener conciencia del riesgo de deliberar/decidir sin ese conocimiento.

El principio, en este caso, es que todas las deliberaciones que afectan a la sustentabilidad del desarrollo sean realizadas por personas ecológicamente alfabetizadas, personas que tienen una comprensión adecuada acerca de cómo funcionan los sistemas de la Tierra, de cómo funcionan los principios que rigen la naturaleza, de cómo funciona lo “sistémico” en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, ninguna deliberación sobre el asunto se realizará en ningún foro si las personas involucradas no están ecológicamente alfabetizadas.

La premisa, en este caso, es que muchos problemas de sustentabilidad se producen en todo el mundo por simple ignorancia de quienes toman las decisiones, de los que ponen en práctica las decisiones, etc. La premisa es que nuestros líderes y nuestros políticos tienen que ser reeducados con urgencia en el aspecto básico de lo que afecta la sustentabilidad de nuestro desarrollo integrado. No es ético decidir sin conocimiento de causa. No es ético intentar super-simplificar las cuestiones críticas sobre sustentabilidad, usando analogías del mundo mecánico, lineal, reduccionista.

La premisa aquí también es que, en la medida en que la población, considerada como un todo, se alfabetice ecológicamente, el desarrollo sustentable deberá producirse de forma natural, a partir de movimientos que van de abajo hacia arriba. Será el ideal de la sociedad que se ocupa de sí misma, incluso en todo lo que se refiere a la sustentabilidad del desarrollo.

Principio 5: ética de la integración del tiempo

Es la ética que respeta el pasado junto al presente y al futuro. El principio en este caso, es de que las deliberaciones que afectan la sustentabilidad del desarrollo no deben simplemente partir del momento presente, ignorando las decisiones tomadas en el pasado que produjeron el estado actual. Eso significa que además es siempre esencial respetar lo sistémico en el tiempo y observar el conjunto mayor. Ninguna deliberación sobre sustentabilidad deberá ocurrir sin llevar en consideración lo sistémico en el tiempo y en el espacio, es decir, la cuestión de los legados recibidos y de los que dejaremos para las generaciones futuras.

La premisa, en este caso, es que en muchas partes del planeta, los activos naturales fueron derrochados a cambio de un tipo de desarrollo no-sustentable. Un desarrollo no-sustentable pero capaz de generar otros activos, como tecnología y capital. Al observarse el conjunto, en un ám-

bito mundial, vemos el efecto de ese desarrollo desequilibrado, que ha producido incluso bolsones de pobreza afectando a miles de millones de personas. Muchos países de Latinoamérica han sufrido el efecto de ese desequilibrio pero, por otro lado, están hoy en mejores condiciones, en términos de activos ecológicos, que los países “desarrollados”. Es típico el ejemplo de Brasil, uno de los países más ricos del mundo en activos naturales. El respetar la integración en el tiempo es darle el valor debido a esos activos naturales, que hoy en día son fundamentales para el planeta como un todo.

No es ético que los países que crearon el desarrollo no-sustentable demanden la simple “preservación” de los activos naturales de los países en desarrollo. Esa preservación tiene ahora un valor para todos. Es la hora de garantizar que todos los que necesiten esos activos paguen por su preservación. Y el valor no será pequeño. Por lo contrario, será algo bastante significativo, en la medida en que, en este momento, esos activos son de un valor incalculable para la humanidad, es decir, “no tienen precio...”. En este caso, una vez más, la premisa que para construir un futuro que sea el mejor para todos y para todo (clave de la sustentabilidad), es necesario reconocer el tipo de legado recibido y el que se pretende dejar, considerando siempre lo sistémico y lo interdependiente. En suma, el conjunto.

Principio 6: ética de la restauración

Es la ética del reconocimiento de los errores y de la humildad para corregirlos. El principio, en este caso, es de que todos los errores cometidos en el mundo entero, con relación a la cuestión de la sustentabilidad, se pueden corregir. Parte de esa corrección consiste simplemente en dejar de cometer los mismos errores y dejar que la naturaleza se ocupe del resto. Una parte está representada por las acciones de recuperación / restauración. Es crear condiciones para la restauración de los bosques tropicales, la descontaminación de los ríos, el rescate de los animales en vías de extinción, la recuperación y la descontaminación de las fuentes. Obviamente que una parte es irrecuperable. Pero puede rescatarse una gran parte. Es el acto de arreglar y de dejar “listo para usarse” para las generaciones futuras.

La premisa, en este caso, es que la restauración vale la pena y que debe ser un esfuerzo sistémico, global, integrado, en la medida en que sea del interés de todos. ¿Es elevada la inversión en restauración? Qui-

zás, pero veamos, ¿cuál es el costo de la oportunidad? ¿Qué tipo de graves problemas futuros le estaremos evitando al planeta considerado como un todo, a las generaciones futuras de todos los pueblos? ¿Qué capital se empleará para esa restauración? De todo el mundo para el mundo entero. El interés es de todos.

No es ético conformarse con el estado de las cosas en la actualidad y renunciar. El restaurar la naturaleza es un acto noble de reconocimiento de nuestros errores. Es reconocer el valor de todo lo que pueda ser clave para el desarrollo sustentable del planeta.

Principio 7: ética de la intuición

Es la ética que respeta la percepción humana. El principio, en este caso, es de que las deliberaciones sobre desarrollo sustentable deben respetar la intuición, lo subjetivo, los sentimientos y no sólo lo que es técnico, “científico”, objetivo. Ninguna deliberación sobre sustentabilidad deberá permanecer tan solo en el nivel racional / intelectual, como si fuera una ciencia exacta.

Las premisas, en este caso, son que aún tenemos mucho que aprender de la naturaleza cuando se trata de buscar la clave para la sustentabilidad del desarrollo. La idea aquí no es preservar la naturaleza. Es ser un colaborador de la naturaleza y descubrir a su lado los secretos de la sustentabilidad. Es revelar el conocimiento esencial sobre la vida que se encuentra en la naturaleza. El conocimiento esencial que podemos aplicar en los sistemas inventados por el ser humano. En el momento en que los sistemas creados artificialmente contengan la “sabiduría sistémica” que está presente en la naturaleza, habremos llegado a la sustentabilidad real.

No es ético permanecer en el reduccionismo de lo técnico-científico. Hay mucho que descubrir en los vacíos de aquello que ya logramos probar científicamente. Sólo lograremos descifrarlos a través de la imaginación y de la intuición.

Principio 8: ética de lo natural

Es la ética que proviene de las leyes naturales, de las leyes universales. El principio, en este caso, es de que sólo alcanzaremos una evolución sustentable real en el momento en que el planeta, considerado como un todo, esté totalmente alineado con las leyes universales. El principio, en

ese caso, es de que todas las deliberaciones que afectan a la sustentabilidad del desarrollo, deben estar apoyadas en un conocimiento profundo de todo lo que rige la naturaleza. Esas leyes naturales siempre deben prevalecer por sobre las leyes creadas por el ser humano, que normalmente son falibles, variables y, a menudo, totalmente contrarias, en oposición a las leyes naturales.

La premisa, en este caso, es que todos los que trabajan con sustentabilidad (en realidad, la humanidad considerada como un todo) deberían comprender la forma en que opera la naturaleza, cuáles son las leyes que la rigen. Es lo que los grandes científicos buscan constantemente. Cuando Einstein dice que todo lo que él quiere entender es cómo piensa Dios (siendo lo demás algo pequeño y trivial) es a eso a lo que se refiere: a las leyes universales que tal vez pudiesen sintetizarse en una única ecuación matemática (es a donde la ciencia está llegando ahora, a la llamada Teoría del Campo Unificado o la Teoría del Todo).

No es ético justificar las acciones que llevan a la no-sustentabilidad de la evolución sobre la base de leyes locales (de países específicos) e incluso a las promulgadas por organizaciones de ámbito mundial. En el momento en que la vida en el planeta como un todo está en juego, resulta fundamental el apoyo en leyes que sean universales. Es este el gran desafío que tenemos que enfrentar: continuar con nuestra búsqueda del conocimiento sobre la totalidad, sobre las leyes de la naturaleza. Es garantizar que todos los que afectan la sustentabilidad sepan cómo operan esas leyes. Mientras no lleguemos a eso, tendremos que ser humildes y reconocer lo que aún nos falta por conocer. De esta forma, nuestra tendencia será decidir con más cuidado y más conciencia.

Principio 9: ética de la vida

Es la ética inherente al Gran Juego, al Juego de la Vida. El principio, en este caso es de que todas las deliberaciones sobre la cuestión de la sustentabilidad siempre deberán tener en cuenta el contexto mayor y el sistema que el conjunto de juegos representa (el juego económico, el juego político, el juego de competencia global, el juego de las finanzas, etc.). En este caso, el principio es el del cuidado extremo que se debe tomar, principalmente al llevar en consideración las irregularidades, las falacias, las ilusiones, las reglas explícitas y las tácitas de ese juego, en contraposición al Gran Juego de la Vida, el Juego Ideal que es capaz de generar la sustentabilidad con la que todos soñamos. Ninguna delibera-

ción sobre sustentabilidad se deberá llevar a cabo sin que se considere el juego dentro del cual se ubican estas cuestiones y cómo estarán afectadas (por el juego), y cómo afectarán la dinámica considerada en su totalidad. Tampoco deberá realizarse ninguna deliberación sin tener en cuenta al otro juego, el que trasciende a los demás: el Juego de la Vida (aquél definido por las leyes universales).

La premisa, en este caso, es la que el Juego de la Vida es aquél que coloca a la vida por encima de todo. Por encima de lo económico, por encima de lo político, por encima de lo financiero, etc. La premisa, en este caso, es que el desarrollo sustentable ideal sólo será posible cuando la vida prevalezca por sobre los demás valores creados por los seres humanos. Y cuando seamos capaces de cuestionar desde la raíz el propio modo de vida, los estándares de consumo, etc. que generan la no-sustentabilidad actual de nuestro “desarrollo” del planeta. No es ético actuar en el juego de las ilusiones en donde lo económico a corto plazo prevalece incluso sobre la salud global de las personas y de todas las formas de vida en el planeta. La premisa, en este caso es que la vida debe estar en el centro de todo.

Principio 10: ética del bien común

Es la ética de lo mejor para todos, sin ningún tipo de exclusión. El principio, en este caso es la búsqueda de la perfección, la búsqueda de la utopía posible en la búsqueda del desarrollo sustentable. El principio es el de que, en la práctica, no se puede renunciar, caso contrario, habrá lagunas a través de las cuales la sustentabilidad *per se*, se hace inviable. Un efectivo “hacer que las cosas pasen” exige una sintonía de todos con ese estándar de perfección. Es el noble propósito que busca lo mejor para todos, que ayuda a acabar con las diferencias de intereses y objetivos individuales, sectoriales, regionales, etc. No deberá realizarse ninguna deliberación sobre sustentabilidad si el propósito mayor (el bien común, lo mejor para todos) no está claro para todos. Es algo esencial para el concepto de sustentabilidad, que siempre es el del todo sistémico / interconectado y nunca una parte de él.

La premisa, en este caso, es que la sustentabilidad presupone la cooperación plena y la no-competencia de la especie que prevalece en la actual sociedad. La única competencia positiva es aquella que vemos en la naturaleza, que es mucho más cercana de los juegos de niños (que suponen un entorno de juegos en grupo) que de los juegos de guerra, en

donde se ve al otro como a un enemigo. La premisa también es que el exceso de realismo y de cinismo que lo acompaña es fatal para la generación del desarrollo sustentable.

No es ético reducir, rebajar el nivel de aspiración cuando se persigue la sustentabilidad. Sería algo incongruente. En esencia, el camino hacia el desarrollo sustentable es la propia búsqueda de la perfección en la sociedad en su conjunto.

Una ética ambiental igualitarista y compasiva

Eduardo Mora*

La preocupación y la discusión respecto del sentido o valor que tiene la naturaleza, y respecto de los principios y valores que han de guiar la conducta humana ante ella, a lo que responden es al pánico que nos provocan las mutaciones del entorno ecosistémico –y también del clima y de otros aspectos del marco físico en que vivimos. Mientras no haya un dios que lo mande, plantear la obligatoriedad de respetar la naturaleza es tan arbitrario como plantear lo contrario. En tanto a ese dios no se le oiga, habrían de ser sólo el interés, el utilitarismo o una visión estratégica lo que nos habría de llevar a abogar por una formulación o reformulación ética que incidiera en un nuevo posicionamiento ante natura, uno que precisamente nos desviara de la ruta al colapso ecológico.

Pero acaso desde una perspectiva utilitarista o desde un afán prioritariamente estratégico lo que corresponda plantear no sea una ética ambiental, porque desde tales posiciones a la naturaleza no se le está otorgando valor intrínseco sino meramente instrumental. Desde esas posiciones, entonces, acaso lo pertinente sería plantear someros códigos deontológicos que orientaran la conducta a fin de evitar el agotamiento de recursos naturales requeridos, de abortar contaminaciones insanas, de impedir el socavamiento de la necesaria biodiversidad, de eludir la destrucción del reconfortante paisaje, etcétera. Trataríase de códigos deontológicos que se respetarían porque las personas sienten el deber de cumplir juramentos de acatamiento y temen los descalificativos morales por faltar a la palabra dada, independientemente de la estima que sientan por lo que el código resguarda.

* Universidad Nacional de Costa Rica

En contraste, una ética debiera asentarse en el sentimiento y en la creencia —por parte de las personas que son soporte de esa ética— del valor intrínseco de las entidades respecto de las cuales dicha ética pretende orientar el comportamiento de las personas. Una ética orienta en ámbitos de relaciones en que las entidades interactuantes tienen valor intrínseco; o sea, a las entidades con las que interactúan los sujetos de la ética éstos les han de haber otorgado valor intrínseco. Y para que esto ocurra así es requisito que los sujetos de la ética tengan nociones morales —a las que va integrado afecto, emoción— que confieran valor intrínseco a tales entidades. Es de la moral, y de la sensibilidad que va aparejada a ésta, de donde emana el valor intrínseco del que se invisten las entidades que gozan de tal valor; de esa moral previa a cualquier reflexión, sistematización y eventual formalización ética. Una ética que no enraíce en la moralidad (la cual tiene una dimensión afectiva) de las personas llamadas a ser coherentes con ella será permanentemente burlada por aquéllas. Por el contrario, un código deontológico rígido se impone en la medida en que plantea los principios de un comportamiento útil o funcional para quienes lo ejercen (aunque sea en el largo plazo, e indirectamente) sin que los elementos involucrados o afectados por tal comportamiento humano sean considerados intrínsecamente valiosos. O sea, el código deontológico rígido se hace especialmente necesario en aquellos ámbitos de actividad humana en que a los entes que entran en relación con los humanos no se les otorga valor intrínseco; es decir, ante los cuales la moral no reacciona, ante los cuales permanece indiferente. Y tales códigos tendrán vigencia efectiva en tanto sea vigente el sentido del deber respecto del acatamiento de códigos deontológicos consensuados o, por lo menos, aceptados por el sujeto. En contraste, una ética arraigada en el terreno de la moralidad actuante no precisa de dispositivos meta-éticos para ser efectiva, no precisa ni del cálculo de utilidad, ni de un sistema de lealtades, ni de la fidelidad a un juramento. Sólo requiere el sentido de compromiso con aquello a lo que se le otorga valor intrínseco, sea por respetársele en su dignidad o por compadecersele en su desamparo, en su debilidad o en el avasallamiento que sufre. Esos afectos, que son la carga energética de las nociones morales respectivas —la de respeto, la de compasión— son el terreno en que arraiga una ética efectiva.

El valor intrínseco se le otorga a lo semejante, a lo que en el orden o caos del universo está más próximo, al prójimo. Porque con eso semejante, próximo, la persona tiende a la identificación. Cuando lo semejante

padece, el sujeto moral compadece, porque se trata de un padecimiento semejante al padecido por ese sujeto. La moralidad fundada en Occidente por el cristianismo así lo ha dispuesto y esa moralidad ha sido posible y es vigente porque la fuerza narcisista que sostiene al sujeto lo hace amar lo semejante, como si se viera en el espejo, aunque muy menguadamente (el otro es una mediación entre yo y yo). Y a pesar de ser éste el mecanismo, esto no se llama egoísmo sino altruismo porque en este despliegue amoroso hacia el otro el sujeto puede no llegar a olvidarse de sí mismo pero sí a ofrendarse. Se trata de una reversión del egoísmo en altruismo, de un desdoblamiento de la persona en otros, que, en esa operación, quedan unidos, y esa unión es la comunidad que ahora está destruida: está destruida la relación –mal que bien circular– de la comunidad humana premoderna con la naturaleza, y está destruida la premoderna relación –mal que bien circular– entre las personas. Ambas destruidas por la intervención creciente del mercado, que acerca a quienes estaban lejanos, manteniéndolos ajenos, y aleja a quienes estaban cercanos (estaban anexados), los aleja enajenando al uno del otro, a humanidad de natura, a humanos de humanos.

Sucede así principalmente en el ámbito de las prácticas económicas, impactando todos los otros campos de acción humana, pero sin aniquilar la base moral con la que ineludiblemente se acomete, también, las relaciones con la naturaleza. En esa base moral están los principios de igualdad y de piedad –o caridad, o compasión– (¿cómo llamar a esto que, por cierto, ha animado a todos los socialismos aunque éstos hayan rechazado el concepto –que remite a los excluidos pasivos– y optaran por *solidaridad* –que remite a los excluidos resistentes–?). La caridad reconoce un valor intrínseco a los excluidos, a los sometidos, y hace al sujeto semejante a ellos, sean entidades naturales con conciencia o sin ella. Al no reconocer tal valor no hay semejanza sino pura instrumentalización del ente sometido, y tampoco hay lugar para reivindicar igualdad. Y, coherentemente, al no reconocerse semejanza, como acontece –digamos– con un gas o con una ecuación matemática, no hay reconocimiento de valor intrínseco ni, entonces, de igualdad. Y, consonantemente, sin la vigencia del principio de igualdad hay una caída de la noción y la emoción de la semejanza y, asimismo, hay una negación del valor intrínseco de aquello desemejante.

El valor intrínseco sólo puede ser conferido a los entes naturales caritativamente, no puede ser conferido sobre la base de otras consideracio-

nes. El individuo compasivo vive dolorosamente el avasallamiento de los débiles, gocen éstos de la conciencia o no; el sufrimiento de éstos —no importa que sea real o proyectado— el individuo compasivo también lo vive, y si su sentido de la justicia gravita en torno al principio de igualdad, en esa misma vivencia de sufrimiento aquellos elementos animados de la naturaleza que están siendo avasallados quedan convertidos en semejantes, y se pasa a abogar por ellos.

La protección utilitarista de recursos naturales es compatible con el altruismo ante natura. A la protección utilitarista le sirve como base el cálculo, que ahora se da a partir del diagnóstico científico o técnico. Y sobre el cálculo encajan códigos deontológicos que apuntan a la protección ambiental como medio para la potenciación de empresas humanas. Esta actividad proteccionista se articula y se entrelaza con el proteccionismo desinteresado o altruista teniendo ambos como norte la salvación de la configuración ecosistémica actual del planeta o, mejor, su restauración.

Sin embargo, la posible o deseable ética ambientalista altruista puede no coincidir con códigos deontológicos utilitaristas, porque ante temas cuyo abordaje requiere especialmente información científica, como el de la biotecnología o el de la energía nuclear, por ejemplo, ante esos temas los grupos culturales no ilustrados científicamente pueden permanecer indiferentes a pesar de sus valores pro natura; y, en contraste, cenáculos religiosos, pacifistas, de izquierda productivista u otros, podrían devenir beligerantes ante tales temas, no impulsados por principios o valores ambientalistas altruistas sino por otras inspiraciones o por cálculo, por la certeza de que esos u otros desarrollos tecnológicos amenazan el equilibrio planetario o la vida humana.

En Occidente en general, aparte de en la visión romántica, es en la moral cristiana que se apoya la actitud de defensa no utilitarista de la naturaleza que el movimiento ecologista empezó a exaltar desde fines de la década de los sesenta. En esa actitud ecologista las visiones y sensibilidades premodernas ante la naturaleza de origen oriental o americano no parecen sustanciales, sino subordinadas.

Desde los años sesenta en que se popularizó, la ecología empezó a ser fuente de influencia cultural con su enfoque temático y su conceptualización centrados en la *integración* en vez de en el *individualismo*, en la *cooperación* en vez de en la *competencia* y la *dominación*, en la *diversidad* en vez de en la *homogeneidad*, en el *todo* en vez de en las

partes. Alrededor y dentro del movimiento ecologista, el cual se parape-
tó en esa ciencia para explicar la crisis ambiental, también se empezó a
concebir —con la energía emotiva que proporciona el basamento moral
antes dicho— un modelo nuevo de convivencia entre seres humanos ho-
mólogo al revelado por la ecología en la naturaleza viva. Hoy los nuevos
grupos culturales, crecientes en número e influencia, se comportan de
acuerdo con la creencia ecológica de que en los ecosistemas —y por
extensión en la sociedad humana (así lo sienten ellos)— lo determinante
son las relaciones y no los entes que las contraen. Esta concepción es
parte de lo que muchos autores entienden como un nuevo paradigma de
encaramiento tanto de la realidad física como de la social.

Luego de más de tres décadas de reflexiones y controversias acerca
de una posible y presunta ética ambiental, la existencia efectiva de ésta
parece que viene a ser posibilitada por la emergencia de nuevos grupos
culturales, de esos que cuando adoptan una organización mínima es la de
la red, y que siempre se articulan con ambientalistas de unos u otros
signos. Pero pareciera que la ética que estos grupos antijerárquicos tien-
den a posibilitar no sería una de cara exclusivamente a lo ambiental sino
otra general en la que las relaciones con natura, con el propio cuerpo,
con los otros seres humanos, con la muerte, etcétera, están integradas,
teniendo la igualdad y la caridad como principios rectores.

El campo en el que aparentan poder enraizar los principios y valores
de respeto y principalmente de piedad ante la naturaleza, ya ostentados
por los ecologistas, parece ser el movimiento denominado hoy
antiglobalización, al que pertenecen aquéllos. A esa ética no hay que
diseñarla sino preverla a partir de los rasgos morales de ese complejo
movimiento social, movimiento cuyos grupos de afinidad internos no que-
rrán codificarla sino expresarla en actos, a partir de los que podría ser
sistematizada. Pareciera tratarse de una ética emergente cuya influen-
cia correrá pareja con la influencia del nuevo paradigma y del nuevo
movimiento, sin obedecer a una estrategia.

Los nuevos grupos culturales de acuerdo con el nuevo paradigma
llegan a sentir semejante lo que es diverso, pasando así a compadecerlo
y a reivindicar su igualdad; a diferencia de hasta hace poco, y aún ahora,
en que lo diverso es tratado como extraño (y como apestado) y sólo al
homogenizársele merece el trato de lo semejante y se pasa a reivindicar
su igualdad. Esos nuevos grupos tienden a actuar, pensar y sentir como
si la supresión de componentes (o partes) de los sistemas natural y social

resultara en una reducción de la dinámica global, como si redundara en un atentado contra la vida. Son grupos que en su conjunto no preconizan la supresión de aquellas partes del sistema reconocidas como constitutivas de instituciones históricas —como lo serían la clase social propietaria, o el estado—, sino que abogan por viabilizar la convivencia, para lo que debiera hacerse modificaciones que ellos mismos recomiendan, las cuales suelen ser reposiciones, restauraciones y protecciones, antes que aniquilaciones.

El movimiento ecologista es genuinamente la fuerza social promotora de los cambios emotivos, de conciencia y de conducta de los que hoy numerosos y amplios grupos culturales son partícipes, independientemente de si se llaman ecologistas, ambientalistas o nada. El hecho de que desde siempre los grupos humanos hayan resguardado recursos naturales imprescindibles no es suficiente para escamotearle al ecologismo la gestación de la marejada ambientalista que hoy vivimos. Ese formidable movimiento social en su inicio llamado ecologismo, y hoy mejor llamado ambientalismo (dentro del cual mal que bien pervive el ecologismo originario de los sesenta), ese movimiento desde su origen es heterogéneo en su composición, bastante amorfo ideológicamente y totalmente desestructurado, lo cual impide un acuerdo por parte de los estudiosos respecto de su nombre e incluso respecto de su caracterización. Pero que eso y el hecho de que no haya líderes que estentóreamente reclamen derechos y reivindiquen méritos no llame a creer que el movimiento no existe o que no es el que sigue constituyendo la energía básica de todas las acciones que se generan en pro del ambiente, sean exitosas, sensatas, o no.

El ecologismo, de hecho, crecientemente parece confundirse con otros movimientos o corrientes de activismo como el de los pro-tercermundistas del Primer Mundo, el de los que abogan por una renta social básica universal, el de naturistas, el de opositores a los productos transgénicos, el de indigenistas y, desde hace mucho, el de pacifistas.

La pertinencia de que la ética sea factible, realmente actuante en la realidad, parece obligarnos a reconocer la necesidad de que aquélla esté arraigada en movimientos sociales ascendentes, en grupos culturales crecientes, en la nueva cultura que se manifiesta por ejemplo en Porto Alegre y en todas sus antesalas vocingleras denominadas antiglobalización, donde precisamente confluyen sin choques numerosas corrientes sociales con metas concretas diversas, pero a las que une el sentido de justicia

que al cristianismo anima (con énfasis en la igualdad) y a las que también une la piedad por los excluidos (incluida la naturaleza), además de la voluntad de arriesgarse por ellos. Estos nuevos movimientos, que se organizan distinto y muy poco, que desprecian jerarquías, que el crecimiento económico como meta –fuerte o débil– les parece una engañifa o una quimera, pareciera que están planteando las coordenadas de una nueva ética, en la que los principios y valores referentes a lo ambiental se confunden con los referentes a otros ámbitos de la actividad humana; se confunden similarmente a como se confunden, en el amplio y amorfo macro-movimiento, los movimientos tributarios o confluyentes, entre los que destaca el ecologismo.

Hacia nuevas economías. Mimesis, hedonismo, violencia y sustentabilidad

Julio Carrizosa*

Introducción

En este trabajo tratare de construir sobre aportes anteriores, en los que he querido llamar la atención sobre las características de la economía, sobre las bases éticas y estéticas del ambientalismo (Carrizosa, 2001) y sobre las propuestas de desarrollo sustentable global.

En primer lugar debo aclarar que no hablaré sobre “desarrollo sustentable” sino sobre *sustentabilidad*. El concepto de sustentabilidad esta siendo utilizado por varios autores, en espacial por aquellos que actúan en el contexto del pensamiento ético postmoderno (Oelschlaeger, 1995), como una alternativa al de “desarrollo sustentable”, considerado por algunos, entre ellos el colombiano Arturo Escobar (1995) y el mexicano Enrique Leff (1998), como susceptible y favorable a la manipulación por parte del pensamiento neoliberal. Hablar de desarrollo sustentable implica ponernos inicialmente de acuerdo sobre lo que significa, ya que detrás de estas palabras existen pensamientos éticos disímiles. En el Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia trabajamos el concepto de sustentabilidad como potencialidad de un territorio para mantener indefinidamente un proceso; para nosotros esa potencialidad depende de factores humanos y no humanos característicos de ese territorio y del proceso x seleccionado. Así la palabra desarrollo, que esconde muchos intereses, se reemplaza por un proceso más concreto, como el crecimiento de la población, el del ingreso, el de la calidad de

* Profesor Titular, Instituto de Estudios Ambientales, Universidad Nacional de Colombia.

vida o el de la equidad. Para esta discusión ética he escogido, como proceso a sustentar, este último, el aumento de la equidad inter e intrageneracional, con lo cual guardamos coherencia con la filosofía general de la discusión sobre el desarrollo sustentable y, nos enfocamos al problema más profundo, al que ha mostrado menos posibilidades de solución en el corto y mediano plazo, el de la insustentabilidad social. Los otros procesos que se han considerado en los diferentes modelos como objetivos -el de crecimiento de la población, el de aumento del ingreso y de la producción o, inclusive, el de aumento de la calidad de vida-, no parecen tener tantos obstáculos como los relacionados con la equidad. Es en éste en donde todos los modelos económicos muestran mayores debilidades. Desde la economía se puede alegar que crecerá indefinidamente el ingreso o el producto de las naciones, pero no hay buenos argumentos para demostrar que aumentará, al mismo tiempo y sin cesar, la equidad inter e intrageneracional.

En el IDEA pensamos también que los verdaderos obstáculos a la sustentabilidad se verán, por lo menos inicialmente, no en el orden global sino en los órdenes correspondientes a las naciones, las regiones y los lugares, y por eso nos hemos concentrado en el estudio de la sustentabilidad nacional, regional y local. Desde el modelo neoclásico de la teoría económica esto no puede verse, debido a que en ese modelo son infinitas las posibilidades de intercambios y transferencias entre países, regiones y lugares, y esa es una de las razones por las cuales los neoliberales alegan que el desarrollo sustentable se logrará cuando los mercados funcionen libremente. Cuando se plantean los problemas que ya empiezan a crearse en las localidades, las regiones y los países se ven con mayor claridad las debilidades de la ética utilitarista-hedonista que soporta el modelo económico neoclásico.

Finalmente, quiero anotar en esta introducción mis dudas respecto a las posibilidades de introducir y hacer valer significativamente éticas alternativas a las que, al fin y al cabo, dominan actualmente el planeta. Me refiero a la reflexión sobre los principios éticos que deben orientar el desarrollo sustentable y traducirse en códigos de conducta y prácticas de los actores principales. Para mí las conductas y las prácticas que están llevando a la insostenibilidad tienen fundamentos éticos y no-éticos fuertemente incrustados en las características de los seres humanos. Esos fundamentos no son fácilmente modificables en escala global y sí se modifican en escalas menores: naciones, regiones, lugares. Esa modi-

ficación no es permanente en las condiciones actuales de comunicación global.

El primer punto está relacionado con la anterior reflexión e intenta proporcionar un breve diagnóstico de la situación actual; en el segundo insinuaremos algunos mecanismos y estrategias cognitivas y educativas tendientes a mejorar la situación y recordaremos las alternativas a la teoría económica dominante.

1. De la mimesis al hedonismo y la violencia

En un libro anterior (Carrizosa, 2001) he hecho una relación de las diferentes corrientes éticas que pueden distinguirse en las formas políticas del pensamiento ambiental; en lo que se llama ambientalismo. He dado ejemplos allí de cómo bajo ese amplio término se reconocen tanto éticas sustancialistas como procedimentalistas, absolutistas y relativistas que caben desde el animismo y el panteísmo hasta las éticas del amor propio, pasando, naturalmente, por los utilitarismos de los economistas ambientales. He señalado, también, cómo en el pensamiento ambiental aquello de que “lo bello es el bien” se ha convertido en una verdadera fusión de lo ético y lo estético, en la que conceptos como el de orden o el de armonía se pueden tratar desde ambos contextos y de cómo ciencia y ética también se refunden, convirtiendo conceptos científicos en desiderata morales o viceversa, como ocurre con el equilibrio y la productividad. Conceptos refinados como la tolerancia, la responsabilidad, la ética discursiva, la precaución y el respeto tienen en el ambientalismo papeles importantes. Antiguas emociones humanas, como el miedo y el afán de reconocimiento y de eternidad, fundamentan una buena parte del comportamiento de los ambientalistas y ecologistas.

Al enfrentar la ética a la economía y al “desarrollo sostenible” surgen otras reflexiones que deben compartirse: la importancia de lo que Girard llama el comportamiento mimético, del hedonismo y de la agresión y la violencia en la práctica actual del pensamiento económico neoclásico. La vigencia y el poder de la imitación, el placer y el odio armado son fundamentales si queremos comprender la fortaleza de las tendencias hacia la insustentabilidad de los procesos económicos actuales, de lo que todavía se llama desarrollo.

En primer lugar, veamos el comportamiento mimético, denunciado desde hace más de treinta años por Doussensberry y Galbraith como una de las razones ocultas del éxito de la sociedad de consumo, y reafirmado

por los análisis literarios de René Girard como subyacente, con la envidia y la venganza, en todo drama humano digno de ese nombre. El afán de los humanos por imitar el comportamiento de los otros humanos, más instintivo que ético, fustigado por pasiones tan fuertes como la envidia y en ocasiones resuelto por la venganza explica, según Girard, casi todas las tragedias de Shakespeare y es empleado diestramente por todo buen mercadotécnico o publicista para aumentar la venta de sus productos. La pasión por imitar explica, según los economistas girardianos, buena parte de los comportamientos cíclicos de la economía y pone, según Roe, algunos de los obstáculos más difíciles en el camino hacia la sustentabilidad. Difícil confiar en la "racionalidad" de los mercados, cuando una gran parte de la industria y el comercio actual se sostienen únicamente porque pueden inducir emocionalmente a los consumidores a comprar sus artículos mostrando que son utilizados por los ricos y los famosos. Envidia e imitación no son parte del frío y transparente racionalismo económico que supuestamente mueve las economías hacia el equilibrio y la sustentabilidad; son pasiones y emociones mucho más fuertes que las proporcionadas por el cálculo matemático de beneficios y costos, ondulando siempre al borde de la agresión y la venganza, tan poderosas que fueron capaces de derrumbar buena parte del muro de Berlín.

El hombre económico sujeto a la racionalidad económica y que prefiera siempre más a menos; el que está detrás del pensamiento neoliberal y del modelo neoclásico, el que, según algunos autores, nos llevará automáticamente al desarrollo sustentable, si se le otorga suficiente libertad, es también, un poco solapadamente, el hombre hedonista, el buscador de placer. Es este sentido profundo el que le otorga tanto poder al modelo de apertura; queremos abrirnos, en todos los sentidos, al gozo, al placer físico, al que reemplaza esa felicidad demasiado abstracta e inasible. La transmutación del hedonismo griego a la utilidad puritana por medio del concepto de felicidad le proporcionó apoyo religioso y político al modelo neoclásico y fundamentó las instituciones calvinistas a que tanto alude hoy la economía y la política. Pero actualmente, en el fondo del asunto, debilitadas las morales cristianas, la sociedad de consumo se sostiene no por útil sino por placentera, y ese placer, el que se proporciona a manos llenas a unos pocos, es otro de los grandes obstáculos para el desarrollo sustentable y, especialmente, para el aumento de la equidad. Siempre será posible proporcionar más placer a algunos y ese placer será más apreciado mientras sean menos los que lo obtengan. Y no

importa cómo se proporciona, si comiendo aletas de tiburón o alas de colibrí, para eso es el poder del dinero. En el utilitarismo-hedonismo, como en la envidia-imitación, la razón de la ilustración tiene poco que ver; sus fundamentos son más hondos, más animales, más químicos y físicos; pertenecen no sólo a nuestra especie, sino al microreino de las hormonas, las neuronas y los neurotransmisores, y las posibilidades de control o de moderación son precarias, como lo pueden atestiguar los prelados de la iglesia católica y lo comprueba la historia secreta de todos los estoicismos que hemos inventado.

Finalmente, y relacionados con todo lo anterior, la ambición, el odio, la ira, la venganza y la violencia, cierran el ciclo y disminuyen las posibilidades de lo que se ha venido llamando desarrollo sustentable. Corrupción, inseguridad y guerra son las consecuencias de la imposibilidad de proporcionar placer y felicidad a todos los humanos en los términos y cantidades en que lo exigen sus hormonas y neuronas. El gran pecado de la economía neoclásica y del utilitarismo fue crear la ilusión de poder crear riqueza sin límite y vanagloriarse de, al mismo tiempo, tener los mecanismos capaces de distribuirla equitativamente. Un modelo simple y cerrado que favorece a unos pocos fue vendido como la solución para toda la humanidad; como lo dice un destacado economista en una revista internacional de mucho prestigio: nos convencimos a nosotros mismos de que podíamos resolver todos los problemas de la humanidad, eliminar el hambre y la pobreza y alcanzar la felicidad mediante los instrumentos económicos. Al fracasar las predicciones, al hacer las cuentas y darnos cuenta de cuántos ganan y cuántos pierden, al evaluar el costo de la reacción corruptora, degenerante y violenta de la multitud mayoritaria de los perdedores, la única solución que queda en pie es la búsqueda de otras éticas.

Surgen, entonces, las dudas que expresé en un principio; ¿pueden una ética y una moral alternativas contrarrestar una ética y una moral sustentadas firmemente en emociones que como la envidia, la imitación, la agresión y la búsqueda del placer físico, forman parte integral de las raíces de lo humano? La historia del cristianismo es precisamente esa; dos mil años de iglesia nos relatan el más coherente y sistemático esfuerzo contra la gula, la codicia, la lujuria, el robo, el homicidio y otras taras, y es en el seno de las civilizaciones cristianas de occidente en donde se han identificado las tendencias más fuertes hacia la insostenibilidad. Otra historia mucho más corta, la del socialismo real, nos enseña cómo es de

difícil la construcción de éticas laicas, moldeadas por guías altruistas, pero demasiado simples que tratan de olvidarse de la complejidad del ser humano y de sus obras.

2. De la complejidad a la sustentabilidad

El reconocimiento y la comprensión de la complejidad de la realidad y de lo que se pretende como sustentabilidad es un paso imprescindible para pasar de la teoría a la práctica de algún tipo de desarrollo sustentable. Ese reconocimiento y comprensión no es fácil; hemos estado sometidos durante más de doscientos años a la influencia ideológica y práctica de múltiples negaciones de esa complejidad. Los dogmas dominantes durante el siglo veinte; el liberalismo y el socialismo procuraron, cada uno por su lado, simplificar las visiones del individuo y la sociedad a unas pocas variables, manejables desde el mercado y el Estado; desde el siglo XVIII el triunfo de la ilustración sobre religiones y tradiciones, la idea de progreso y los brillantes resultados de la química y la física aplicadas al aumento del confort humano, nos conducen a creer en un mundo gobernable en el cual es posible el cumplimiento de todos los deseos que puedan tener todos los humanos.

Ese optimismo simplificador sólo ahora comienza a opacarse; la ilusión del desarrollo económico para todos, que fue denunciada inicialmente por ecólogos y antropólogos como una patraña, sólo en los últimos diez años empieza a ser objeto de duda de sociólogos, y de algunos economistas. Es importante aclarar que esas dudas surgieron inicialmente en el contexto de las ideas postmodernas como un claro reconocimiento de la complejidad y, por lo tanto, de la simplicidad de “los grandes relatos”.

Ahora bien, ¿cómo se ve la sustentabilidad en ese contexto de reconocimiento y comprensión de la complejidad? Una primera respuesta viene desde las filosofías liberales. La libertad, dicen ellos, es la única cualidad humana aplicable en situaciones complejas, plenas de riesgo e incertidumbre; cualquier disminución de la libertad del individuo impide su flexibilidad y su capacidad de adaptación. Respuesta coherente con el pragmatismo y conducente a sólo pequeñas modificaciones del modelo neoclásico. Las éticas de la tolerancia y la responsabilidad son las respuestas alternativas aconsejadas en el contexto liberal por diversos modelos de desarrollo sustentable. Otras respuestas vienen desde posiciones políticas de centroizquierda, como el respeto a lo otro y al otro, el

principio de precaución, y la necesidad de la participación democrática, como una práctica de la ética discursiva conducente a decisiones más sabias y equitativas. La mayoría de estos conceptos y criterios han sido incorporados a las legislaciones ambientales de los Estados. Una primera recomendación estaría dirigida a aquellos países que no los hayan considerado.

Otra recomendación de fondo tiene que ver con la interrelación entre lo ecológico, lo económico y lo social. Todos conocemos ya el famoso triángulo de la sostenibilidad y también conocemos el cuento de las formas de capital. Voy más allá; pienso que el triángulo y las parábolas economicistas nos ha simplificado demasiado la situación y nos han ocultado uno de los principios básicos: la integrabilidad de lo complejo; la imposibilidad de representar lo complejo sectorizándolo. Es ahora necesario el penoso reconocimiento de que lo ecológico, lo social y lo económico, así como lo psicológico, lo político y lo cultural, son solamente formas de simplificar disciplinariamente la realidad y, por lo tanto, se oponen o, por lo menos, dificultan la visión de lo complejo, en donde todo lo humano y lo no humano se entrelazan y se mezclan. La insostenibilidad ambiental o, según algunos, ecológica, que fue denunciada inicialmente, se ve ya claramente como inseparable, y llevada de la mano por la insostenibilidad social y, un poco más atrás, pero irremediamente ligada, viene la insostenibilidad económica, la política y la cultural; todas encementadas, unas con otras, en los modelos mentales de los humanos y en los procesos reales gestados por el complejo naturaleza-humanidad.

El anterior reconocimiento puede venir adicionado con un consejo muy concreto que ha sido identificado por los pensadores éticos postmodernos: la imprescindible necesidad de abrir los temas de estudio vedados para poder repensar la totalidad. Recomendación muy necesaria para el caso de América Latina, en donde lo macroeconómico y lo monetario constituye dogma no reconsiderable, introducido a la fuerza en las Constituciones Políticas. Solamente así podrían introducirse líneas económicas alternativas, como la economía de rendimientos crecientes, la economía psicológica, la economía girardiana, la economía de lo lúdico o la economía socioecológica, todas esperando en la sombra una oportunidad.

Y, finalmente, una reflexión redundante, dedicada tanto a gobiernos como a gobernados: la reflexión sobre la escasez y la debilidad de las reflexiones. Criar, nutrir y educar para reflexionar pienso yo que debería

ser el consejo fundamental para alcanzar la sustentabilidad. La reflexión, el acto que más caracteriza lo humano, es cada día más escasa y débil en estos tiempos de competencia extrema, cuando cada segundo cuenta en las carreras de ratas por el poder y el dinero. Los neurofisiólogos, los pedagogos y los psicólogos cognitivos saben ya como criar, como nutrir y como educar para reflexionar antes de corromperse, de degenerarse y de agredir. Ojalá los estados encontraran también formas de promover su propia reflexión.

REFERENCIAS

- Carrizosa, J. (2001). *¿Qué es Ambientalismo?*. PNUMA. IDEA.UN. CEREC. Bogotá.
- Oelschlaeger, M. (Ed.). (1995). *Postmodern Environmental Ethics*. State University of New York Press. New York
- Escobar, A. (1995). *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press. Princeton.
- Leff, E. (1998). *Saber Ambiental*. Siglo XXI, PNUMA, UNAM. México.

Otro sistema de creencias como base y consecuencia de una sustentabilidad posible

Antonio Elizalde Hevia*

Cuatro ideas iniciales

Una primera idea: La crisis ambiental es la manifestación primera de una crisis mucho más profunda, cual es la crisis de sentido que hoy está viviendo la humanidad.

Segunda idea: Dicha crisis de sentido se manifiesta por una parte como una crisis de las formas como percibimos la realidad, esto es, las cosmovisiones, paradigmas o matrices epistémicas desde las cuales hemos construido nuestra interpretación del universo. Requerimos en consecuencia nuevas matrices epistémicas, nuevos paradigmas, nuevas percepciones.

Tercera idea: También la crisis de sentido expresa una profunda crisis moral, una crisis de principios, un trance donde se vienen abajo las formas como valoramos, como sentimos, como jerarquizamos, como actuamos, e incluso como nos emocionamos en y con la realidad.

Cuarta idea: Lo que está detrás de lo que vivimos y expresamos como crisis de sentido, es el fondo una crisis del método. Los viejos métodos han caducado. Se ha perdido la relación entre esfuerzo y significado. Hemos llegado a los límites del método y estamos sufriendo las contradicciones del sistema que hemos construido.

Es posible, por lo tanto, afirmar que el principal problema que hoy enfrenta la humanidad es primordialmente algo así como un “subdesarrollo” moral, ya que hemos alcanzado un desarrollo impresionante científico y tecnológico que nos da el poder de modificar e incluso de destruir

* Rector. Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

la naturaleza y a nosotros mismos. Sin embargo, frente a este enorme poder no hemos transitado hacia una moralidad acorde con él, de modo que somos como niños al mando de una locomotora.

La pregunta por la sustentabilidad pone en el centro del debate, la interrogante respecto a si seremos capaces de sobrevivir sin destruirnos a nosotros mismos y a todo lo que nos rodea. La noción de sustentabilidad, aunque polisémica como ya lo señalábamos en otro trabajo, (Elizalde, 1992), ha permitido introducir un criterio para juzgar las instituciones y las prácticas vigentes en las llamadas sociedades modernas. Al igual que muchos otros conceptos en la historia de las ideas, hay una dimensión de novedad intrínseca al concepto, que al ser tal ya comienza a cuestionar ideas previas y a abrir paso a otras concepciones distintas de las dominantes.

La idea de sustentabilidad puede ayudarnos a diseñar y dibujar una nueva visión, una nueva comprensión, una nueva cosmología, urgente y necesaria para enfrentar los enormes desafíos que enfrentamos. El cambio fundamental de realizar no está solo en el plano de la tecnología, de la política o de la economía, sino además en el plano de nuestras creencias, ya que son ellas las que determinarán el mundo que habitemos.

Para avanzar en esta dirección es imprescindible cambiar nuestras concepciones respecto a la realidad, ya que al ser concebida como una realidad de carácter objetual, esto es conformada por objetos, y de algo que está dado de una vez y para siempre, ello nos conduce a pensar la realidad como un mundo "objetivo", exterior a nosotros. Casi todas nuestras tecnologías son exosomáticas y todos los dispositivos culturales dominantes tienen esa orientación hacia la exterioridad. De allí que ponemos todo nuestro esfuerzo en cambiar lo que está "afuera" de nosotros, olvidando así nuestra dimensión interior.

Parece necesario, por lo tanto, avanzar hacia una concepción de la realidad vista como algo contingente, esto es, como una sucesión de eventos y contingencias, como algo que se construye en nuestro operar con otros en el mundo de la vida. Un mundo intersubjetivo, del cual somos y hacemos parte, o lo que es lo mismo, una realidad que es construida a partir del compartir nuestros propios mundos interiores.

Sin embargo, enfrentamos un problema medular para efectuar esa transformación de nuestro pensar y operar en el mundo, cual es la existencia de un sistema socioeconómico (capitalismo) y también de pensamiento (neoliberalismo) que es la culminación del despliegue de la civili-

zación occidental¹, el cual se ha ido imponiendo sobre el mundo globalizándolo y el que en su lógica intrínseca es incapaz de reconocer, pese a su discurso eficientista, la principal de las eficiencias, cual es la eficiencia de la reproducción de la vida.

Por tal razón, estamos instalados en un sistema de creencias, a mi entender erróneas, que nos hace perseguir obsesivamente un modelo de crecimiento ilimitado, desconociendo los límites que nos pone la naturaleza y nuestra propia condición humana. Es un modelo simplista y por tanto muy seductor, que como todo modelo explicativo es cerrado, pero que sin embargo deja puntos de fuga, esto es salidas como el *coeteris paribus* o las fallas de mercado, y que se fundamenta en la creencia en la sustituibilidad perfecta de los factores productivos; confiando por lo tanto, ciega e ilusamente, en que uno de ellos, la tecnología, todo lo puede. Desconociendo así abundante evidencia histórica que demuestra que también ésta última tiene límites.

Este sistema de creencias encuentra sus fundamentos en un conjunto de falacias que sustentan la actual concepción hegemónica de la realidad. ¿Cuáles son ellas?

Primera falacia

En primer lugar, la falacia del abstraccionismo, de la universalidad. Occidente, lo que llamamos la civilización occidental, es producto de la evolución de una cultura que tuvo su origen en un punto singular y específico, y que por tanto produjo satisfactores de necesidades apropiados a esa realidad en la cual surgió. Sin embargo, ella se impuso sobre muchas otras culturas subordinándolas e imponiéndoles satisfactores que, pudiendo ser beneficiosos en un contexto singular, son profundamente destructivos en otros contextos.

Es así como Occidente ha sistemáticamente destruido la diversidad cultural, al destruir la singularidad y especificidad de formas de vida, lenguas, religiones, conocimientos, etc.; destruyendo asimismo la biodi-

¹ Hinkelammert señala que: "Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la misma democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente" (Hinkelammert, 1989:12)

versidad reconocida por esas culturas específicas. Al hacer así se ignora olímpicamente lo que hemos aprendido gracias a los más recientes desarrollos de la ciencia respecto al necesario aporte de la novedad que provee la singularidad para evitar la entropización de todo sistema. Se niega así la importancia de la unicidad (*uniqueness*) de todo ente, elemento sustantivo del universo físico y biológico, olvidando así lo que es la identidad atómica o la identidad celular, bases fundantes de toda la realidad. La ciencia moderna, principal logro occidental, busca reducir todo a algo universalizable, abstracto, desingularizado, esencial, incorpóreo, inmaterial, intemporal, algo incluso más allá de lo sensorial, de lo perceptual.²

Segunda falacia

En segundo término la falacia de la separatividad. Nos vemos a nosotros mismos como partes aisladas, fragmentadas, atomizadas, separadas del todo que constituye la realidad de la cual formamos parte. Hemos perdido así la conexión con el universo, con lo trascendente, con la sacralidad, con la magia y el misterio de lo uno, de lo cósmico; y así perdimos también la capacidad de compasión y por tanto de “criar la vida” tal como lo hace la cosmovisión del mundo andino. Esta separación, incluso, se ha revertido sobre nosotros mismos disociándonos internamente, separando nuestra razón de nuestro emocionar, el sentir del pensar, los afectos de las ideas, lo público y lo privado, y así sucesivamente.

A partir de allí derivamos en una lógica de actuación destructiva, ya que la separatividad nos hace sufrir y derivamos en miedos, en fantasmas, en inseguridades de todo tipo y en una sobrevaloración de lo racional y de la explicación, como una fuente de aseguramiento, y así lo que no entendemos tendemos a destruirlo por temor, y por esa vía construimos una lógica bélica que nos lleva de ver todo lo distinto, lo singular, lo extraño, como un peligro, un adversario con quien competir o un enemi-

² Según Varela «el término que mejor se adecua a nuestra tradición es **abstracta**: no hay palabra que caracterice mejor a las unidades de conocimiento que han sido consideradas más “naturales”. La tendencia a abrirnos paso hasta la atmósfera pura de lo general y de lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo planificado, es lo que le confiere su sello característico a nuestro mundo occidental.» (Varela, 1996:13)

go a quien destruir. Somos incapaces así de aceptar al otro como un legítimo otro.

Tercera falacia

Y hay una tercera falacia, la de la exterioridad. Se ha llegado a creer que la vida se da más bien fuera de uno mismo, no en el ser, sino que en el tener o en el aparentar ante otros lo que no se es. Hemos construido de ese modo un modelo civilizatorio exosomático, donde la felicidad la buscamos no en nosotros mismos sino que cosas que están fuera de nosotros. Preferimos, por ejemplo, usar una calculadora a hacer el esfuerzo de calcular mentalmente operaciones matemáticas simples. La vida transcurre así en una permanente exterioridad, donde lo que importa no es tanto ser feliz como aparentar “éxito” y felicidad; o identificarse con patrones culturales exógenos, muchos de ellos universales o cosmopolitas, más que con aquellos que son producto de nuestra propia historicidad. Se busca así acumular bienes y artefactos, “productos de última generación”, tal como la cultura dominante lo establece como demostración del éxito, llegando incluso hasta la ostentación y el derroche.

Cuarta falacia

Una cuarta y última falacia es la de la discronía o de la atemporalidad, que implica desconocer la existencia de distintos tiempos y el creer que vivimos todos en un mismo tiempo uniforme. Sin embargo, si recordamos la película *Los dioses deben estar locos*³, podemos afirmar que nuestra realidad está conformada por tiempos que coexisten a ritmos distintos: subjetivo, físico, ecológico, biológico, cultural, económico, presupuestario, burocrático, entre muchos otros posibles de discernir. Occidente, y en particular la economía de mercado globalizada, como lo señaló Milton Santos (1978), ha impuesto su tiempo, su ritmo sobre el operar de todos los otros tiempos, en razón de la mayor velocidad de circulación de flujos con la cual ésta opera.

³ Una excelente sátira de esta situación se presenta en la película *Los dioses deben estar locos*, en la cual toda la trama se organiza en torno a una botella de Coca-Cola, que lanzada desde un avión es recogida por un pigmeo africano y llevada a su aldea, alterando dramáticamente sus formas de vida.

La incoherencia creciente de nuestra cultura

Todo ello nos ha conducido a una creciente incoherencia entre sistemas de creencias, visiones de mundo, sistemas de lenguaje, moralidades y concepciones éticas y finalmente conductas y comportamientos individuales y colectivos.

De allí el que operemos con matrices epistémicas incoherentes e incluso patológicas, ya que generan condiciones esquizomórficas⁴, todo lo cual nos está llevando como especie a la autodestrucción.

Con estas matrices operamos además en un contexto donde las decisiones con respecto al futuro son tomadas desde el mercado o desde una lógica política (en democracias representativas con procesos electorales periódicos), ambas marcadas por una visión cortoplacista. Y la pregunta fundamental de hacerse es ¿quién piensa el largo plazo?, cuando dicha visión provista en el pasado por las iglesias, las religiones, las visiones espirituales fueron secularizadas, y reemplazadas por la ciencia y la tecnología, pero ambas cooptadas y subordinadas al mercado y al poder político, y además autoneutralizadas por sus pretensiones “objetivistas”, denunciadas por Maturana (1995) y Restrepo (1994), entre tantos otros.

Además estas decisiones se racionalizan haciendo uso del criterio de eficiencia, concepto que fue producido en otro momento en la historia de la ciencia, en el de la reversibilidad propia de la física mecánica, constituyéndose una explicación a partir de una relación monocausal, en la que identificada la causa que produce un efecto, se introduce esa causa como antecedente o medio para lograr un resultado, efecto o fin deseado; y hecho esto se busca establecer una relación de optimización mediante la minimización de los medios usados y la maximización de fines.

Sin embargo, el posterior avance de la ciencia, y en particular de la química y la termodinámica, nos han provisto de un concepto mucho mejor para optimizar. Este es el concepto de sinergia, que da cuenta del operar conjunto de un sistema y permite explicar los efectos resultantes no atribuibles a la acción separada de sus partes. Un concepto como

⁴ Si recurrimos al concepto del “doble vínculo” de Bateson como factor explicativo de la esquizofrenia, el affaire Clinton – Levinski es una clara demostración de ello. Miles de millones de padres y educadores enseñando a niños y adolescentes sobre la importancia de no disociar el sexo de los afectos, mientras que una sólo declaración pública del hombre más poderoso del mundo, echaba por tierra todo dicho esfuerzo educativo.

este permite una mucho mejor representación del mundo real, en el cual las relaciones de monocausalidad constituyen la excepción, siendo lo dominante más bien fenómenos explicables en términos de relaciones multivariantes o de bucles de retroalimentación.

La homogeneización como el proceso fundamental de nuestra civilización

No obstante lo anterior, nuestra ciencia, la occidental, prisionera de su abstraccionismo, así como la tecnología derivada de ella, construye sistemáticamente homogeneización, estandarización, uniformación. Es una ciencia referida en su reflexión a las medidas de tendencia central, a la moda, la mediana, el promedio, que tiene una obsesión por la "norma" y que en su búsqueda de certezas y de regularidades se olvida de los márgenes, de los límites, de lo que está fuera o más allá de lo normal, de lo excéntrico, de lo extraño, de lo distinto, de lo que "no es como uno", reforzando la tendencia etnocéntrica, al parecer tan propia del ser humano.

Se construye de este modo un proceso interpretativo de la realidad, que al focalizar su atención sólo sobre los puntos donde se concentra la mayor frecuencia en cualquiera distribución, y considerar sólo relevante lo que allí sucede, tiende inevitablemente a desarrollar dinámicas de concentración y de centralización de la información, de las ideas y del pensamiento, que terminan bloqueando los flujos y el cambio, al hacerse incapaz de incorporar la energía de orden, esto es, el aporte de novedad que todo sistema vivo requiere. Al operar de este modo se producen bloqueos y cierres prematuros, que al tornar al sistema insensible a los pequeños cambios provenientes desde sus márgenes, terminan atentando contra su propia supervivencia.

A partir de esta visión construida desde la centralidad y la homogeneidad operamos en el mundo con una persistente demanda de poder, que los hechos terminan demostrando ser sólo una ilusión. Es así como destinamos gran parte de los esfuerzos realizados cotidianamente hacia una permanente búsqueda de información, de seguridad y de dominio, lo cual nos lleva a diseñar todo tipo de mecanismos y artefactos conceptuales que nos hagan sentir con la capacidad para ejercer control sobre las situaciones que vivimos o experimentamos. Un ejemplo de esta tendencia cultural, es la existencia de diversos estudios que afirman que una gran parte de los conflictos conyugales en términos de poder, se hacen manifiestos en la disputa por el manejo del control remoto. Al parecer no

hay nada peor que sentir que perdemos el control de las situaciones. Sin embargo, la propia observación fenomenológica de nuestras conductas, nos muestra cómo gran parte de nuestro existir y operar en el mundo transcurre en un espacio de azar, de contingencia, de surgimiento de lo inesperado.

Tal vez explique lo anterior la dominación del principio del tercero excluido como un principio fundante del pensamiento occidental, el cual impide en muchos casos la creatividad, cierra prematuramente la búsqueda de explicaciones y bloquea el acceso a modalidades explicativas de mayor alcance.

Es así como, según Bart Kosko (1996), si bien Aristóteles nos dio la lógica binaria y buena parte de nuestra visión del mundo y nos enseñó a manejar el cuchillo lógico y a trazar siempre una línea entre los opuestos, entre la cosa y la no cosa, entre A y no A, hubo otras concepciones de la realidad que no sólo toleraban la ambigüedad o vaguedad, sino que incluso la promovían. “Buda rechazaba el mundo blanquinegro de las palabras en su camino hacia el esclarecimiento espiritual o psíquico, mientras Lao-tze nos daba el Tao y el emblema de éste, el del yin y el yang, la cosa y la no cosa a la vez, A y no A al mismo tiempo.” El mismo Kosko sostiene que:

Cada día hay más hechos, y nuestras mediciones del mundo son más precisas. Por tanto, las cuestiones se difuminan y nuestras opiniones se vuelven más borrosas. Todas las cosas causan todas las cosas en cierto grado. (...) Cada día es más difícil decir de una cosa, de una acción, de un hecho, si es bueno o malo, si está bien o mal. Las líneas de separación rectas se difuminan, se curvan. La razón desemboca en la duda. Lo que empieza blanco y negro acaba gris.

La paradoja, sin embargo, es que el operar con esta lógica binaria es posiblemente la gran fortaleza que Occidente ha desarrollado en su relación con otras culturas, es la fuerza de una lógica constitutivamente bélica, patriarcal, dominatoria e incluso predatoria.

¿Qué hacer para avanzar hacia otro sistema de creencias ?

Creo profundamente que nuestro principal desafío ético es el de abrirnos a compartir y a incluir al otro, en especial a los excluidos. En las sociedades del pasado, las no occidentales y no capitalistas, la identidad no se entendía sin relación a la comunidad, al pueblo, a la gente, al otro. Occidente construyó al individuo, como entidad aislada y separada radi-

calmente de la otredad. La individualización es el principal logro de Occidente, pero también su peor resultado. En esas sociedades se sabía que la inequidad, la diferenciación excesiva traducida en desigualdad genera envidia, odio y violencia, supieron como evitarlo. Una sociedad anclada en la inequidad y en la desigualdad abismante entre los seres humanos es obviamente generadora de violencia, guerra y destrucción mutua.

Es necesario recuperar como un objetivo cultural la búsqueda de la sabiduría, cuestión esta que es muchísimo más que la simple información o el conocimiento (explicación del lugar que ocupa y del hacer de algo en el universo). Es capacidad para ver transtemporalmente con el corazón, con la emoción que surge del ser capaz de “ponerse en el pellejo del otro”, el *splacnisomai* de Jesús, la compasión budista, la simultaneidad de la perspectiva ética y émica de la cual nos habla la antropología, es el juicio simultáneo de la inteligencia y el corazón.

Siento que como especie, para enfrentar la actual crisis, requerimos adoptar como una suerte de imperativo categórico, que constituya la base fundante de una ética mínima, el mandato o acuerdo de la compasión, tan olvidada en el sistema de pensamiento y lenguaje dominante, y expresada como un principio fundamental en todas las grandes tradiciones sapienciales de la humanidad: “ama al prójimo como a ti mismo”; “no hagas a otro lo que no quieres que te hagan”; “a cada cual según su necesidad; de cada cual según su capacidad”, entre tantas otras formulaciones. Pero transitar hacia una sustentabilidad ampliada (sociedades sustentables) requerirá quizás transitar a una compasión ampliada que nos lleve a entender que “todo ente existente es el centro del universo.”

¿Por qué caminos avanzar?

1. Con la producción de indicadores locales porque rescatan la singularidad de los espacios, de los ecosistemas, de las poblaciones y hacen posible mayor participación y despliegue democrática.

2. Desarrollando la idea de escucha, y más aún el concepto de vigía acuñado por Joaquín García Roca, respecto a la insolidaridad y de destrucción de bienes comunes.

3. Identificando alertadores tempranos o destacados que nos permitan descubrir cardinalidades negativas en procesos sociales y ambientales en curso.

4. Avanzando hacia un horizonte político cultural de equidad y justicia

social expresado en una línea de dignidad que haga posible un punto de encuentro que supere la indignidad del subconsumo y también la indignidad del sobreconsumo.

5. Construyendo una nueva moralidad anclada en la termodinámica, que haga posible una reorientación del esfuerzo tecnológico hacia un ahorro energético, hacia un manejo de los biomas respetando sus capacidad de carga, etc.

6. Con el rescate de los viejos valores de la compasión, la solidaridad, la fraternidad, la igualdad, y la puesta en juego de nuevos valores tales como la inclusión y la equidad (justicia social y ambiental), la espiritualidad, la aceptación plena del otro.

7. Con la introducción de la frugalidad, la sobriedad, el ascetismo voluntario como un estilo de vida bueno, justo y necesario modificando así las pautas de consumo y de producción dominantes.

8. Con el desarrollo del pensamiento complejo, la racionalidad ambiental y las visiones ecosistémicas como elementos fundantes de los procesos educativos y de producción y reproducción cultural.

9. Apuntando hacia la producción colectiva de saberes y la recuperación y valoración de los saberes tradicionales.

10. Con la construcción de una sociedad civil global que haga posible un neokeynesianismo global frente a la absoluta desregulación que propugna el “pensamiento único”.

Afinando la puntería: algunas propuestas para transformar la globalización excluyente hacia nuevos espacios de ciudadanía, de construcción de calidad de vida y de avance hacia sociedades sustentables

La triestructuración: hacia una sociedad civil mundial

Nicanor Perlas (1999) acuñó el concepto de triestructuración buscando dar cuenta del nuevo fenómeno que comenzaba a emerger en la escena política mundial, la conformación de una sociedad civil global. Este hecho fue ratificado por las dinámicas generadas a partir de las manifestaciones de Seattle. Según su interpretación los sucesos que llevaron al colapso de la agenda de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en diciembre de 1999 en Seattle evidencian “el repentino surgimiento de un tercer poder global en el escenario de la historia del mundo”. Comienza así según Perlas a configurarse “un mundo tripolar de

grandes negocios, gobiernos poderosos y sociedad civil global”.⁵

En el libro mencionado anticipó que los intentos de imponer por la fuerza un nuevo acuerdo no equitativo sobre inversiones - similar al Acuerdo Multilateral sobre Inversiones (MAI) en la reunión de la OMC en Seattle, fracasaría debido a la notable influencia que la sociedad civil global ha desarrollado en los últimos años.

Peras demuestra que el poder de la sociedad civil proviene del “poder cultural”, y que una forma de ejercer este poder cultural es mediante el uso de la “contaminación simbólica”. Señala por otra parte que este poder cultural cuando actúa, no lo hace en el ámbito de votos y elecciones, sino que más bien devela asuntos relacionados con la significación, verdad, ética, moralidad, autenticidad, legitimidad, etc. Y es porque la articulación de tales asuntos afecta profundamente a los políticos y a altos ejecutivos, a niveles cognoscitivos y de comportamiento, que el poder cultural puede tener grandes efectos en la sociedad. Ésta es, según él, la razón de por qué la globalización elitista quiere asegurarse de que la vida se vea reprimida.

Hay dos definiciones importantes de destacar en su trabajo, según Perlas:

En su forma moderna, sociedad civil significa las estructuras y asociaciones organizadas y activas en la esfera cultural. Éstas incluirían, entre otras, a las ONGs, las Ops (organizaciones populares), la comunidad académica, los medios de comunicación, los grupos de eclesiásticos, como distinción por contraste, si bien no necesariamente en oposición, al aparato formal de ejercicio del poder en la esfera política, y la red de empresas comerciales en la esfera económica. La empresa tiene el poder económico. Los gobiernos esgrimen el poder político. Pero la sociedad civil emplea el poder cultural.

La cultura es aquel espacio social donde se generan la identidad y la significación. Ambas son inseparables; identidad y significación dan a los seres humanos su orientación cognoscitiva, afectiva y ética. La pérdida de significación da como resultado un cúmulo de comportamientos

⁵ Los recientes Foros Sociales Mundiales de Porto Alegre (2001 y 2002) son una demostración del importante avance hacia la conformación de una sociedad civil global, que ya no sólo critica las actuales formas excluyentes e insustentables de globalización, sino que comienza a elaborar propuestas y alternativas de políticas públicas distintas a las impuestas desde los centros de poder dominantes.

aberrantes y destructivos. El descubrimiento de la significación da como resultado creatividad, compasión y productividad mayores.

Para Perlas la globalización elitista se hace manifiesta en las cuatro características del actual modelo de desarrollo no sustentable: un crecimiento generador de desempleo por la liberalización unilateral y el alto endeudamiento; un crecimiento sin voz por las estructuras políticas inequitativas y corruptas; un crecimiento sin futuro por la degradación del medio ambiente y la pérdida de biodiversidad; un crecimiento despiadado por la homogeneización cultural, los patrones insustentables de consumo, producción y distribución y el materialismo acrecentado.

La sociedad civil en cuanto institución que controla la identidad y la significación deberá jugar un rol fundamental en el desarrollo mundial futuro. Dos tareas se hacen así evidentes, la primera es defender y expandir la vida y el papel de la cultura en la sociedad global; la segunda ser un antídoto de la globalización elitista, para lo cual será necesario combatir y neutralizar el carácter predatorio de muchos poderosos Estados-naciones y de grandes empresas.

La constitución de una ciudadanía mundial

Adela Cortina (1997) plantea como propuesta el avance hacia la condición de ciudadanos del mundo:

Y es que el proyecto de forjar una ciudadanía cosmopolita puede convertir al conjunto de los seres humanos en una comunidad. Pero no tanto en el sentido de que vayan a entablar entre sí relaciones interpersonales, cosa –por otra parte– cada vez más posible técnicamente, sino porque lo que construye comunidad es sobre todo tener una causa común. Por eso pertenecer por nacimiento a una raza o a una nación es mucho menos importante que perseguir con otros la realización de un proyecto: esta tarea conjunta, libremente asumida desde una base natural, sí que crea lazos comunes, sí que crea comunidad.

Para ello será necesario que en la economía política, sin ir más lejos, se universalice cuando menos la ciudadanía social, ya que son sociales los bienes de la Tierra y ningún ser humano puede quedar excluido de ellos.

Cortina afirma que los bienes de la Tierra son bienes sociales:

Y no es ésta una concesión bien intencionada, sino un reconocimiento de sentido común, porque cada persona disfruta de una buena cantidad de bienes por el hecho de vivir en sociedad. El alimento, el cariño, la educa-

ción, el vestido, la cultura, y todo lo que nos separa de un 'niño lobo', son bienes de los que disfrutamos por ser sociales.

Y termina afirmando que siendo sociales los bienes deben ser compartidos:

Bienes que, en consecuencia, deben ser también socialmente distribuidos para que podamos llamar a esa distribución justa. ¿Y cuáles son los bienes que una sociedad distribuye? Conviene aquí recordar que los bienes de la Tierra son de diverso tipo, porque algunos de ellos pueden caracterizarse como materiales y otros, como inmateriales o espirituales. De ahí que para distribuir unos y otros con justicia resulte indispensable la aportación de los tres sectores de la sociedad: del sector social, del económico y del político. Sin el concurso de todos ellos la distribución será irremediablemente injusta. En efecto, en principio las sociedades cuentan con bienes que podrían llamarse materiales, como el alimento, el vestido, la vivienda, las prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad, pero también con bienes que cabría calificar de inmateriales o espirituales, como la educación, la cultura, el cariño, la esperanza, la ilusión y la gracia divina. Son todos éstos bienes que nadie posee en exclusiva, como si alguien fuera capaz de producirlos por sí mismo, sino bienes de los que disfrutamos por recibirlos de la sociedad.

La necesaria consideración de nuestra huella ecológica

En 1996, Mathis Wackernagel y William Rees (2001) plantearon el concepto de huella ecológica y una metodología para su cálculo. Este instrumento permite lograr una mejor comprensión de los impactos de nuestro consumo. Preguntas imprescindibles de hacerse en la actualidad son: ¿Estamos consumiendo ya más de lo que nos corresponde y con ello erosionando las bases del bienestar de las generaciones futuras? Más allá del agotamiento o disponibilidad de recursos para la actividad económica, ¿es factible que los ecosistemas del planeta sigan absorbiendo cantidades crecientes de contaminantes y residuos, y mantengan su capacidad de apoyo vital? ¿Es factible medir cuántos recursos estamos utilizando con nuestro patrón de producción y consumo y reorientarlo hacia un consumo más sustentable y responsable con nuestros hijos y nietos?

La sustentabilidad de la Huella Ecológica, en un planeta con menos de 1,3 hectáreas de suelos eco-productivos por habitante, nos plantea la necesidad de revisar los indicadores macro-económicos y evaluar las oportu-

nidades que las existencias de capital natural nos otorgan hoy y para el futuro. Que un número reducido de personas consume 4 a 10 hectáreas niega efectivamente la posibilidad de desarrollo de quienes sobreviven con escasos recursos y medios, sin la posibilidad de acceder a la justa proporción de recursos que les corresponden en este planeta. Ahí surge también la dimensión ética que el debate de la sustentabilidad social no puede ignorar: el tema de la equidad que señala la Huella Ecológica en un planeta con límites biofísicos obvios y perentorios. La Huella Ecológica vincula la eficiencia tecnológica con la eficiencia ecológica y el desafío de reducir nuestro consumo con el de mejorar nuestra calidad de vida. (Reyes, 2001)

La línea de dignidad como horizonte ético y político, que limite el sobreconsumo de los ricos y reduzca el subconsumo de los pobres

La Línea de Dignidad es una propuesta que ha surgido en el debate realizado entre el Norte y el Sur en el proceso de construcción del marco global para sustentabilidad. Su origen está en el Programa Cono Sur Sustentable, que ha impulsado la realización de varios trabajos⁶ para avanzar en la conceptualización de esta propuesta y en algunos eventos donde se ha debatido con un grupo amplio de especialistas, su eventual utilidad y potencialidades para avanzar hacia una mejor redistribución de los recursos de un planeta finito. Como lo señala, una de las creadoras de este concepto:

La Línea de Dignidad corresponde a una elaboración conceptual que pretende conciliar los objetivos de sustentabilidad ambiental con los objetivos distributivos de la equidad social y la democracia participativa... La Línea de Dignidad es concebida como un posicionamiento de las organizaciones del Sur en el debate Norte-Sur sobre sustentabilidad y constituye un aporte para la construcción de un marco de sustentabilidad ambiental. Los énfasis en el desarrollo de este concepto están puestos en el desafío de satisfacer las necesidades humanas básicas y de

⁶ Los trabajos realizados son: Costa, D.H. (2000) *Linha de Dignidade* - Versión 1. Programa Brasil Sustentable, Río de Janeiro. Olesker, D. (2000) *Una propuesta para el cálculo de la línea de dignidad*. Programa Uruguay Sustentable, Montevideo. Wautiez, F. (2000) *La equidad socio-ambiental en Chile: una tarea pendiente*. Programa Chile Sustentable, Santiago. Carvalho, I. (2000) *Documento Síntesis: Línea de Dignidad*. Programa Cono Sur Sustentable.

redistribuir el espacio ambiental del planeta; y en el desafío de lograr equidad socio-ambiental entre las sociedades del Norte y las sociedades del Sur.

Larraín (2002) señala que su elaboración conceptual busca establecer los parámetros para un nuevo indicador social, que permita elevar el nivel de satisfacción de necesidades establecidas en la “línea de pobreza” a una nueva línea base, concebida como de dignidad humana, y establecida con un enfoque de ampliado de las necesidades humanas ampliadas. De tal modo que se modifica la concepción tradicional de equidad social al pasar desde el objetivo de alcanzar una vida mínima (mera superación de la línea de la pobreza) al del logro de una vida digna.

Pero, la línea de dignidad, también establece una carga diferencial en el esfuerzo a desarrollar para la sustentabilidad en función de estar sobre o bajo ella, de modo que debe también entenderse como un referente de redistribución o una línea de convergencia. Línea de convergencia que permite bajar el consumo de los de arriba y subir el de los de abajo. Hay indignidad por lo tanto no sólo en el subconsumo de los pobres sino también en el sobreconsumo de los ricos. La Línea de Dignidad permitiría así contar con un instrumento conceptual para avanzar hacia una mayor equidad internacional en las relaciones Norte-Sur, pero asimismo en la equidad interna en los propios países del Sur, al establecer un referente político de lo que sería aceptable éticamente como un nivel de consumo humano digno o decente.

Hacia una nueva regulación económica mundial: intentando podar las garras de las transnacionales

Rigoberta Menchú (1996) ha señalado que:

En la globalización –sustentada en la libre competencia y el libre mercado– se busca el incremento de la productividad para ser más competitivos, es decir, para ganar la competencia fomentando el consumismo irracional, pero no para satisfacer las necesidades de las mayorías.

Este modelo de supuesto desarrollo debe cambiar. La pobreza y la degradación ambiental continuarán mientras no se abandone la irracionalidad en la forma de producir y distribuir la riqueza. Y esto sólo será posible si el desarrollo que hoy se pregona desde los centros de poder político y económico mundial sufre cambios profundos. El desarrollo sostenible debe ser, en esencia, un proceso de cambio justo y democrático,

gradual y dinámico, en nuestra calidad de vida. El ser humano tiene que ser su eje fundamental y la comunidad debe generar dinámicas para la solución de los problemas comunes. Estamos hablando de crecimiento económico con justicia social. Las formas de producción y los hábitos de consumo deben procurar la recuperación del medio ambiente, conservando la armonía vital entre el ser humano y la naturaleza. El desarrollo sustentable debe basarse, además, en la diversidad histórica y cultural, en la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y en la irrestricta participación ciudadana en el ejercicio de la democracia. Las condiciones actuales del planeta nos exigen aceptar el reto de evitar su colapso y ganar la batalla por la vida.

Como David Korten (1998) lo ha demostrado, el orden económico actual está gobernado por las transnacionales. La importancia y magnitud de ellas se puede apreciar de los siguientes datos:

De las 100 mayores economías del mundo, 52 son ahora corporaciones. Mitsubishi es la vigésimo segunda economía más grande del mundo. GM es la vigésimo sexta, la Ford es la trigésimo primera. Todas ellas son mayores que Dinamarca, Tailandia, Turquía, Sudáfrica, Arabia Saudita, Noruega, Finlandia, Malasia, Chile, Nueva Zelanda. Y si usted sigue aferrándose a la nostálgica idea de que las grandes corporaciones están ayudando a dar empleo a las fuerzas de trabajo globales —que el tamaño obtiene empleos— he aquí un dato final: las 200 mayores corporaciones del mundo dan cuenta hoy de alrededor del 30 por ciento de la actividad económica global, pero emplean a menos de la mitad del uno por ciento de la fuerza laboral global. (Mander, 2001)

Pat Mooney (2001) señala que los tres más decisivos y fatales temas que las sociedades, a lo largo y ancho del mundo, deberán enfrentar durante el siglo que se inicia serán la erosión ambiental y cultural, la forma como las tecnologías futuras transformarán a la sociedad y la concentración del poder de las corporaciones y de la clase dominante, lo que en resumen llama ETC. La concentración implica la reorganización del poder económico en las manos de los oligopolios de alta tecnología. La interfaz entre bio-recursos en desaparición, nuevas tecnologías de control de la vida y la emergencia de tecnocracias privatizadas, pueden conducir mañana los cambios políticos y sociales. La velocidad y la insensibilidad, y la ausencia de compasión que caracterizan a estos desarrollos, darán poco espacio para consideraciones humanas y sociales más amplias y, más sorprendentemente aún, para un profundo desarrollo económico a largo plazo.

Jerry Mander (1994) ha identificado la existencia de once reglas inherentes al comportamiento de las grandes corporaciones transnacionales. Entre ellas es pertinente destacar las siguientes:

El mandato de la ganancia, como la medida definitiva de toda decisión corporativa. Tiene prioridad sobre el bienestar comunitario, la salud de los trabajadores, la salud pública, la paz, la conservación del medio ambiente y la seguridad nacional.

El mandato del crecimiento, ya que las corporaciones viven o mueren según su capacidad de sostener el crecimiento. De esta capacidad depende su relación con los inversionistas, la bolsa de valores, los bancos y la percepción pública.

La amoralidad: "Dado que no son humanas y no tienen sentimientos, las corporaciones no tienen sentido moral ni metas altruistas. De modo que se toman decisiones que pueden ser contrarias a los objetivos comunitarios y a la salud ambiental, sin miramientos." (Mander, 1994). Sin embargo, buscan ocultar su amoralidad e intentan actuar como si fueran altruistas.

La transitoriedad: "Las corporaciones existen más allá del tiempo y el espacio: tal como ya lo vimos, son creaciones legales que sólo existen en el papel. No mueren de causas naturales: sobreviven a sus propios creadores. Y no tienen ningún compromiso para con el lugar los empleados y los vecinos." (Mander, 1994)

La oposición a la naturaleza: "Cuanto más se explota a la naturaleza, mayor será la utilidad para todas las corporaciones." (Mander, 1994).

La homogeneización:

La retórica de la sociedad norteamericana declara que la sociedad de los bienes de producción entrega mayor número de alternativas y diversidad que otras. "Alternativas", en este caso, significa alternativas de *productos*, alternativas dentro del mercado: muchas marcas entre las cuales elegir. En realidad, sin embargo, las corporaciones tienen un interés en que todos nosotros vivamos nuestras vidas de un modo similar y que obtenemos nuestros placeres de las cosas que compramos. (Mander, 1994)

El mismo Mander (2001), señala que:

Entre muchos argumentos absurdos, los que abogan por la globalización económica alegan que, en el largo plazo, ésta aumenta la protección ambiental. Su teoría consiste en que a medida que los países se globalizan, a menudo explotando recursos como bosques, minerales, petróleo, carbón, peces, vida silvestre y agua, su mayor riqueza les permitirá salvar

más porciones de naturaleza de posibles estragos, y además les permitirá introducir elementos técnicos para mitigar los impactos ambientales negativos derivados de su propia producción aumentada. Sin embargo, existen fuertes evidencias de que cuando los países aumentan sus aparentes ganancias dentro de una economía global, la mayor parte de ellas va a las corporaciones globales, que tienen pocos incentivos para volver sus beneficios hacia la protección ambiental. En vez de hacerlo, arrastran al país a una explotación aún mayor, o simplemente se guardan el dinero y escapan rápidamente del país. Tal es la conducta corporativa normal dentro de una economía global.

David Korten (1998) sostiene que ahora Occidente va por un camino similar al del extremismo ideológico del sistema soviético que excluyó todo, excepto al Estado:

La diferencia es que nosotros estamos siendo llevados a depender de empresas desapegadas, desarraigadas y no fiscalizables, en vez de un Estado todopoderoso y no fiscalizable. Es irónico considerar que mientras más se acerca el liberalismo empresarial a sus ideales ideológicos del capitalismo de libremercado, mayor es el fracaso de los regímenes de mercado- por las mismas razones que fracasaron los regímenes marxistas:

- Ambos conducen a la concentración del poder económico en instituciones centralizadas no fiscalizables – el Estado en el caso del marxismo y las transnacionales en el caso del capitalismo.
- Ambos crean sistemas económicos que destruyen los sistemas vivos de la tierra en nombre del progreso económico.
- Ambos producen una invalidante dependencia de las mega-instituciones que erosionan el capital social del cual depende el funcionamiento eficiente del mercado, el gobierno y la sociedad.
- Ambos tienen un punto de vista economicista acerca de las necesidades humanas que socava el sentido de la vinculación espiritual esencial con la tierra y la comunidad para mantener la estructura moral de la sociedad.

Korten señala asimismo, que la viabilidad de un sistema económico depende de que la sociedad tenga mecanismos para reaccionar frente a los abusos, ya sea del Estado o del mercado, y la erosión del capital natural, social y moral que tales abusos generalmente exacerban; y que si bien el pluralismo democrático no es una respuesta perfecta a los problemas de la gobernabilidad, parece ser la mejor que hemos descubierto en nuestro mundo imperfecto.

Wim Dierckxsens (1999) ha planteado la necesidad de una nueva regulación económica mundial, una suerte de neokeynesianismo global,

ya que la creciente pérdida por parte de los Estados-Nación de capacidad para regular el comportamiento de las empresas transnacionales, en el nuevo contexto global, significa que éstas pueden pasar por encima de los intereses nacionales. Sostiene asimismo que:

...tarde o temprano, un nuevo orden monetario a nivel mundial será demandado para salvar la lógica de acumulación de una catástrofe en el ámbito financiero mundial. Esta amenaza se vislumbra en un horizonte nada lejano y la pregunta que puede hacerse es si primero tendrá que darse el desastre o si el mundo será capaz de coordinarse para prevenirlo.

De un modo similar Korten (1998) señala que: “ya es hora de dismantelar las instituciones de Bretton Woods y consolidar las funciones de gobernabilidad económica bajo organismos que respondan plenamente a Naciones Unidas.”

David Korten ha propuesto, además, a partir de lo que está hoy comenzando a ocurrir en muchos lugares del planeta, avanzar hacia una nueva forma de hacer política, organizada en torno a los siguientes ejes: un nacimiento convergente de los valores y aspiraciones de la gente común, de cada nacionalidad, clase, etnia y tradición espiritual; creando una política del todo centrado en la afirmación de la vida y la democracia; auto-organizada por millones de líderes; confrontando las instituciones de poder vía acción directa no violenta mientras crea alternativas de espacios económicos, políticos y culturales; transformando las relaciones de poder para crear un mundo que trabaje para todos; y anclada en un despertar de una nueva conciencia ambiental y espiritual.

Referencias

- Cortina, A. (1997) *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Editorial Alianza. Madrid.
- Dierckxsens, W. (1999) “Hacia una nueva regulación económica mundial” en *El Huracán de la Globalización*, Franz Hinkelammert (comp.), Editorial DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (1989) *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*. Editorial DEI. San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (1996) *El Mapa del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*. Editorial DEI, San José de Costa Rica.
- Korten, DC. (1998) *Cuando las Transnacionales gobiernan el Mundo*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago

- Larraín, S. (2002). *La línea de dignidad como indicador de sustentabilidad socioambiental: Avances desde el concepto de vida mínima hacia el concepto de vida digna*. Programa Chile Sustentable. Aportes del Programa Cono Sur al Foro Social Mundial 2002 (mimeo).
- Mander, J. (1994) *En Ausencia de lo Sagrado*. Editorial Cuatro Vientos, Santiago.
- Mander, J. (2001) *Globalización Económica y Medio Ambiente*. En internet: www.ifg.org
- Maturana, H. (1995) *La realidad: ¿objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, Editorial Anthropos, Barcelona
- Menchú, R. (1996) "Ganar batallas por la vida" en *Tierramérica*, Año 2, Número 6, diciembre.
- Mooney, P. (2001) "ETC Century: Erotion, Technological Transformation and Corporate Concentration in the XXI Century", en *Development Dialogue*, 2001:1, Dag Hammarskjold Foundation/RAFI, Uppsala.
- Perlas, N. (1999) *Shaping Globalization, Civil Society, Cultural Power and Threfolding*. CADI. Quezon City. Filipinas.
- Reyes, B.(2001) "Presentación" en *Nuestra huella ecológica. Reduciendo el impacto humanos sobre la Tierra*. LOM/IEP, Santiago.
- Restrepo, Luis C. (1994) *El derecho a la ternura*. Arango Editores, Santafé de Bogotá.
- Varela, F. (1996) *Ética y Acción*. Dolmen Ediciones. Santiago.

Un desarrollo sostenible por lo humano que sea

Guillermo Castro H.*

Darwin no sospechaba qué sátira tan amarga escribía de los hombres, y en particular de sus compatriotas, cuando demostró que la libre concurrencia, la lucha por la existencia celebrada por los economistas como la mayor realización histórica, era el estado normal del *mundo animal*. Únicamente una organización consciente de la producción social, en la que la producción y la distribución obedezcan a un plan, puede elevar socialmente a los hombres sobre el resto del mundo animal, del mismo modo que la producción en general les elevó como especie. El desarrollo histórico hace esta organización más necesaria y más posible cada día. A partir de ella datará la nueva época histórica en la que los propios hombres, y con ellos todas las ramas de su actividad, especialmente las Ciencias Naturales, alcanzarán éxitos que eclipsarán todo lo conseguido hasta entonces.

Federico Engels, "Introducción" a la *Dialéctica de la Naturaleza*

¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?

... En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país.

Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella.

José Martí, *Nuestra América*

* Panamá, Doctor en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. Se agradecen comentarios a mimu@sinfo.net

La demanda por un desarrollo que sea sostenible ha venido a convertirse en uno de los tópicos más característicos de la cultura de nuestro tiempo, a la cual –si se entiende aquella visión del mundo dotada de una ética acorde a su estructura, como la definía Antonio Gramsci– plantea al propio tiempo dilemas en apariencia insolubles, como el de optar entre el crecimiento económico, la distribución equitativa de sus frutos, o la conservación de los recursos naturales para beneficio de las generaciones futuras. En este sentido, el problema de la sostenibilidad del desarrollo nos remite una vez más a aquella contradicción entre necesidades humanas y capacidades del mundo natural, tan característica en la evolución de nuestra especie, que constituye uno de los grandes temas de la historia ambiental, aquella que se ocupa del estudio de las interacciones entre las sociedades humanas y su entorno a lo largo del tiempo, y de las consecuencias que de ello se derivan para ambos.

La historia ambiental organiza ese estudio en tres planos de relación: el biogeofísico, el socio-tecnológico y el político-cultural, donde maduran los valores y las normas que llevan a reproducir o transformar nuestras formas de relación social, y las que desde nuestra socialidad ejercemos con el mundo natural. El tema que nos interesa aquí se ubica precisamente en este tercer nivel, como un hecho de relación con los otros dos, insisto, y no de definición aislada.

En ese nivel de relación, la historia ambiental aporta tres elementos de reflexión que pueden ser de gran valor para el tipo de análisis interdisciplinario que demandan nuestros problemas de relación con el mundo natural. En primer término, que la naturaleza es ella misma histórica –esto es, que el mundo natural no puede ser ya comprendido sin considerar las consecuencias acumuladas por la intervención humana en sus ecosistemas a lo largo de al menos los últimos cien mil años. En segundo lugar, está el hecho de que nuestros conocimientos sobre la naturaleza son el producto de una historia de la cultura organizada en torno a los valores dominantes en las sociedades que han producido esos conocimientos. Por último, la historia ambiental nos recuerda que nuestros problemas ambientales de hoy son el resultado de nuestras intervenciones de ayer en el mundo natural, tal como fueron llevados a cabo en el ejercicio de los valores dominantes en aquella cultura.

En esta perspectiva, se hace evidente que los valores dominantes en nuestra cultura no bastan para dar cuenta de la crisis en que han venido

a desembocar las formas de relación con la naturaleza que esa cultura ha venido propiciando a lo largo de los últimos 500 años. Hoy, por el contrario, nos encontramos en una situación de extrema incertidumbre, que se hace evidente en expresiones como la que afirma que no vivimos en una época de cambios, sino que nos encontramos inmersos en un cambio de épocas. De ahí que –para utilizar una frase que fue feliz anteayer–, todo lo que hace poco parecía sólido se desvanece en el aire; las respuestas a nuestro alcance se ven privadas de las preguntas que les otorgaban autoridad, y las excepciones de todo tipo se acumulan de un modo tal que, lejos de confirmar reglas que dábamos por sentadas, llaman la atención sobre la necesidad de crear otras, nuevas.

Una de las grandes víctimas de este cambio de época ha sido el concepto de desarrollo, puntal ideológico del período inmediatamente anterior a la crisis, que ayer apenas nos ofrecía un marco de referencia imprescindible para todo análisis de la realidad que aspirase a la apariencia de lo integral. Hoy, el desarrollo sólo conserva alguna capacidad explicativa – y, sobre todo, algún poder normativo – cuando se presenta adjetivado como “humano” y “sostenible”, en una tríada de apariencia compleja que, sin embargo, ya no designa una solución, sino un problema: el de la incapacidad del concepto original para dar cuenta de los conflictos en que ha venido a desembocar la promesa de crecimiento económico con bienestar social y participación política para todos que hasta hace poco quiso expresar.

En realidad, hace apenas veinte años, el “decenio del desarrollo” que debió haber ocurrido entre 1970 y 1979 – así designado por las Naciones Unidas en el clima optimista del ciclo económico ascendente que siguió a la II Guerra Mundial – desembocó en la “década perdida” de 1980, que a su vez abrió paso a los procesos de ajuste estructural y reforma del Estado liberal desarrollista que caracterizaron la de 1990. De este modo, y en el lapso de dos generaciones, el círculo virtuoso del desarrollismo liberal característico de la década de 1960 – en el que el crecimiento económico sostenido tendría que haberse traducido en bienestar social y participación política creciente – se había convertido en el círculo vicioso de crecimiento económico mediocre e incierto, acompañado de procesos de deterioro social y degradación ambiental sostenidos, con los que se inaugura este siglo nuevo.

Un par de años atrás, en efecto, el *Panorama General. Perspectivas del Medio Ambiente* (1999), del Programa de las Naciones Unidas

para el Medio Ambiente, señalaba dos tendencias fundamentales en nuestras relaciones con el mundo natural. En primer término, se dice allí, “el ecosistema mundial se ve amenazado por graves desequilibrios en la productividad y en la distribución de bienes y servicios”, lo cual se expresa en una brecha “cada vez mayor e insostenible entre la riqueza y la pobreza (que) amenaza la estabilidad de la sociedad en su conjunto y, en consecuencia, el medio ambiente mundial”. Y, enseguida, se decía allí que “el mundo se está transformando a un ritmo cada vez más acelerado, pero en ese proceso la gestión ambiental está retrasada con respecto al desarrollo económico y social”.

Más allá de eso, sin embargo, el panorama insinúa un mal mayor. Nos encontramos en verdad ante una situación en que *se han derrumbado a un mismo tiempo múltiples premisas, certezas y esperanzas que habían desempeñado un papel de primer orden en la organización y la continuidad de una cultura del desarrollo que disfrutó de amplia hegemonía en los medios académicos y burocráticos latinoamericanos –en los Aparatos Ideológicos de Estado, en breve – entre 1950 y 1980, con raíces incluso que cabe rastrear hasta fines del siglo XIX.*

Ese derrumbe tiene expresiones diversas. En lo que hace al impacto visible del desarrollo ocurrido en la región entre 1930 y 1990, el geógrafo Pedro Cunill (1996) ha señalado que ese período se caracterizó tanto por “una persistente tendencia a concentrar paisajes urbanos consolidados y subintegrados” como por “una importante ocupación espontánea de zonas tradicionalmente despobladas, en particular en el interior y el sur de América meridional.” La secuela ambiental de estas transformaciones geohistóricas, agrega, se expresa en “el fin de la ilusión colectiva de preservar a Latinoamérica como un conjunto territorial con espacios virtualmente vírgenes y recursos naturales ilimitados.” Su juicio respecto al futuro de la región, no puede ser más claro: las transformaciones ocurridas en el período, dice, “dañaron, al futuro inmediato del siglo XXI, gran parte de las posibilidades de un desarrollo sostenido y sostenible.”¹

Por otra parte, en lo relativo a la reflexión que acompañó a ese proceso en el plano de lo ambiental, Nicolo Gligo –al hacer el balance de las

¹ Cunill, op.cit., p. 188. Esto, dice, ocurre debido a “las modalidades de espontaneidad en el establecimiento de formas de hábitat subintegrado; por la intensidad degradante

perspectivas y desafíos ambientales que el fin del siglo XX le planteaba a América Latina—, señala la necesidad de romper con un estilo de desarrollo en el que “las decisiones económicas fundamentales de los países de la región... nacen de las tecnocracias de los ministerios de economía o de hacienda... donde... la problemática ambiental y la de los recursos naturales es una externalidad que molesta, la que debe de alguna forma salvarse sin que obstruya la gestión económica.”² Esto, agrega, da lugar a una situación marcada por el conflicto entre una “*política ambiental explícita* [que] se origina en los organismos centrales ambientales de la administración pública” y las “*políticas ambientales implícitas*... casi todas ellas relacionadas con el crecimiento económico”, que se originan en otros ministerios o en el poder central, y que son finalmente “las que *mandan* en los países”, privilegiando por lo general el corto plazo sobre el largo plazo de un modo que lleva a tales políticas ambientales implícitas “sean de signo negativo.”³

En breve, lo ambiental ha tenido un papel apenas marginal en la teoría del desarrollo, donde ha ocupado una posición subordinada respecto a la prioridad que se otorga al crecimiento económico. De este modo, lo ambiental se ha constituido en el convidado de piedra del desarrollo, un factor aludido y eludido al mismo tiempo que, sin embargo, ha terminado por convertirse en el elemento desencadenante de todas las contradicciones que esa teoría alberga en su seno. Por lo mismo, y más allá, esta

de los diversos usos del suelo agropecuario y la expoliación de recursos forestales, mineros y energéticos, donde todo está dominado por el afán de lucro inmediato”, con lo cual “se está iniciando una crisis prospectiva del patrimonio paisajístico latinoamericano”.

² “V. Perspectivas y desafíos ambientales”, en *La Dimensión Ambiental en el Desarrollo de América Latina*. Libro de la CEPAL Nro. 58, Mayo de 2001. Comisión Económica para América Latina, Santiago de Chile, www.eclac.org, p. 227. Esto, además, en una circunstancia en la que el crecimiento económico se presenta asociado al “entrapamiento” que implica sostener las estrategias de expansión de las exportaciones de materias primas y alimentos de la región al primer mundo mediante el recurso a “las ventajas comparativas espúreas de mano de obra barata y recursos naturales subvalorados”. El valor de las reflexiones de Gligo resalta aún más, si cabe, por el hecho de haber sido construidas desde la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en cuyo seno se forjó lo fundamental de la teoría y la práctica política del desarrollo en nuestra región.

³ *Ibid*, p. 237

elusión de lo ambiental apuntaba a otra de más vasto alcance: la del significado histórico del desarrollismo liberal de la II posguerra, en tanto que marco de relación entre las especie humana y el mundo natural, tal como se expresa en la situación de crecimiento económico sostenido –aunque mediocre e incierto– combinado con deterioro social y degradación social constantes, que caracteriza la evolución de nuestros países dentro del sistema mundial de 1980 a nuestros días.⁴

¿Hay sorpresas aquí, o sólo sorprendidos? Ya Súnkel y Paz –en *El Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*– aquel libro clave en la formación de tantos científicos sociales de la región, nos advertían en 1970 sobre las ambigüedades internas del concepto de desarrollo, y la lucha ideológica –lucha entre programas políticos de largo plazo– que se libraba en su interior. La crisis de la teoría del desarrollo se corresponde, en la geocultura del sistema mundial, con la crisis del liberalismo como “sentido común” y el ascenso del nuevo pensamiento conservador –neoliberal– por un lado, y la de los nuevos movimientos sociales, por el otro. En esa perspectiva, como se advertía antes, el llamado “desarrollo sostenible” ha venido a expresar, en lo más fundamental, el agotamiento de la teoría del desarrollo en su capacidad para ofrecer una visión del mundo capaz de expresarse en términos correspondientes a la complejidad de los peligrosos problemas creados por el desarrollo realmente existente.⁵

Hoy, ya es necesario trascender aquellos juegos de alusiones, elusiones e ilusiones, para definir al desarrollo en primer término por su capacidad para fomentar en todas las sociedades humanas el ejercicio de las cuali-

⁴ Lo profundo y tenaz de esta relación puede apreciarse, por ejemplo, en el contraste entre el agravamiento constante de esta situación y las esperanzas creadas por los llamados a enfrentarla (dentro del orden mundial vigente) que se hicieron en la primera mitad de la década de 1990, desde la Conferencia Mundial sobre Ambiente y Desarrollo de 1992, hasta la de Desarrollo Social de 1995, pasando por las de Beijing sobre la Mujer, en 1993, y la de Cairo sobre Población en 1994.

⁵ Más allá, incluso, de la piadosa definición que ofrece Informe de Desarrollo Humano 2001, elaborado por el PNUD, al vincular al desarrollo con la (improbable) posibilidad de que cada Estado nación llegue a “crear un entorno en el que las personas puedan hacer plenamente realidad sus posibilidades y vivir en forma productiva y creadora de acuerdo a sus necesidades e intereses” dentro del orden mundial vigente. PNUD: *Índice de Desarrollo Humano*, 2001, p. 11

dades que nos distinguen como especie. De este modo, cumplido el ciclo de la vieja teoría que en su momento pareció expresar de manera a la vez admirable y viable las mejores aspiraciones del mundo existente a mediados del siglo XX, debemos encarar el hecho de que *el desarrollo sólo será sostenible por lo humano que sea*, y que “humano”, aquí, sólo puede significar –si de desarrollo se trata– equitativo, culto, solidario, y capaz de ofrecer a sus relaciones con el mundo natural, la armonía que caracterice a las relaciones de su mundo social.

Así parece sugerirlo Manuel Castells en una coincidencia insospechada, quizás fortuita, con la cita de Federico Engels que inaugura este artículo, cuando –al referirse a la lucha por una relación más equitativa entre los humanos y el mundo natural, que reclama “una noción amplia que afirma el valor de uso de la vida, de todas las formas de vida, contra los intereses de la riqueza, el poder y la tecnología”–, señala que

El planteamiento ecológico de la vida, de la economía y de las instituciones de la sociedad destaca el carácter holístico de todas las formas de la materia y de todo el procesamiento de la información. Así pues, cuanto más sabemos, más percibimos las posibilidades de nuestra tecnología y más nos damos cuenta de la gigantesca y peligrosa brecha que existe entre el incremento de nuestras capacidades productivas y nuestra organización social primitiva, inconsciente y, en definitiva, destructiva.⁶

Desde nosotros, por otra parte, esto no hace sino reiterar, en el plano de la cultura, la disyuntiva con que nació la época misma desde la que ahora ingresamos al cambio de épocas que nos arrastra a todos: aquélla que enfrentaba –y enfrenta– el paradigma de nuestro atraso, que desde 1845 demanda escoger entre civilización y barbarie, y el de un desarrollo nuevo, sintetizado por José Martí en 1891 al observar que, en Nuestra América, “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.

Encarados de esa manera, los problemas que nos plantea la crisis del desarrollo en el plano de la cultura bien podrían ser el acicate que reque-

⁶ “Éste, agrega, es el hilo objetivo que teje la conexión creciente de las revueltas sociales, locales y globales, defensivas y ofensivas, reivindicativas y culturales, que surgen en torno al movimiento ecologista. Ello no quiere decir que hayan surgido de repente unos nuevos ciudadanos internacionalistas de buena voluntad y generosos. Aún no. Antiguas y nuevas divisiones de clase, género, etnicidad, religión y territorialidad

rimos para entender mejor esa crisis y los modos más adecuados para enfrentarla. La crítica a la teoría del desarrollo en su incapacidad para dar cuenta de los problemas ambientales de nuestro tiempo, en efecto, sólo puede hacerse desde un esfuerzo nuevo por caracterizar y comprender esos problemas en términos que permitan construir las soluciones políticas que demandan, puesto que disponemos ya de los recursos científicos y tecnológicos, y de la riqueza acumulada necesaria para enfrentar y resolver esos problemas.

Para hacer esto, sin embargo, debemos estar en capacidad de encarar en todas sus implicaciones políticas y sociales la tarea pendiente, precisamente para no caer derribados por la verdad que haya podido faltarnos “por voluntad u olvido”, como nos advierte también Martí. Ser derribados, en efecto, es lo único que no podemos permitirnos ante una circunstancia que nos plantea riesgos tan terribles y esperanzas tan luminosas como las que nos ofrece la crisis a que hemos llegado en nuestras relaciones con el mundo natural.

Aquí, la verdad que no puede faltar es la que se refiere a la contradicción que nos presenta el desarrollo, como mito organizativo, en su estrecha asociación con el crecimiento económico. Esa relación, señalada y enmascarada a un tiempo por la vieja teoría del desarrollo, es la que se refiere al carácter histórico, específico, de *ese* crecimiento en *esta* civilización, esto es, a la acumulación incesante de ganancias como objetivo primordial de las relaciones que los seres humanos establecen entre sí, y con el mundo natural, en la producción de su vida cotidiana. El conflicto entre una acción humana encaminada a la reproducción incesante de la ganancia a escala mundial, y las necesidades de la reproducción de la vida a escala de la biósfera global, constituye justamente el núcleo ético de la sustentabilidad que reclama la crisis en que han desembocado las relaciones que hemos venido construyendo con la naturaleza a lo largo

actúan dividiendo y subdividiendo temas, conflictos y proyectos. Pero sí quiere decir que las conexiones embrionarias entre los movimientos populares y las movilizaciones de orientación simbólica en nombre de la justicia medioambiental llevan la marca de los proyectos alternativos. Estos proyectos esbozan una superación de los movimientos sociales agotados de la sociedad industrial, para reanudar, en formas históricamente apropiadas, la antigua dialéctica entre dominación y resistencia, entre ‘Realpolitik’ y utopía, entre cinismo y esperanza.” En: “El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista”, www.lafactoriaweb.com/articulos/Castells5.htm

ganancia a escala mundial, y las necesidades de la reproducción de la vida a escala de la biósfera global, constituye justamente el núcleo ético de la sustentabilidad que reclama la crisis en que han desembocado las relaciones que hemos venido construyendo con la naturaleza a lo largo de los últimos 500 años y, en particular, de mediados del siglo XIX a nuestros días.⁷

En efecto, si en lo más esencial la economía es la disciplina que se ocupa de la asignación de recursos escasos entre fines múltiples y excluyentes, es necesario preguntarse cómo se establecen, y se ejercen, las prioridades que orientan esa asignación. En este sentido, toda economía deviene finalmente política y por tanto moral, pues las asignaciones efectivamente hechas de recursos permiten identificar qué intereses son prioritarios y cuáles no lo son. Así planteado el problema, ¿cómo operaría una economía que asigne más recursos a la reproducción de la vida que a la de la acumulación ilimitada de ganancias? ¿quiénes, y cómo, serían los protagonistas de esa construcción de prioridades nuevas, y cuál sería la organización humana capaz de guiarse por ellas?

No tenemos aún respuestas para esas preguntas, pero tenemos al menos las preguntas. No nos queda sino trascender el pasado para construir el futuro, encarando los problemas que nos plantea el cambio de la era de la economía a la era de la ecología, para utilizar la expresión de nuestro maestro y amigo Donald Worster. Esto, en términos prácticos, significa pasar de la época de la desigualdad organizada a escala mundial para la acumulación incesante de ganancias, a la de la cooperación organizada para garantizar la reproducción de la vida a escala de la biósfera entera. Hemos rebasado ya, quizás sin darnos cuenta, el punto de partida: empezamos a entender la dirección que hará fecunda nuestra marcha. Eso, ya, es un éxito en tiempos como éstos.

REFERENCIAS

- PNUMA (1999). *Panorama General. Perspectivas del Medio Ambiente Mundial*. En internet: www.grida.no/geo2000/ov-es.pdf
- Cunill, P (1996). *Las Transformaciones del Espacio Geohistórico Latinoamericano, 1930 – 1990*. Fondo de Cultura Económica, México.

⁷ Al respecto, por ejemplo, resulta de particular interés la lectura de McNeil, JR: *Something New Under The Sun: an environmental history of the Twentieth Century World*. Global Century Series, 2001

Ética y bienes públicos ambientales

Gabriel Quadri de la Torre*

1. Premisas

Introducir o considerar el concepto de ética en materia ambiental y de desarrollo sustentable implica hacerlo al menos en dos dimensiones: a) una relacionada con *lo público* específicamente con los llamados *bienes públicos* en un sentido económico y, b) otra relacionada con círculos concéntricos de solidaridad y responsabilidad (con respecto a distintos conglomerados sociales, generaciones futuras y, ecosistemas y especies).

2. Bienes privados

Los bienes privados son aquellos que se generan espontáneamente en mecanismos de mercado, y que poseen propiedades claras de exclusividad y rivalidad (en términos económicos). Sobre este tipo de bienes, los valores de individuos o consumidores tienen una expresión o demanda económica que se manifiesta a través de un sistema de precios y de la respuesta de distintos productores u oferentes. En estricta teoría, en el contexto de mercados competitivos y en ausencia de *fallas* institucionales y de mercado, este mecanismo arrojaría una asignación eficiente de los recursos de la sociedad (Varian, 1980), que expresa a nivel agregado los valores más extendidos en la sociedad.

3. Bienes públicos

No todas las preferencias o valores se expresan de la manera anterior.

* Director del Centro de Estudios del Sector Privado para el Desarrollo Sustentable, Consejo Coordinador Empresarial, México

Sabemos de la generalidad con que existen y se presentan distintas *fallas* de mercado, como lo son los monopolios naturales, las externalidades, los problemas de falta de información o de información asimétrica y, por supuesto, los *bienes públicos* (Samuelson, 1955). El caso de los bienes públicos es de particular importancia en una perspectiva ética del medio ambiente y de las políticas pertinentes, por lo que vale la pena abordarlo con algún detalle.

Casi cualquier problema ambiental puede interpretarse como un problema de bienes públicos, en la medida en que los sistemas biofísicos y los bienes y servicios ecológicos que ofrecen rara vez son apropiables de manera privada, son *no exclusivos* y *no rivales*, y en ocasiones son saturables y no divisibles (Randall, 1993). Es por ello que no se ofrecen de manera automática en las cantidades y condiciones deseables por la sociedad (biodiversidad, aire limpio, agua de calidad, estabilidad climática, elementos escénicos y paisajísticos, etc.). Su provisión exige, entonces, de la acción colectiva en la mayor parte de los casos encabezada por el Estado (como representante del interés colectivo), o bien, por grupos sociales o comunidades bien definidas (recordemos que la responsabilidad esencial y razón de ser del Estado es precisamente la provisión de bienes públicos) (Olson, 1965).

Ofrecer bienes públicos ambientales requiere de diversas soluciones institucionales en donde se combinen en dosis casuísticas la regulación o la provisión directa por parte del Estado, la acción colectiva de comunidades o grupos sociales a través de la cooperación, y el establecimiento de derechos de propiedad privada y la creación de nuevos mecanismos de mercado (Ostrom, 1990).

4. Valores intrínsecos y ética

En todo ello hay una clara dimensión ética, cuando la demanda y la provisión de bienes públicos obedece a preferencias individuales y sociales (diríamos *altruistas*) que favorecen a otras personas y grupos humanos, a generaciones futuras, o a otras especies y formas de vida. Dicho de otra forma, existe una fuente ética en las preferencias y decisiones en materia de bienes públicos en el momento en que se trata con *valores intrínsecos* o *de existencia*, *de opción*, o de tipo *indirecto*; esto es, cuando no son objeto de interés explícito cosas o valores de *uso directo* apropiables de manera individual o privada o vinculados de manera inmediata al bienestar personal (Pearce, 1991).

Entre los bienes públicos ambientales que pueden identificarse en esta categoría destacan la biodiversidad en su conjunto y las especies carismáticas, la permanencia de ciertos recursos naturales, y también, la estabilidad climática global a largo plazo, entre otros. Es obvio que la muerte y extinción, por ejemplo, de ballenas, delfines, jaguares, tapires o águilas arpías, o bien, el exterminio de ciertos ecosistemas no afecta apreciablemente al bienestar material de la población urbana (por más acrobacias argumentativas que se intenten). Sin embargo, es en ese sector, sobre todo en sociedades avanzadas, donde se han generado las preferencias más intensas a favor de su conservación. Es difícil explicar esas preferencias sin echar mano de valores intrínsecos que tienen una fuerte dimensión ética.

El símil más cercano es el respeto a los derechos humanos (otro bien público). Nos indignan a todos las matanzas de Sebrenica, Kosovo y Ruanda, e incluso hoy en día aceptamos y exigimos el uso de la fuerza multinacional para evitarlas o detenerlas. Ahí no hay nada que nos afecte en nuestro bienestar material, sólo en lo más elemental y profundo de nuestras convicciones y preferencias morales. Lo mismo puede decirse de la pobreza extrema, de los totalitarismos y las dictaduras y de la falta de libertades. Todo ello nos preocupa aunque ocurra en otras latitudes, y en diferentes medidas estamos dispuestos a hacer algo para remediarlo. También, aunque podamos vivir sin problema alguno en su ausencia, nos conmueve e irrita que se diezmen a las poblaciones de vaquita marina y de lobo mexicano, al igual que los bosques mesófilos, las selvas deciduas, los arrecifes coralinos y los manglares.

Nos preocupa igualmente la contaminación por derrames de hidrocarburos en las Galápagos y en Alaska, y la caza de ballenas minke por parte de japoneses y noruegos, al grado de que muchos están dispuestos a arriesgar su vida para impedirlo, aún sabiendo que esa especie no corre peligro alguno de extinción; al igual que los delfines, cuya protección ha justificado embargos y conflictos comerciales. Se trata en todos estos casos, de bienes públicos a los cuales se les adjudica un alto valor intrínseco, ético o moral. De hecho, puede decirse que las causas ambientales que más concitan demandas políticas a gobiernos, el activismo de ciudadanos y la *disposición a pagar* por parte de consumidores (sobre todo en sociedades desarrolladas) se relacionan con la biodiversidad en general y con especies y ecosistemas carismáticos en particular, los cuales van quedando cubiertos por un manto cada vez más amplio de *solidaridad transhumana*.

5. Desarrollo, ética y medio ambiente

Es necesario reconocer la correlación entre niveles altos de ingreso con la vigencia de ese tipo de valores, argumento que, por otro lado, se añade a la evidencia sobre la *sustentabilidad ambiental* como algo vinculado al grado de desarrollo económico y social de los países (WEF, 2002; CESPEDES, 2001). Sin duda, estamos ante un silogismo difícil de interpretar cómodamente: nivel de desarrollo económico, ética, medio ambiente y sustentabilidad.

El sentido de solidaridad (desde luego, ético) se despliega en círculos concéntricos que se van ampliando conforme avanza el nivel de desarrollo de las sociedades humanas. Primero, el mandato de los genes (*adecuación genética*) establece lazos muy firmes de solidaridad hacia la descendencia más directa. Al ascender en la escala de complejidad y sofisticación, éstos se extienden hacia el clan y la raza, más adelante a los ciudadanos compatriotas, después a otras razas y pueblos hasta alcanzar a la humanidad entera. En su momento, surgen y crecen relaciones de compasión y responsabilidad hacia otras especies no humanas, cuya existencia y bienestar constituyen en sí mismos *bienes públicos*.

Aunque la biodiversidad y ciertas especies y ecosistemas carismáticos ofrecen el ejemplo más diáfano de bienes públicos con alto valor intrínseco o ético, hay muchos otros temas ambientales que comparten en mayor o menor medida este denominador común.

Estas ideas abren la puerta de manera inmediata a opciones distintivas de política pública, más aún, si se toma en cuenta que los valores intrínsecos, de opción e indirectos son mucho más relevantes (y éticamente más robustos) que visiones productivistas basadas en la producción de valores de uso directo apropiables de manera privada (aunque se trate de un manejo “integral” o “sustentable” de recursos naturales). Como lo que se pretende aquí es proteger y crear bienes públicos, estamos obligados a aplicar los poderes reguladores del Estado sobre distintas conductas sociales, a promover la cooperación social, a establecer y reconocer derechos de propiedad, y a aplicar nuevos mecanismos de intercambio económico capaces de expresar preferencias éticas-ambientales y de movilizar el financiamiento necesario. No olvidemos que todo tiene un costo de oportunidad que debe ser asumido o pagado por alguien, incluyendo, por supuesto, a la conservación de la biodiversidad o a la provisión de cualquier otro bien público ecológico.

6. ¿Quién paga?: pobreza y medio ambiente

Al hablar de “pagar” surge de inmediato una pregunta con otro indudable contenido ético: ¿quién paga? la cual se encuentra al centro de cualquier discusión sobre políticas públicas ambientales y que nos remite a una discusión obligada sobre la *pobreza* y el medio ambiente.

En los últimos años, en México y en otros países y ámbitos institucionales internacionales, un enfoque *productivista* de política ambiental se ha asociado con un propósito de *combate a la pobreza*, tema, este último, que, sin duda, debe ocupar uno de los primeros lugares en la agenda de problemas nacionales (CESPEDES, 2000).

La pobreza es el saldo histórico de un complicado entrecruzamiento de procesos culturales, institucionales, políticos, civilizatorios, demográficos y económicos que asola países enteros y, en México, a amplias regiones de nuestro territorio y sectores de la población. No es posible aquí hacer una reflexión sobre las causas o sobre la incidencia diferenciada de la pobreza (¿por qué se ensaña con ciertos lugares y sectores de población y no con otros?); tampoco sobre las políticas e instrumentos que podrían contribuir a mitigarla. Sin embargo, lo que sí podemos y debemos afirmar es, por un lado, que la pobreza representa el mayor desafío que muchos países deben enfrentar en las próximas décadas y, por otro, que sus orígenes, dinámica y transmisión intergeneracional son asuntos altamente complejos que escapan a los instrumentos y ámbitos de aplicación de la política ambiental.

Los medios y los fines de la política ambiental, para poder operar y ser funcionales, deben ser esencialmente autónomos, aunque en ocasiones sean concurrentes o sinérgicos con medios y fines de política social (oportunidades que deben aprovecharse). Tal podría ser el caso de una política compensatoria aplicada a productores rurales como pago o incentivo para la *producción* (conservación) de bienes públicos ambientales; un *PROCAMPO* o un *PROGRESA ecológicos* (programas oficiales de subsidios al campo) serían excelentes ejemplos de ello y que, por cierto, exigirían una amplia coordinación intersectorial de políticas.

Sin embargo, exigirle a los instrumentos de política ambiental resultados más allá de su vocación y alcance real equivale a desvirtuarlos y a obscurecer una verdadera rendición de cuentas sobre los efectos tangibles de su aplicación. Significa duplicar y malgastar recursos presupuestarios para tratar de competir y sustituir, sin ninguna posibilidad de éxito, a otras instancias de la administración pública, algo que además

genera conflictos por invasión de competencias. Tomando una licencia metafórica de las matemáticas, digamos que un sistema de n incógnitas requiere de n ecuaciones *independientes* para su solución no trivial; en nuestro caso, cada objetivo de política (social o ambiental) exige su propio instrumental específico.

Los instrumentos de política ambiental no están concebidos ni preparados para combatir directamente a la pobreza, como tampoco lo están para afrontar otros grandes problemas nacionales como la inseguridad pública, el rezago educativo u otros que están lejos de su influencia inmediata.

El único cauce que la política ambiental tiene para contribuir a aliviar la pobreza es cumplir de manera efectiva sus fines expresos; recordemos que casi siempre, quienes más sufren con el deterioro ambiental son los grupos de más bajos ingresos, trátase de la contaminación del agua, del aire y de los suelos, o de la degradación de ecosistemas y recursos naturales. Los casos más patentes se observan en los desastres meteorológicos; en la pérdida de recursos indispensables para la subsistencia que conllevan la deforestación y la erosión o el agotamiento de especies; en la vida junto a tiraderos de basura urbana o de residuos peligrosos, o en cuencas hidrológicas altamente contaminadas; en los daños a la salud que provoca una mala calidad del aire; en el peligro de habitar junto a instalaciones de alto riesgo y, en la escasez de agua para el consumo humano o para la agricultura, y también para el suministro ecológico a ecosistemas acuáticos de los cuales dependen la pesca y otras actividades productivas. Combatir con denuedo y eficacia esas circunstancias de degradación ambiental es la contribución más sólida y trascendente que puede hacer la política ambiental para reducir la pobreza desde una perspectiva ética.

Es cierto que puede existir una relación de refuerzo mutuo entre pobreza y medio ambiente establecida férreamente a través de diferentes vías. También es verdad que en circunstancias de pobreza los instrumentos de regulación ambiental llegan a ser redundantes por la estrechez de los espacios de ajuste en las conductas de actores sociales y económicos. En consecuencia, en muchas ocasiones es muy difícil resolver problemas ambientales sin dar una respuesta a problemas de pobreza e inequidad social. Es en esos casos donde deben entrar en juego nuevos mecanismos de coordinación intersectorial de políticas, de tal forma que diversas secretarías o instancias de la administración pública

apliquen sus recursos y capacidades de manera concertada. De eso depende la integralidad en las políticas públicas ambientales con respecto a la pobreza, no de un voluntarismo institucional aislado

Con respecto a la biodiversidad, el tema de la pobreza obliga una reflexión ética inevitable. En países subdesarrollados la población rural es la de más bajos ingresos, mientras que es ella quien tiene la interacción más directa con los ecosistemas a través de distintos medios productivos que por lo general son de simple subsistencia. Es sabido que de ahí resulta el componente más grande de la deforestación, que a su vez es consecuencia de la colonización, desmontes, agricultura itinerante y pastoreo extensivo en un marco de fuertes presiones demográficas, condiciones de propiedad común o libre acceso y conflictos agrarios. Es evidente que aquí, no sólo la viabilidad de las políticas ambientales de conservación, sino la eficiencia económica y la ética, demandan una secuencia que reconozca los derechos de propiedad a los pobladores rurales, que les compense los *costos de oportunidad* por actividades agropecuarias no realizadas, y que a través de instrumentos contractuales la sociedad los considere como *proveedores de bienes públicos* asociados a la biodiversidad. En términos económicos, se trataría de una *internalización* de costos y de beneficios.

7. Internalización, equidad y ética

La prescripción de la *internalización* de costos (Pigou, 1920) es algo ya típico de la teoría económica neoclásica en su rama ambiental. Aunque normalmente se le vincula a imperativos de eficiencia y optimalidad, es obvio que puede descubrirse en este concepto una importante dimensión ética. Ésta tiene que ver con la idea de que todos debemos asumir totalmente las consecuencias económicas (privadas y públicas) de nuestras conductas individuales como productores o consumidores. Se conoce popularmente como *el que contamina, paga o el que usa y deteriora los recursos naturales, paga*. Si es difícil oponerse a ello a partir de una óptica de eficiencia, el principio resulta insoslayable si partimos desde una perspectiva de equidad. No es aceptable, en principio, que otros asuman los costos sociales o *externos* provocados por alguien más. Las excepciones sólo podrían encontrarse cuando se trata de grupos de pobreza extrema, situaciones en las cuales es preciso reconocerles derechos de propiedad para invertir el argumento (hacia una internalización de beneficios), o bien, aceptar la necesidad de transferencias, subven-

ciones, compensaciones o subsidios. En todo caso, conviene destacar que la aplicación del concepto de internalización conlleva un contenido ético.

8. Mercados financieros, medio ambiente y ética

En los últimos años se han desarrollado de manera exponencial en los países avanzados los llamados *ethical investment funds* (Domini, 2001). Se trata de fondos de pensiones u otro tipo de fondos institucionales de inversión que tienen una importante componente ambiental. Sólo invierten en activos de empresas que pueden acreditar un desempeño ambiental impecable o *sustentable*. La evidencia muestra que su rendimiento financiero es similar o superior a los fondos convencionales, por lo que ha quedado claro que a nivel *microeconómico* la sustentabilidad también es un buen negocio a largo plazo. Esta práctica se basa en mecanismos de acreditación y certificación, normas internacionales y diferentes indicadores o sistemas de reporte que son generados por las empresas y evaluados por distintos analistas, intermediarios financieros y operadores de los propios *fondos éticos*.

Es curioso así, para muchos, que el capitalismo en su expresión más emblemática en los mercados financieros, sea capaz de inducir conductas concurrentes con distintos bienes públicos asociados a valores intrínsecos en materia ambiental (CDG, 1998). Los inversionistas simplemente expresan sus preferencias éticas, mientras que las diferentes distancias y mecanismos financieros las satisfacen. Desde luego que esto sucede, nuevamente, en las sociedades y países avanzados de Europa y Norteamérica.

Esto ha llevado, por ejemplo, a la creación del *Dow Jones Sustainability Group Index*, que se refiere a un conjunto de 200 empresas de alcance global que mantienen un notable liderazgo en materia ambiental (Environmental Finance, 2002). El desempeño relativo de este grupo de empresas en los mercados accionarios con respecto al resto de las empresas que participan en el Dow Jones corrobora lo dicho líneas arriba: no sólo no hay conflicto entre *sustentabilidad* y rendimiento financiero sino que ambos principios se refuerzan mutuamente. Las razones de todo ello se encuentran en la correlación que hay entre la sustentabilidad a largo plazo y la calidad gerencial de las empresas, su visión estratégica, su sensibilidad a las demandas de los consumidores, su bajo riesgo, bajo costo de capital, sus buenas relaciones con las co-

munidades y los gobiernos, y la búsqueda y el aprovechamiento continuo de nuevas oportunidades de mercado en un mundo en donde tienen un peso creciente las preferencias ambientales.

Conclusión

Los valores o la ética predominantes en una sociedad se traducen en preferencias y en demandas reflejadas a través de mercados y codificadas en el sistema de precios. En una sociedad donde los individuos son libres de elegir y de decidir, el mercado es la expresión económica de esas libertades. Los mercados no prejuzgan sobre valores o preferencias, pero sí pueden materializarlos de manera eficiente. La ética o la formación de valores es ajena a la economía, excepto por la correlación que existe entre altos niveles de educación y de ingreso y preferencias más acentuadas por bienes públicos, particularmente por valores intrínsecos asociados a factores o procesos ambientales.

Un reto que no puede verse de soslayo en materia de medio ambiente y ética, es, por un lado, encontrar la manera de generalizar y fortalecer preferencias que favorezcan una valorización intrínseca de especies, ecosistemas, elementos y sistemas biofísicos naturales. Por otro lado, radica en generar mecanismos adecuados de expresión de tales preferencias. En un contexto de libertades económicas y de democracia política, el desafío pasa por el funcionamiento eficiente de mercados relevantes, con la ayuda, en su caso, de la acción del Estado y de la cooperación comunitaria.

REFERENCIAS

- CDG (1998). *Greening the Financial Sector*. International Business Forum. Berlin.
- CESPEDES (2001). *Indice de Sustentabilidad Ambiental en las Entidades Federativas de México*. México.
- CESPEDES. (2000). *Desarrollo Sustentable. Reforma Institucional. Política Ambiental Eficaz*. México.
- Domini, A. (2001). *Socially Responsible Investment*. Greenscan. New York.
- Environmental Finance*. (2002). Data File. April.
- Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action, Public Goods and the Theory of Groups*. Harvard University Press.

- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons*. Cambridge University Press.
- Pearce, D. (Ed.) (1991). *Blueprint 2, Greening the World Economy*. Earthscan. Londres.
- Pigou, A.C. (1920). *The Economics of Welfare*. Mac Millan. London. 1960.
- Randall, A. (1993). "The Problem of Market Failure" en Dorfman, R. y Dorfman, N. *Economics of the Environment*. Norton. pp. 144-161.
- Samuelson, P. (1955). *Economics*. Mc Graw Hill, Nueva York.
- Varian, H. (1980). *Microeconomic Analysis*. Norton. Nueva York.
- WEF (2002). *Environmental Sustainability Index*. (www.wef.org).

Políticas y decisiones económicas, democracia y derechos ambientales

Juan Carlos Ramírez*

El texto que se presenta a continuación es, ante todo, una reflexión que se ha venido adelantando en la CEPAL, en torno a los derechos económicos, sociales y culturales (DESC), y las políticas públicas en el campo social y económico. A partir de estas reflexiones, realizamos una suerte de extrapolación hacia el tema ambiental, en una perspectiva en la cual, si bien muchos de los objetivos ambientales no constituyen hoy derechos propiamente dichos, sí representan, como los DESC objetivos de las políticas públicas y de la humanidad en su conjunto, cuyo logro se reconoce de carácter progresivo e interdependiente.

1. Derechos, umbrales y economía

Los derechos facultan para reclamar medidas que nos protejan y garanticen la libertad para vivir una vida digna. La sostenibilidad no es sólo una meta del desarrollo, es una tarea central de los derechos humanos en el siglo XXI. Los conceptos e instrumentos de la sostenibilidad pretenden una evaluación sistemática de las limitaciones económicas e institucionales, así como de los recursos y políticas para hacerla realidad, y contribuyen a la formulación de una estrategia de largo plazo.

La búsqueda y el logro de la sostenibilidad exige cambios fundamentales en las actitudes y perspectivas en los planos internacional y nacional. A medida que convergen progreso económico y social, interés político, reforma jurídica y preocupación ética, en conceptos y en acciones, convergerán también las prioridades del desarrollo, de los derechos humanos y de la sostenibilidad.

* Comisión Económica para América Latina (CEPAL), Bogotá, Colombia

La búsqueda de consagración y de reconocimiento de derechos ambientales persigue el disfrute de una base natural, que debe ser garantizada bajo la responsabilidad pública, con distintas formas institucionales. En este caso, como en el de los DESC, los bienes y servicios ambientales son *bienes y servicios meritorios*, que entrelazan la condición de derechos y mercancías. Tiene simultáneamente el carácter individual y colectivo, de *bien público* local y global, con altas externalidades.

La consagración de un derecho, en estos campos, debe, además de su planteamiento general, tener en cuenta que en la realidad debe tener algunos parámetros o límites. En consecuencia, es importante avanzar en la reflexión sobre lo esencial, lo que se pretende que los Estados y las sociedades garanticen y provean. Pero, simultáneamente, reconocer que no se trata de límites indefinidos, reconociendo que hay una evolución tanto del deterioro como de los logros posibles, porque su garantía y provisión requieren de recursos que no son ilimitados. Ante estas dificultades, es preciso avanzar hacia el establecimiento de *cantidades de "derecho"* que se deben satisfacer o *hacer efectivas: umbrales o mínimos*. Ahora bien, estos niveles están directamente asociados y definidos en términos de *quantum* (i.e. número de hectáreas de reserva) como de calidad (i.e. estándares de calidad del aire).

La garantía y la provisión tienen costos, individuales y sociales. Como los recursos económicos son limitados, la economía y la política económica resultan determinantes. En este aspecto, los aspectos económicos relacionados comprenden: la asignación de recursos (mecanismos tributarios y de asignación de gastos públicos), aspectos institucionales (sistemas de garantía y regulación) y, naturalmente, los acuerdos sociales, dinámicos y complejos, que entrelazan múltiples políticas públicas.

2. Situaciones diferenciadas

Los niveles y posibilidades no son únicos. En primer lugar, debe haber un reconocimiento de las diferencias en los puntos de partida y en las capacidades para avanzar. Por ello los avances y compromisos no pueden ser lineales ni iguales; se deben reconocer distintas formas de avanzar.

Además, no todos los aspectos se pueden desarrollar al mismo tiempo, con beneficios similares para todos. Entran a jugar, entonces, consideraciones sobre las prioridades, o el tema conocido en las políticas públicas como de *focalización-selectividad*, entre espacios (urbano-ru-

La búsqueda de consagración y de reconocimiento de derechos ambientales persigue el disfrute de una base natural, que debe ser garantizada bajo la responsabilidad pública, con distintas formas institucionales. En este caso, como en el de los DESC, los bienes y servicios ambientales son *bienes y servicios meritorios*, que entrelazan la condición de derechos y mercancías. Tiene simultáneamente el carácter individual y colectivo, de *bien público* local y global, con altas externalidades.

La consagración de un derecho, en estos campos, debe, además de su planteamiento general, tener en cuenta que en la realidad debe tener algunos parámetros o límites. En consecuencia, es importante avanzar en la reflexión sobre lo esencial, lo que se pretende que los Estados y las sociedades garanticen y provean. Pero, simultáneamente, reconocer que no se trata de límites indefinidos, reconociendo que hay una evolución tanto del deterioro como de los logros posibles, porque su garantía y provisión requieren de recursos que no son ilimitados. Ante estas dificultades, es preciso avanzar hacia el establecimiento de *cantidades de "derecho"* que se deben satisfacer o *hacer efectivas: umbrales o mínimos*. Ahora bien, estos niveles están directamente asociados y definidos en términos de *quantum* (i.e. número de hectáreas de reserva) como de calidad (i.e. estándares de calidad del aire).

La garantía y la provisión tienen costos, individuales y sociales. Como los recursos económicos son limitados, la economía y la política económica resultan determinantes. En este aspecto, los aspectos económicos relacionados comprenden: la asignación de recursos (mecanismos tributarios y de asignación de gastos públicos), aspectos institucionales (sistemas de garantía y regulación) y, naturalmente, los acuerdos sociales, dinámicos y complejos, que entrelazan múltiples políticas públicas.

2. Situaciones diferenciadas

Los niveles y posibilidades no son únicos. En primer lugar, debe haber un reconocimiento de las diferencias en los puntos de partida y en las capacidades para avanzar. Por ello los avances y compromisos no pueden ser lineales ni iguales; se deben reconocer distintas formas de avanzar.

Además, no todos los aspectos se pueden desarrollar al mismo tiempo, con beneficios similares para todos. Entran a jugar, entonces, consideraciones sobre las prioridades, o el tema conocido en las políticas públicas como de *focalización-selectividad*, entre espacios (urbano-ru-

ral), entre aspectos (agua, aire, etc.), entre plazos (corto y mediano plazos). En consecuencia, para evitar contradicciones relativamente estériles en el propósito de lograr colectivamente los propósitos, resulta preciso adelantarse y considerar en el discurso y en la normatividad la posibilidad de contar con alternativas, efectos combinados y rutas diferentes, así como con prioridades que se puedan transformar en el tiempo como en función de los mandatos ciudadanos. Más aún, reconocer que los avances son diferenciados, que ciertas prioridades pueden variar, invoca las decisiones democráticas.

La progresividad y la diferencia implican considerar plazos y compromisos múltiples. Por ello la consagración de un derecho no siempre autoriza una exigibilidad instantánea. Además, su garantía o efectividad, en este campo, está expuesta a circunstancias “exógenas-ajenas-imprevistas” que la organización pública no siempre puede controlar. Este hecho nos plantea entonces un asunto ético ¿hasta dónde se puede construir un derecho propiamente dicho, en tanto se trate de una garantía irrenunciable?

Otro aspecto que nos plantea inquietudes, es la dimensión integral o parcial de la garantía. En ciertas ocasiones no todos los aspectos ambientales podrían ser protegidos en la misma forma, eventualmente para un logro global, un aspecto puede sufrir deterioro. Allí nace la discusión entre lo que sería sacrificable, y en qué medida puede serlo.

En el mismo sentido, como criterio ético y jurídico aparecen los dilemas que pueden existir entre las dimensiones individual y colectiva. En múltiples decisiones públicas hay perdedores y ganadores, momentáneos o definitivos. Por tanto, la consagración de un derecho debe, de antemano, considerar en qué medida son aceptables pérdidas individuales o grupales, cuándo hay ganancias colectivas superiores; así como los casos en los cuales se deben establecer recompensas y las formas como deben reconocerse.

3. Las magnitudes financieras de los compromisos y políticas económicas

La definición de cuántos recursos destinar a lo ambiental es una decisión que es absolutamente política. Para juzgar si esa cantidad es la debida, suficiente, adecuada, etc., se pueden tener en cuenta, por ejemplo, parámetros apreciativos o referenciales (comparaciones en cantidad o proporción —frente al PIB, al número de habitantes, etc.), o incluso a los costos mismos de la provisión o la garantía.

Pero no resulta suficiente analizar las cantidades de recursos destinados. Hay que tener en cuenta también que su composición (origen, forma de destinarlos) no es ni neutra ni unívoca frente a los objetivos ambientales. Diferentes formas de recaudar y destinar los recursos públicos pueden provocar consecuencias y sinergias distintas frente a los objetivos. Además, una determinada cantidad de recursos no garantiza autónomamente determinados resultados; o, diferentes combinaciones pueden dar resultados similares.

Los estados también se obligan a poner en práctica políticas y procesos de formulación de políticas que garanticen la sostenibilidad. Es decir, además de los recursos sectoriales, se requiere el compromiso con los procesos de decisión y la orientación de las decisiones. Se debe recordar que algunas decisiones no tienen costos económicos explícitos importantes, mientras otras sí requieren de cuantiosos recursos del presupuesto público. No existiendo un vínculo automático entre recursos y satisfacción de derechos, lo esencial es la existencia de medidas y políticas públicas que promuevan la sostenibilidad, algunas de las cuales tendrán costos económicos. También se debe reconocer que los servicios ambientales brindados o garantizados por el Estado no tienen por qué ser todos ellos gratuitos o de provisión pública exclusiva.

Entre las decisiones públicas, también se deben considerar aquellas que, aparentemente no tienen relación directa con aspectos ambientales y de sostenibilidad, pero que influyen en forma directa o indirecta sobre mercados y precios (i.e. cambios de aranceles de bienes de capital, de productos agrícolas, etc.); son decisiones que no resultan neutras en materia ambiental, ya sea por los beneficios o perjuicios ambientales que producen, o por los accesos diferenciados de la población sobre la calidad y los servicios ambientales. Así, se generan nuevos equilibrios y desequilibrios, consecuencias heterogéneas. No sobra advertir que muchas de estas consecuencias no son predecibles, que otras pueden ser inevitables, o que incluso puede no existir la alternativa en que todos ganen.

Ahora, cuando se trata de derechos, y de su exigibilidad, también se trata de determinar responsabilidades y de las instancias institucionales de juicio cuando se violara un *derecho ambiental*. En este campo las preguntas son amplias. En el campo de lo público, hay que preguntarse si la responsabilidad es de medios o de resultados. Hay que reconocer que la decisión sobre la mejor política para determinado objetivo, par-

cial o integral, es un asunto generalmente *opinable*, donde no existen *fórmulas* universales. Por ello, en gran medida se trata de una responsabilidad y de un juicio que no puede pasar por tribunales de justicia sino que deben ser sometidos al debate y al juicio democrático y público. Si los resultados de una determinada política o decisión pública resultaran lesivos para el medio ambiente y la sostenibilidad, estos medios deben cambiar. En las decisiones de política pública puede haber errores; ¿pero habría delitos? Por ello el juicio es político. Este es el proceso de la democracia, cuando es efectiva. Por ello resulta difícil pensar que se someterían a un tribunal la política ambiental, las decisiones económicas o los diseños institucionales.

Las políticas públicas ofrecen, por la vía de definiciones democráticas, diferentes alternativas, con diferentes visiones y riesgos. Incluso, decisiones democráticas podrían favorecer—temporalmente—orientaciones del gasto público que no aseguraran una mejor situación ambiental.

Ahora bien, también es preciso reconocer que no es conducente *enjuiciar* cada decisión individualmente. Que no sería procedente que judicialmente se proscriban determinadas políticas. Ante las múltiples restricciones del accionar público, aun en presencia de normas claras, la suficiencia y la pertinencia de las acciones, es también algo *opinable*, en tanto siempre habrá atenuantes y restricciones, y no siempre son los mismos agentes públicos quienes están en capacidad de tomar todas las decisiones conducentes a su efectividad.

4. La democracia nacional e internacional

La nueva institucionalidad ambiental comprende metas y logros. Debemos reconocer que se ha avanzado bastante, aunque seguramente no lo prometido. ¿Por qué? ¿Los problemas han sido de falta de recursos, políticas adecuadas, eficiencia en la gestión?

En los tiempos recientes se tiende a consolidar un conjunto de objetivos y mecanismos (políticas públicas) relativamente universales; entre tanto, las responsabilidades jurídicas recaen sobre las democracias nacionales. En consecuencia, la globalización obliga a pensar también en las responsabilidades mundiales.

Las sociedades abiertas e integradas del siglo XXI necesitamos compromisos más decididos con el universalismo, combinados con el respeto por la diversidad cultural. Esto hará necesarios cambios conceptuales fundamentales: transcurrir de la concentración en los derechos civiles y

políticos a la preocupación por todos los derechos, incluidos los derechos al medio ambiente sano, haciendo efectivos los derechos y la responsabilidad de todos los actores; pasando de la responsabilidad nacional a la responsabilidad internacional y mundial, y de las obligaciones internacionales de los Estados a las responsabilidades de actores mundiales, con una actitud que vaya de lo punitivo a lo positivo en exigencias y asistencia internacionales; y finalmente, pasar de criterios centrados en el Estado, a criterios pluralistas con multiplicidad de actores: Estado, medios informativos, empresas, escuelas, hogares, comunidades e individuos (cf. Informe de Desarrollo Humano, PNUD, 2000).

La transformación de las responsabilidades del Estado, entraña igualmente que los actores no estatales ejercen y son responsables por las políticas públicas, y más aún, que las responsabilidades públicas abarcan más que el espacio de las fronteras nacionales. Concientes de que la responsabilidad sobre los derechos, en su construcción y efectividad, desborda las fronteras de lo nacional y de lo estatal, y que la formación de alianzas entre múltiples actores resulta fundamental en el alcance de un objetivo universal, Naciones Unidas ha hecho un llamado amplio al sector empresarial mundial. La iniciativa Pacto Global se centra la meta común de promover el respeto de los derechos humanos como norma y valor en el sector empresarial, tanto en sus prácticas empresariales como apoyando adecuadas políticas públicas, en materias de derechos humanos, situaciones laborales y medio ambiente.

5. Ética, ambiente y globalización

La vida de las personas está cada vez más amenazada por *males mundiales* sobre los que ninguna nación puede tener control (volatilidad financiera, cambio climático mundial y delincuencia a escala mundial). Decisiones de los Estados tienen consecuencias significativas para la vida de personas de otros países. La mayor interdependencia mundial conlleva que los derechos humanos no pueden hacerse realidad a escala universal sin una acción internacional más enérgica; pero poco alienta a los gobiernos nacionales, y a los actores nacionales y mundiales a hacerlo conforme a mecanismos mundiales.

En el presente se están formulando más normas a escala mundial en todas las esferas, como los derechos humanos, el medio ambiente y el comercio. Pero se están formulando por separado, con la posibilidad de generar conflictos. Lo positivo de que los compromisos y las obligacio-

nes de derechos humanos se reflejen en las normas comerciales, es que son las únicas que ahora son vinculantes con respecto a la política nacional, porque tienen medidas para su aplicación. Sin embargo, las sanciones comerciales pueden resultar perversas con miras a cumplir el objetivo de favorecer la efectividad de los derechos en los países menos desarrollados; las sanciones comerciales son un instrumento contundente que penaliza a todo el país y no solamente a los responsables de las violaciones. Además, las sanciones generalmente no atacan las causas básicas de la violación de los derechos. Hay que reconocer que los tratados tienen mecanismos débiles de aplicación, y que las normas internacionales se centran en los esfuerzos nacionales de los Estados y no en las repercusiones internacionales.

El actual orden mundial adolece de tres asimetrías para desarrollar los *bienes y servicios públicos globales*. Una brecha de incentivos, porque los gobiernos negocian las políticas mundiales fundamentalmente en defensa de sus intereses nacionales y no del interés mundial; tampoco el interés empresarial individual permite promover la sostenibilidad que redundaría en beneficio colectivo de las empresas. Una brecha de participación, porque los países pequeños y pobres participan en escasa medida en la formulación de normas económicas mundiales. Finalmente, una brecha jurisdiccional, porque los mecanismos para hacer cumplir los derechos siguen siendo deficientes; los órganos internacionales se limitan a recomendar las medidas que se deben tomar, sin prever medidas de ejecución (cf. Informe de Desarrollo Humano, PNUD, 2000).

Se debe dotar a la *ayuda oficial para el desarrollo* de un carácter distintivo en materia de derechos y sostenibilidad, que comprometa recursos y que, como medio mundial, facilite el desarrollo de las naciones más pobres. Se enmarcan en estas iniciativas, la condonación o mitigación de la deuda, vinculada en favor del medio ambiente; acelerar y facilitar el desarrollo y difusión de tecnologías en favor de la sostenibilidad, para que los países pobres puedan usar, adaptar y desarrollar los hallazgos de las investigaciones para fomentar su economía y elevar el nivel de vida de sus pueblos; y acelerar el acceso a los mercados de las exportaciones de los países en desarrollo, que se enfrentan, además, a términos de intercambio decrecientes.

Para atender los objetivos de la sostenibilidad se deben forjar pactos mundiales para su realización gradual. Por y para ello, es necesario fortalecer las iniciativas y los criterios regionales, y llevarlas adelante, para

hacer realidad la potencialidad de compartir experiencia, compromiso político y apoyo financiero. La ventaja de las iniciativas regionales es que incorporan una perspectiva compartida culturalmente.

Un humanismo científico para la sostenibilidad

Ismael Clark Arxer*

Introducción

Al meditar cuál debiera ser el hilo conductor de mis puntos de vista sobre el tema en discusión: el de esclarecer bases éticas para un desarrollo sustentable, equitativo y participativo, no he encontrado en mi caso otro que me parezca más legítimo que la aproximación desde el ángulo del conocimiento científico.

Soy consciente de la apreciación de muchos (Medina, 2001), en el sentido de identificar dos grandes vertientes, una “científica” y otra “humanística” entre las diversas versiones del disputado concepto o modelo del desarrollo sostenible. Ambas, no obstante, contrapuestas al modelo inercial aún considerado por muchos como inexorable, de lo que a veces se identifica como “*desarrollo sostenido*” y que creo más preciso denominar “*crecimiento económico sostenido*”, semejante al “*crecimiento indefinido*” denunciado por Carpenter (1991).

Por mi parte no comulgo del todo con las connotaciones que se atribuyen a los llamados modelos científicos de la sostenibilidad y que se resumen así: recurrir a la autoridad de la ciencia para avalar el modelo propuesto y propugnar una regulación del desarrollo basada en la observancia de ciertas leyes de la naturaleza, con especial contribución, se aduce, de determinados conceptos derivados de la economía, la ecología y la física. Más adelante volveré necesariamente sobre el asunto, para esclarecer en lo posible mi propio pensamiento respecto a ciertos matices que considero esenciales, pero debo ante todo significar mi desacuerdo con la artificial oposición *a priori* de cualquier enfoque de origen “cien-

* Academia de Ciencias de Cuba.

tífico” con los de origen o inspiración “humanista”. Creo innecesario adentrarme en las razones, si así pueden llamarse, que condujeron al divorcio, analizado en su momento por Snow (1959), de “las dos culturas.” Siento en cambio imprescindible invocar de antemano la necesidad de conjugar y reforzar mutuamente, como nos propicia la propia convocatoria de este foro, las aportaciones racionales y las reflexiones morales provenientes por igual de la tradición humanística y del conocimiento científico. Tal conjunción es imprescindible, como trataré de argumentar, si hemos de enfrentar con éxito, hasta derrotarlas, las visiones irracionales del desarrollo y del bienestar humanos que imperan actualmente en las fórmulas neoliberales en uso.

Vínculo entre cultura, ciencia y tecnología y medio ambiente

No pocos autores han abordado en los últimos años la cuestión de la ineludible interrelación entre estos factores, de entre las cuales me permitiré hacer referencia particular a la visión expresada hace pocos años por Claxton (1994). Éste afirma:

Existe una interdependencia natural entre la tecnología y la cultura, en virtud de la cual su relación debe ser esencialmente una relación auténtica, porque existe tanto para satisfacer las necesidades particulares e inmediatas del hombre como para permitirle vivir en armonía con su propio medio ambiente.

En su constatación, el propio Claxton nos esclarece la íntima relación entre el surgimiento de nuevas tecnologías y las demandas de la sociedad, matizadas entre otros factores por sus experiencias y conocimientos, cuando apunta que:

El desarrollo de nuevas tecnologías está vinculado a las necesidades evolutivas de la sociedad, a la importancia relativa que se otorgue al hecho de satisfacerlas y a la aplicación de soluciones diferentes y nuevas a los problemas prácticos existentes a partir de la capacidad creadora de la sociedad y de sus conocimientos y experiencias particulares.

Ahora bien, esa “capacidad creadora” de la sociedad no puede tomarse irreflexivamente como respuesta automática e infalible a los conflictos que como el ambiental, ha ido generando el desenvolvimiento hasta ahora de la civilización. En tal sentido nos parece válida la advertencia de Gudynas (2001) en cuanto a que: “Buena parte de los dramas ambientales que vivimos en la actualidad descansan en un cierto sentido de optimismo o superioridad de las capacidades humanas,” y nos advierte

que aún cuando “ ‘muchas gente’ reconoce la importancia de proteger el entorno, ... sostienen que las respuestas no radican en cambios drásticos en nuestras estrategias de desarrollo o los estilos de vida, sino en lograr nuevas tecnologías ambientales”.

En un plano más general, mentes lúcidas como Carl Sagan han advertido sobre las nefastas consecuencias esperables de la irreflexiva e incontrolada utilización de los avances científicos y tecnológicos por los círculos de poder político y económico mundiales, fuera de todo control moral, cuando señala que “hemos construido una civilización global cuyos más cruciales elementos ...dependen fundamentalmente de la ciencia y la tecnología. También hemos acomodado las cosas para que casi nadie entienda sobre ciencia y tecnología. Esto constituye una receta para un desastre.” Su admonición en tal sentido es categórica: “Podremos salirnos con la nuestra por un rato, pero tarde o temprano, esta mezcla combustible de ignorancia y poder nos estallará en nuestras propias caras.”

Es pues menester afrontar la conciliación entre las evidencias acumuladas acerca de la magnitud y alcance de los dilemas creados, las herramientas científicas disponibles para interpretarlas y ponderar posibles alternativas de solución, así como sustentar también en ellos un sistema de valores asentado en las mejores construcciones de la cultura humanista.

Comparto plenamente y de hecho he suscrito el criterio expresado en un reciente encuentro internacional, que reclama comprensión de los orígenes de la crisis actual y hace un llamado a un examen de sus salidas a la luz del conocimiento acumulado y del enfoque multifacético, que incluye las consideraciones éticas:

Vivimos una situación de crisis ambiental, con fuertes problemas de desarrollo y un desigual acceso a los recursos por parte de los distintos grupos humanos. En la raíz de esta crisis se encuentran diversas concepciones propias de la Modernidad, que convendría superar a través de un conocimiento ambiental que incorpore las nuevas teorías científicas sobre el conocimiento y permita la integración de distintos enfoques (éticos, económicos, ecológicos, etc.) para una interpretación transdisciplinaria de los problemas ambientales.¹

¹ Seminario Internacional “Descubrir, Imaginar, Conocer: Ciencia, Arte y Medio Ambiente”. Murcia, 2001.

En lo personal, aprecio una irritante paradoja en el hecho de que en momentos en que la evolución humana se acerca a la factibilidad de una “inteligencia colectiva” (Levy, 2001), asentada en los avances de la cibernética y las tecnologías de la información, asistimos consternados a un escenario en el cual la aplicación ciega, egoísta e irresponsable del avance científico y tecnológico compromete seriamente los límites mismos para la supervivencia de la especie humana. Ello transcurre, además, en medio de una creciente y moralmente intolerable desigualdad. En medio de un proceso que petulantemente se autocalifica de “mundialización”, asentado en los antes mencionados avances, se constatan contrastes tales como que el 26 % de la población norteamericana posee conexión a internet, en tanto menos del 1% de los habitantes de los países subdesarrollados, que agrupan a la vasta mayoría de la población mundial, cuenta con acceso a este medio de información y comunicación (Pichs, 2001).

Entretanto, la capacidad multiplicada del hombre para trascender su entorno inmediato y transgredir el orden natural está modificando, a menudo de manera irreversible, procesos naturales cuya evolución ha tomado millones de años. Es de lamentar que en ese camino hacia los límites, las humanidades y la ciencia y la tecnología han marchado hasta ahora por sendas separadas.

De lo expresado se desprende la necesidad de identificar y utilizar, para encontrar salidas a la crisis, principios y valores que derivan de la múltiple experiencia humanística, económica, científica y política de la humanidad.

La racionalidad humana es resultado de un proceso evolutivo natural, como nos ayuda a discurrir el conocimiento científico contemporáneo, como los aportes de Maturana (1980) y Bateson (1972). No menos cierto es que la civilización, o si se prefiere, la cultura, acumula construcciones simbólicas de cientos de generaciones humanas, pero con un origen concreto-material que es resultado de la interacción con el medio natural y la intercomunicación con sus semejantes. Es pertinente por tanto, cifrar esperanzas en la capacidad de discernimiento y autodomesticación del ser humano, cuya esencia como “ser social” ya fue subrayada por Federico Engels (1884).

En palabras de Capra (1996): “los sistemas sociales humanos no existen únicamente en el dominio físico, sino también en el simbólico social.” La cuestión se torna tanto más crucial, en cuanto a esclarecer valores y

principios, si nos atenemos a la visión de Niklas Luhman (1990) con respecto al papel de la comunicación en los sistemas sociales, los que a su decir “usan la comunicación como su modo particular de reproducción autopoiesica.”

¿Qué hemos de entender por sostenibilidad?

Apuntada la importancia de la claridad en la comunicación alrededor de temas tan trascendentes, y si bien la pregunta pudiera parecer trivial a la altura de este siglo XXI, considero indispensable profundizar un tanto en la interrogante como premisa para arribar a conclusiones éticas, a la selección de determinados valores como guías de nuestra acción.

Al decir de un conocido jurista ambiental (Caillaux-Zazalli, 2001):

la palabra “sustentabilidad” o “sustentable” desde hace ya una década viene acompañando a la palabra “desarrollo” para expresar, principalmente, la visión de un mundo ideal donde los sistemas naturales interactúan amigablemente o positivamente con los sistemas construidos por el ser humano, permitiendo la continuidad de la vida.

El propio autor, en apreciación que compartimos, aclara que por continuidad de la vida debemos entender no sólo la evolución de los organismos vivos y de los ecosistemas de que forman parte sino también, y principalmente, de la evolución de los seres humanos, incluyendo los sistemas culturales y materiales donde vivimos. Es preciso pues, tomar en consideración lo que la ciencia nos permite hoy comprender con respecto a los requerimientos vitales de organismos y ecosistemas naturales, incluyendo la apreciación de la importancia actual o perspectiva que un determinado ecosistema reviste para el hombre.

Sin embargo, eso no basta, pues la existencia y la evolución humanas, su cultura espiritual y material tienen una influencia modificadora sobre los ecosistemas naturales. Como ha apuntado Redclift (1987): “La constante referencia a la ‘sostenibilidad’ como un objeto deseable, ha servido (en ocasiones) para oscurecer las contradicciones que el ‘desarrollo’ implica para el medio ambiente.” Una rotunda afirmación de Fernández Buey (2001) nos invita a mantener los pies en la tierra, al recordarnos que: “No existe en nuestro mundo naturaleza virgen y, por tanto, la búsqueda o la restauración de la naturaleza intocada es para los humanos una contrautopía desde hace mucho tiempo.”

En realidad, si durante una primera etapa del debate ecológico la atención estuvo centrada en los problemas más graves de contaminación en

Los países desarrollados, en el presente se ha hecho evidente la necesidad de examinar y solucionar los problemas ambientales y de desarrollo de las naciones subdesarrolladas, así como lo relacionado con el manejo de los recursos naturales tanto renovables como no renovables en la medida que, en unos, se avizora el límite de su explotabilidad y, en otros, su manejo es de relevante importancia para los subdesarrollados, cual es el caso del agua, los suelos y la biomasa (Pichs, 2001).

Volviendo a la valoración de Redclift, en su trabajo elaborado hace más de una década nos alertaba sobre la necesidad de un *análisis histórico* de la interrelación del desarrollo y el medio ambiente, así como de un enfoque político-económico conducente a la consideración de que “las opciones del desarrollo sostenible... pueden ser alcanzadas solamente a través de cambios políticos en el plano local, nacional e internacional.” El desarrollo sostenible, al decir de Redclift, “significa algo más que la concentración del compromiso entre el ambiente natural y la búsqueda del crecimiento económico. Esto significa una definición del desarrollo que reconozca que los límites de la sostenibilidad tienen orígenes tanto estructurales como naturales.”

Lo anterior es relevante a nuestra reflexión, a la luz de lo ocurrido en la última década. Enrique Leff (1998) lo ha caracterizado así: “Si en los años setenta la crisis ambiental llevó a proclamar el freno al crecimiento antes de alcanzar el colapso ecológico, en los años noventa la dialéctica de la cuestión ambiental ha producido su negación: hoy el discurso neoliberal afirma la desaparición de la contradicción entre ambiente y crecimiento.”

Lo que es aún peor, me atrevo a subrayar, el curso de los procesos económicos mundiales nos ha colocado en una situación que el propio autor nos describe afirmando que: “El discurso de la globalización... en lugar de aglutinar la integridad de la naturaleza y de la cultura, engulle para globalizar racionalmente al planeta y al mundo, y de esta forma prepara las condiciones ideológicas para la capitalización de la naturaleza y la seducción del ambiente a la razón económica” (Leff, 1998). Se pretende extender artificiosamente las leyes del mercado a la consideración de los componentes ambientales, maneándolos como “mercancías” cuya regulación se alcanzará espontáneamente y de paso se escamotea la responsabilidad histórica de los países actualmente desarrollados sobre la actual situación, resultado del saqueo indiscriminado de recursos naturales y de la explotación de recursos humanos de los países subde-

sarrollados, con consecuencias no sólo ecológicas sino también de orden demográfico, económico y social.

Habrà que añadir, por tanto, a los requerimientos antes apuntados, el de acotar los elementos de la sostenibilidad en términos no sólo “ambientales” en el sentido tradicional, sino también de la conducta humana y sus móviles, y en consecuencia, afrontar la identificación de referentes éticos que puedan guiar esa conducta en relación no sólo con la naturaleza sino también, y necesariamente, con relación al hombre mismo y a la sociedad.

Como reflejo de estas realidades, las academias de ciencias del mundo (Interacademy Panel, 2000) han precisado su apreciación en cuanto a que el concepto de sostenibilidad implica *forjar una nueva relación con el mundo natural*. Al respecto debiera añadirse que, en la práctica, la novedad de esa relación debería estar dictada por la consideración de los intereses de toda la humanidad a la hora de la toma de decisiones, en la medida que esas decisiones son las que determinan el carácter de esa relación.

En todo caso, la ciencia y los científicos nos enfrentamos a una disyuntiva trascendente, que fue plasmada nítidamente en una de las conferencias preparatorias regionales² de la Conferencia Mundial sobre la Ciencia realizada en 1999:

La ciencia de hoy parece estar atrapada en un fuego cruzado entre dos visiones opuestas del mundo. Por una parte, la ciencia es la principal herramienta de la ideología que actualmente dirige la economía mundial denominada sistema de libre mercado, orientada al crecimiento continuo y la búsqueda de riqueza individual. Por otra, la ciencia está llamada, de manera creciente, a producir conocimiento y tecnología que promueva la sustentabilidad ambiental, el desarrollo orientado hacia los pueblos y el manejo a largo plazo de los recursos.

No caben dudas en cuanto a que la dinámica concentración-exclusión inherente al modelo neoliberal se expresa, entre otras facetas, en la ausencia o marginación de la agenda científica mundial de temas estratégicos para la supervivencia de la especie y del planeta en su conjunto, como el uso y manejo sostenible de los recursos naturales y el aseguramiento de las necesidades básicas de la población del planeta (Martín, 2000).

² The Role of Science and Technology in Society and Governance. Kananaskis Village, Alberta. Canada 1-3 November 1998. Citada por Martín (2000).

De lo expuesto hasta aquí, considero razonablemente argumentadas algunas premisas que me permito recapitular antes de seguir adelante. Estas son:

1. La evidencia científica debe contribuir a precisar y acotar los orígenes y evolución de la actual crisis ambiental y el concepto mismo de sostenibilidad.

2. En esa acotación resulta indispensable el esclarecimiento de las consecuencias de una u otra línea de conducta humana, no sólo en lo individual, sino también y especialmente en el plano social, incluyendo expresamente no sólo “lo bueno” hacia el entorno natural, sino también lo “bueno” y lo “justo” con relación a todos los seres humanos.

3. La elección de conductas favorablemente modificadoras del curso actual, es asunto de alcance político que debe sustentarse, para hacerse efectivo, en un cuerpo de referentes morales asentados en la tradición humanística y el conocimiento científico contemporáneo.

Los referentes éticos de la sostenibilidad

Los que nos dedicamos a estos temas estamos familiarizados con la frecuente distinción entre tres grandes vertientes o teorías éticas relacionadas con el medio ambiente: las denominadas *antropocéntricas*, para las que el *ser humano y sus intereses exclusivos* son punto de referencia principal; las que centran su atención por igual en los *derechos de otros animales* en paridad con los humanos como *personas moralmente significativas* y una tercera y ciertamente más radical, la cual sostiene que *el propio ambiente* merece una *consideración moral* y no solamente la que pudiera derivarse de los alegados derechos del hombre y otros animales. Esta última está estrechamente ligada al desarrollo de las que podemos llamar ciencias ambientales y es comúnmente identificada como *ecocéntrica*.

Por las razones que he tratado de esbozar en la introducción de estas líneas, en lo adelante evadiré hacer adscripción expresa a una u otra de estas corrientes. Sostengo la conveniencia y, aún más, la necesidad de ir en busca de la *síntesis* y con esa óptica desearía concitar la contribución reflexiva del lector.

Desde mediados de la pasada centuria, en su conocido ensayo *La Ética de la Tierra*, Aldo Leopold (1949) llamó la atención sobre la necesidad del paso a una moralidad que incluyera no sólo las relaciones entre individuos, y entre éstos y la sociedad, sino que debería extenderse a la

regulación de la conducta entre los humanos y el ambiente. Se ha discutido *in extenso* la validez ético-preceptiva de esa visión, argumentándose que un enfoque válido de las obligaciones ambientales requeriría una *priorización de los deberes ambientales atendiendo a una jerarquía de importancia de los distintos ecosistemas en consideración* (Fieser y Bradley, 2001)

Dejando a un lado estas consideraciones metodológicas, quisiera solamente subrayar que la visión temprana de Leopold no excluye los referentes previos de la moralidad, atinentes a individuos y sociedad, sino que, en sus propias palabras, su “ética de la tierra simplemente amplía las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales o, colectivamente, la tierra.” (Leopold, 1949).

Una visión posterior en el tiempo, y aún más arraigada en conceptos científicos y percepciones humanas y sociales la debemos a Potter (1971), creador del hoy tan disputado término de *Bioética*. Para este respetado autor, el concepto de desarrollo sostenible, en su connotación más difundida, es en realidad un término antropocentrista, sin un claro balance entre el presente y el futuro, pues alrededor del mismo se interpreta a menudo lo “sustentable” sólo en términos económicos, en tanto “desarrollo” implica de algún modo también un crecimiento entendible como el aumento ilimitado de empresas exitosas y el incremento igualmente ilimitado del patrimonio de un número creciente de personas. A partir de esas y otras consideraciones, el citado autor propuso el concepto de *supervivencia aceptable*, definido como un “*antropocentrismo ilustrado*”, con una visión de largo plazo y un constreñimiento moral preciso: *dignificación universal de la persona humana, derechos humanos, salud humana*, y un freno *moral* sobre la fertilidad humana. Su principal preocupación giraba alrededor del hecho de que, en su percepción, el desarrollo sustentable no resultaba equivalente a su propuesta dado que el primero *no hace requerimiento implícito de constreñimientos morales* (Potter y Potter, 1995).

En fecha aún reciente, Potter y Whitehouse (1998) propusieron una “Bioética Profunda”, concebida como una búsqueda de la “sabiduría” encaminada a juzgar debidamente cómo utilizar el conocimiento para el bien social. Su reclamo está encaminado hacia la combinación “del conocimiento ecológico con un sentido de responsabilidad moral por un mundo en que se pueda vivir”. Para ellos la Bioética Profunda es la intuición de que “es correcto, bueno, ético, deseable y posible asumir un

estilo de vida sostenible que pudiera persistir de manera aceptable para una población mundial ampliamente diversa y democrática, hasta el año 3000 y más allá. Los estilos de vida de la población mundial pueden seguir siendo diversos y aún así ser compatibles con una biosfera estable.”

La diversidad aludida no entraña tolerancia alguna con los estilos de vida y consumo que el mismo Potter (1995) calificó de “supervivencia irresponsable”, resultante de una cultura dominante “basada en un consumo desmedido que ha estado acoplado con la explotación y depleción progresivas de la base de recursos naturales.” En aseveración que compartimos, afirman que: “El estilo de vida que se requiere demanda de todo el conocimiento ecológico y de toda la moralidad que seamos capaces de desarrollar para mostrar a la gente no sólo qué tienen que hacer para sobrevivir, sino también qué deben hacer por las futuras generaciones.” En nuestra opinión, sería necesario recalcar que la equidad *intergeneracional* ha de ir acompañada, para ser moralmente válida, de la imprescindible equidad *intrageneracional*. Para la mayoría de la población mundial resulta muy difícil pensar en las necesidades de las futuras generaciones cuando no están siquiera mínimamente cubiertos sus requerimientos básicos del presente (Pichs, 2001).

De hecho, Potter y Whitehouse (1998) proponen varios principios que intentaré resumir con fidelidad en tanto entiendo que constituyen referentes éticos de suma importancia, a los que me permito añadir mínimos comentarios:

Primero: una propuesta clave debe incluir la libertad reproductiva, asociada al acceso a la educación de las mujeres, a más de programas activos para reducir la tasa de crecimiento de la población mundial.

Ello supone, agrego, esfuerzos y recursos nacionales e internacionales encaminados a garantizar la educación básica, así como las condiciones mínimas de desarrollo económico y social para hacer factible decisiones reproductivas conscientes, en cada contexto cultural y debe entenderse en el contexto de políticas encaminadas a dotar tanto a las mujeres, como a los niños, ancianos, a los pobres y otras personas en desventaja social, así como a las poblaciones indígenas, de las capacidades que les permitan compartir los beneficios que han de derivarse de políticas ambientales más justas y sanas.

Segundo: la agricultura, la silvicultura y la pesca mundial sostenibles deben articularse con medidas para la protección y restauración del

ambiente natural. Esto debiera ser objeto de acuerdos internacionales que prevean sanciones aplicables.

Una vez más, se haría necesario asumir que el compromiso común no puede ni debe confundirse con la igualdad de responsabilidades, que es históricamente mucho mayor de parte de los que exhiben hoy mayor nivel de desarrollo material. Baste recordar que el ingreso mundial *per capita* ha rebasado los 5000 dólares al año —6 veces más que en 1950 pero más de 1300 millones de personas siguen viviendo con menos de un dólar al día (PNUMA, 2000). Todo acuerdo internacional debiera tomar en consideración que un tratamiento igualitario a países con diferente grado de desarrollo sería en realidad inequitativo y como tal, moralmente inaceptable.

Tercero: es preciso encontrar los medios para refrenar la tendencia capitalista a explotar el sistema de libre mercado con la mundialización de fuerzas económicas que carecen de sentido de la responsabilidad global. En vez de abogar por la escalada en la compra de automóviles y otros productos tecnológicos de consumo debería propagarse la motivación por la justicia social y la moralidad global.

Ciertamente, los datos disponibles muestran que los países con altos ingresos, en los cuales reside el 20% de la población mundial, representan aproximadamente el 60% del consumo de energía comercial (PNUMA, 2000). Entre tanto, datos internacionales recuerdan que miles de niños mueren de enfermedades diarreicas, esencialmente prevenibles o curables.

Cuarto, la bioética médica ha de extenderse más allá del limitado alcance de la ética clínica, esencialmente centrada con las decisiones individuales médico-paciente en un marco corporativo, para incluir los dilemas derivados del conocimiento peligroso. Hoy día, la respuesta al conocimiento peligroso en actividades médicas o ambientales estriba en el juicio ético acotado por el conocimiento biológico.

Podría añadirse a lo apuntado que no pocas veces no es el mal uso del conocimiento, sino su falta de utilización, el origen de desgarrantes tragedias. Me limitaré a recordar al efecto el absurdo ético que suponen las restricciones de origen comercial al combate de flagelos como el SIDA u otros menos notorios pero igualmente devastadores para los pobres como la malaria. De hecho, el gran problema que afecta a miles de millones de personas en el Tercer Mundo y que conspira contra la práctica de acciones ecológicamente más sanas no es, precisamente, el im-

pacto del avance científico y tecnológico sino, por el contrario, la *falta de acceso* a estos avances. La reciente Conferencia Mundial sobre la Ciencia (UNESCO-ICSU, 1999) lo expresó en los siguientes términos: “Lo que distingue a los pobres (sean personas o países) de los ricos no es sólo que poseen menos bienes, sino que la gran mayoría de aquellos está excluida de la creación y de los beneficios del saber científico.”

En mi opinión, el propio concepto de sustentabilidad implica, junto a la observancia de restricciones ambientales, la accesibilidad del conocimiento y las capacidades científicas para hombres y pueblos que necesitan no sólo sobrevivir, sino también satisfacer racionalmente sus necesidades materiales y espirituales (Clark, 1998).

El conocimiento científico más reciente brinda crecientes argumentos para reconocer una estrecha e ineludible intervencionalidad entre organismos y ambiente para sostener lo que Capra ha denominado “la trama de la vida”. Esa comprensión nos ayuda a sostener el principio ambiental sostenido por Leopold (1949): “Una cosa dada es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad bioética. Cuando tiende en cualquier otro sentido, esa cosa es incorrecta.”

Queda abierto a interpretación qué ha de entenderse por “integridad, estabilidad y belleza”. Mi apreciación es que tales términos deben ser aprehendidos de conjunto, como expresión de la continuidad y armonía de la evolución de la vida en nuestro planeta. El problema estriba en que como señala Castro (1996) el paradigma a partir del cual se gestó y se administra la actual estructura económica global *excluye a los seres humanos de las leyes de la naturaleza* y en la práctica, considera a la biosfera como un reservorio inagotable de recursos (Porter y Welsh, 1991).

En su libro publicado hace casi una década, Castro advertía la relativa irrelevancia del poderío económico y militar ante los problemas que plantea la dimensión ambiental de la crisis. Como él apunta, dicho poderío puede brindar circunstancialmente una posición ventajosa para promover puntos de vista propios o para bloquear propuestas de solución que afecten los intereses de los países poderosos. La contradicción estriba en que dicho poderío se sustenta en un tipo de economía “que constituye, precisamente, el mayor factor de presión y despilfarro sobre los recursos naturales en nuestro tiempo.” (Castro, 1994).

Sin lugar a dudas, los portentosos logros del conocimiento contemporáneo y de las realizaciones tecnológicas que se le asocian cada vez en

mayor y más directa medida, contribuyeron a sustentar esa visión idílica, triunfalista, del poder de la ciencia moderna para asegurar por sí misma la continuada expansión y florecimiento de las sociedades de mercado, y es indudable la contribución hecha por el progreso científico y tecnológico a la atenuación y modificación de los ciclos económicos clásicos del capitalismo. En paralelo, se ha desarrollado un creciente proceso de internacionalización de los procesos económicos y del flujo de conocimientos, avizorada con claridad, hace ya medio siglo, por un científico de la talla de Albert Einstein (1949) como una *comunidad planetaria de producción y consumo*. Significativamente, en ese propio artículo, el eminente sabio identificaba a la cuestión de la relación del individuo con la sociedad como esencia de lo que él llamó *la crisis de nuestro tiempo* y abogaba por *el establecimiento de una economía socialista* como única vía para eliminar los males del capitalismo.

En realidad, la actual coyuntura que atraviesa la humanidad nos enfrenta a un mundo en el que desaparecen viejas percepciones y los cambios que tienen lugar no son ya, principalmente, de orden físico o material. La clave estriba en que, por primera vez en la historia de la especie humana, se requiere enfrentar el manejo de demandas crecientes que están objetivamente fuera de proporción, cualitativa y cuantitativamente, con respecto a la magnitud de los recursos disponibles los que, lejos de crecer infinitamente, tienden por el contrario a decrecer tanto en términos relativos como absolutos. Se precisa por tanto un alto en el “dejar hacer” y afrontar modificaciones de conducta racionalmente sustentadas.

La necesidad de un viraje

Estudiosos del problema (Leff, 1999) han advertido que el reciente cambio de siglo marca efectivamente un punto de inflexión en la historia, para afirmar que: “la sustentabilidad del desarrollo anuncia el límite de la racionalidad económica, proclamando los valores de la vida, la justicia social y el compromiso con las generaciones venideras y proclaman que la sustentabilidad no podrá resultar de la extrapolación de los procesos naturales y sociales generados por la racionalidad económica e instrumental dominante.”

Los propios representantes de las academias científicas del mundo³

³ Conferencia Mundial de Academias de Ciencia. Tokio, 2000.

no pueden menos que, junto a la advertencia apocalíptica, llamar a la cordura y la responsabilidad humanas:

“Aun con los muchos logros positivos en el uso de la ciencia para el beneficio humano, los desafíos futuros serán enormes y en rápida evolución. El hambre y la pobreza todavía existen en partes significativas del mundo. Las tendencias globales en el cambio climático, el deterioro ambiental y las disparidades económicas son preocupaciones crecientes.” En otro momento, la propia declaración señala cómo: “El desafío está en reducir las disparidades mediante la creación de capacidades y proveer a todo el mundo con los requerimientos humanos básicos y” con acceso al conocimiento y los recursos “que son necesarios para una vida que tenga sentido.” Colocando el dedo sobre una llaga de las sociedades de consumo, se alerta que: “Según continúan creciendo las economías y la solvencia, el desafío constituye en redoblar esfuerzos por aumentar la eficiencia, reducir los impactos perjudiciales y movernos hacia patrones sostenibles de comportamiento de consumo.”

En una denuncia que esencialmente compartimos, se recuerda que “durante el siglo pasado, el conflicto –desde la violencia civil hasta las guerras mundiales– ha consumido o destruido cantidades tremendas de recursos humanos, institucionales y físicos. Los programas militares, incluso en períodos de paz, han consumido recursos que de otro modo hubieran podido ser consagrados a encarar necesidades tales como el hambre, la vivienda y la educación”... e incluso se advierte que “en el curso de las décadas que se avecinan, podrían surgir conflictos a partir de la competencia por recursos tales como los alimentos, el agua y la información.” No obstante, en su conclusión, el mensaje de las Academias expresa la esperanza de que “Esta sombría predicción no ocurrirá necesariamente. Las capacidades científicas, tecnológicas y de salud –si se apoyan en las necesarias voluntad política y cooperación internacional y son movilizadas por políticas sociales y económicas apropiadas– pueden producir un progreso sustancial en las dos décadas próximas hacia un futuro humano sostenible.”

Por su parte, Galbraith (2002) ha examinado con singular crudeza el problema de la inequidad, a la que no ha vacilado en calificar como “un crimen perfecto” en la era de la mundialización, en un documentado trabajo en el cual, a partir de indicadores seleccionados, se presenta una ponderación de esta magnitud en 156 países (entre los cuales por cierto Cuba emerge en cuarto lugar entre los de “mínima inequidad”). En sus

conclusiones el autor expresa su apreciación de que:

Los países desarrollados han abandonado su pretensión de intentar auspiciar el desarrollo del mundo en su conjunto, prefiriendo sustituir con la retórica de los mercados ingobernados el duro trabajo de estabilizar una regulación. El pronóstico es sombrío: una precipitación hacia la apatía, la desesperación, la enfermedad el desastre ecológico y guerras por el separatismo y la supervivencia en muchos de los países más pobres del mundo.

Me parece una verdad evidente que tales consideraciones implican por igual la necesidad de aportar soluciones científicas y tecnológicas adecuadas al carácter y la magnitud de los problemas afrontados como adecuaciones profundas del comportamiento humano. El egoísmo de los poderosos ha de rectificarse si la humanidad ha de sobrevivir.

Debo subrayar al efecto la extraordinaria coherencia entre estas ilustradas expresiones a que he hecho referencia y las posiciones de la Revolución Cubana, reiteradamente expuestas por el Presidente Fidel Castro (2000) en los más diversos foros internacionales y, con singular énfasis, en su discurso en la reciente Cumbre del Milenio de Naciones Unidas, del cual me permitiré citar algunos fragmentos, por ilustrar con precisión mi propio pensamiento:

Las causas fundamentales de los actuales conflictos están en la pobreza y el subdesarrollo que prevalecen en la inmensa mayoría de los países, y en la desigual distribución de las riquezas y conocimientos que impera en el mundo. No puede olvidarse que el subdesarrollo y la pobreza son consecuencia de la conquista, la colonización, la esclavización y el saqueo de la mayoría de la Tierra por las potencias coloniales, el surgimiento del imperialismo y las guerras sangrientas por nuevos repartos del mundo. Hoy tienen la obligación moral de indemnizar a países por el daño que les hicieron durante siglos.La humanidad debe tomar conciencia de lo que hemos sido y de lo que no podemos seguir siendo; nuestra especie ha adquirido conocimientos, valores éticos y recursos científicos suficientes para marchar hacia una nueva etapa histórica de verdadera justicia y humanismo.

Sin dudas, los países industrializados, y la humanidad en general, tienen mucho que agradecer a la lucha del movimiento ambientalista en los últimos 30 años, que ha logrado expresarse en legislaciones encaminadas a mejorar la calidad del aire y las aguas, proteger la vida silvestre, controlar el vertimiento de residuales tóxicos, proteger los suelos y reducir las pérdidas en la biodiversidad. Incluso, si se analiza este escenario

estrictamente desde el ángulo de las capacidades científico-tecnológicas se llega a afirmar que, como tendencia, la “alta tecnología” está dando paso a la “tecnología limpia” y consecuentemente, la “era de la contaminación” tiende a ser tecnológicamente superada por las sociedades más industrializadas.

En cambio, otros problemas globales, como el calentamiento resultante del llamado efecto de invernadero, no muestra señales, pese a su gravedad, de mejorar sustancialmente ni siquiera a mediano plazo. Lo que es peor aún, la tendencia tecnológicamente positiva que puede avizorarse en el Primer Mundo en materia ambiental es en cambio absolutamente negativa si miramos hacia el Tercer Mundo. Sin embargo, la interrelación actual de los problemas de escala global es tal que las opulentas sociedades industrializadas no pueden desentenderse de la situación de los países pobres.

En contraste con la situación de los países ricos, en los que la mayoría de los problemas ambientales han sido de naturaleza urbana, industrial y en definitiva han estado asociados a grandes ingresos económicos, en el Tercer Mundo el panorama es otro. En la mayoría de los países pobres sus problemas ambientales críticos continúan siendo de naturaleza rural, agrícola y dramáticamente ligados a la pobreza, muchas veces extrema. Más de la mitad de los habitantes más pobres de nuestro planeta habitan precisamente en tierras ambientalmente frágiles, y su subsistencia depende de la explotación tecnológicamente atrasada de recursos naturales sobre los cuales carecen prácticamente de control efectivo.

Los posibles esquemas de desarrollo están constreñidos no sólo por las inequidades manifiestas en el orden económico internacional prevaliente, sino que están condicionadas por las facetas altamente negativas resultantes del modelo de desarrollo consumista y derrochador, impuesto hasta hoy como paradigma por los países altamente industrializados. Está pues descartada la posibilidad de repetir caminos ya transitados. El manifiesto fenómeno de la mundialización (financiera, informática, incluso científica) no es admisible en términos éticos sin una delimitación crítica de sus objetivos finales. El principio de la responsabilidad compartida, ampliamente difundido en la conciencia ambiental, posee por tanto connotaciones también diferentes para unos y otros.

No puede hablarse, a nuestro juicio, de consideraciones éticas de valor universal en la medida que éstas no reconozcan, enfrenten y desafíen las aberrantes dicotomías entre opulencia y miseria, alta tecnología y

hambrióna, exploración incesante de los límites de nuestro universo y depauperación y desesperanza de miles de millones de seres humanos, entre mundialización de mercados y marginación o exclusión social. En ese contexto se requiere interpretar, a mi juicio, el principio encaminado a alcanzar la "equidad ambiental" que ha sido postulado en foros precedentes (Korea, 1997).

La tradición ética determina el reconocimiento, por los responsables de cualquier daño o perjuicio, del deber de ayudar a compensar a las víctimas, lo que en términos internacionales debiera expresarse en ayuda material y acceso a tecnologías ambientalmente compatibles de los países más ricos hacia los más pobres, sin descontar la obligación también moral de los últimos por hacer un uso óptimo de los mismos. Infortunadamente prevalecen otros enfoques: en 1996 las inversiones privadas, concentradas en un número limitado de países en desarrollo, eran de unos 250,000 millones de dólares, mientras que la asistencia extranjera para el desarrollo era inferior a 50,000 millones de dólares (PNUMA, 2000).

Si admitimos el conocimiento y el método científicos entre los más altos logros de la actividad humana en su breve historia cósmica, tenemos razones para concederle un papel de significación en la búsqueda y hallazgo de alternativas válidas para los problemas esbozados. En las mejores esencias que, por encima de matices individuales, impregnan el devenir histórico de la ciencia y más exactamente, de quienes han sido sus protagonistas excelsos o anónimos, nos parece abrumadora la evidencia en favor de virtudes universales como el altruismo, la tenacidad y la generosidad y como derrotero una aspiración suprema: el enaltecimiento de la razón y el conocimiento, como cualidades distintivas del ser humano dedicado a la ciencia. A éstas se ligan, a través de la experiencia social, connotaciones como la solidaridad y el respeto a la dignidad de todos los seres humanos.

Todo lo anteriormente señalado apunta hacia la necesidad de lograr visiones holísticas, sustentadas en la contribución por igual de las llamadas ciencias naturales y sociales, y de la comprensión humanística de la diversidad cultural, que resulten capaces de afirmar los enfoques sustancialmente novedosos, y radicalmente transformadores que se requieren para enfrentar con éxito los gravísimos problemas que se han mencionado.

Esclarecer esos enfoques renovados, denunciar la necesidad de cam-

bio y proclamar valores como la necesidad de la paz, la práctica de la solidaridad, la lucha por la justicia y la equidad, no es ya asunto atribuible a banderías políticas, sino resultado elemental de la reflexión ética vinculada al análisis científico de la situación de la humanidad.

Al decir de Leonardo Boff (2002),

requerimos tener paciencia con el ser humano. Él no está todavía listo. Tiene mucho que aprender. En relación al tiempo cósmico posee menos de un minuto de vida. Pero con él la evolución se hizo consciente. Y con la conciencia puede decidir qué destino quiere para sí. En esta perspectiva, la situación actual representa un desafío antes que un posible desastre, la travesía hacia un escalón más alto y no un zambullirse en la autodestrucción... Somos optimistas: vamos a alimentar cordura y aprender a ser sabios. Pero importa desde ahora demostrar amor a la vida en su majestuosa diversidad, tener compasión con todos los que sufren, realizar rápidamente la justicia social necesaria y amar a la Gran Madre: la Tierra...

Así pues, el optimismo ha de basarse en la capacidad del hombre de aprender de sus errores, de rectificar comportamientos que amenazan extinguir también su propia especie, comenzando por el reconocimiento moral del hombre y de su interacción inteligente con la naturaleza como objeto supremo de la acción social, y no simples palancas para la ofensiva opulencia de una minoría frente a la creciente miseria y depauperación de pueblos enteros.

Tenemos razones fundadas, por la ciencia y por la historia, para saber que ningún determinismo guía fatalmente el curso de los acontecimientos humanos, y renovados argumentos, como los aportados por Prigogine (1997), nos muestran la necesidad de asumir una visión dialéctica de la naturaleza y el decursar universales, de los que no escapa tampoco, como nos lo recuerda Wallerstein (2000), la propia evolución social.

En tanto parte ilustrada y sensible de esa humanidad al borde de la catástrofe, los autores convocados tenemos una misión común, cada cual desde sus habilidades y códigos de expresión: mostrar al hombre el camino de la existencia plena, material y espiritual, en interacción racional y consciente con los límites del entorno planetario y con el resto de sus semejantes, rectificando en cuanto se requiera los retorcidos caminos que nos han conducido hasta aquí. Para salvar al planeta es preciso salvar al hombre, y a ello debemos consagrar nuestras acciones. En ello radica, a mi juicio, el más importante dilema moral de nuestro tiempo.

Referencias

- Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine, Nueva York.
- Boff, L. (2002) “¿Y si el ser humano desaparece?” ALAI-amlatina, 18 de abril.
- Caillaux-Zazzali, J. (2001) “Lenguaje, Derecho y Desarrollo Sustentable” 4º Coloquio FARN: Propuestas de Políticas para el Desarrollo Sustentable; Participar para Cambiar. Salvador de Jujuy, Argentina, septiembre. En internet: www.fam.org.ar/prog/coloquios/ponencia_caillaux.pdf
- Capra, F. (1996) *La Trama de la Vida*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Carpenter, S. (1991) “*Inventing Sustainable Technologies*”, en J. Pitt and E. Lugo, (eds.), *The Technology of Discovery and the Discovery of Technology*. Proceedings of the Sixth International Conference of the Society for Philosophy and Technology, Blacksburg (VA), Society for Philosophy and Technology, pp. 481-82. Citado por César Cuello y Paul Durbin en “*Desarrollo Sostenible y Filosofía de la Tecnología*” En internet: www.campus-oei.org/salactsi/tef02.htm
- Castro, G. (1996) *Naturaleza y Sociedad en la Historia de América Latina*. CELA. Panamá.
- Castro Ruz, F. (2000) “*Discurso pronunciado en la Cumbre del Milenio, Naciones Unidas, Nueva York, 6 de septiembre*”. En internet: www.cubaminrex.cu/informacion/discfidel_cmilenio.htm
- Clark, I. (1998) Intervención en la Conferencia *Ética y Cultura del Desarrollo*. Revista Bimestre Cubana, LXXXIV, No. 9, págs. 39-44
- Claxton, M. (1994). *Cultura y Desarrollo*. Estudio, UNESCO, Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988 – 1997) UNESCO, París.
- Conferencia Mundial de Academias de Ciencias. *Transición a la Sostenibilidad en el Siglo XXI: la contribución de la ciencia y la tecnología*. Tokyo, 2000. Traducida por la Academia de Ciencias de Cuba.
- Cuello, C. y Durbin, P. “*Desarrollo sostenible y Filosofía de la Tecnología*”. Universidad de Delaware.
- Einstein, A. (1949) *Why socialism?*. Monthly Review, New York, May.
- Engels, F. (1884) “*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats: im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*”. Hottingen-Zurich: Schweizerische Genossenschaftsbuchdruckerei.
- Fernández-Buey, Francisco. *Ética y Filosofía Política* – En internet: <http://www.upf.es/iuc/buey/etica-a/tema3.htm>
- Fieser, J. y Dowden B. (eds) (2001) “*Environmental Ethics*” en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. En internet: www.utm.edu/research/iep/e/environment.htm

- Galbraith, JK., "A perfect crime: inequality in the age of globalization". *Daedalus* Winter 2002. Issued as Volume 131, 1, 11-25
- Gudynas, E. (2001) "Ética y Ciencia Frente a la Naturaleza". En internet: <http://www.ambiental.net/claes/biblioteca/GudynasEticaCiencia.htm>
- Interacademy Panel (2000) "Transition to Sustainability in the 21st. Century. A Statement of the World's Scientific Academies". Folleto, Mayo.
- Korea, Republic of (1997) "Seoul Declaration on Environmental Ethics. People's Pledge". June 5
- Leff, E. (1998) "La Capitalización de la Naturaleza y las Estrategias Fatales del Crecimiento Sostenible" Resumido del cap. 1 de *Saber Ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI/UNAM/PNUMA, México. En internet: <http://www.ambiental.net/claes/biblioteca/Leff.html>
- Leff, E. (1999) "Tiempo de sustentabilidad". *Formación Ambiental*. PNUMA, México, Vol. 11, Núm. 25
- Leopold, A. (1949) "The Land Ethic". A Sand County Almanac. Oxford University Press, New York. Citado por Potter, Van R. y R. Grantham en: *Scientists' Responsibility for Survival of Human Species*. The Scientist. Vol 6. No. 11
- Levy, P. (2001) "Inteligencia Colectiva". Conferencia Magistral. V Congreso de Recursos Informáticos en Ciencias de la Salud. OPS/OMS. La Habana, abril.
- Luhmann, N. (1990) "The Autopoiesis of Social Systems", en Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, Nueva York. Citado por Capra, op.cit.
- Martín, Juan L. (2000) "La Conferencia Mundial de Ciencias de 1999. Notas y apreciaciones" en: *La Ciencia para el Siglo XXI: Una nueva visión y un marco para la acción*. Academia de Ciencias de Cuba. Editorial Academia. La Habana.
- Maturana, H. (1980) "Biology of Cognition", publicado originalmente en 1970. reimpresso en Maturana, Humberto y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*. D. Reidel, Dordrecht, Holanda.
- Medina, M. "Ciencia, Tecnología y Cultura. Bases para un Desarrollo Compatible". En internet: <http://ctcs.fsf.ub.es/prometheus/articulos/ctc.doc>
- Pichs, R. (2001) "Desarrollo, Equidad y Sostenibilidad desde la Perspectiva Norte- Sur. Retos para América Latina". Revista Bimestre Cubana, XC, No. 15

- PNUMA.(1999) “Perspectivas Mundiales” en *Perspectivas del Medio Ambiente Mundial 2000. GEO 2000*. PNUMA- Ediciones Mundi-Prensa. Madrid.
- Porter, G. y Welsh Brown J. (1991) *Global Environmental Politics*. Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.
- Potter, Van R. (1971) *Bioethics, Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice-Hall, Inc.
- Potter, Van R. y Potter, L. (1995) “Global Bioethics: Converting Sustainable Development to Global Survival”. *Medicine and Global Survival*.
- Potter, Van R. y Whitehouse, PJ. (1998) “Deep And Global Bioethics For A Livable Third Millenium”. *The Scientist*. 12 (1): 9, Jan. 5
- Prigogine, I. (1997) *The End of Certainties. Time, Chaos and the New Laws of Nature*. The Free Press, New York.
- Redclift, MR. (1987) *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. London, Methuen. Citado por Cuello y Durbin, op.cit.
- Sagan, C. *The Demon-Haunted World*, citado por Rodrigo Tarté en Prólogo a Guillermo Castro Herrera, op.cit.
- Snow, CP. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge University Press. New York.
- UNESCO – CAM – Proyecto Ecoarte. (2001) Conclusiones del Seminario Internacional *Descubrir, Imaginar, Conocer; Ciencia, Arte y Medio Ambiente*. CEMACAM Torre Guil, Murcia. Sep.
- UNESCO-ICSU. (1999) “Declaración Sobre la Ciencia y el Uso del Saber Científico”. Budapest, julio.
- Wallerstein, I. (2000) “¿La globalización o la era de la transición? Una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema-mundo”. *International Sociology*, 15(2): 251-267

Ética y desarrollo humano: una contribución al diálogo y al análisis

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

La dimensión ética

Integrar la dimensión ética en el debate actual sobre el desarrollo significa integrar la reflexión ética en la concepción de la idea del desarrollo y en la manera de pensar y orientar las prácticas de sus actores.¹ Esto quiere decir dirigir la atención hacia los fines y adentrarse en los problemas del desarrollo y en el análisis de las prácticas en términos de una dirección, de un fin que se busca.

Se introduce así una visión de las prácticas de desarrollo que pone la acción en relación con algo deseable, que son valores. Por ejemplo, libertad, justicia, equidad, democracia, sustentabilidad.

“Los especialistas en ética del desarrollo coinciden en considerar que la dimensión moral de la teoría y la práctica del desarrollo es tan importante como los componentes científicos y políticos” (Crocker, 2001)

Ha habido una evolución en cómo se han considerado las teorías y enfoques del desarrollo desde el punto de vista de la ética, comenzando por el cambio que ha significado pasar de una “ética de la ayuda” (alivio del hambre, ayuda alimentaria y humanitaria) a una ética del desarrollo. Lo que se expresa cada vez más claramente es que el fundamento de todo análisis ético depende de cómo se entiende el desarrollo. Este tra-

¹ La ética se distingue de la moral desde el punto de vista teórico. Mientras que la moral se ocupa de si los actos humanos se realizan de acuerdo con el bien o el mal, la ética es aquella parte de la filosofía que cuestiona o analiza la moral, es decir, es la disciplina que reflexiona sobre la moral. En el uso común, moral y ética son utilizados como sinónimos y es el punto de vista que se adopta en este documento.

bajo se aparta de todo marco teórico “objetivo” que no tome en cuenta los valores, en la medida en que se inscribe en el enfoque de desarrollo humano, que incorpora la ética en su concepción del desarrollo.

El paradigma del desarrollo humano

La concepción de los procesos de desarrollo y las prácticas se fundan en distintos enfoques y teorías. La tesis predominante es una “economía normativa” –ingeniería social, ingeniería política, tecno-economía– que apela a una ciencia social positiva, que per mitiría decidir sobre los medios de acción, esencialmente fácticos, independientes de los valores. A esta tesis se contraponen el paradigma del desarrollo humano– cuyo proponente principal es Amartya Sen y es asumido y difundido por el PNUD a través de sus Informes de Desarrollo Humano– que pone el acento sobre los fines, en lugar de los medios, en una concepción del desarrollo *explícitamente formulada en términos de principios éticos*: “No se puede medir el progreso de los pueblos y de las sociedades por indicadores macroeconómicos que deben funcionar bien pero que son medios. Hay que medir lo que está pasando con los fines últimos.” (Sen, 1984).

El Desarrollo Humano es el proceso de ampliar las opciones de la gente, ampliando los funcionamientos valiosos y las capacidades humanas. Esto representa un proceso y también un fin último.

Los logros o funcionamientos valiosos son elementos constitutivos del bienestar, lo que una persona puede ser o hacer. Las capacidades son las distintas combinaciones de los logros y definen las oportunidades reales de bienestar (Sen, 1999).

Las tres opciones esenciales de la gente son: vivir una vida sana y saludable, tener acceso al conocimiento y a la educación y a los recursos necesarios para lograr una vida decente.

“Qué puede o no puede hacer la gente, por ejemplo, si pueden tener una larga vida, escapar de la morbilidad evitable, estar bien nutridos, ser capaces de leer, escribir y comunicarse, tomar parte en los propósitos literarios y científicos, y así sucesivamente.” (Sen, 1984).

Pero el foco del desarrollo humano es más amplio, busca ampliar las opciones políticas, sociales y económicas, para que se aseguren la participación, la libertad de oportunidades y la garantía de los derechos humanos. De este modo, busca que el ser humano pueda ser creativo y productivo y disfrutar de autorrespeto y de sentido de pertenencia a una comunidad.

Las capacidades reflejan la libertad de alcanzar varias combinaciones alternativas de funcionamientos. El desarrollo humano es libertad: “La expansión de la libertad es vista, en este enfoque, tanto como el fin principal como el principal medio del desarrollo. El desarrollo consiste en la eliminación de las no-libertades que dejan a la gente pocas opciones y escasas oportunidades para ejercitar su libertad razonada” (Sen, 1999).

Hay cuatro elementos mayores en el concepto de desarrollo humano: la productividad, la equidad, la participación y la sustentabilidad.

Productividad: significa que la gente tiene que tener la posibilidad de aumentar su productividad y participar plenamente en el proceso de generar ingresos y empleos remunerativos. El crecimiento económico es así un subconjunto del modelo de desarrollo.

Equidad: significa que la gente tiene que tener acceso a las mismas oportunidades, debiendo suprimirse toda barrera económica o política que limite las oportunidades para que la gente pueda participar y beneficiarse de ellas.

Participación: el desarrollo debe ser por la gente y no sólo para la gente. La gente debe participar enteramente en las decisiones y procesos que conforman sus vidas.

Sustentabilidad: el acceso a las oportunidades debe ser asegurado no sólo para la generación presente sino para las generaciones futuras. De este modo, el desarrollo humano implica el “desarrollo sustentable”.

Después de muchos años de predominio de la ingeniería social o ingeniería política en el campo del desarrollo, el desarrollo humano representa una formidable ruptura teórica –en la medida que pregunta para qué es el desarrollo–; una ruptura técnica –pregunta cómo podemos producir el desarrollo– y una ruptura ética –integra los principios éticos en su formulación y aplicación.²

Seguidamente se abordarán algunas áreas del desarrollo humano para ejemplificar cómo en ellas se expresa la dimensión ética. Se considerarán la erradicación de la pobreza, la gobernabilidad, el medio ambiente y el género.

² Amartya Sen afirma que el enfoque del desarrollo humano recupera la visión de los economistas clásicos y, en el origen “la mayor conexión parecería ser la visión Aristotélica del bien humano” (Sen, A. 1999; Nussbaum, M, 1988)

Pobreza, equidad y desarrollo humano

La erradicación de la pobreza es una de las metas fundamentales de la cooperación internacional para el desarrollo. En la reunión Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas (2000) se ha ratificado la decisión de la Cumbre Social de Copenhague (1995) de reducir a la mitad el porcentaje de gente que vive en la extrema pobreza en el mundo hacia el año 2015, comparado con las medidas correspondientes al año 1999. Esta posición es un compromiso político y ético de las naciones. A su vez, la consideración de la pobreza y las políticas dirigidas a su erradicación, comportan múltiples decisiones valorativas. ¿Cuál es el concepto de pobreza que debería utilizarse y cómo se evalúa la pobreza?

La pobreza es más que la pobreza de ingresos. El enfoque de desarrollo humano concibe la pobreza en términos de privación de capacidades, la negación de opciones y oportunidades para vivir una vida satisfactoria (Anand, S y Sen, A 1997). No hay duda que los bajos ingresos constituyen una reducción de medios, de poder adquisitivo, es decir, limitan el alcance de mayores capacidades, pudiendo ser una fuente de analfabetismo y de mala salud, de hambre y desnutrición. Sin embargo, además de la falta de ingresos, la pobreza se entiende también como carencia o insuficiencia de servicios de salud y de educación, nutrición insuficiente, vestimenta o vivienda inadecuadas, lo que trae como consecuencia, mayores tasas de mortalidad y morbilidad. A su vez, la falta de salud y educación conspiran contra la posibilidad de contar con el nivel de destrezas necesarias para el trabajo, afectando el empleo. Igualmente contribuyen a la pobreza situaciones sociales que implican falta de dignidad y autoestima, violencia y falta de seguridad. Y la pobreza en sí misma es una gran restricción de la libertad personal.

La concepción misma de pobreza que se adopta implica una posición ética, e incidirá en las opciones de política. En estudios analíticos se estima la estadística de la incidencia de la pobreza mediante relevamientos con base en muestras de hogares, que permiten calcular la proporción de personas/familias que viven bajo la denominada línea de pobreza. La metodología se basa en el ingreso familiar requerido para adquirir una canasta mínima de bienes y servicios, particularmente los alimentos que contienen las calorías imprescindibles para la supervivencia de las personas sin deterioro de sus aptitudes físicas e intelectuales. En estos esfuerzos de aproximación a la pobreza, no es lo mismo conceptualizar en términos de calorías que de ingresos monetarios, que por otra parte po-

drían ser vistos sólo como “proxi” de la cantidad de calorías de nutrición mínima. Es posible discriminar la población pobre así definida según ciertas características demográficas y sociales, tales como sexo, edad o grado de educación. Sin embargo, no es posible abarcar la multiplicidad de características de las personas a fin de evaluar la penuria, la destitución u opresión según las mismas. La estadística no hace referencia a la pobreza en términos de mortalidad prematura, morbilidad de la niñez, carencia de seguros de salud o de servicios educacionales, ausencia de subsidios por desempleo o subsidios reducidos a mínimos de indigencia, como tampoco contempla los efectos psicológicos de la precariedad laboral, la subocupación o el desempleo crónico.

Una evaluación de la pobreza según las capacidades permite la elaboración de una política integral dirigida a la erradicación de la pobreza y ello requiere la consideración de un conjunto complejo de opciones de política en las dimensiones económico-social, política, institucional, cultural o ambiental.

A continuación se abordarán algunos temas que ejemplifican cómo la ética interviene en los comportamientos y decisiones de los actores del desarrollo, personas, empresas, organizaciones civiles, gobiernos u organismos internacionales.

En primer término, se hace referencia al mercado y al crecimiento económico. La libertad de intercambio para satisfacer necesidades es una de las libertades humanas esenciales. Adam Smith basó su teoría económica en el funcionamiento del mercado con base en el interés propio de las personas (“amor por sí mismas”)³. Sin embargo, para una resolución exitosa y eficiente de una transacción de intercambio, no basta la motivación. Se requieren instituciones –para la aplicación de la legislación, contabilidad, auditoría– así como una ética en el comportamiento, que puede ayudar a las partes a cumplir promesas y respetar los contratos. Los oferentes podrían encontrar que actuar moralmente les reportaría mayores beneficios al obtener una reputación de ser íntegros y dignos de confianza por parte de los consumidores. Esta ética empresarial respondería al “interés propio esclarecido” (lúcida comprensión de

³ El párrafo se basa en Sen, A. (2000) “Que impacto puede tener la Ética?”, presentado al Encuentro Internacional sobre “Ética y Desarrollo” organizada por el Banco Interamericano de Desarrollo con el apoyo del Gobierno de Noruega, Washington DC, Estados Unidos, 7 y 8 de diciembre.

la propia conveniencia), que A. Smith denominaba “prudencia”. Sin embargo, aún cuando un empresario pueda actuar de modo decente y pensando en el largo plazo, subsistiría todavía el problema de la resolución de la agregación de los intereses individuales y de los efectos de interdependencia, para lo cual Adam Smith esbozó como solución el concepto de “beneficio social”, derivado de tener en cuenta el interés público.

Adam Smith tenía desconfianza en la moralidad de la gente adinerada y que su conducta habitual respondiese al “interés propio esclarecido” y menos aún al interés público. Pensando en la situación de América Latina y el Caribe, la región del mundo con mayores desigualdades sociales y con afligentes condiciones de pobreza y exclusión, no se podría menos que concordar con esta desconfianza del fundador de la economía política.

Aún en el caso de que la conducta empresaria y de los ciudadanos fuese decente, las diseconomías externas y los mercados no competitivos –casi todos–, exigen la presencia de instituciones y regulaciones.

De acuerdo con Amartya Sen (1999):

Debemos juzgar el mecanismo de mercado de modo integral considerando todos los roles y efectos, incluyendo los que se relacionan con la generación de crecimiento económico y la equidad económica. Debemos examinar, por otro lado, la persistencia de privaciones en sectores de la comunidad que resultan excluidos de los beneficios de una sociedad orientada al mercado... Es difícil pensar que los procesos de desarrollo podrían tener lugar sin un extenso uso de los mercados, pero ello no impide el papel del apoyo social, la regulación pública o políticas estatales cuando pueden enriquecer –más que empobrecer– las vidas humanas.

Lo que cabe resaltar es que el tema de la erradicación de la pobreza abre un enorme espacio a la ética del comportamiento, tanto en el mercado como en el Estado, vinculado con la promoción del beneficio individual, por un lado y, por el otro, el beneficio social y la equidad. Los debates sobre las políticas macroeconómicas, apertura vs. protección, privatización vs. Estado y empresa pública, crecimiento vs. distribución, se realizan con base en conocimientos, creencias e ideologías, que tienen profundas implicaciones sobre la vida de la gente.

Los estudios económicos muestran que el impacto del crecimiento económico depende de cómo se usan los frutos del crecimiento económico. Sudhir Anand y Martin Ravallion (1993) encontraron correlación

positiva entre PBI/*per capita* y la esperanza de vida pero esta relación opera a través de los ingresos de los pobres y el gasto público, particularmente en salud. El énfasis en la educación básica y salud, la reforma agraria y la participación económica amplia de la gente, explica los resultados de desarrollo humano logrados por los países del Sudeste Asiático.⁴ Allí, la expansión de las oportunidades sociales ha facilitado el desarrollo económico con elevado empleo y creado circunstancias favorables para reducir las tasas de mortalidad y la expansión de la esperanza de vida. En contraste, en varios países de América Latina y el Caribe, el crecimiento económico durante un número limitado de años durante la década de los 90, no redujo la pobreza y las condiciones de desigualdad empeoraron.

Del mismo modo, si se piensa en la pobreza y la desigualdad social, son pertinentes las consecuencias éticas de las políticas macroeconómicas de liberalización comercial y de pagos, las vinculadas con el endeudamiento y las condicionalidades sobre préstamos financieros externos. Un estudio reciente ha demostrado la heterogeneidad de los resultados de las políticas de liberalización aplicadas durante la década de 1990 en América Latina y el Caribe, por lo que no es válido un juicio favorable de tales políticas en términos generales (Ganuzo y col., 2001). Una posición ética exigiría a los organismos o asesores que preconizan dichas medidas, explicitar los riesgos que éstas entrañan y particularmente sus efectos sobre los pobres (Stiglitz, 2000).

La consideración de la pobreza y la desigualdad social no podría realizarse hoy considerando sólo lo que ocurre dentro de las fronteras nacionales, dado el fenómeno de mundialización. No es objeto de este trabajo efectuar una definición de este proceso, como tampoco analizar sus causas y sus consecuencias. La noción empírica entiende la mundialización como un proceso acelerado de interconexión en diversas dimensiones en lo económico, social, político, cultural y tecnológico a escala mundial, involucrando volúmenes acrecentados de flujos demográficos, comerciales, financieros, inversiones e información, posibilitados por la revolución tecnológica de información, comunicaciones y transporte (UNDP, 1999). Algunos autores sostienen que son estos últimos factores los que

⁴ La tendencia general no ha sido alterada por los efectos de la crisis financiera de 1997, aunque ésta evidentemente repercutió desfavorablemente en las condiciones de vida (World Bank, 1993)

determinan un cambio cualitativo con respecto a otras épocas como la que se extiende entre el fin del siglo XIX y 1930 aproximadamente, donde el mundo vivió también un proceso de apertura comercial, de exportación de capitales y de movimientos migratorios (Castells, 2000).

La perspectiva del desarrollo humano exige evaluar el proceso de mundialización desde el punto de vista de los funcionamientos valiosos y capacidades de las personas. Aunque no pueda darse una explicación teórica acabada sobre los complejos efectos del proceso, se comprueba empíricamente que los beneficios y los costos de la industrialización no se distribuyen de manera equitativa. Ya en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente Humano realizada en Estocolmo, en 1972, se constataba que los beneficios de la riqueza creada por la industrialización y la urbanización acrecían a los más privilegiados, tanto a escala mundial, donde los países industrializados gozaban de los mayores beneficios, como a escala nacional, donde las minorías también gozaban de estos beneficios, mientras que la gran mayoría, no privilegiada, sufría los costos. Esta situación se agravó desde 1972 hasta la actualidad. La brecha de ingresos entre el quinto de la población mundial viviendo en los países más ricos y el quinto en los más pobres fue de 74 a 1 en 1997, habiendo crecido desde 60 a 1 en 1990 y de 30 a 1 en 1960.⁵

Esta desigualdad en el nivel mundial en cuanto a la pobreza y las condiciones sociales es un problema ético para los gobiernos y los demás actores del desarrollo. Frente a los compromisos efectuados en las conferencias mundiales de las Naciones Unidas sobre desarrollo social, por ejemplo, aparecen como problemáticas las políticas reales de comercio de los países industrializados de mantener elevados niveles de proteccionismo para sus economías nacionales. Se dan soluciones para la deuda de los países más pobres, pero se mantienen condiciones que hacen que en los sistemas financieros se promuevan los flujos de capital de corto plazo, con la consiguiente mayor volatilidad financiera, propagación de las crisis a través de fenómenos de contagio y mayor vulnerabilidad de las economías frágiles. Por otro lado, la ausencia de políticas públicas

⁵ En 1997, el quinto de la población mundial viviendo en los países de más alto ingreso producía el 86% del PBI mundial –el quinto más pobre alcanzando sólo el 1%–, generaba el 82% de las exportaciones –el quinto más pobre sólo el 1%– y recibía el 68% de la inversión extranjera directa –el quinto más pobre sólo el 1%– (UNDP, 1999)

que orienten la tecnología hacia la erradicación de la pobreza y la desigualdad, puede tener como consecuencia que la revolución tecnológica siga aumentando la brecha tecnológica entre los países industrializados y el resto del mundo, generando más pobreza y desigualdad.

Gobernabilidad y desarrollo humano

En América Latina y el Caribe, se entiende la gobernabilidad como gobernabilidad democrática, es decir, la capacidad de una sociedad de resolver sus conflictos conforme al estado de derecho en la democracia. La democracia busca organizar el poder en la sociedad para asegurar el ejercicio de las libertades, de modo tal que está íntimamente vinculada con el concepto de desarrollo humano y los derechos humanos. Si la democracia se debilita, no sólo se pone en riesgo una forma de organización política, sino que se afecta de modo sustancial la capacidad de las personas de ejercer su libertad. En el enfoque de desarrollo humano, las "capacidades" y "funcionamientos valiosos" de las personas incluyen las oportunidades que tiene la gente de determinar quién debe gobernarla y sobre qué principios, así como de informarse plenamente de los actos de gobierno y criticar a las autoridades, libertad de expresión política y manifestarse por la prensa sin censura, libertad de elegir entre partidos políticos, etc. "La participación política y el disenso son partes constitutivas del desarrollo mismo" (Sen, 1999).

Según Robert Dahl (1988) el régimen político de la democracia debe incluir: 1) autoridades públicas electas; 2) elecciones libres y limpias; 3) sufragio universal; 4) derecho a competir por los cargos públicos; 5) libertad de expresión; 6) información alternativa; 7) libertad de asociación. Estos requerimientos han sido ampliados por O'Donnell (1999) para incluir también: a) quienes ocupan las posiciones más altas en el gobierno no deben sufrir la terminación de sus mandatos antes de los plazos legalmente establecidos; b) las autoridades electas no deben estar sujetas a restricciones severas o vetos, ni ser excluidas de ciertos ámbitos de decisión política por actores no electos; c) debe existir un territorio indisputado que defina claramente el *demos* votante; d) debe existir la expectativa generalizada de que el proceso electoral y las libertades contextuales se mantendrán en un futuro indefinido. Por lo tanto, el régimen democrático de elecciones se considera institucionalizado y los actores asumen que los derechos políticos continuarán siendo efectivos.

Estas condiciones corresponden al régimen político. En la democracia los que votan son los mismos que por principio tienen derecho a ser electos: los ciudadanos políticos. Pero la democracia es más que un régimen político, es una forma de organización de la sociedad. Requiere un sistema legal que establezca los derechos políticos, así como asegure responsabilidad horizontal de modo que ninguna persona o institución pueda vaciar o suspender esos derechos o escapar a los controles legales, como puede hacerlo un dictador, una junta militar o sector de vanguardia interviniendo unilateralmente. Estos dos últimos requerimientos, sistema legal vigente y responsabilidad horizontal, pertenecen al ámbito del estado, más allá del régimen. La efectividad del sistema legal depende de su interrelación con una compleja red de instituciones del estado que, en un régimen democrático, corresponden a un estado de derecho democrático. La responsabilidad horizontal supone una forma de funcionamiento social donde los derechos de todos los ciudadanos son respetados.

El funcionamiento democrático del Estado implica un comportamiento ético de los ciudadanos, políticos, funcionarios electos o permanentes del estado, de organizaciones de la sociedad civil y los medios de prensa en el respeto a la ley. La democracia se resiente cuando se subvierten las instituciones, cuando el parlamento no representa la soberanía popular, cuando la corrupción permanece impune, cuando no hay igualdad ante la justicia y la justicia pierde imparcialidad, cuando el Estado es cooptado por intereses minoritarios en perjuicio del interés público. Cuando no hay estado de derecho los valores democráticos se limitan o se eclipsan y la democracia misma como valor está en riesgo.⁶

Como forma de organización social, la democracia busca la expansión de la ciudadanía civil y social, además de la política. La libertad se limita cuando se niegan total o parcialmente los derechos políticos y civiles y se restringe la participación en la vida social, política y económica de la comunidad, cuando se excluye a las minorías y aun a las mayorías, como los pobres, las mujeres y las poblaciones indígenas, no garantizando el goce efectivo de los derechos de las personas. La ciudadanía en lo social y económico se conculca si la democracia no resuelve los proble-

⁶ En América Latina, si bien una gran mayoría de la opinión pública “prefiere el sistema democrático a cualquier otra forma de gobierno”, entre 1995 y 2001 se ha registrado una caída de 11 puntos en el porcentaje promedio de esa preferencia, según datos de

mas de la pobreza y la falta de acceso a la educación. Los derechos políticos y civiles no pueden separarse de los derechos sociales, económicos y culturales y todos estos derechos se refuerzan entre sí.

En el tema de la gobernabilidad democrática se abre un espacio a la ética del comportamiento vinculado con la participación, la responsabilidad, el ejercicio de la libertad civil y política, la vigencia y expansión de los derechos civiles, sociales y económicos asociados con las “capacidades”, que representan la libertad real.

Una ciudadanía informada y educada puede ampliar los espacios de participación y de negociación pacífica y resolver cuestiones a partir de una conceptualización de las necesidades desde una perspectiva social. Esto resalta el problema de la responsabilidad. Cuando hay dilemas en el desarrollo ¿quién se hace responsable? ¿Sólo el gobierno, las instituciones del estado, los partidos? ¿O bien son todos los ciudadanos los que deben asumir su responsabilidad para resolver los problemas de la vida social?

No hay evidencia empírica de que la negación de las libertades políticas ayude a estimular el crecimiento económico, como sostienen ideólogos autoritarios. Por el contrario, la falta de las libertades y derechos democráticos, la exclusión y discriminación de determinados sectores, pueden generar inseguridad económica mediante la conmoción social, la rebelión y la violencia. A su vez, la pobreza, la desigualdad y la falta de educación, inciden en la criminalidad y afectan el orden político y la propia viabilidad del sistema democrático.

Los límites de las naciones demarcan los territorios sobre los que los ciudadanos son incluidos o no en las decisiones que afectan sus vidas. Las bases de la democracia y la legitimidad se fundan en las naciones. Sin embargo, el proceso económico se da a escala mundial, cada vez con mayor interdependencia, e impacta fuertemente en todos los órdenes, condicionando los procesos políticos, institucionales y la misma cultura nacional. Esto plantea cuestiones fundamentales para el funcionamiento de la democracia, no sólo como régimen, sino como organización social que debe expandir las condiciones de ciudadanía. ¿Cómo se resuelven

Latinobarómetro. El porcentaje cayó, por ejemplo, en Argentina, de 76 en 1995 a 58 en 2001; en Brasil, de 41 a 30, en Colombia, de 60 (1996) a 30, en Ecuador, de 52 a 40; en El Salvador, de 56 a 25; en Guatemala, de 51 a 33, en Panamá, de 75 a 34, aunque se mantuvo en Uruguay y en Venezuela y se incrementó en Perú y Honduras.

las cuestiones de ciudadanía, participación y la equidad en el orden mundial?

Medio ambiente y desarrollo humano

El desarrollo humano significa asegurar los derechos de las generaciones presentes y también preservar los de las generaciones futuras. Ello significa una ética que incorpora la cuestión del comportamiento de los actores del desarrollo en lo que se refiere a la sustentabilidad del propio desarrollo, lo que implica una dimensión medioambiental (Bruntland, 2002). Esta valoración opone el desarrollo humano a las tendencias de una civilización industrial que esquilma la naturaleza a través de las prácticas de la empresa capitalista actuando en forma irrestricta, como también del Estado en países de economías centralizadas o las debidas a los hábitos de consumo.

Tratar la sustentabilidad del medio ambiente requiere considerar sus causas, por ejemplo, la relación entre pobreza y medio ambiente. El deterioro del medio ambiente, la crisis de los recursos renovables (deforestación, degradación del suelo y desertificación, agotamiento de recursos de agua) y la contaminación causadas por la civilización industrial, son una fuente principal de la pobreza mundial y ponen en peligro la capacidad de existencia de millones de personas, particularmente la población rural que deriva su subsistencia del medio ambiente inmediato. Recíprocamente, en los países en desarrollo, la pobreza a menudo ocasiona deterioro del medio ambiente: “Si la gente es pobre, no tiene opciones. No está habilitada ni por conocimiento, ni por salud, ni por las opciones en su vida cotidiana para hacerse cargo del futuro de sus hijos y de las futuras generaciones, porque la necesidad inmediata domina sus vidas y sus opciones” (Bruntland, 2002). A su vez, los daños ambientales refuerzan la pobreza. Desde un punto de vista ético, la sustentabilidad del medio ambiente exige resolver los problemas de la pobreza y la equidad social tanto como las formas que asume la industrialización y los valores en los hábitos de consumo en cuanto al uso no sustentable de los recursos naturales.

La plena vigencia de la democracia es una condición para el uso sustentable del medio ambiente. El ambiente se deteriora cuando el Estado es utilizado para servir a intereses minoritarios. En distintos países se deforma la legalidad con la legislación misma —por omisión adrede o mediante la letra explícita— o se recurre al gobierno para favorecer a

empresas transnacionales o grupos económicos internos en lo que se refiere a la producción y comercialización de petróleo, carbón u otros recursos minerales, la exoneración de impuestos a la importación de equipos destinados a minorías, el control inadecuado de la contaminación, o el impulso de obras públicas que ponen en riesgo los recursos naturales.

La democracia permitiría resolver el conflicto entre el interés privado y el interés colectivo que deriva de las externalidades en el mercado, promoviendo la provisión de desarrollo sustentable como bien público, a través de regulaciones, incentivos y sanciones de protección. Del mismo modo, un contexto de libertad y participación, facilitaría la resolución de controversias sobre el uso de los recursos naturales con base en la ley y las instituciones. En el manejo sustentable de bosques y otros recursos naturales, se requiere la participación de las poblaciones indígenas o campesinas locales de acuerdo con su cultura, sin imposición de decisiones “externas” (Vallaey, 2001). Lo mismo sucede en la prevención y gestión de riesgos y emergencias. Piénsese en las implicaciones éticas de la ausencia de mecanismos participativos y democráticos en dichos procesos y las consecuencias de esta ausencia para las poblaciones urbanas o campesinas afectadas por inundaciones, huracanes o terremotos.

Un medio ambiente limpio es un bien público; no se puede producir sin un mecanismo de acción colectiva (Kaul y col., 1999). Cada vez más, debido a la mundialización, las externalidades—los costos y beneficios extra de proveer este tipo de bienes públicos—atañen a gente más allá de los límites de un solo país. Cuestiones que tradicionalmente han sido nacionales hoy son globales. Por ejemplo, la reducción de la capa de ozono, la reducción del calentamiento global por efecto de las emisiones de gases de efecto invernadero, el mantenimiento de la biodiversidad o la eliminación de la contaminación de aguas oceánicas y costas, son bienes públicos transnacionales y transgeneracionales. La provisión de estos bienes públicos medioambientales no puede resolverse sólo al interior de cada nación, y requiere que las naciones trabajen cooperativamente. Ello levanta la cuestión de los costos y beneficios de la provisión de los bienes públicos entre las naciones ricas y la gran mayoría de naciones menos favorecidas. En las conferencias internacionales sobre medio ambiente y desarrollo de las Naciones Unidas, los países en desarrollo sostuvieron que no era justo que ellos pagasen el costo infringido al medio ambiente por los países industrializados.

Desde la conferencia de Estocolmo sobre Medio Ambiente Humano de 1972, se ha avanzado en la legislación internacional, en la firma de acuerdos entre las naciones y efectuado compromisos.⁷ Cada acuerdo implica negociaciones y un diseño institucional que debe asegurar señales de premios y castigos con la credibilidad necesaria para que las partes participen y que su comportamiento se adecue al objetivo común.

En la época contemporánea, los bienes públicos son cada vez más producidos privadamente —por empresas privadas como resultado de las privatizaciones, y por una miríada de decisiones de actores descentralizados e independientes en todo el mundo. El bióxido de carbono, principal gas responsable del cambio climático, es producido por los hogares —calefacción, automóvil— y por las empresas. El bióxido de azufre resulta de opciones en el uso de sistemas de calefacción y generación de energía. Las decisiones de múltiples actores, agricultores, propietarios de lotes suburbanos y otros agentes privados, determinan pérdidas en la biodiversidad a causa de sus decisiones independientes sobre el uso de la tierra y contaminación (Heal, 1999). Por lo tanto, hay una ética involucrada en las decisiones.

Desde el punto de vista ético, la sustentabilidad requiere fundamentalmente voluntad política de las naciones para asumir conjuntamente sus respectivas responsabilidades con un espíritu de solidaridad. La responsabilidad ética no es sólo de los gobiernos sino también del sector privado y de los individuos. Esto es una cuestión de solidaridad que va más allá de la acción local, un compromiso del individuo con la Tierra, que tiene dimensión internacional y transgeneracional.

Género y desarrollo humano

Si el desarrollo humano es ampliar las opciones de la gente, la exclusión o la discriminación de la mujer amenaza el proceso de desarrollo. “Las mujeres y los hombres comparten muchos aspectos al vivir conjuntamente y colaboran entre sí de modo complejo y ubicuo y, sin embargo obtienen como resultado —muy a menudo— muy diferentes logros y

⁷ Por ejemplo, la Convención marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático, Río de Janeiro (1992); el Convenio de Viena (1985) y el protocolo de Montreal (1987) para la protección de la capa de ozono; el Convenio sobre Diversidad Biológica, Río de Janeiro (1992) y el protocolo de Kyoto sobre cambio climático (1997).

privaciones” (Anand y Sen, 1996). El análisis de los diferentes esfuerzos y sacrificios que hacen mujeres y hombres, evaluados según los premios y beneficios que gozan, permite comprender mejor las injusticias de género en el mundo contemporáneo, esto es, los esfuerzos y contribuciones de las mujeres que no les reportan beneficios de igual medida que a los hombres.

Los países han hecho progresos en el desarrollo de las capacidades de las mujeres pero el mundo del hombre y la mujer sigue siendo desigual. El analfabetismo afecta más a las mujeres -las niñas son la mayoría de los que no tienen acceso a la educación-. Los índices de alfabetismo de la mujer se acercan a los de los hombres en los países de mayor desarrollo humano, pero se reducen consistentemente en los de menor desarrollo relativo. En cambio, varía la situación referente a los grados de matriculación escolar alcanzados, donde en muchos casos las mujeres superan los de los hombres⁸.

Las necesidades de salud de las mujeres no son atendidas —en especial, prenatal y postnatal. Los estudios empíricos han encontrado una mortalidad en exceso de las mujeres en Asia y en el norte de África, debido a sesgos en la distribución de los servicios de salud y otros servicios sociales.

Existen disparidades en el logro de las capacidades básicas y a pesar de que la brecha entre el hombre y la mujer en educación y salud se reducen, hay un desigual acceso a las oportunidades económicas y políticas. Por ejemplo, las mujeres son la mayoría en la pobreza absoluta. La creciente pobreza de la mujer está ligada a su desigual situación en el mercado de trabajo, su tratamiento en los programas de bienestar social y su estatus de poder en el seno de la familia. Tiene más bajo salario para un mismo trabajo que el hombre y trabaja más horas. Las mujeres están más representadas en el desempleo. Y tienen un séptimo de participación en las posiciones de administración y gerencia y solamente el 10% de los escaños en el parlamento y 6% de posiciones en el gabinete de gobierno (UNDP, 1997).

El hecho de que la mujer trabaja más horas, que la retribución económica por el mismo tiempo de trabajo es inferior a la de los hombres, que

⁸ Esta última situación para 1999 se da por ejemplo en Argentina, Uruguay, Bahamas, Nicaragua, Panamá, Venezuela y la República Dominicana, mientras que es decididamente inferior a la de los hombres en Bolivia, Ecuador y Guatemala.

su trabajo es subvaluado y tiene trabajos no reconocidos, como el que realiza en el hogar y con los niños, muestra la desvalorización de la mujer en el trabajo. Esto está reflejando la desvalorización de la mujer en la sociedad.

La desigualdad de la mujer se plantea más allá de las diferencias en términos de bienestar: se plantea en términos de libertades. En la medida en que la mujer no es un recipiente pasivo de condiciones de vida, sino un ciudadano activo, plenamente capaz de ejercer sus derechos, la igualdad de género implica igualdad de derechos. En este sentido importa considerar la libertad de la mujer para decidir su participación en el mercado laboral y ganar un ingreso independiente, el acceso equitativo a la justicia y protección de la ley, los derechos de propiedad y la participación en igualdad de condiciones que el hombre en las decisiones dentro y fuera del hogar, libre de la violencia familiar, así como las libertades que goza de asociación, expresión y de participación política.

La falta de participación de la mujer en las decisiones, su dificultad de acceso a servicios, la disparidad en el reconocimiento y la retribución del trabajo y la diferencia de protección bajo la ley, muestran la desigualdad en cuanto a los derechos. Esto quedó muy claro en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos realizada en Viena en 1993.

La equidad de género tiene incidencia no sólo en la vida de las mujeres sino en el de toda la población y en la sustentabilidad del medio ambiente y del desarrollo. La lucha por la erradicación de la pobreza y un desarrollo sustentable se debilita sin la contribución de la mujer en las decisiones políticas y económicas, sin aprovechar lo que la mujer representa como agente y lo que podría aportar como energía nueva, visión y capacidad de propuesta organizativa distinta.

Aquí hay una cuestión ética importante. Si el desarrollo es un proceso de ampliación de las opciones, esta constatación de disparidades de derechos y de oportunidades, evidencia que en el proceso de desarrollo hay una injusticia y que se está vulnerando uno de los componentes básicos del desarrollo humano, que es ver al ser humano como agente de desarrollo. En una situación de discriminación y de desvalorización de la mujer, se aleja para ella la finalidad del desarrollo humano, orientado a que el ser humano llegue a ser un agente creativo, productivo, que disfrute de autorrespeto y sentido de pertenencia a la comunidad.

Acción internacional y desarrollo humano

Los problemas transnacionales del desarrollo se discuten y negocian en ámbitos separados. Son instituciones o grupos de países los que gestionan los grandes espacios económicos continentales o regionales, como la Unión Europea, el TLC y la Cuenca del Pacífico. En América Latina y el Caribe se han creado el Mercosur, La Comunidad Andina de Naciones, el Mercado Común Centroamericano, el CARICOM. El comercio se negocia en estos u otros foros como el ALCA y sobre todo en el seno de la OMC. La crisis financiera asiática de 1997-98 puso de relieve la necesidad de cambios en la arquitectura internacional para manejar los flujos financieros y la deuda, al reconocerse que la crisis no podía atribuirse sólo a debilidades en las políticas macroeconómicas nacionales. La discusión y negociación sobre estos temas involucra a los ministros de finanzas de los países industrializados (G-8) y a los organismos de Bretton Woods. En forma paralela, las cuestiones de pobreza, medio ambiente y género, se discuten y negocian en las conferencias de las Naciones Unidas.

Otros fenómenos de orden global también suscitan negociaciones, alianzas y acciones: el terrorismo internacional, el crimen organizado, el narcotráfico, las epidemias como el SIDA, los movimientos de refugiados y las migraciones internacionales.

Sin embargo, lo que prima es la separación y no el tratamiento integrado de los problemas, con la debida consideración de las externalidades y los efectos recíprocos entre los distintos sectores y temas. Por otra parte, los enfoques y prioridades no siempre colocan a las personas en el centro de la política y acción internacional y los débiles y excluidos no llegan a hacer oír su voz.

La autoridad última en la toma de decisiones emana y se legitima en el seno de cada nación, en el sistema político y el gobierno nacional. Sin embargo, se ha visto que muchas cuestiones, particularmente la sustentabilidad ambiental, demuestran que la Tierra es un sistema integrado y no la suma de muchas pequeñas soberanías separadas (Strong, 2002). La soberanía nacional se halla en conflicto con el ejercicio de esa soberanía para resolver una cuestión global como la paz, la atmósfera o los océanos. La verdadera solución es la cooperación con otros en un espíritu de solidaridad, a partir de la asunción voluntaria de responsabilidades con el desarrollo humano y como un ejercicio de soberanía nacional. No existe una autoridad mundial suprema que pueda imponer una decisión. Pero

podría haber un camino de resolver la contradicción mediante la libre participación en un sistema de gobernabilidad global.

Hoy se vuelve imperativo poner énfasis en la ética y los valores humanos de modo que puedan armonizarse la competencia y los mercados con la provisión de bienes públicos, para que se respeten los derechos humanos en todo el mundo, tanto en países industrializados como en países en desarrollo. Ello exige reformular los actuales mecanismos de decisión para que esa armonización asegure la sustentabilidad de la Tierra y no afecte las oportunidades de las generaciones futuras, se consiga efectivamente erradicar la pobreza extrema y reducir la brecha entre el Norte y el Sur, logrando expandir las opciones de la gente con equidad y participación.

¿Qué tipo de sistema de decisión internacional puede organizarse en el futuro que dé participación democrática a las naciones y ciudadanos del mundo, que asegure el desarrollo humano, es decir, que promueva la libertad y las capacidades humanas con equidad, al mismo tiempo que la sustentabilidad?

REFERENCIAS

- Anand, S y Ravaiilon, M (1993) "Human development in poor countries. On the role of private incomes and public services". *Journal of Economic Perspectives* 7(1): 133-150.
- Anand, S y Sen, A (1996) "Gender inequality in human development: theories and measurement". UNDP. Background Papers. *Human Development Report 1995*. Nueva York. pp. 1-19.
- Anand, S y Sen, A (1997) "Concepts of Human Development and Poverty: A multidimensional perspective". *UNDP, Human Development Papers*. Nueva York, pp. 1-19
- Bruntland, GH (2002) *From Our Common Future (1987) to the WHO Report Making a Difference. Global Ethics for the Third Millennium*. Forum Dialogues pour la Terre, Lyon, 21-23 février.
- Castells, Manuel (1996-1998 2nd edition 2000). *The information age: economy, society and culture*. Oxford: Blackwell.
- Crocker, D (2001) "Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda". Encuentro internacional Ética y Desarrollo. BID, Washington DC 7-8 diciembre.

- Dahl, R (1988) *On Democracy*. Yale University Press: New Haven.
(1989) *Democracy and its critics*. Yale University Press: New Haven.
- Ganuzza, E; Páez de Barros, R; Taylor, L y Vos, R (2001) *Liberalización, desigualdad y pobreza: América Latina y el Caribe en los 90*. Eudeba: Buenos Aires
- Heal, G (1999) "New strategies for the provision of global public goods". En: Kaul, I; Grunberg, I y Stern, MA, op. cit.
- Kaul, I; Grunberg, I y Stern, MA(ed.) (1999) *Global Public Goods*. UNDP, Oxford University Press: Nueva York, p. xx.
- Nussbaum, M (1988) *Nature, function and capability: Aristotle on Political Distribution*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl.
- O'Donnell, G (1999) *Counterpoints. Selected essays on authoritarianism and democracy*. University of Notre Dame Press: Notre Dame
(2000) *Democracy, law and comparative politics*. Working paper # 274. Kellogg Institute: Notre Dame.
- Sen, A (1984) *Resources, Values and Development*. Oxford; Blackwell; Harvard University Press: Cambridge, MA.
(1999) *Development as freedom*. Alfred Knopf: Nueva York.
- Stiglitz, J (2000) Transcripción de presentación a la iniciativa "Ética y Desarrollo" del Banco Interamericano de Desarrollo.
- Strong, M (2002) *From the UN Conference on the Human Environment in Stockholm (1972) to the Earth Charter (2000)*. Forum dialogues pour la Terre, Lyon, 21-23 février.
- UNDP (1997) *Human Development Report 1997*, Nueva York.
- UNDP (1999). *Human Development Report 1999*. Oxford University Press: Nueva York
- Vallaey, F (2001) "El difícil camino hacia un desarrollo social ético". Reunión Internacional "Ética y Desarrollo", Banco Interamericano de Desarrollo con el auspicio del Gobierno de Noruega.
- World Bank (1993) *The East Asian Miracle: economic growth and public policy*. Oxford University Press: Nueva York.

Desarrollo sustentable, ética y democracia

María Fernanda Espinosa*

Consideraciones preliminares

La preocupación ambiental ha formado parte de los discursos y las prácticas de las sociedades contemporáneas por lo menos desde hace 30 años. A pesar de que las respuestas a los problemas ambientales han sido muy diversas, no han logrado revertir las relaciones destructivas entre economía-naturaleza-sociedad ni reducir las presiones crecientes sobre los recursos naturales. Diversos estudios y actores sociales han constatado que los modelos vigentes de producción, consumo e intercambio no son ni social ni ecológicamente sustentables.

La credibilidad y la legitimidad de la economía de mercado basada en la acumulación de capital, la libre competencia y la máxima rentabilidad se revela cada vez más disfuncional y menos equitativa. Lo anterior explica el surgimiento de varias posturas críticas frente al modelo y la búsqueda de mecanismos para la transformación y la construcción de sociedades más sustentables. Esta búsqueda ha generado ya sea respuestas más reformistas e institucionales o salidas más políticas que postulan la necesidad de un nuevo orden democrático.

A pesar de que los estados, las sociedades y los organismos internacionales han incurrido en dinámicos procesos de institucionalización y regulación ambiental, no ha existido una reflexión profunda sobre la necesidad de un marco de valores, de un sustrato ético que promuevan cambios de conducta que guíen las prácticas humanas hacia su entorno.

* Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). Las opiniones vertidas en este documento no representan las posiciones oficiales de la UICN y son responsabilidad exclusiva de la autora.

En consecuencia, este trabajo pretende hacer una reflexión crítica que vincule los retos para la construcción de sociedades sustentables con el diseño de nuevos sistemas políticos, de nuevos actores sociales en el marco de un pacto ético que reoriente los comportamientos y las decisiones, individuales y colectivas, que determinan las relaciones sociedad-política-naturaleza.

Con este fin, he organizado este trabajo en cuatro partes. En la primera sección se elabora un análisis de las distintas maneras de entender la sustentabilidad y el desarrollo sustentable y de las implicaciones éticas de estas posturas. En la segunda parte, se vincula la reflexión sobre sustentabilidad con la crítica a los sistemas políticos y a la democracia real. Luego se analiza el rol de los actores y movimientos sociales en la construcción de las agendas ambientales para terminar con una alusión específica a los impactos de la fase ecológica del capital y el papel del sector privado en la construcción de sociedades sustentables.

1. Los principios éticos del desarrollo sustentable

Desde siempre los hombres y las mujeres han luchado por un “desarrollo sustentable” como forma de resolver crisis, carencias, amenazas, ya sea para defenderse de los embates de la naturaleza, como el frío o la falta de alimentos, en las épocas primigenias de la historia humana, o para no ser desplazados por las máquinas y el trabajo en cadena en la revolución industrial, o por encontrar salidas a los excesos, a las formas de vivir, de consumir y de ejercer el poder en las sociedades contemporáneas. Es decir que la búsqueda de mejores formas de vivir y adaptarse al entorno no es un problema exclusivo de la modernidad ni de las culturas occidentales.

Sin embargo, el concepto de sustentabilidad se desarrolla con base en los resultados de la reunión de Estocolmo en 1972, y se concreta como un eje de organización de acciones y políticas a inicios de los 80 en el marco de la Estrategia Mundial para la Conservación diseñada por la Unión Mundial para la Naturaleza, UICN, como reacción a la crisis ambiental global. Esta idea pasa a formar parte del discurso ambiental con el Informe Brundtland en 1987 así como de las políticas y estrategias de desarrollo de los países. Para los fines de este trabajo, más que hacer un recuento cronológico o un repaso de los distintos significantes y usos del desarrollo sustentable, haré más bien una breve lectura de dos ópticas bajo las cuales se puede mirar al desarrollo sustentable: una visión

tecnocrática y una visión política. La primera visión se fundamenta en la teoría de los límites del crecimiento, el reconocimiento de la crisis ambiental global, la necesidad de una reconversión tecnológica, la internalización de costos ambientales en la producción, el establecimiento de instituciones y políticas ambientales, entre otros.¹

La segunda visión, se refiere a una crítica política del desarrollo sustentable como discurso hegemónico que legitima prácticas de intervención, crea nuevos sujetos, nuevas categorías de análisis, actúa como mecanismo legitimador para reafirmar formas de control de espacios y recursos. De este modo, el discurso y las prácticas del desarrollo tendrían una influencia directa en el tejido social, la formación de identidades y los dominios simbólicos y culturales de diferentes comunidades e individuos. Desde esta óptica, el desarrollo sustentable como discurso hegemónico sería capaz de moldear e incluso crear nuevos sujetos sociales, nuevas nomenclaturas para explicar la sociedad, la política y las relaciones naturaleza/cultura. Obviamente estas dos maneras de entender el desarrollo sustentable no aparecen de manera pura, las prácticas, políticas y discursos ponen en evidencia una serie de híbridos que combinan los dos enfoques citados.

El 1987, el informe de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo reveló dos cosas: por una parte, puso en evidencia la crisis ambiental y política de las sociedades occidentales y presentó al mundo, usando las palabras de Escobar, como un “cosmos desencantado”. Por otra parte, el informe, llamado también “Nuestro Futuro Común”, declara la necesidad de un nuevo modelo de desarrollo basado en esquemas de producción ecológicamente viables. Este nuevo modelo debería mantener los procesos ecológicos esenciales y mejorar la calidad de vida de las mayorías sin comprometer la base de recursos naturales para las generaciones futuras. Esta propuesta, a la que se llama “desarrollo sustentable”, muestra implícitamente una serie de prescripciones éticas, o mejor, una ética del desarrollo.

La idea de sustentabilidad y desarrollo sustentable se convierte rápidamente en una fórmula legitimadora para la mayoría de las intervenciones desarrollistas en la década siguiente. El término “sustentable” es aplicado a un amplio rango de acciones, desde proyectos hidroeléctricos de gran escala, pasando por planes de desarrollo petrolero, hasta las

¹ Para un análisis detallado de estas dos ópticas ver Espinosa, 2000.

iniciativas locales de desarrollo. Al mismo tiempo, surge una gran cantidad de trabajos sobre el tema (Korten, 1990; Leff; 1993, 2000; Redclift, 1987) y, por ende, una corriente crítica que cuestiona el concepto y usos retóricos del desarrollo sustentable (Escobar, 1992, 1995; Peet y Watts, 1996; Sachs, 1993).

Las alternativas convencionales, que se formulan sobre la base de este nuevo concepto de sustentabilidad del desarrollo proponen, entre otros, la internalización de costos ambientales en los procesos de producción y la contabilidad ambiental, ya que se entiende la crisis del medio ambiente a partir de las estructuras político-económicas y se vincula el dilema de la sustentabilidad con los límites naturales y estructurales del crecimiento económico. En síntesis, desde esta visión, el desarrollo sustentable requiere de una suerte de reingeniería macroeconómica que otorgue valor monetario a los servicios del medio ambiente e internalice los costos ambientales en los procesos de producción. Esto se constituiría en una suerte de concepto neoliberal del desarrollo sustentable (Redclift). Es decir que desde esta óptica, las opciones reales que plantea el desarrollo sustentable conducen a respuestas reformistas y tecnocráticas, a problemas estructurales que se traducen en esquemas económicos basados en la explotación, la inequidad social y el déficit democrático.

Posiciones críticas más políticas sobre el desarrollo sustentable vinculan estilos de producción y estructuras de clase y explican cómo diferentes grupos luchan por mantener sus privilegios económicos, políticos e ideológicos en detrimento de los recursos naturales y los servicios ambientales. Enrique Leff, por ejemplo, analiza las discrepancias entre la racionalidad económica y la ambiental en el modelo de desarrollo vigente. La sustentabilidad para Leff implicaría un cambio de racionalidad que establezca puentes entre lo económico y lo ecológico.

Lecturas más radicales han incurrido en una crítica cáustica al concepto de desarrollo sustentable. Señalan que es una versión disfrazada del desarrollo convencional y que, en la práctica, privilegia la sustentabilidad económica sobre el equilibrio ecológico y la equidad social. De acuerdo a Escobar, el desarrollo sustentable es el último intento de articular modernidad y capitalismo. Además, Escobar señala que el proceso de ambientalización del desarrollo se ha convertido en un instrumento de presión de los organismos multilaterales a través de los mecanismos del llamado eco-ajuste estructural. Estos mecanismos convierten la idea del

desarrollo sustentable en un nuevo pretexto para intervenciones desarrollistas remozadas y para el control sobre los espacios y recursos en los países del Sur (Escobar, 1992; Sachs, 1993).

A pesar de los innumerables usos que se le otorgan a las prácticas y discursos sobre el desarrollo sustentable, existe una matriz común que le concede a este concepto un significado intersubjetivo, vinculado a la idea aristotélica de lo que se denomina formas de “vida buena”. Pero claro, definir qué es una “vida buena” para quiénes, en qué condiciones, con qué parámetros es un reto complejo, sobre todo en el marco de sociedades complejas, inequitativas, diversas, pluriculturales.

Por lo tanto, cuando hablamos de “desarrollo sustentable” hablamos de una suerte de “ética del desarrollo”, de como señala Giddens², *un principio* que surge a raíz de la modernización ecológica y que pretende poner en cuestión las relaciones vigentes entre sociedad-naturaleza-política y economía.

Para Habermas³ en su teoría de la acción comunicativa, una forma de vida consiste en un conjunto de convicciones morales gobernadas por principios universales, los mismos que se traducen en prácticas sociales concretas. Estas convicciones surgen, no de un *deber ser* abstracto, sino de una serie de orientaciones valorativas que deben permitir, por un lado, saber cómo las formas de vida pueden conducir a prácticas que asocien juicios de valor con principios universales, y por otro, que conduzcan a acciones y comportamientos enmarcados en tales convicciones morales.

El debate sobre el contenido ético del desarrollo sustentable nos conduce a una reflexión necesaria sobre la responsabilidad moral de los sujetos y colectivos sociales para garantizar la continuidad de la vida. Esta responsabilidad se asocia a una serie de convicciones y a principios de solidaridad entre actores, sujetos y esferas sociales. Entonces son, efectivamente, los actores sociales, la opinión pública, quienes definen y legitiman el orden social, las formas de vida, los discursos y prácticas de sustentabilidad, a través del establecimiento de lo que Habermas llama el “pacto ciudadano”, como resultado de un debate democrático. Esto nos remite necesariamente a una reflexión sobre los sistemas políticos y las construcciones democráticas de las que trataremos a continuación.

² En Giddens, 1999: 71

³ En *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 1984: 67-95

2. Democracia y ética de la acción ambiental

Las complejas y múltiples relaciones entre el Estado y la sociedad civil, la esfera pública y la esfera privada, conforman lo que se llama un sistema político. Los sistemas políticos se constituyen por diferentes modalidades de distribución del poder, de mecanismos de toma de decisiones. La democracia, en este contexto, se constituye en un medio para redistribuir y equilibrar el poder a través del reconocimiento de derechos, la participación y la rendición de cuentas.

El modelo democrático que impera en las sociedades contemporáneas es la democracia liberal inspirada en los *leitmotiv* de la Revolución Francesa en el siglo XVIII, es decir, en los principios de igualdad, libertad y derechos individuales. La democracia liberal se fundamenta en un sistema de representación y delegación a través de mecanismos de elección. Se trata, como dice Held (1997) de “un sistema de gobierno basado en funcionarios electos que se comprometen a representar los intereses de los ciudadanos dentro de territorios delimitados y a la vez garantizar el imperio de la ley”. Este modelo, redinamizado en los últimos años por la necesidad de participación ciudadana y la rendición de cuentas, ha sido clave para la consolidación y expansión del capitalismo. Frente a este modelo existen varias respuestas y posiciones críticas.

Desde una perspectiva más bien prescriptiva, Dryzek habla de una “democracia dialógica” basada en la racionalidad comunicativa propuesta por Habermas (1987)⁴. Para que este tipo de democracia tome cuerpo en nuestras sociedades, es necesario contar con instituciones discursivas democráticas, mantener una competencia comunicacional con el fin de lograr una situación de diálogo y establecer una esfera pública independiente del aparato del Estado. La importancia de la comunicación y el diálogo para Dryzek está en el poder transformador del discurso y el lenguaje, los mismos que atraviesan, moldean e incluso cuestionan los esquemas ideológicos y culturales.

En este marco, son las propias contradicciones y confusiones de la realidad capitalista y de las formas que adopta la democracia liberal, las que abren espacios para la construcción de una democracia discursiva basada en el respeto mutuo, la creación de una opinión pública crítica e independiente, el respeto al pluralismo y la diversidad, y una confrontación con el poder concentrador del Estado (Dryzek, 1994).

⁴ Ver Espinosa, 1999 (d)

En el mismo tenor, Chantal Mouffe (1992) nos habla de la necesidad de una “democracia radical” que se construye a través de una reforma a la democracia liberal mediante la redefinición de la ciudadanía y la comunidad. Se trata, principalmente de reconocer la diversidad y la pluralidad de derechos que reconozcan necesidades diferentes y distintas formas de dominación. La clave, para Mouffe, es saber articular un accionar político que reconozca diferencias de género, raza, clase, opción sexual, etnicidad. Sin embargo, reconoce la imposibilidad de lograr una democracia total, radical, por la tensión irresoluble que existe entre los principios de libertad e igualdad y debido a la incompatibilidad que existe con los postulados del modelo capitalista, cuyo sistema de organización política es la democracia liberal. Desde esta perspectiva, los límites de la democracia están en la propia imposibilidad de justicia social y equidad. La esperanza de una nueva construcción social democrática, para Mouffe, recae en los llamados nuevos movimientos sociales, como los indígenas, las mujeres, los ecologistas, etc.

Como parte de la búsqueda de diseños sociales democráticos, al calor de los aportes de la Teoría Crítica y las ideas de la democracia radical, entre otros, surgen las iniciativas sobre las mesas de concertación, las metodologías de mediación de conflictos entre diferentes grupos de interés. Estos mecanismos se convierten en instrumentos privilegiados para negociar y concertar problemas sociales de la más diversa índole. Desde el consentimiento de una comunidad indígena para la explotación petrolera hasta la elaboración de planes participativos de gestión ambiental local.

Sin embargo, es importante reconocer la imposibilidad de construir una sociedad democrática en condiciones de inequidad, sobre la base de un mapa de actores sociales con grandes desigualdades en las competencias y posibilidades de entrar en el juego de la democracia. Por eso, la factibilidad de una democracia real y no retórica se ve seriamente limitada a pesar de las mesas de diálogo y concertación, ahora tan en boga.

Por ejemplo, cuando hablamos de la sociedad civil y sus derechos y de su rol decisivo en los procesos de cambio, se debe reconocer que no existe “una” sociedad civil, sino varias sociedades civiles, las influyentes y las subalternas. Aquí, la pregunta central es cómo estos segmentos subalternos de la sociedad civil se convierten en actores deliberantes, en decisores, comunicadores competentes, negociadores, y económicamente autosuficientes para poder convertirse en actores de la democracia

discursiva. La diferenciación explícita entre la democracia retórica y la democracia real es pues necesaria para evitar que los espejismos de la participación instrumental o de la aparente inclusión de grupos tradicionalmente excluidos sean sólo experiencias catárticas para cooptar y neutralizar conflictos y sirvan para legitimar un orden social establecido.

Otro cuestionamiento tiene que ver con la construcción de la democracia en sociedades pluriculturales. Si bien los estudiosos de la democracia mencionan la necesidad de incorporar la pluralidad y diversidad de expresiones y demandas sociales en los sistemas políticos, no se dan salidas conceptuales y operativas de cómo hacerlo. Podríamos ir más allá para decir que el reto de construir una democracia intercultural debe pasar necesariamente por una reflexión crítica sobre la democracia occidental como única forma legítima de organización y relacionamiento social.

Bajo estas consideraciones, la participación y la realización del interés general a través del diálogo y la negociación no pueden ser vistos como categorías ontológicas o verdades absolutas. El primer paso, tal vez sea desnaturalizar esas categorías y preguntarnos ¿participación de quién y para quién o para qué? ¿interés general de quienes? ¿consenso y diálogo bajo qué condiciones y bajo qué diferencias de poder y de posibilidades reales de decidir? Se trata además de reconocer, como bien dice Lechner, que todo orden (incluso el orden democrático) supone formas de exclusión, y por lo tanto se debe, en cada caso, hacer explícito, visibilizar, cuáles son los excluidos, en qué contextos y con qué efectos para el orden social y la participación política (Lechner, 1984). Responder a estos cuestionamientos es clave en los procesos, ahora tan en boga, de resolución de conflictos ambientales por la vía del diálogo y la negociación, sobre todo si consideramos que las comunidades e individuos más afectados por la crisis ambiental, en todas sus manifestaciones, son justamente los más pobres, los subalternos, los actores que no califican en el esquema de la democracia dialógica al estilo habermasiano.

Asimismo es necesario redefinir el concepto de ciudadanía en un marco más amplio que no se reduzca al ejercicio de derechos y al cumplimiento de deberes individuales y que, consecuentemente, considere la posibilidad de una ciudadanía colectiva, diversa, acotada, no homogénea. Pensar en una democracia intercultural requiere énfases de un reconocimiento explícito de las diferencias, pero sobre todo, de una construcción creativa a través de la interacción horizontal entre diferentes culturas y propuestas de organización política.

La democracia retórica y la cultura del consenso forzado e instrumental, que se edifica en el campo de juego de los poderosos, debe ser sustituido por un renovado derecho a la lucha de los contrarios como marca distintiva de sociedades sustentables y democráticas.

3. Los actores del desarrollo sustentable: movimientos sociales y demandas ambientales

Luego de las reflexiones sobre los desafíos de la construcción de sistemas políticos democráticos, es necesario regresar rápidamente al rol de los actores, y concretamente a los actores colectivos, a los movimientos sociales como dinamizadores del cambio social. Existe una literatura profusa sobre el origen, la genealogía, las funciones de los movimientos sociales. Existen también innumerables intentos de hacer una taxonomía de las diferentes tendencias, vertientes, formas de organización, estrategias e identidades de dichos movimientos. Para los fines de este trabajo, me centraré en una breve reflexión sobre los movimientos sociales de corte ambiental y de su papel no sólo en los procesos de resolución de conflictos socio-ambientales sino también en la construcción de discursos, significados e identidades.

Una primera constatación, casi de perogrullo, es que no existe *un* movimiento ambiental homogéneo, monolítico, sino un conjunto fragmentado y diverso, de expresiones organizadas de la sociedad civil con agendas ambientales que van desde posiciones reformistas para resolver la crisis ambiental, por la vía de reformas legales y arreglos institucionales, hasta organizaciones y tendencias que cuestionan las formas vigentes de vivir y consumir, los modelos políticos, la racionalidad dominante, la modernidad. En esta medida, es complicado identificar un interlocutor claro en los procesos de negociación, participación y toma de decisiones en materia ambiental. El papel de la sociedad civil es aún más complicado si consideramos que, por una parte, las alianzas y las identidades del movimiento ambientalista-ecologista superan las relaciones binarias convencionales Norte/Sur o izquierda/derecha, y por otra, las esferas de acción de este movimiento abarcan diferentes escalas y estrategias que van desde reivindicaciones locales hasta agendas globales.

Lo importante en este escenario difuso y complejo es quizás evaluar los impactos de la intervención de las organizaciones de la sociedad civil en los avances de las agendas ambientales. En los últimos 10 años en América Latina se ha gestado un dinámico proceso de institucionalización

ambiental que se manifiesta en una proliferación de instituciones públicas, cuerpos legales, normas y procedimientos. Sin embargo, paradójicamente, los procesos de deterioro ambiental, aumento de la pobreza y la precariedad de los regímenes democráticos no se han revertido. Más bien lo que ha ocurrido es que las demandas ambientales se han “domesticado”, “naturalizado”, tanto en la gestión pública como en las políticas de los sectores empresariales privados.

Adicionalmente, las preocupaciones y agendas ecologistas/ambientalistas se han filtrado hacia otros grupos de interés como las organizaciones de mujeres, los sindicatos, los partidos políticos progresistas. A pesar de que a veces este fenómeno parece responder más a una adaptación retórica que a una incorporación orgánica a sus agendas. De todas formas, queda sin respuesta clara la pregunta de cuál ha sido efectivamente la participación de las organizaciones de la sociedad civil en los procesos de institucionalización ambiental y en la puesta en práctica de las políticas públicas ambientales.

Una dificultad adicional para evaluar la eficacia de las organizaciones y movimientos ambientalistas/ecologistas es la imposibilidad de establecer límites claros entre los ámbitos de acción de la sociedad civil y el estado. En América Latina existe una gran movilidad de las élites que hace que los sujetos se ubiquen alternadamente, de acuerdo a las coyunturas políticas, en las esferas estatales o en los espacios de la sociedad civil. Esto si bien puede enriquecer la gestión ambiental y las políticas públicas relacionadas, también debilita la autonomía y las agendas específicas de los movimientos ambientalistas/ecologistas.

Por otra parte, si hablamos de otros grupos de interés, y de la fórmula tan en boga sobre las alianzas público-privadas, es interesante mirar el rol del mercado, del comercio internacional y de los actores que sostienen discursiva, ideológica y materialmente a un sistema de intercambio de bienes y servicios ambientales.

Para recapitular, hemos señalado que existe una tendencia minoritaria, con una postura más crítica, que entiende la crisis ambiental no sólo como un problema de ingeniería institucional sino más bien como un asunto político de ejercicio del poder, como un problema de diseño de sociedad, de las formas de producir y consumir. Por otra parte, una tendencia dominante que ha ofrecido una salida más convencional, se enmarca en la vigencia de lo que O'Connor llama la “fase ecológica del capital.” Esta concepción atraviesa de manera sustantiva los debates,

las políticas, las decisiones y las prácticas sobre el uso de los espacios y los recursos naturales. Por esta razón es relevante hacer un análisis más detenido sobre los actores que abogan por la incorporación de la naturaleza en las lógicas del mercado y el capital como eje de la reflexión sobre la dimensión ética del desarrollo sustentable.

4. La fase ecológica del capital

La fase ecológica del capital convierte a la naturaleza en un bien transable. Los recursos y servicios ambientales tienen precio y por ende pueden ser vendidos y comprados. Esto supone que los recursos naturales ya no sólo son vistos como recursos primarios para generar valor sino que son en sí generadores de valor (valores escénicos y paisajísticos, ecoturismo, biodiversidad, servicios ambientales como la fijación de CO₂). La crisis ambiental global y la escasez de recursos han generado una respuesta mayoritaria que se basa en una suerte de “neoliberalismo ecológico”.

El neoliberalismo ecológico propone la internalización de costos ambientales en la producción, la incorporación del capital natural en las cuentas nacionales. La valoración económica de los recursos y su inserción en las lógicas del mercado; es decir en la dinámica de la oferta y la demanda. Esto supone otorgar un valor crematístico al capital natural (maximizar a corto plazo el valor de cambio monetario de los recursos para el propietario). En este contexto, la pregunta clave es: ¿qué ocurre cuando el capital natural ingresa a la lógica del mercado? Fundamentalmente, los precios, valores, cuotas se fijan a través de los “equilibrios” de la oferta y la demanda.

Desde esta óptica, el comercio internacional promueve el crecimiento, el cual brinda recursos adicionales para mejorar el medio ambiente, y el medio ambiente a su vez suministra recursos que sustentan el crecimiento. Crecimiento y protección ambiental son compatibles (círculo virtuoso de sustentabilidad). A pesar de este afán de eclipsar las contradicciones entre crecimiento económico y equilibrio ambiental, vemos que los ritmos de crecimiento y acumulación aumentan los costos ambientales y el uso de capital natural poniendo en riesgo la capacidad de carga de los ecosistemas y sobrepasando los umbrales ecológicos. En consecuencia, el círculo virtuoso no se da en la práctica.

Además de los argumentos anteriores, es necesario recordar que más de la mitad del comercio internacional se basa en la importación y exportación.

tación de los mismos bienes. No se respeta el principio de las ventajas comparativas. El comercio tiene poco que ver con la satisfacción de necesidades sino más bien con el mantenimiento de relaciones y el afianzamiento de sistemas de poder. Además se debe señalar que 80% del trabajo que consumen las sociedades occidentales, en forma de bienes y servicios, se produce en un perímetro inmediato de 20 kilómetros (Lipietz, comunicación personal). ¿Por qué entonces el 20% de bienes y servicios que se producen fuera de los 20 kilómetros aledaños a los consumidores determinan las reglas, el acceso, la distribución del 80% restante? Aquí existe un fuerte dilema ético que nos lleva a pensar en los límites reales de la puesta en práctica de los principios de sustentabilidad.

El comercio internacional se topa además con tres contradicciones:

1. No estimula la asignación eficiente de recursos.
2. No fomenta la distribución equitativa de ingresos y empleo.
3. No estimula el mantenimiento de umbrales de producción y consumo que sean sostenibles.

La geografía del comercio internacional estimula el traslado de actividades industriales a los lugares con más baja internalización de costos (renovabilidad de recursos, contaminación, relaciones laborales, etc.), y en este caso, en los lugares donde el valor de los servicios ambientales sea menor o inexistente. Se trata de una situación compleja y contradictoria, ya que mientras se establecen políticas y mecanismos internacionales de regulación ambiental, se obliga a los países pobres a sobrepasar los límites de regeneración y absorción de desechos (Daly, 1994). Por ejemplo, la eliminación de desechos peligrosos se hace en los países más permisivos y con mayores premuras económicas.

Pero, a pesar de estos inconvenientes, hay que partir de que los procesos de valoración están en marcha, como el mercado de bonos de contaminación, los proyectos de incentivo económico al mantenimiento de bosques, los debates internacionales sobre el mecanismo de desarrollo limpio, etc.

Sin embargo, además de los problemas de principio, de los efectos redistributivos que puede tener la venta de servicios ambientales en el marco de un modelo neoliberal, hay varios problemas de orden práctico. Por una parte, el reglamento para la ejecución de proyectos de "desarrollo limpio", es decir, de iniciativas de fijación de CO₂ en el marco del Protocolo de Kyoto sobre cambio climático, está en proceso de elaboración. Esto quiere decir que no existen parámetros claros, sistemas ho-

mogéneos e internacionalmente reconocidos para la valoración económica de servicios ambientales. En general, se debe decir que el mercado internacional de servicios ambientales es incierto, poco estable y depende de las voluntades de las empresas privadas y la cooperación internacional y de los procesos de negociación multilateral.

- Establecer criterios para análisis de costo-beneficio para proyectos con grandes costos ambientales.
- Disponer de referencias concretas en procesos de reparación de daños ambientales y sistemas de compensación a comunidades afectadas por dichos proyectos.
- Ser un instrumento para el diseño de políticas y la toma de decisiones ambientales.
- Contribuir a la redefinición de criterios de "productividad" en áreas de bosque húmedo tropical y otros ecosistemas frágiles.
- Contribuir a la reducción de las tasas de deforestación y lograr formas de producción y subsistencia local de bajo impacto.
- Si es que el mercado de bienes ambientales se consolida, mantener bosques y ecosistemas a cambio de un flujo regular de recursos podría ser una de las salidas para pensar en alternativas a los modelos extractivos con altos costos ambientales como aquellos basados en el petróleo o la minería.

Si analizamos las experiencias de venta de servicios ambientales, ya sea de fijación de CO₂ o de recursos de la biodiversidad, lamentablemente vemos que benefician a quienes establecen las reglas del juego, no han tenido efectos redistributivos en las economías locales y sus beneficios ecológicos han sido limitados, cuando no contraproducentes.

La gran pregunta es cómo pensar en esquemas productivos sustentables en el marco de sociedades no sustentables. No existen las condiciones institucionales, jurídicas, económicas y políticas que garanticen la viabilidad de estas iniciativas.

A pesar de esto, es fundamental que las sociedades conozcan los mecanismos, las implicaciones y los problemas de los mercados emergentes de bienes ambientales para evitar que se reproduzcan formas de expropiación como ya ha ocurrido con otros recursos estratégicos para nuestros países como el petróleo, el caucho, el oro.

Las comunidades locales, los países en desarrollo, deben utilizar la valoración económica de su capital ambiental como recurso estratégico para negociar en términos más equitativos con el Estado, las empresas

petroleras, las compañías farmacéuticas, las agencias de cooperación, los organismos financieros internacionales.

El problema central está entonces en cómo las sociedades locales se apropian de esta posibilidad y garantizan sistemas de redistribución, de rendición de cuentas y de priorización del gasto. En otras palabras, un modelo de desarrollo basado en la economía de los servicios ambientales no puede ser sustentable y por ende tampoco ajustarse a principios éticos si no se enmarca en una estructura socio-política diferente que revierta el déficit democrático y reemplace la dependencia por una interdependencia respetuosa y horizontal. El papel del sector privado y de las élites financieras en este proceso es de importancia central en su condición de actores económicos privilegiados que deben asumir un compromiso ético con las necesidades de redistribución equitativa de bienes y servicios en la sociedad.

5. Reflexiones finales

La ética del desarrollo sustentable se debería pensar en el marco de los sistemas políticos vigentes; de los actores sociales con sus intereses, identidades, agendas; de los nuevos mapas geopolíticos que caracterizan los procesos de globalización, de las implicaciones de la nueva división internacional del trabajo. Por lo tanto, definir principios éticos para el desarrollo sustentable no puede limitarse a una lista prescriptiva que incluya la participación ciudadana, la transparencia, la voluntad política. Se trata más bien de explicar y entender los contenidos éticos del desarrollo sustentable más allá de una normativa voluntarista, en el marco de relaciones políticas y económicas concretas que permitan dimensionar los roles, derechos y deberes de los actores, de los Estados, de las sociedades, así como establecer mecanismos operativos que permitan poner en práctica los postulados de la sustentabilidad.

Para lograr una plataforma de negociación sobre los principios éticos del desarrollo sustentable, y hacer de la ética un referente operativo que sea reconocido, acordado, internalizado por los actores de la sustentabilidad se pueden proponer algunos retos. Por una parte, es necesario trabajar en múltiples escalas que reconozcan las alianzas, las prácticas, las respuestas, las demandas que se generan en el nivel local, nacional, internacional así como sus diferentes articulaciones y puntos de encuentro y de conflicto. Lo anterior supone además superar los binarios convencionales que oponen Norte/Sur, Estado/sociedad civil, esfera pública/esfera

privada para hacer un mapeo de actores, movimientos sociales, redes, intereses. Este ejercicio es fundamental no sólo para fines analíticos, sino sobre todo para que las políticas, las decisiones, los compromisos, se enmarquen en la complejidad de este mosaico tan diverso y complejo y asignen responsabilidades iguales pero diferenciadas de acuerdo a las condiciones específicas de los actores.

Por otra parte se debe reconocer la importancia transformadora del lenguaje, de los significados, las nomenclaturas en los procesos de diálogo y negociación. Cuando hablamos de equidad, participación, democracias, sustentabilidad, se debe reconocer que no son conceptos unívocos y que sus implicaciones y usos dependen de la intencionalidad, intereses y matrices significantes de los actores. Por eso la tarea de hacer explícitos los significados en la construcción de un acuerdo de ética ambiental es de especial importancia.

Adicionalmente, otro reto en la construcción de una ética para el desarrollo sustentable es la readecuación de los sistemas y mecanismos de rendición de cuentas y responsabilidad a los procesos de internacionalización del capital y el poder. Es decir que es necesario construir un diseño jurídico-institucional que refleje, se adapte y responda al carácter supranacional de las dinámicas ecológicas, a la revitalización de las culturas y sus conocimientos asociados, pero sobretodo que de cuenta de la fragmentación de los procesos de producción, de la volatilidad y trashumancia del capital internacional y las prácticas y comportamientos de las corporaciones tradicionales.

Si consideramos al desarrollo sustentable como ética del desarrollo se debe plantear la necesidad de un nuevo pacto que no puede ser pensado en y para el mercado como único mecanismo para la asignación eficiente de recursos, espacios y poder. Hablamos de un marco de acuerdos mínimos para la construcción de sociedades sustentables que replanteen las formas sociales de relación, las maneras de producir y consumir. Lo anterior supone no sólo lograr acuerdos sino también reconocer los disensos, visibilizar los conflictos, nombrar y reconocer a los ausentes, a los excluidos del juego democrático. En síntesis, el desafío es pensar en la construcción de una racionalidad alternativa que reduzca la brecha entre el universo de lo deseable y lo posible. Por supuesto, lo deseable no para los poderosos sino para los 300 millones de excluidos de América Latina.

Lastimosamente, el proceso preparatorio de la Cumbre de Johannes-

burgo en lugar de constituirse en un catalizador de propuestas alternativas ha revelado una profundización de la brecha Norte/Sur así como la falta de compromisos y voluntad política de los gobiernos para asumir los nuevos retos y responsabilidades que supone una transformación sustantiva de las relaciones políticas y económicas entre sociedades y naciones en busca, no de arreglos cosméticos de corto plazo que permitan sostener y prolongar el modelo vigente, sino de bases reales que garanticen la seguridad ambiental, la equidad social y los derechos humanos fundamentales. También ha sido evidente la reactiva y poco creativa participación de las organizaciones de la sociedad civil en este proceso, tal vez porque presienten que la Cumbre será un nuevo desencanto. Pero hay veces en que el desencanto puede ser un detonador de la creatividad, del sentido crítico, de la reorientación y la renovación de las miradas, de la sensibilidad y los compromisos.

REFERENCIAS

- Daly, H. (1994) "Los peligros del libre comercio". *Revista Investigación y Ciencia*. Enero.
- Dryzek, J. (1994) "Ecology and Discursive Democracy; Beyond Liberal Capitalism and the Administrative State". En Martín O'Connor (ed.), *Is Capitalism Sustainable ¿Political Economy and the Politics of Ecology?* Guilford Press. Nueva York.
- Escobar, A. (1992) "Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements". *Social Text*. 31-32.
- Escobar, A. (1995) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press. Princeton.
- Giddens, A. (1999) *La Tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Taurus. México
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus: Madrid
- Held, D. (1997). *La Democracia y el Orden Global*. Estado y Sociedad. Paidós. México
- Korten, D. (1990) *Getting to the 21st Century: Voluntary Action and the Global Agenda*. Kumarian. West Hartford.
- Lechner, N. (1984) "Cultura Política y Democratización". *David y Goliat*. Boletín CLACSO. XIV, 46

- Leff, E. (1993) "Marxism and the Environmental Question: From the Critical Theory of Production to an Environmental Rationality for Sustainable Development". *Capitalism, Nature, Socialism*. 4 (1)
- Leff, E. (coord) (2000) *Los Problemas del Conocimiento y la Perspectiva Ambiental del Desarrollo*. Siglo XXI: México. 2ª ed.
- Mouffe, C (ed.) (1992) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Verso. Londres
- Peet, R. y Watts, M. (1996) *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*. Routledge: Nueva York.
- PROFAFOR (1999) *Por un aire limpio: Programa FACE de Forestación*. Continente. Quito
- Redclift, M. (1987) *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. Methuen. Londres.
- Sachs, W. (ed.) (1993) *Global Ecology: A New Arena for Political Conflict*. Zed Press. Londres

Imaginación política sobre la justicia

José M. Borrero Navia*

Para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna; que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo; inteligencia cuya felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, tuviera a bien ocuparse de la nuestra; finalmente, que procurándose en el correr de los tiempos una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres.

Paradoja del legislador formulada por J.C. Rousseau en *El Contrato Social*.

Legalmente injusto. Legalmente inmoral

Todo estudiante de derecho aprende en el primer semestre de estudios universitarios que el derecho positivo *debe tratarse separado de otros sistemas normativos, especialmente de la moral*. Más tarde comprende que también debe separarlo de la justicia. Esta “tesis de separación”, entendida correctamente, no se orienta de ninguna manera contra otros sistemas normativos, afirma Robert Walter (1997), sino que pretende delimitar las fronteras de las distintas esferas normativas, las cuales deben ser tratadas sin entrecruzar unas con otras. Sólo de ese modo puede aclararse si diferentes órdenes normativos armonizan entre sí, y en qué medida o si acaso están en conflicto.

Esta tesis de ninguna manera desea atribuir preeminencia al orden jurídico, continua Walter. “Lejos de ello, sólo quiere indicar sin equívoco

* Director, Centro de Asistencia Legal Ambiental (CELA), Cali, Colombia

cos que cuando alguien se comporta legalmente, sin embargo, puede con ello hacerlo en forma completamente inmoral.” Esta autonomía del derecho positivo respecto del orden moral y la justicia, o si se prefiere, la inmoralidad a que puede estar expuesto el mandato legal, ha sido consagrada por la fórmula sacramental *dura lex sed lex* (dura es la ley, pero es la ley) que acuñaron los abogados esclavistas de la Roma imperial y que siguen repitiendo abogados litigantes, jueces y estudiantes de derecho.

Sobre la dureza ejemplar de la ley se invoca el diálogo *Kritón*, donde Platón hace, según Kelsen, una apoteosis del derecho positivo. A la pregunta de si el ciudadano tiene el derecho de invocar la justicia contra la ley o contra una sentencia injusta, se responde que no. Aunque el filósofo considera que las leyes deberían ser justas, no por ello despoja de legitimidad ni exonera de obligatoriedad a las leyes y sentencias injustas. También éstas deben cumplirse. El ejemplo de Sócrates, quien bebió la cicuta en cumplimiento de una sentencia injusta, es paradigma de la inmoralidad de la ley: siendo como era inocente, no se fugó de la prisión para evitar la pena de muerte. En lugar de ello prefirió cumplir la sentencia injusta.

Una prueba de cómo el derecho contemporáneo renunció a los compromisos morales, y, especialmente, a las pretensiones de transformar moralmente a los seres humanos, se encuentra en la asepsia moral con que el derecho penal pretende tratar a los condenados, abandonando toda intención de reeducarles moralmente. El ciudadano, afirma Ferrajoli (1995), si bien tiene el deber jurídico de no cometer el hecho delictivo, tiene el derecho de ser interiormente malvado y de seguir siendo lo que es.

Se puede ser tan malvado como se quiera, siempre y cuando no se traspasen los límites de la ley. De donde se colige que la ley opera desigualmente porque sólo castiga a aquellos que logra atrapar el sistema de justicia criminal cuando, debido a impericia, inexperiencia, falta de poder, incapacidad para obtener asistencia legal, es decir, pobreza, u otras circunstancias adversas, los delincuentes no logran burlar la ley como lo hubiesen deseado. Entre tanto el mundo sigue lleno de todos los malvados impunes.

El anterior argumento, extremo si se quiere, no anula las ventajas de un orden jurídico autónomo, ajeno a preceptos moralizantes, respetuoso de la intimidad personal como un espacio privado que no puede ser colonizado por la intervención judicial. Ello es especialmente cierto res-

pecto de los acosos de una moral apuntalada en prejuicios que pretendió homogeneizar la conducta sexual de las personas haciendo objeto de la intervención penal aquellos comportamientos que consideraba desviados. Mientras el adulterio masculino prosperaba secreta o abiertamente, la infidelidad de las mujeres era castigada sin piedad. Con una tarifa punitiva muy semejante eran castigados homosexuales y travestidos, por cuanto sólo las perversiones patriarcales estaban permitidas. Libre del acoso moral el derecho a la diferencia puede ejercerse también como derecho a las propias desviaciones.

Respecto de las normas del derecho ambiental ¿acaso podría predicarse la misma conveniencia de un orden jurídico separado del orden moral, exento de imperativos éticos?

El derecho no es la justicia

El positivismo revela en todo su esplendor los límites del Derecho con la noción de un orden jurídico que opera separado de la justicia.¹ En este sentido, la injusticia a que la ley puede estar expuesta es un hecho nacido de la separación entre el derecho y la justicia. Definitivamente el derecho no es la justicia, diferencia de la cual dan fe tanto la historia de sus mutuas contradicciones como la reflexión filosófica al respecto. Platón, por ejemplo, dudando de la posibilidad de comprobar la justicia aconseja intentarlo por medio del derecho positivo, el cual surge como alternativa esencial por cuanto la justicia absoluta permanece indeterminable y en consecuencia el *derecho positivo es como una imitación de la verdad, lo aproximado a la justicia, una sombra de la verdadera justicia*

Platón descarta a la dialéctica como vía racional para conocer la justicia, cuya búsqueda es una empresa –mística podríamos decir– que no

¹ Particularmente en situaciones de conflicto entre el Derecho positivo y la visión integradora de algunas cosmovisiones indígenas. Los principios legales inherentes al ejercicio de la soberanía que confieren al Estado dominio absoluto sobre el suelo y subsuelo del territorio nacional, legitiman la intervención estatal en territorios indígenas, especialmente en ejecución de concesiones mineras y de hidrocarburos. En virtud de los contratos de concesión o licencias de exploración concedidas por el Estado, las empresas petroleras se instalan legalmente en los territorios indígenas, abren vías de penetración, perforan el subsuelo, transportan materiales, vulnerando con operaciones plenamente lícitas una cosmovisión integral de territorio que, como en el caso de los U'wa, comprende la santidad de las entrañas de la tierra.

conduce a ningún fin práctico. En *Gorgias* atribuye a Sócrates la comparación de esa búsqueda con una cacería: “Ahora pues, Glaukòn, tenemos nosotros, al igual que los cazadores, que transponer en torno el matorral, para que no se escabulla la justicia y luego, si desaparece una vez, no vuelva a salir a la luz.” Pues evidentemente ella está en algún “sitio inaccesible y enmalezado [...] oscuro y difícil de recorrer; pero nosotros tenemos no obstante que ir.”

El apóstol Pablo señala los límites del conocimiento humano y las compensaciones ofrecidas por la fe, enseñando que la sabiduría humana es torpeza ante Dios, con la cual no vislumbramos ningún camino hacia la justicia, pues ésta se resuelve en la recóndita sabiduría de Dios, que los humanos no podemos conocer racionalmente, sino sólo compartir por medio de la fe. De esta manera la fe cierra el camino de las destrezas racionales porque ella no se alcanza a través de la voluntad o el pensamiento, siendo como es “un sentimiento absolutamente seguro y fuerte que se halla por encima de toda prueba.”

Por el camino de la fe la experiencia de la justicia regresa al estado místico, donde le había dejado Platón, y de donde parece tomarla Jacques Derrida (1997), cuando la separa del derecho en un texto iluminado:

La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber una justa apelación a la justicia. Cada vez que las cosas suceden, o suceden como deben, cada vez que aplicamos tranquilamente una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, el derecho obtiene quizás – y en ocasiones– su ganancia, pero podemos estar seguros de que la justicia no obtiene la suya. *El derecho no es la justicia*. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.

La primera justicia que debe hacerse a la Justicia es comprender su naturaleza distinta del derecho, siempre contagiado por el malestar congénito de su violencia progenitora porque, según Baratta “en el pacto social de la Modernidad ha tenido, como el Estado, la finalidad de controlar y superar la violencia. Pero ambos han ocultado la violencia, y por eso la violencia queda inmanente en ellos y se reproduce a través de los

misimos.” ¿Si el derecho no es la justicia, dónde está entonces el lugar de la justicia? Derrida (1997) nos propone “ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas identificables de la moral, de la política o del derecho, más allá de la distinción entre lo nacional y lo internacional, lo público y lo privado.” Porque la justicia es *por-venir*, está *por venir*, tiene que venir.

El campo ambiental como esfera de la justicia

El campo ambiental constituye una esfera de justicia—de acuerdo a la cartografía por Walzer (1997)—con sus propias reglas de distribución y acceso a los bienes ambientales, establecimiento de límites a su uso, asignación de derechos y responsabilidades, así como tratamiento de conflictos. La esfera de la justicia ambiental tiene su órbita en el escenario consensual-conflictivo de la sociedad como sistema de distribución, fuente de consensos, disensos y conflictos inherentes a la valoración de los bienes ambientales, modos de distribución y reglas de acceso a sus beneficios.

El aire, el agua, la diversidad biológica, los bosques o los valores estéticos del paisaje, son bienes básicos de la supervivencia no sólo humana sino de la biosfera que, como fundamentos de la vida colectiva, ocupan el nicho de los bienes más preciados de la sociedad. Las reglas de acceso a los servicios ambientales y beneficios de la oferta ambiental deben garantizar su condición de bienes públicos así como la equidad de su distribución. Sin embargo, la tradición individualista del derecho en Occidente ha privilegiado la apropiación privada de bienes públicos para satisfacer intereses privados, muchas veces en detrimento de los públicos o colectivos. La privatización de los beneficios de la oferta ambiental persiste como ejemplo paradigmático de inequidad ambiental,² provocando graves males públicos (contaminación del agua, del aire, pérdida de suelos, desertificación, erosión genética, deforestación) que obran como matriz de otros males tanto o más graves (enfermedades, crisis humanitarias asociadas a migraciones masivas, empobreci-

² Estructuras de tenencia de propiedad del suelo siguen siendo fuente de graves conflictos no solo con la vocación natural de los suelos sino con la preservación de bosques o áreas protegidas, así como la concesión de uso de aguas públicas sin pago de adecuadas tasas retributivas o las licencias de vertimientos industriales en cursos de agua sin tratamiento previo.

miento extremo). Mientras los beneficios se privatizan los costos ambientales son socializados. La contrapartida de la apropiación de la oferta ambiental es la exclusión social del colectivo que experimenta como una carencia intolerable la falta de acceso al agua potable, al aire limpio, o a una movilidad democrática. Estas carencias definidas como inaceptables por individuos, colectivos y movimientos sociales están dando lugar a un proceso de construcción colectiva de un conjunto de derechos al agua potable, a infraestructura sanitaria, al espacio público o al aire limpio, que de paso estimula una dinámica que está redefiniendo las fronteras políticas de la ciudadanía.

La justicia ambiental opera en este espacio de reconocimiento de derechos colectivos y cumplimiento de reglas para la distribución equitativa de los beneficios ambientales. Pero la justicia ambiental va más allá de la seguridad jurídica en los derechos y el ejercicio de las reglas distributivas, más allá del derecho positivo, apuntando hacia una refundación del pacto social como nueva alianza naturaleza-cultura contra la asociación secular del derecho y la violencia, hacia una refundación de la política. Esta reinención solidaria del pacto social y de la política pasa necesariamente por una deconstrucción del Estado como espacio jurídico-político de la dominación, donde sus operadores maniobran con la utilería jurídica para garantizar la *reproducción de las condiciones de dominación*. La justicia ambiental interroga el sentido del Derecho para provocar un cambio radical en el modo como las normas se presentan e inciden en nuestras sociedades. No siendo ajena al pluralismo justiciario de una multitud de focos de derecho, la justicia ambiental opera en el espacio de deconstrucción del monismo jurídico del Estado. Reconociendo la insuficiencia de lo legal y de lo “situacionalmente bueno”, avanza en la construcción de un modelo de *ética aplicada* que apela a lo “justo” porque “lo justo” es, como afirma Ricoeur (1993), la piedra de toque de una ética pública.

Abolir la dominación

El mayor esfuerzo contemporáneo para construir una teoría de la justicia como esquema básico de la sociedad, no comprometida con concepción ética alguna, se debe al filósofo norteamericano John Rawls (1979), quien elaboró una teoría puramente procedimental de la justicia sin ningún presupuesto en lo concerniente al *bien*, porque a sus ojos “la complejidad creciente del mundo moderno no deja ninguna oportuni-

dad a una visión substancial del *bien* o trascendental de lo *justo* que sirva de cimiento para el vínculo social.” La única alternativa sería la imposición de una única visión del mundo por parte de un régimen tiránico. En este sentido, la libertad política, desgajada de su ropaje “metafísico”, por la teoría renovada del contrato, aparece como la única salida razonable fuera de la alternativa entre la guerra de todos contra todos y la tiranía. Fundamentalmente, sólo una justicia procedimental puede asegurar la coexistencia entre visiones rivales del mundo, principalmente las que están centradas en ideas divergentes del bien. (Ricoeur, 1979).

A la pregunta de si es posible construir una concepción puramente procedimental de la justicia sin una fundamentación ética, Ricoeur (1979) responde que, en el mejor de los casos, una concepción procedimental de la justicia ofrece *una racionalización de un sentido de la justicia que está siempre presupuesto*. Si un sentido de la justicia es siempre presupuesto en cualquier concepción de la justicia, inclusive en la procedimental, entonces “lo justo” estará siempre anclado en una percepción del bien.

Michael Walzer (1997) afirma que siendo la justicia una construcción humana, *es dudoso que pueda realizarse de una sola manera*. Reconociendo que el mayor riesgo de las sociedades contemporáneas deriva de la coalición entre la propiedad en cuanto poder sobre las cosas y el poder político que se ejerce sobre los seres humanos, es decir, de la dominación, su obra está dirigida a formular los presupuestos para prevenir que cualquier bien social sirva como medio de dominación. Existiendo diferentes bienes sociales, su distribución configura distintas esferas de justicia, cada una de las cuales debe ser autónoma y dotada de reglas propias. De esta complejidad de los bienes sociales nace la noción de igualdad compleja “que aparece como el concepto resultante de la intersección entre el proyecto de combatir la dominación y el programa de diferenciación de esferas de la justicia.”

Si la dominación es una de las formas esenciales del mal, abolirla es el bien supremo porque significa desatar los nudos del espíritu que nos someten a distintos dispositivos de sojuzgamiento activados en ideologías, instituciones y poderes sociales. La batalla contra la dominación es un proyecto moral cuyo núcleo consiste en desactivar estos dispositivos cultivando una ética de las virtudes que nos procure *la serenidad y valentía necesarias para comenzar de nuevo desde el principio, renun-*

ciando a buena parte del legado cultural que nos condujo a la encrucijada actual. Es también un proyecto político para predisponer nuestro espíritu al abandono de los valores, sistemas de organización política y artefactos tecnológicos que han servido a la dominación; y, finalmente, un proyecto cultural para avanzar hacia la reinención ética y estética de nuestra mente, de nuestros modelos sociales, de las relaciones naturaleza-cultura, en fin, del estilo de vida dominante en esta civilización.

Si abolir la dominación es el asunto de la justicia, entonces la justicia es el bien supremo. Esta hipótesis nos ofrece beneficios por partida doble. En primera instancia nos permite soslayar la discusión en torno a la primacía del bien sobre lo justo, o de la autonomía de lo justo respecto del bien, mediante una concepción de lo justo como piedra angular de una ética aplicada.³ En segundo lugar, nos confiere licencia para traspasar las fronteras lógicas afirmando que la ética ambiental trasciende su esfera normativa para intervenir los procesos de la justicia ambiental, y viceversa, que la justicia ambiental adopta principios éticos (equidad intergeneracional, respeto de la alteridad de la naturaleza y las culturas, santidad de todas las formas vivientes, solidaridad y responsabilidad ambiental) que inspiran sus ejecutorias en todas las situaciones, tanto cuando debe ir más allá del derecho positivo ambiental como cuando opera dentro de sus cánones.

La nueva alianza naturaleza-cultura ⁴

Abolir la dominación significa cambiar nuestro rumbo hacia nuevos sentidos civilizadores, por una nueva alianza naturaleza-cultura que nos sobreponga de *la catástrofe provocada por la asociación secular del derecho y la violencia*, una alianza entre todos los excluidos del contrato social y de los seres humanos con la naturaleza.

³ Una ética de los derechos fundamentales predicables que promueva la “dignidad humana”, como límite infranqueable de la vida en sociedad, una ética solidaria que rebese el individualismo; una ética democrática participativa que promueva el pluralismo como reconocimiento del otro; que reconozca las minorías y las proteja de los probables abusos que las mayorías pueden causar (experiencias fascistas europeas). Fernando Tocora, *Principios penales sustantivos*, Bogotá, Temis, 2002.

⁴ En los acápites siguientes hago un resumen parcial del capítulo “*Imaginación Abolicionista*” tomado de mi libro *Ensayos de Ecología Política*, PNUMA/CELA, junio 2002.

Esta alianza de los excluidos, de los seres humanos con la naturaleza, es un gran gesto pacífico a través del cual la subjetividad humana trata de sobreponerse a la catástrofe que ha surgido de la asociación secular del derecho y la violencia, la violencia contra los hombres y la violencia contra la naturaleza (Baratta, 1988).

El proyecto para avanzar hacia la nueva alianza solidaria contra la asociación secular del derecho y la violencia, por una civilización de la diversidad y una cultura de baja entropía, presupone el primado de una ética ambiental o biosférica implicada en una nueva visión del mundo que nos redima de nuestra soberbia narcisista y nos disponga para una transmutación de los valores. En las circunstancias actuales de bancarrota moral, ecológica y política, este cambio de valores es un imperativo de supervivencia. Ocurre, sin embargo, que en lugar de una transmutación nietzscheana de los valores más allá del bien y del mal, nos hemos desplomado exactamente en dirección contraria, es decir, como dice Braudillard (1993), “no más allá, sino más acá del bien y del mal; no más allá, sino más acá de lo verdadero y de lo falso, de lo hermoso y de lo feo... Los límites de lo humano y de lo inhumano efectivamente se están desvaneciendo, pero no hacia lo sobrehumano, sino hacia lo subhumano, hacia una desaparición de las mismísimas características simbólicas de la especie.” Los valores han caído en el vacío y la indeterminación, ya no es posible trazar perfiles definidos del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso, de lo bello y lo feo, porque sus límites se traslapan unos con otros o pierden sus contornos hasta desfigurarse. Esta indeterminación axiológica no es nada nuevo, porque quizás los valores siempre fueron situacionales, perspectivísticos, siempre estuvieron desplazándose de un extremo al otro en un espectro definido por relaciones de poder.

Ahora, cuando diversas concepciones morales concurren coetáneamente al mismo espacio cultural, no podemos estar seguros de una justificación determinada de la moral ni tampoco de una concepción moral determinada (Tugendhat, 1997). Ya no contamos con ninguna concepción moral unitaria a partir de la cual podamos calificar las acciones humanas en un mundo donde, por regla general, resultan favorecidas las conductas instrumentales y manipuladoras. Tampoco existe más la sensibilidad para establecer la diferencia entre un comportamiento instrumental y otro que implique el respeto de los seres humanos como *finés en sí mismos* (MacIntyre, 1981).

El punto de partida para una ética aplicada puede ser la Regla de Oro: *obra siempre de tal manera que tus actos sean la medida de la conducta ajena para contigo, o, compórtate con los demás de la manera como quieres que ellos se comporten contigo*, que ha inspirado distintas construcciones normativas, desde predicamentos bíblicos hasta principios del derecho internacional consuetudinario como *sit utere tuo ut alienum non laedas* (usa tu propiedad de manera que no causes daño a tu vecino). A pesar de las limitaciones que la crítica filosófica le ha señalado para servir como fundamento de una *moral y justicia objetivas*, puede afirmarse sin duda alguna que la Regla de Oro es:

apta para ofrecer un cierto resultado como *máxima moral subjetiva*. Ella exige, a saber, de cada ser humano un juicio sobre cada acción que realiza frente a otros hombres (bajo las mismas circunstancias), en el sentido de responderse si también *desea* que se ejecute por los demás respecto de él; mejor dicho, si una prestación que exige de otro también (bajo las mismas circunstancias) quiere realizarla para los otros.

De la Regla de Oro es posible derivar *normas de hacer* que imponen deberes positivos como ser solidarios y tolerantes; y *normas de no hacer* que imponen deberes negativos como no vulnerar derechos ajenos o no faltar a las promesas. Con esta base mínima de deberes positivos y negativos es más probable concebir la convivencia entre individuos dotados de una actitud de respeto mutuo de los derechos y obligaciones recíprocos, en un escenario social fundado en el reconocimiento que cada cual hace del otro como poseedor de idénticos derechos.

Una ética aplicada representa una doble ventaja. De una parte nos exime de continuar preguntándonos por la justificación de los principios morales, una pregunta sin mucho sentido, ciertamente. Por la otra, nos permite invalidar la pregunta sobre cuál es la forma más efectiva para asegurar el mantenimiento de las reglas, cuáles los mecanismos de control social para hacerlo, que Hobbes absolvió confiriendo al Estado poder exclusivo al respecto, sustituyendo de paso a las normas morales por el derecho penal. La solución hobbesiana es uno de los mayores traspies en la historia del pensamiento occidental, una necedad con pretensiones de filosofía política, un equívoco para apostar por aparatos represivos que sólo consiguen empeorar las cosas, respondiendo a un mal menor con uno mayor.

Entiendo como mal menor las transgresiones a las reglas que, con mayor o menor ocurrencia, se presentan en todas las sociedades. No hay

sociedad perfecta, exenta de conflictos o infracciones a sus reglas. El ideal de una sociedad perfecta solo tiene cabida en uto-pismos ingenuos o en mentalidades fascistas. En sentido menos utópico la meta es conseguir que los valores básicos de la convivencia se encarnen en los hábitos, actitudes y prácticas sociales, a fin de evitar al máximo los conflictos entre conductas y reglas. Una vez abolidas las máquinas represivas y sus sucedáneos sutiles, ensayaremos una verdadera ecología de nuestros fantasmas, referida a transferencias, traslaciones, reconversiones de su material de expresión (Guattari, 1998). Otra meta concurrente debe ser alcanzar un umbral de tolerancia de las infracciones y desviaciones asegurando su metamorfosis cultural a través de dinámicas de ajuste o bien merced a experiencias de sublimación. En lugar de buscar *un consenso embrutecedor e infantilizante, cultivaremos el disenso y la producción singular de existencia*, como pide F. Guattari. El mal mayor empieza cuando equívocamente se pretende corregir desviaciones en el tramo final de las conductas, donde los remedios son remiendos a un tejido social maltrecho cuyos valores han caído en el yacío y la indeterminación, o han sido débilmente encarnados en los hábitos, conductas y prácticas sociales.

Podríamos ahorrarnos los altos costos inducidos por las instancias represoras del control social, especialmente la máquina penal, así como los flujos perversos de nuevas transgresiones, cada vez más graves y frecuentes. Todo depende de la medida en que avancemos hacia el desmonte y abolición de instancias de la represión sobrante, entretanto damos paso al cambio cultural que estimule un florecimiento de las virtudes personales y cívicas como estrategia para garantizar el respeto de la base mínima de deberes positivos y negativos, o sea, de las normas básicas de convivencia. Sabemos que las virtudes personales, como la moderación y la valentía, propician el bienestar personal; mientras las virtudes cívicas, como la benevolencia y la justicia, favorecen el bienestar colectivo (Mackie, 1997). Otras virtudes serán tanto o más importantes para asegurar equilibrio entre el bienestar colectivo y el personal, como la tolerancia o respeto de las diferencias en un mundo donde la diversidad es la regla.

Vivimos en sociedades pluralizadas, mas *de facto* que *de iure*, coexistiendo con quienes pertenecen a otras etnias, participan de otras culturas o militan en otras creencias. Las reglas de la convivencia en estas sociedades pluralizadas nos obligan a admitir que los extraños a

nosotros también tienen derecho a un espacio, no importa cuán alejados estemos de sus costumbres o creencias. Tampoco importa, como piensa Walzer (1998), que nuestras razones para respetar la diferencia no siempre sean las mismas y que indistintamente lo hagamos *desde la resignación, la indiferencia, la aceptación estoica y la curiosidad, hasta el entusiasmo*, porque a la postre el resultado debe ser la *virtud de la tolerancia*. Con ella no intento agotar la lista de las virtudes que deberíamos considerar en una *ética de las virtudes*, sino reconocer que tras privilegiarle queda aun sin resolver la pregunta fundamental del cómo hacernos virtuosos, cómo conseguir una sociedad donde prevalezcan las virtudes personales y cívicas.⁵ Sin cerrar una pregunta que por su naturaleza debe permanecer abierta, necesitamos serenidad y valentía para comenzar de nuevo desde el principio, renunciando a buena parte del legado cultural que nos condujo a la encrucijada actual. Una educación para la virtud nos vendría muy bien a todos para acercar a niños, jóvenes y viejos entre sí, sembrando sentimientos de compasión y benevolencia en nuestro espíritu; para darle nuevas alas a nuestra imaginación liberando al conocimiento humano de su confinamiento en la escuela o la universidad, donde no hay lugar para las preguntas fundamentales de nuestra existencia, ni es posible alcanzar la responsabilidad moral que necesitamos para responder a los desafíos contemporáneos. Educarnos en el cultivo de las virtudes es más bien deseducarnos, es decir, desembarazarnos de montones de prejuicios, enconos, creencias y malos hábitos que abruma nuestra mente.

No sé si a la postre nos quitaremos de encima tanta carga para hacernos ligeros de espíritu y emprender la trasmutación de todos los valores que nos lleve más allá de nosotros mismos, como quería Nietzsche. Hace casi dos décadas Fritjof Capra (1983) pronosticó que esta civilización jerárquica, burocrática e injusta se derrumbaría por el propio peso de sus crímenes contra natura, la rigidez de sus instituciones, la miopía

⁵ A fin de exorcizar una eventual recaída en utopismos debemos tener en cuenta que el lado oscuro del espíritu humano despliega su cola de lagarto mutilando nuestra visión del mundo, derramando la sangre y diseminando el sufrimiento, como dice Morin. No podemos olvidar que ciertos resultados extremos del conocimiento humano, como las armas termonucleares o la manipulación genética, representan las amenazas más graves para la humanidad y la biosfera, es decir, *que expresiones cimeras de la mente han sido puestas al servicio de la barbarie*.

de sus visiones mecanicistas y su absoluta falta de flexibilidad frente al cambio. Veinte años después de las predicciones de Capra no tenemos a la vista un balance uniforme. De una parte, sigue substancialmente intacto el proyecto de esta civilización para dominar a la naturaleza con su tecnología y someter a los seres humanos con su política. De otra parte, creo que hemos avanzado hacia la comprensión de la continuidad naturaleza-cultura. Hoy está presente en la mente de muchos, una minoría por cierto, la necesidad de avanzar hacia una reinvencción de nuestra cultura. También hemos recorrido un buen trecho forjando una ética ambiental que reconozca la alteridad de la naturaleza y fije los límites de la responsabilidad humana. Sin embargo, como anotan Goldsmith y Hildyard (1986), “aunque el movimiento medioambiental ha ido creciendo en fuerza durante los últimos años, de modo que su influencia es hoy mayor que a principios de los años setenta, esto no ha producido el tipo de cambio fundamental que podríamos haber previsto”, el cual se refería “nada menos que a una revolución no violenta que derrumbe la totalidad de nuestra sociedad industrial contaminante, saqueadora y materialista y, en su lugar, cree un nuevo orden económico y social que permita a los seres humanos vivir en armonía con el planeta.” (Porrit y Winner, 1998).

Es verdad que no tenemos muchos motivos para sentirnos optimistas. El estado general de la salud planetaria es cada vez más crítico: el desierto esta creciendo⁶, los arrecifes coralinos están muriendo⁷, la deforestación de los bosques tropicales continua, la erosión de la biodiversidad va en aumento, los glaciares se derriten, nunca antes durante

⁶ De acuerdo a una declaración de la FAO rendida el pasado domingo 17 de junio con motivo del Día Mundial contra la Desertificación, un 40% de los suelos del planeta exhiben síntomas de desertificación. Mas de cien países padecen la “enfermedad de la tierra”. La Convención Internacional de Lucha contra la Desertificación, que entró en vigor en 1997, ha sido ratificada por 180 países, muy pocos de los cuales se han comprometido realmente con programas y fondos al respecto. La Nación, Buenos Aires, junio 16, 2001

⁷ “La cuarta parte de los arrecifes de coral, que son los bosques tropicales de los mares, están muertos o muriendo; muchas especies de anfibios, que existen desde hace 350 millones de años, se encuentran en peligro de extinción, y los desastres naturales, como las inundaciones y los huracanes, se han incrementado por la influencia negativa de las actividades humanas.” David Rodman, Worldwatch Institute, junio 2001.

los pasados 20 millones de años se habían registrado niveles tan altos de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre; en fin, los signos del declive ambiental están a granel. Las respuestas del establecimiento al desastre han incluido, entre otras “políticas”, el incremento de la fronda burocrática para administrar asuntos ambientales, el acento cada vez mayor de la retórica oficial en el tema desgastando el discurso ecologista hasta despojarlo de sentido, la avalancha de disposiciones y reglamentos que configuran una inflación legislativa sin precedentes, el enverdecimiento corporativo de los contaminadores y el maquillaje verde del mercado para dar vía libre a la misma orgía de imbecilidad, cuyos agentes no pretenden otra cosa que hacer de la catástrofe ambiental un buen negocio, configurando con su resistencia al cambio uno de los perfiles más dramáticos de la crisis contemporánea.

Esto es precisamente lo que le ha ocurrido, señala Andrew Dobson (1997), a la política medioambiental cuando ha pasado, de estar entre bastidores, al centro del escenario. Ahora se puede hacer esta afirmación perfectamente respetable: que la política verde puede ser parte de una sociedad de servicios opulenta y tecnológica. Esta es la política verde de filtros de dióxido de carbono en chimeneas industriales, aerosoles sin CFC y tubos de escape de carros provistos de catalizadores. A cambio de política verde radical para poner en tela de juicio todos los valores de la dominación, tenemos ambientalismo tecnocrático a la justa medida del establecimiento.

La imaginación política

El núcleo de la política ecológica es determinar si es posible hacer el tránsito a una sociedad sostenible y avanzar hacia una civilización convivencial en el marco de las instituciones del Estado contemporáneo. Desde distintas vertientes del pensamiento ecológico⁸ se insiste en la necesidad de forjar *nuevas formas de organización política* porque las preexistentes, lejos de hacerlo viable, oponen tozudas resistencias al cambio. Andrew Dobson (1997) advierte que “las instituciones políticas no son instrumentos neutrales que puedan ser utilizados por cualquier operador para alcanzar, sin más, cualquiera fines políticos” especialmente aquellos refidos con la lógica institucional. Las instituciones

⁸ Murray Boockin, Fritjof Capra, Edgar Morin y Andrew Dobson, entre otros autores

políticas están de antemano definidas por estrategias y prácticas inherentes a su propia naturaleza jurídico-política que es improbable cambiar dentro de sus límites y reglas de juego. Dobson se refiere al caso de la democracia representativa en los países occidentales, que excluye toda posibilidad de participación de los ciudadanos en la vida política. Su naturaleza excluyente le impide de plano ser usada para fines inclusivos, porque *si fuera inclusiva, en el sentido de ser participativa, entonces sería algo completamente distinto de lo que es*. Es improbable, concluye Dobson (1997), producir una sociedad descolonizada a través de estructuras que están ya colonizadas; estructuras profunda –quizás irremediablemente– implicadas en el *statu quo* que la política verde pretende modificar

Lo que está en juego es superar esta civilización avanzando hacia una sociedad convivencial y sostenible, hacia un nuevo estilo de vida inspirado en la frugalidad, la bioética, el pluralismo, la convivialidad y una cultura de baja entropía, valores que no tienen cabida en la agenda de la cultura hegemónica. Sabemos que no es viable conseguirlo en el marco de las instituciones preexistentes, especialmente de las políticas. Los intentos de “utilizarlas” para propiciar cambios exponen al ideario radical a ser colonizado por el establecimiento. La experiencia del Partido Verde Alemán enseña cuán frustrante puede ser la participación del movimiento ecologista en el juego parlamentario. Tras revisar el recorrido del Partido Verde en este campo, Dobson afirma que fue “colonizado por las exigencias y tentaciones de la actividad parlamentaria”, desperdiciando mucho tiempo y energía en discusiones bizantinas para decidir si debía o no celebrar alianzas con otros partidos políticos a fin de conseguir mayor influencia política. Los intentos de los Verdes para institucionalizar estructuras democráticas directas dentro del sistema de la democracia representativa, terminaron debilitando su ideario radical y aproximándoles demasiado, casi asimilándoles, al estilo de los partidos tradicionales (Poguntke, 1993). La observación de Petra Kelly al respecto fue lapidaria: “Si los verdes acaban convirtiéndose en meros socialdemócratas ecológicos, entonces el experimento ha concluido: se habrán convertido en un desecho.”

El proyecto político del pensamiento ecológico debe ir hasta la raíz, como dice Morin, para remover todos los cimientos culturales, políticos, sociales y filosóficos de esta civilización del despilfarro, sojuzgadora y excluyente. En este proyecto radical no hay lugar para medias tintas.

Tampoco hay cabida para amagos reformistas de las instituciones dominantes que sólo persiguen neutralizar al pensamiento ecológico, rendirlo ante la lógica dominante y ponerlo a bailar en una cuerda floja enredándolo en ajustes conciliatorios que nunca van más allá del punto muerto desde donde, lejos de avanzar hacia la reinención política y cultural de la sociedad, se da marcha atrás como el cangrejo remozando al establecimiento con nueva savia discursiva. Insisto otra vez en este punto. No se trata de reformar instituciones sino de *abolirlas de raíz para dar paso a nuevas formas de organización política*. El tiempo de los reformismos ha caducado. ¿Qué hacer entonces si ya sabemos que en el marco de las instituciones preexistentes no podremos superar estructuras jerárquicas y burocráticas para dar paso a nuevas formas de organización política?

Tanto la crisis de las formas políticas preexistentes como el desencanto de los ciudadanos suscitan una serie de preguntas sobre la configuración de sistemas políticos más acordes con la agenda del pensamiento ecológico. ¿Qué formas de organización política se ajustarán mejor al sentido de la nueva alianza naturaleza-cultura, predisponiéndonos para nuevos sentidos civilizatorios? ¿Cómo debemos consolidar sistemas política y socialmente democráticos? ¿Cómo podremos hacer del político un espacio pleno de participación activa de los ciudadanos? Si debemos hacerle sitio al pluralismo de las culturas, de estilos de vida, de opciones individuales e, inclusive, al pluralismo jurídico, ¿cómo podremos garantizar “una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales” (Mouffe, 1999) que están profundamente distanciados por sus respectivas visiones religiosas, filosóficas o morales? ¿Cómo proteger al mismo tiempo el pluralismo y un consenso en torno a las reglas básicas para tomar democráticamente las decisiones de interés público?

Trabajando la pregunta sobre cuáles formas de organización política se ajustan mejor al sentido de la nueva alianza naturaleza-cultura, estaríamos estimulando un renacimiento de la imaginación política que tanto necesitamos para prefigurar “una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales” profundamente distanciados por sus respectivas visiones religiosas, filosóficas o morales, y, sin embargo, respetuosos de un código de reglas básicas de convivencia y tolerancia, con mecanismos expeditos para manejar los conflictos y decidir los asuntos de interés colectivo. Entonces la imaginación política renacerá cuando el ejercicio de la política regrese a manos de los ciudadanos por vía de canales accesibles de participación directa y local que les permita ejercer su

derecho a decidir sobre su entorno en el mismo sitio donde viven y trabajan. El alma de la sociedad democrática está en sus ámbitos directos y locales, donde los ciudadanos aprenden a cumplir sus responsabilidades cívicas participando en cabildos o asambleas de barrios investidos de autonomía para decidir e implementar las iniciativas adoptadas en su seno.

La piedra angular del proyecto de sociedad democrática propuesto por el pensamiento ecológico es la comunidad autogestionaria fundada en el respeto a la soberanía y dignidad de la persona humana, la responsabilidad ambiental y el ejercicio de la democracia directa “cara a cara” para la toma de decisiones; establecida de acuerdo al ideal de “organización espontánea”: los vínculos personales, las relaciones de trabajo creativo, los grupos de afinidad, los cabildos comunales y vecinales. Este proyecto no pretende reeditar el sueño rousseauniano descrito por Foucault (1980) de “una sociedad transparente, visible y legible en cada una de sus partes, el sueño de que ya no existan más zonas de oscuridad, zonas creadas por los privilegios del poder real o la prerrogativa de alguna corporación, zonas de desorden.” Tampoco quiere resucitar el ideal utópico de la comunidad rural que componen personas plenamente identificadas unas con otras, comunicadas con absoluta transparencia a través de una misma visión reinante, ajenas a los avatares de la vida urbana contemporánea. No se trata de reconstruir estadios anteriores de la sociedad ignorando los cambios profundos que han experimentado nuestras vidas desde tiempo atrás, especialmente a partir de la revolución informática, la robótica la aceleración del transporte y la globalización de las comunicaciones.

El proyecto democrático radical es para nuestro tiempo, para ciudadanos que, como su nombre lo indica, en su gran mayoría viven en ciudades, compartiendo sus vidas con otros seres humanos de distintas etnias y culturas, que practican otros credos, hábitos y rituales, en ocasiones radicalmente extraños unos de otros; donde los vínculos interpersonales suelen ser inestables y los lazos de solidaridad frágiles, especialmente en ambientes urbanos convertidos en los campos de batalla de una guerra sin cuartel que libran millones de excluidos por un techo, un trabajo, un cupo escolar o una cita médica. ¿Quién dice que esta batalla por la dignidad humana obtendrá siquiera una tregua a favor de los excluidos medrando en los corredores del poder, cuando todo apunta a salir de ellos para ocupar otros espacios donde se dan cita las

fuerzas espirituales que inspiran tolerancia, solidaridad, respeto mutuo, justicia y seguridad de derechos? La justicia que inspira la nueva alianza naturaleza-cultura, la alianza entre todos los excluidos del contrato social y de los seres humanos con la naturaleza, no se encuentra allí. La justicia comienza en casa cuando conversamos con los nuestros, a veces entre palabras como cuchillos; sigue cuando incesantemente ensayamos el diálogo, tantas veces imposible, con nuestros vecinos, colegas y conciudadanos; persiste cuando intentamos comunicarnos aunque no podamos decirnos nada porque nuestras identidades fragmentadas y contradictorias nos predisponen al soliloquio, un hábito de quienes creen que hablan solos ignorando que sólo se habla con el Otro. Digamos entonces que la justicia se acerca cuando hablamos a solas con Otros que están en nosotros, tan distantes en ocasiones y tan próximos a Otros que no están en nosotros porque viven en latitudes lejanas, hablan lenguas extrañas, obedecen a sultanes gordos, celebran cada amanecer con plegarias a sus dioses, sueñan sueños de colores más oscuros y prefieren rezar que también es como hablar solos con Otro infinitamente más solo. La justicia llega al espíritu de quienes escuchan las palabras de millones de excluidos cuando protestan junto a ellos contra las injusticias en las calles de cualquier ciudad, cuando afirman los derechos de todos a una vida digna, cuando desafían los poderes corporativos y, si es el caso, hacen estallar revoluciones tan fascinantes y bellas como las mujeres y hombres que siguen creyendo en el poder de la justicia para cambiar el rumbo de nuestro mundo.

REFERENCIAS

- Kelsen, R. W. (1997). *La Teoría Pura del Derecho y el Problema de la Justicia*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Ferrajoli, L. (1995). *Derecho y Razón*, Madrid, Trotta, citado por Fernando Tocora, *Principios penales sustantivos*, Bogotá, Temis, 2002.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de Ley. El Fundamento Místico de la Autoridad*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Baratta, A. (1988). "Ecología, Economía, Democracia y el Pacto Social de la Modernidad", en *Control Social y Política Criminal en Medio Ambiente*, FIPMA/CELA, Cali.
- Walzer, M. (1997)., *Las Esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.

- Ricoeur, P. (1999). *Lo Justo*, Caparrós, Madrid.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Baudrillard, J. (1993). *La Ilusión del Fin. La Huelga de los Acontecimientos*. Anagrama, Barcelona..
- Tugendhat, T. (1997). *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*, citado por Ernst Tugendhat, 1997: 203, 204, 205.
- Guatari, F. (1998). *Las Tres Ecologías*, Pre-textos, Valencia.
- Mackie, J.L.H. (1977). *Ethics*. Penguin, 1977; G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*. Londres, 1963, citados por Tugendhat, 1997
- Walzer, M. (1998). *Tratado sobre la Tolerancia*, Paidós, Barcelona.
- Capra, F. (1983). *The Turning Point*, Flamingo, Londres.
- Goldsmith y Hildyard (1986), citados por Dobson, 1997: 156
- Porritt J. y Winner D. (1998). *The Coming of the Greens*, Fontana, Londres, citado por Dobson, 1997: 30.
- Dobson, A. (1997). *Pensamiento Político Verde*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Poguntke, T. (1993). "Goodbye to Movement Politics", en *Environmental Politics*, 2, (3): 395, 396, citado por Dobson, 1997.
- Spretnak, C. y Capra, F. (1985) *Green Politics*, Paladin, Londres, citado por Dobson, 1997.
- Mouffe, Ch. (1999). *El Retorno de lo Político*, Paidós Ibérica, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge*, Panteón, Nueva York, citado por Iris Marion Young, *La Justicia y la Política de la Diferencia*, Cátedra, Universidad de Valencia, Madrid, 2000: 385.

Ética e sustentabilidade política

Marina Silva*

Tratar do tema da ética nos órgãos legislativos significa enfrentar uma das discussões mais fascinantes e complexas sugeridas pela eclosão da questão ambiental na segunda metade do século passado: a necessidade de uma política sustentável. Aquilo que chamávamos, há poucas décadas, simplesmente de questão ambiental, evoluiu para um campo no qual se cruzam vários impasses relevantes do desenvolvimento humano.

Meio Ambiente é tema precursor dos desafios da globalização, ao colocar, desde a década de 60, dilemas praticamente insolúveis com o uso dos instrumentos da geopolítica fundada no Estado nacional, sua soberania e suas fronteiras físicas. Elevado ao centro nervoso das relações internacionais, passou a exigir novas soluções, cooperação, a construção de formas de consenso e de fóruns de negociação diferenciados. Deixou explícitas as contradições entre as regras e os interesses da ordem mundial de um lado e, de outro, a necessidade básica de conservar o planeta. Com isso, ajudou decisivamente a trazer à tona reflexões de fundo sobre valores e sobre política, em novo contexto.

Embora o processo de globalização seja fortemente identificado com as suas dinâmicas econômico-financeira, tecnológica e da comunicação, a importância do meio ambiente na diluição de fronteiras é singular. O modelo das negociações ambientais que se inaugura em 1972, em Estocolmo, e se transforma em 92, no Rio, em fenômeno de mídia e de participação da sociedade, muda os rituais das grandes conferências internacionais. O que se dá na Rio-92 pode ser considerado um dos

* Senadora, Senado Federal, Brasil.

primeiros produtos de comunicação típicos da era globalizada. Além disso, começa a ficar clara a fragilidade da política tradicional e suas instituições para lidar com demandas de novo tipo, dificilmente solucionáveis apenas com o auxílio da tecnologia política disponível e seus jogos de poder.

O Fórum Internacional de ONGs e Movimentos Sociais - ou Fórum Global -, paralelo à Rio-92, reuniu 3180 representantes de 1300 entidades com atuação em 108 países. O Fórum Brasileiro de ONGs e Movimentos Sociais, criado em 1990, tinha inscritas, à época da Conferência, 1200 entidades. Pela primeira vez, uma conferência multilateral de grande porte teve a participação direta de representantes da sociedade civil em todas as fases de sua organização e realização.

A identidade contemporânea das ONGs está indissolúvelmente ligada ao aparecimento desses atores, com exigências diferentes, usando a seu favor uma linguagem midiática e globalizada, como nunca antes acontecera com os movimentos sociais. Portanto, ONG, como ente político contemporâneo, está vinculada aos movimentos feminista, negro, indígena e outros, mas, principalmente, ao movimento ambientalista. De caráter mais universal e inclusivo, ele passa por mutações que o recriam em amplitude e sentido, na medida em que passa a compartilhar, não sem dificuldades e tensões, o mesmo espaço de movimentos sociais e culturais os mais diversos, o que gera sínteses, consensos e dissensos que estimulam muito a capacidade de criação social, em vários sentidos, conceituais e práticos. No Brasil, ainda que de maneira imprecisa, usamos o conceito *socioambiental* para descrever esse amálgama.

E de que se compõe, afinal, a chamada questão socioambiental? Na sua origem, ela se expressa no diagnóstico científico dos sinais de esgotamento planetário face a um modelo de exploração insustentável dos recursos naturais e se capilariza rapidamente no mundo quando ganha presença quase cativa na mídia. Por meio de uma cadeia de acontecimentos complexa que envolve, no final dos anos 80, o colapso do mundo socialista e o boom do processo de globalização, a luta pelo meio ambiente passa a mesclar-se à procura por formulações utópicas motivadoras da procura por mudanças sociais, institucionais e políticas de base solidária e não consumista, capazes de permitir a gestão sustentável da base física do planeta e de dar à humanidade perspectivas de paz e despojamento da supremacia antiética e devoradora das razões economicistas, geradoras de degradação ambiental e miséria humana.

Esse movimento contém, além disso, fortes elementos de questionamento das formas institucionais que regulam a esfera pública, e busca sua renovação. As entidades da sociedade civil, sobretudo as ONGs, passam a ser interlocutores permanentes e diretos das instituições públicas em todos os níveis. Essa pressão por participação contribuiu para abrir o acesso ao Estado, dar visibilidade a seus processos internos e instituir comportamentos inovadores de negociação.

Em 1987, quando foi lançado *Nosso Futuro Comum*, ali já estava o reconhecimento da mútua migração temática entre os campos ecológico, econômico, político e social. Segundo *Nosso Futuro Comum*, o que torna o desenvolvimento sustentável é a garantia de que atenda as necessidades do presente sem comprometer a capacidade de as gerações futuras atenderem também as suas. A pobreza é considerada incompatível com esse tipo de desenvolvimento, pois, um mundo no qual a pobreza é endêmica, será sempre um mundo sujeito a catástrofes de toda ordem, inclusive ecológicas. O enfrentamento desse desafio, segundo o estudo, torna necessária nova era de crescimento econômico nos países, mas, de novo tipo, garantindo distribuição justa de riquezas, viabilizada por sistemas políticos democráticos, marcados pela participação efetiva dos cidadãos na tomada de decisões.

Mas o que diferencia efetivamente o texto, em relação a outros diagnósticos sobre a situação mundial, é o deslocamento de pesos provocado pela introdução da variável ambiental. Ela exige uma rediscussão radical de conceitos, com repercussões políticas e ideológicas. É o caso, por exemplo, da visão tradicional sobre justiça social, medida basicamente como função monetária das relações capital/trabalho e de conquistas no ambiente de trabalho. Por muito tempo, os sindicatos consideraram tema ambiental relevante apenas aquele que dizia respeito às condições ambientais dentro da fábrica. Quando se introduz a variável ambiental envolvendo o que é externo ao mundo do trabalho, atingindo até a dimensão planetária, junto com a perplexidade e a desconfiança vem, paulatinamente, o entendimento de que justiça social abarca também elementos intangíveis que formam um conjunto chamado qualidade de vida, que chega até mesmo ao direito universal ao usufruto estético, contemplativo, das belezas naturais.

Da demanda por equilíbrio ecológico decorre, portanto, que ele não pode existir isoladamente: será sempre produto de uma sociedade equilibrada em seu todo.

Assim, o debate socioambientalista tem, entre seus elementos fundamentais: 1) o grau de interação da crise ecológica global com uma crise sócio-política cujo centro é o processo de globalização; 2) o caráter das forças sócio-políticas capazes de dar suporte a alternativas sustentáveis de mudança. Novos atores interagem com o Estado, no momento em que este está em transformação e influenciam o processo de tomada de decisões no rumo de maior participação social em sistemas públicos de gestão e na elaboração de políticas públicas.

Hoje, após muitas experiências e discussões no mundo inteiro, se ainda não se consegue uma definição única, cabal e esclarecedora para o conceito de desenvolvimento sustentável, pode-se afirmar pelo menos o que *não pode faltar* a um desenvolvimento sustentável:

- Uso correto dos recursos naturais, pela busca da eficiência, pelo combate ao desperdício e pelo uso de técnicas que permitam à natureza se regenerar.
- Combate, dentro de cada país e entre as nações, às desigualdades sociais que provocam cada vez mais pobreza e destruição ambiental.
- Política baseada na transparência, abertura, incentivo à participação, negociação aberta entre os diferentes interesses e busca de consenso.
- Levar em conta nas decisões tomadas hoje, a necessidade de garantir boas condições de vida para as gerações futuras.
- Ética pública, baseada em regras universais e referenciada pelos interesses coletivos, recuperando-se a noção do agir pelo bem comum.

No início, quando se falava em desenvolvimento sustentável, a ênfase maior estava na defesa do ambiente natural. Depois foi a vez do social e aí se deu um passo adiante quando se afirmou que o desenvolvimento sustentável é aquele que junta justiça social, respeito ao equilíbrio da natureza e às diferenças culturais. Mas, foram-se acumulando evidências de que a política é o grande gargalo, onde as melhores soluções para as questões ecológicas e sociais encontram uma poderosa barreira quando se defrontam com o fazer político monolítico, desvitalizado, movido pelos interesses de curto prazo particularistas.

Desenvolvimento sustentável implica mudanças profundas na cultura política, tanto no âmbito do poder público quanto no da sociedade. A atual operação da política ainda se ~~apóia~~ apóia sobre competição extre-

mada pelo acesso ao poder e sua manutenção a qualquer custo como fins em si. O que é incompatível, sem grandes mudanças, com o processamento das questões que vêm sendo postas pela sociedade há pelo menos três décadas.

O primeiro desafio é recolocar o sentido profundo da democracia, que não pode se resumir ao funcionamento formal das instituições. Uma sociedade sustentável – cujos pilares são equidade, cidadania para todos, justiça social, qualidade de vida e respeito ao ambiente natural, à diversidade cultural e aos direitos das gerações futuras – só estará assegurada com ampla e verdadeira participação e controle social sobre a decisão, a formulação e a implantação das políticas públicas. Portanto, é difícil, mas é urgente e necessário que todos comecem a construir a *política sustentável*.

É este o quadro no qual quero discutir a ética nos órgãos legislativos, no momento em que, em nosso continente latino-americano, acontecimentos políticos traumáticos, em vários países, trazem mais uma vez intranquilidade e insegurança quanto à solidez de nossas instituições democráticas. Com maior ou menor grau de perturbação visível da ordem, todos nós temos assistido nossas sociedades se desiludirem cada vez mais com a capacidade da política conduzir harmonicamente, com ética e competência, a vida social.

No caso brasileiro – e acredito que ele não se diferencie muito dos demais – há reiteradas pesquisas demonstrando, em primeiro lugar, a péssima avaliação feita pela população a respeito das instituições políticas. Em segundo, que o Parlamento é identificado como o locus, por excelência, dos males atribuídos à política – corrupção, ausência de ética pública e outros.

Mais do que os poderes Executivo e Judiciário, o Parlamento é associado à prática política nefasta. Para o senso comum, os parlamentares é que são os “políticos”, pejorativamente falando. O que, já de início, coloca um problema para a democracia: a tendência, por parte da população, a atribuir reduzida importância ao funcionamento pleno e independente do Legislativo, podendo eventualmente considerar positivo que ele seja submetido a forças que se propõem a resgatar uma pretensa “moral” pública.

Se cruzarmos as duas vertentes aqui destacadas – o surgimento de formas inovadoras de ação da sociedade e o esgotamento das estruturas políticas tradicionais face à sua resposta insuficiente e débil às exigências

de reforma política substancial— poderemos sentir o enorme problema que temos no horizonte.

Para equacioná-lo é importante diferenciar ética de exigências moralistas meramente formais. O que se aponta aqui como maior problema é o afastamento, para os cidadãos, entre política e interesse público genuíno. Contraditoriamente, o Parlamento é, dentre as instituições públicas, aquela com maior potencial para alavancar mudanças, pois sua existência é essencialmente vinculada à recepção e processamento das demandas da sociedade.

As virtudes do agir em rede, amplamente exploradas pela sociedade, não configuram apenas um método de trabalho coletivo que maximiza resultados; é uma maneira de pensar a sociedade que gera métodos compatíveis com seu espírito. Esse agir nos coloca desafios exigentes, na medida em que é preciso, de fato, ser capaz de captar as demandas geradas por essa via e de compreender a fundo suas propostas e respostas. Operar politicamente para o todo, hoje, significa também competência para corresponder, no campo do processo de tomada de decisão institucional, a carga inovativa ética inerentes a muitas desses propostas.

Ocorre que a base do funcionamento da política, que são os partidos, perderam o bonde da história, acomodados em seus usos e costumes. Não captaram adequadamente os sinais de necessidade urgente de renovação para corresponder às inovações que estão sendo gestadas pela sociedade, sobretudo nas últimas décadas, como tentamos caracterizar na primeira parte dessa exposição.

A ausência de ética, assim, revela-se também por não mais haver uma conexão fundamental entre a ação político-partidária e as necessidades da sociedade. O sistema partidário, nessa perspectiva, transformou-se num ente mais interessado em sua própria reprodução, perdendo o sentido profundo da representação da sociedade.

É crucial para os partidos e para cada agente político recuperar essa conexão. Não é mais exclusividade dos partidos a operação da política, mas eles agem como se fosse. Conjuntos de entidades ou de cidadãos operam politicamente e criam produtos políticos independentemente dos partidos e não aceitam mais serem tutelados.

Pela velha lógica os produtos políticos gerados extra-partidos devem ser hegemonzados, conquistados como patrimônio partidário. Esses novos produtos e agentes, porém, não querem ser incorporados. Querem, no máximo, atuar como parceiros, ressalvando sua identidade, sua ca-

pacidade de realização, sua autoria política. A capacidade dos partidos entenderem essa realidade e respeitarem a independência dessas forças, é fundamental para a criação de nova cultura política.

A moderna tendência da sociedade a agir em redes alimenta essa vida política fora da esfera partidária. Não cabe aos partidos o papel de guia no agir em rede, nas múltiplas tessituras que adotam compromissos e regras mais visíveis, menos submetidos aos bastidores e jogos partidários. Ao contrário, a insistência dos partidos em se colocarem à frente e em monopolizar a decisão pública, esvaziando e desconsiderando iniciativas sociais significativas, tem feito com que sejam vistos como estorvo, como forma mais de cercear a sociedade do que de representá-la.

Há nichos na sociedade que têm experiências sustentáveis relevantes, tanto na área econômica, quanto social e institucional. Há, portanto, conhecimento testado e disponível que poderia beneficiar a toda a sociedade se deixasse de ser exemplo isolado e ganhasse escala de políticas públicas abrangentes. Isso só é possível por meio de uma política sustentável, que injete no Estado e nos processos públicos de decisão a verdadeira primazia do interesse público.

Exemplos de aprendizado de nova cultura política surgem em todos os setores, constrói-se uma lógica na qual a responsabilidade social e ambiental desponta como elemento indispensável da gestão e da ação dos indivíduos. Isso, do ponto de vista da ética política, é um grande diferencial, pois valores sustentáveis passam a ser referência mais presente em setores cujo poder de influência no espaço público é muito relevante.

Mas, é preciso que se enfatize, não se trata de endeusar a “sociedade civil” em detrimento do Estado ou das instâncias políticas formais da democracia representativa. A contraposição entre sociedade civil e Estado tem sido freqüentemente usada para acentuar qualidades públicas que existiriam na sociedade civil e não no Estado. É preciso lembrar que o Estado reflete também a qualidade do voto da sociedade. Qualquer separação maniqueísta entre um e outro não só não se sustenta do ponto de vista da constatação empírica como impede que os cidadãos se sintam também responsáveis pela operação do que é público, ou seja, pela política. Quando falamos em controle social do Estado, isso implica sociedade capaz de exercer consciente e democraticamente esse controle. A essência da cidadania é participação, é engajamento nos vários fóruns onde são tomadas as decisões de interesse público.

Viabilizar a divisão de responsabilidades entre poder público e sociedade é parte intrínseca do que estou chamando de renascimento ético da esfera política pela identificação e prevalência do interesse público. Essa reinvenção ética já está em gestação na sociedade e pode ser sentida especialmente na ação local, por meio do crescimento do número de projetos comunitários que aliam qualidade ambiental com melhoria das condições sociais, geração de renda, aperfeiçoamento institucional e valorização cultural.

As possibilidades que vão sendo construídas no nível local constituem hoje um espaço determinante de criação de alternativas de desenvolvimento, de dinâmicas sociais, de horizontalização do processo de tomada de decisões, de interação com o Estado, do plano local ao global; e, sobretudo, de experimentos de uma nova cultura política.

Há em curso um processo de geração de *know-how* sobre políticas públicas eficazes. Ao mesmo tempo, constata-se a força da inércia esvaziando conceitos e práticas inovadores. Um exemplo é o uso do conceito de “parceria”. De um lado ele expressa o grau crescente de sinergia entre participantes de um dado espaço público; de outro, tem sido usado também para legitimar quaisquer somas de interesses circunstanciais e particularistas, não necessariamente conectadas a fins ou a processos públicos legítimos.

Nossa experiência prática no Brasil mostra tendências em curso cuja percepção é essencial ao Legislativo, sob pena de ele estar agindo aeticamente em relação aos esforços da sociedade para avançar no rumo de um futuro sustentável. A nosso ver, são essas as principais tendências ou processos aprendizado na esfera pública:

- Maior permeabilidade dos núcleos de poder e decisão e maior visibilidade das ações do poder público.
- Consciência crescente a respeito das vantagens comparativas da inclusão e da participação nas decisões. A abertura maior significa que mais indivíduos e setores com capacidade de mobilização estarão comprometidos com a decisão e, portanto, serão seus potenciais defensores.
- Percepção de que a maior inclusão leva a esforços de quebra de barreiras setoriais, ideológicas, políticas em nome de um patamar mínimo de tolerância e aceitação das diferenças.
- Aumento da circulação de informações, favorecendo a fiscalização e o controle social das decisões públicas.

- Queda da importância de “credenciamento” ideológico, partidário, corporativo ou intelectual para participar da esfera pública. Isso implica, para todos, a necessidade de desenvolver habilidades para lidar com a diversificação e o conflito num nível maior de profundidade do que a simples tolerância, indo de fato à compreensão do argumento alheio. A diferenciação, portanto, tende a ser valorizada, em lugar de aparecer apenas como dificuldade.
- Preocupação com a capacitação para lidar com novas realidades de negociação, na elaboração e implementação de políticas públicas. Isso colabora para o surgimento de nova cultura política e para a transformação dos formatos e espaços institucionais.
- Pressão para a atuação transsetorial, entre campos de conhecimento e interesse; e interinstitucional, com alianças táticas entre atores (ONGs, prefeituras, comunidades, empresas, setores governamentais, grupos de interesses, universidades, centros de pesquisa, etc.)
- Impulso à criação de redes setoriais ou intersetoriais, para desenvolver políticas para temas específicos (exemplo: recursos hídricos, Mata Atlântica, Amazônia).
- Maior importância do nível local do desenvolvimento, entre outros motivos, pela redução relativa do centralismo das grandes políticas, dada a maior ingerência de atores ligados diretamente às comunidades e micro-realidades.
- Maior capacitação técnica e jurídica por parte de representações de comunidades e de entidades não-governamentais para enfrentar a discussão de políticas que lhes dizem respeito e a competição por recursos e meios de implementação. Isso leva à percepção crescente, especialmente por parte de entidades mais organizadas e profissionais, de que a informalidade e a pessoalidade acabam sendo mais danosas do que vantajosas. Embora certamente por muito tempo ainda se terá a moeda do compadrio nas relações com o Estado, a demanda por regras claras e universais de acesso ao Estado é promissora. Aliada a práticas mais horizontais e relativamente mais acessíveis de resolução de interesses, com informação intensiva, pode criar, aos poucos, outra racionalidade.

A tradução desse aprendizado para a esfera da operação da política implica entender que os postulados de ética pública daí decorrentes podem ser vistos não do ponto de vista de sua realização integral, mas como busca. Uma luta que começa na consciência individual e se espalha

para as relações pessoais e para o espaço público. Uma luta cheia de percalços, mas também de pequenas e grandes vitórias que alimentam diariamente o sonho de uma sociedade justa. O desafio ético, portanto, é de todos. E está na mão de todos, por ação ou reação, fazer com que o predomínio da ética faça, efetivamente, a grande diferença nos rumos dos nossos países, do mundo e na vida de cada um.

Río+10: desafíos éticos para las organizaciones ciudadanas y los movimientos ambientalistas

Sara Larraín*

La reflexión, diálogo y debate sobre los principios éticos que deben orientar el desarrollo sustentable, y su traducción en códigos de conducta y en prácticas de los actores comprometidos en la gestión, económica, social, ambiental y política del desarrollo sustentable es claramente una tarea prioritaria en el actual contexto de la globalización económica neoliberal, y una urgencia de la sociedad planetaria en el camino hacia Johannesburgo.

Pero la tarea no es fácil. Especialmente porque ya en el camino hacia Río se desarrolló y consolidó un acuerdo de compromisos éticos, los cuales están claramente establecidos en la Carta de la Tierra; y operativamente formulados en la Agenda 21; pero al mismo tiempo esos compromisos han sido reiteradamente contradichos en las decisiones políticas sobre el desarrollo y en las prácticas económicas globales durante la década de los 90.

A inicios del siglo 21 seguimos enfrentando el desafío crucial de asegurar las condiciones para la supervivencia de nuestra especie, esto es *dar sustentabilidad a la especie humana* en un planeta limitado –desafío ya establecido en el Informe Brundtland en 1987 y oficializado en el proceso de Río 92– pero además enfrentamos los múltiples retos que implica este desafío.

Desde la perspectiva de las organizaciones ciudadanas hoy, 10 años después de Río, existen al menos dos urgentes desafíos adicionales: *dar sustentabilidad a las sociedades humanas, y dar gobernabilidad a*

* Programa Chile Sustentable, Chile

las sociedades humanas dentro del sistema planetario (Larraín, 2001).

Simultáneamente a estos desafíos enfrentamos el reto de concretar estrategias desde la sociedad civil, para su rearticulación, su fortalecimiento, su política de alianzas y la reformulación de una agenda compar-tida que le permita tomar la iniciativa política como actor clave de la sustentabilidad en el complejo contexto de la actual globalización.

1. La sustentabilidad de la especie humana

El primer desafío común que enfrentamos es posibilitar la superviven-cia de nuestra especie, la especie humana, dentro de los límites biofísicos del planeta. Este desafío, si bien corresponde a nuestra formulación del problema desde la perspectiva de nuestra especie –la perspectiva antropocéntrica–, implica al mismo tiempo ubicar a las sociedades hu-manas dentro de un sistema mayor que es el sistema planetario.

Las características de este sistema en que estamos inmersos son: un planeta limitado, y recursos finitos, estructurado en sistemas físicos y biológicos conectados entre sí y destruibles. Entonces el desafío que enfrentamos, si queremos sobrevivir como especie, es aprender a vivir dentro de los límites y características biofísicas del sistema que nos alberga. Esta evidente realidad debe ser el punto de partida fundamental para nuestros sistemas económicos, tecnológicos, sociales y políticos. El reconocimiento de dicha realidad por cierto, no nos cierra la posibilidad de buscar la ampliación de las potencialidades planetarias a través del conocimiento y la tecnología, y tampoco nos impide crear sistemas posi-bles a partir del uso sustentable de dichas potencialidades planetarias.

El desafío de los límite es crucial para la especie humana, pues es en este contexto que debe legar un planeta sano y un sistema de conoci-miento adecuado sobre éste, para posibilitar a las futuras generaciones su subsistencia.

2. Dar sustentabilidad de las sociedades humanas

El segundo desafío que enfrentamos, es dar sustentabilidad a las so-ciedades humanas, lo que implica no solamente conservar la diversidad de razas, de conocimientos, de las formas de organización, las culturas y el patrimonio de cada una de ellas; sino también asegurar condiciones comunes que permitan el ejercicio de los derechos humanos básicos, los derechos económicos, culturales, sociales y políticos, para la satisfacción

de las necesidades humanas en un marco de derechos *per capita*, o de derechos igualitarios.

La persistencia de la pobreza y el agravamiento de la inequidad, son uno de los mayores indicadores de insustentabilidad socioeconómica y política en las sociedades actuales, por ello la superación de la pobreza figura como el principal desafío para la Cumbre de Desarrollo Sustentable a realizarse en Johannesburgo en 2002. Debemos reconocer que la generación de pobreza ha continuado bajo la implementación de los modelos de desarrollo económico centrados en el mercado y en el crecimiento económico; y peor aun las cifras de inequidad social se han agravado en la última década, fruto de la lógica concentradora de ese mismo modelo.

La sustentabilidad de las sociedades humanas, requiere enfrentar *los desafíos distributivos para el logro de la equidad* entre las personas, tanto al interior de las naciones como entre las sociedades del Norte y las del Sur. Pero estos desafíos distributivos requieren establecerse sobre nuevos parámetros que superen los actuales mínimos sociales establecidos en indicadores como la línea de pobreza, en las políticas sociales convencionales, que aceptan la persistencia de una modalidad de ejercicio de derechos humanos limitados al derecho a la subsistencia física. Los desafíos distributivos requieren una transición desde las concepciones e indicadores asociados a una vida mínima hacia concepciones y políticas asociadas a una vida digna (Carvalho, 2000). Las políticas para la implementación de la sustentabilidad deben incluir el desarrollo y aplicación de indicadores de satisfacción de necesidades humanas ampliadas para una vida digna (Larraín, 2001), asociadas al bienestar socioeconómico, la inclusión social y cultural y la participación democrática.

Asimismo, los desafíos distributivos requieren una reducción del sobre consumo del llamado Norte global, constituido por las élites económicas del Sur, y de las sociedades del Norte. Esta reducción es necesaria con el objetivo de posibilitar el bienestar tanto del Norte como del Sur en el contexto de un planeta limitado. Donde es necesaria una convergencia distributiva de los recursos naturales y los servicios ambientales disponibles, con base en cuatro criterios: a) el reconocimiento de derechos iguales *per capita*, b) cuánto es suficiente para una vida digna, c) estilos de bienestar posibles de ser universalizados, y d) reconocimiento de las necesidades de las demás especies y de la especie humana en el futuro. Todos estos criterios son de enorme relevancia en las negociaciones

políticas a nivel nacional e internacional, ya que por ejemplo, en parte importante de las convenciones, tales como la de cambio climático, se esta negociando con base en los derechos históricos (Larraín, 2001) de emisión de los países desarrollados y no en base a los derechos igualitarios a la atmósfera *per capita* de la población mundial. Esto presenta un panorama incierto sobre las vías de legitimación de dichos derechos en la política internacional.

No hay posibilidad de justicia sin sustentabilidad. La especie humana consume actualmente más de lo que el planeta puede generar. La clase consumista de los países del Norte y del Sur ha creado un tipo de consumo que no se puede reproducir ni universalizar. No se puede construir la equidad sobre la base de los patrones de producción y consumo de los países del Norte y de las élites del Sur. El espacio ambiental del planeta es finito y los estilos de vida, producción y consumo de esos sectores son insustentables y deben ser rediseñados con base en esta realidad (Heinrich Boll Foundation, 2002).

El “estilo de vida y bienestar norteamericano” no puede ser masificado, pues para ello requeriríamos los recursos de dos planetas más. Necesitamos establecer estilos de bienestar posibles de ser universalizados (Korten, 2001).

Reconocemos la igualdad de derecho de todos los seres humanos para acceder a la atmósfera, la tierra y el agua. La redistribución de los derechos ambientales requiere que las sociedades del Norte y los ricos del Sur bajen sus niveles de producción y consumo, para permitir que los habitantes pobres del Sur alcancen el bienestar y desarrollen una vida digna. Avanzar hacia la equidad requiere una contracción (Heinrich Boll Foundation, 2002) y reducción del consumo de las élites económicas; y tal como señalan muchos activistas y científicos, una desmaterialización del bienestar a nivel global, y una convergencia distributiva hacia derechos ambientales *per capita*.

Hay un enorme desafío para pasar, desde los derechos históricos que los imperios coloniales y las naciones industrializadas han tenido sobre los recursos planetarios, hacia una concepción solidaria de ejercicio de derechos humanos *per capita*. En el caso de los países del Sur tenemos mucho trabajo que hacer, tanto en torno al desarrollo conceptual, como de consolidación política para poder establecer este nuevo posicionamiento.

En este mismo marco, la sustentabilidad requiere terminar con obstá-

culos evidentes para la equidad y la justicia socioambiental, tales como la deuda externa y la perpetuación de desigualdad de los actuales términos de intercambio comercial. La justicia socioambiental y la sustentabilidad requieren terminar con la deuda externa, que es un mecanismo que expresa injustamente la internalización y externalización de costos y pasivos económicos y ambientales entre los países en desarrollo y los países industrializados.

Esta situación, ha permitido continuar generando una inaceptable cesión de derechos del Sur al Norte, para obtener recursos y pagar la deuda financiera; y simultáneamente engrosar y perpetuar la enorme deuda ecológica de los países del Norte con los países del Sur.

Un cuarto nivel dentro de los desafíos distributivos, requiere ubicar las estrategias y las políticas redistributivas en el marco de un planeta limitado, que debe servir a la especie humana y a otras especies en el futuro. En consecuencia, no se puede repartir la totalidad de lo existente dentro de esos límites, pues el desarrollo de las sociedades, y la sustentabilidad de éstas, requiere asegurar: a) el uso de los recursos por parte de las demás especies que habitan el planeta, que además de servir a las necesidades humanas, constituyen parte integrante de los ecosistemas planetarios; y b) requiere satisfacer no sólo las necesidades de las generaciones humanas presentes, sino también las de las generaciones futuras. De esta forma los desafíos de la equidad no pueden basarse en un reparto de la totalidad, ni en la ocupación de toda la capacidad de carga de los ecosistemas planetarios, sino contemplar las necesidades de las demás especies en el presente, y la capacidad de recuperación de los ecosistemas, y de otros sistemas biofísicos, para ser usados por los seres vivientes en sus generaciones futuras.

3. Dar gobernabilidad a las sociedades humanas dentro del sistema planetario

El tercer gran desafío es dar gobernabilidad a las sociedades humanas dentro de este sistema planetario. El tema a definir es, quién y cómo se ponen los límites; quién es el árbitro; y bajo qué sistema se negocia la equidad y el acceso a los recursos.

La sustentabilidad de los sistemas ambientales, sociales, económicos y políticos, requiere generación de conocimiento, información pública, espacios de decisión democrática y una descentralización de estas deci-

siones para permitir coherencia y sinergia entre la sociedad y el territorio en el corto, mediano y largo plazo. La democracia participativa es prerequisite para la sustentabilidad.

La sustentabilidad requiere coherencia entre las necesidades humanas y la política. La sustentabilidad requiere transitar desde una práctica de democracia representativa hacia una práctica de democracia participativa. Un enfoque de *sustentabilidad democrática* requiere reconocer el derecho de todas las personas a ser actores en la definición de su propio desarrollo. Esto implica avanzar hacia sistemas de representación política proporcional; hacia procesos de negociación democrática sobre los proyectos de desarrollo nacional e internacional; y por supuesto esto incluye urgentemente democratizar los procesos de negociación sobre las condiciones y reglas de la globalización.

Producto del proceso de globalización económica, constatamos un cambio en la estructura geopolítica a nivel mundial, la cual hasta los años 50 y 60 estaba estructurada con base en los estados nacionales y las relaciones entre dichos estados. En este ámbito se genera el sistema de Naciones Unidas, el cual aun modela nuestras concepciones sobre el sistema de gobierno internacional. Pero hoy asistimos a un fenómeno de cambio estructural de la realidad geopolítica, caracterizada por una predominancia de las instituciones económicas multilaterales y el sector empresarial transnacional, por sobre el liderazgo económico y regulador de los estados nacionales. Esto se puede comprobar en las cifras económicas: actualmente de las 100 mayores economías del mundo, 52 son empresas transnacionales y sólo 48 son estados-nación (Institute for Policy Studies, 2000) Empresas como Mitsubishi y General Motors generan un producto interno bruto mayor que el PIB de la mayoría de las naciones (Institute for Policy Studies, 2000). Entonces ya no podemos hablar de la economía, de la política o de la estructura social mundial restringidas sólo a nuestra visión nacional, o a una visión internacional restringida al protagonismo de los estados nacionales

El primer desafío para reconstruir las estructuras de gobernabilidad es la redemocratización de los estados nacionales. En el proceso de globalización hemos tenido una grave pérdida en el ámbito de los estados, en particular en lo que toca a la definición del sentido político-social de su existencia y su función original de resguardo del bien común y mantenimiento del equilibrio entre los intereses que expresan los diversos actores en los territorios bajo su jurisdicción.

Creemos que ha habido un retroceso de los estados como expresión de la soberanía popular. Hoy día tenemos demasiados estados corporativos que ya no responden a objetivos de bien común. Tenemos un quiebre en la esfera de la participación, pero también tenemos una nueva geopolítica en el ámbito internacional.

Esto se expresa en una compleja mezcla de intereses económicos y políticos, que hace que muchas veces podamos incluso señalar que algunos estados, como el caso de Estados Unidos u otros, son verdaderamente estados corporativos, que no representan los intereses de la mayoría de su población, sino los intereses corporativos en la economía y los negocios en áreas tales como la energía, los recursos naturales, la agricultura, los derechos de propiedad intelectual, etc.; es decir, los intereses del dinero.

En el ámbito global las instituciones económicas multilaterales, o de Bretton Woods también se han ido transformando cada vez más en voceras de este conglomerado de intereses corporativos y estados administrativos pro-corporativos, que no son los estados tradicionales en el ámbito territorial que aun mantenemos en nuestras concepciones e imaginarios político culturales. Por eso, a un nivel global, creemos que el sistema de gobernabilidad mundial pasa por una revisión del sistema de Naciones Unidas y del sistema de Bretton Woods. Actualmente es en el marco de las instituciones de Bretton Woods, –Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional– donde se están tomando las decisiones sobre el desarrollo a escala nacional e internacional. No es, ni en los países, ni en el sistema de Naciones Unidas donde se están tomando las decisiones sobre recursos naturales, sobre inversión, sobre apertura del mercado, sobre propiedad intelectual, sobre lo que se cultiva y se come, sobre la reproducción del conocimiento, sobre el desarrollo social y cultural de las sociedades y sobre el futuro de la humanidad.

El segundo desafío para reconstruir la gobernabilidad es el tema de la descentralización, que no es sólo desconcentrar y distribuir sino también cambio de escala. Nosotros no creemos posible, ni siquiera en el caso que el sistema de Naciones Unidas funcionara a la perfección, que la sustentabilidad sea posible de implementar sólo a través de las instituciones de gobernabilidad global. Principalmente, porque es absolutamente fundamental mantener niveles de cercanía entre la toma de decisiones y la consecuencia de esta toma de decisiones para no errar en la dirección. Debemos crear mecanismos adecuados de control social. Esto

requiere descentralizar instituciones, y al mismo tiempo implementar la participación local en las decisiones globales: un ejemplo de esto es la participación de las ONG y las organizaciones indígenas en el sistema de Naciones Unidas.

Debemos recuperar y rediseñar el sistema de gobierno nacional y mundial; esto es volver a decidir sobre cuáles serán los actores que decidirán sobre el desarrollo, y volver a tener control sobre sus acciones. Una reforma crucial en esta dirección requiere poner el sistema de Naciones Unidas por sobre el sistema de Bretton Woods.

La sustentabilidad requiere poner al ambiente y a la sociedad sobre el mercado. Avanzar hacia sociedades sustentables requiere políticas basadas en el reconocimiento e inclusión de razas y culturas, equidad y solidaridad entre las sociedades, pero también cooperación entre los estados. El primer paso para enfrentar este desafío es la reparación ambiental y social. Ello requiere: a) restablecer los derechos humanos, sociales, laborales, ambientales establecidos en las constituciones nacionales y en el marco de las Naciones Unidas (FAO, UNICEF, UNESCO, PNUMA, OMS, OIT, y los compromisos de la Cumbre de Río, la Cumbre Social, la Cumbre de Beijing, etc.), y no permitir que las nuevas "constituciones económicas internacionales" establecidas en el marco de la Organización Mundial de Comercio, o regionales como el ALCA o el NAFTA amenacen el mejoramiento de estos derechos ya consagrados en el sistema internacional; b) reconocer la deuda ecológica, terminar con la deuda externa y revertir la lógica del desarrollo basado en el crecimiento económico, en la competencia y la acumulación de riqueza.

Poner el ambiente y la sociedad sobre el mercado también requiere establecer una clara preeminencia de los Acuerdos Ambientales Multilaterales por sobre el régimen de la Organización Mundial de Comercio (OMC) y del sistema financiero internacional. Los regímenes establecidos en el marco de la OMC contradicen en muchos casos los Acuerdos Ambientales Multilaterales (AAM); y actualmente las regulaciones de la OMC están por sobre los AAM. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional tampoco están condicionados a respetar la preeminencia de los AAM en sus decisiones. La sustentabilidad del medio ambiente y de las sociedades humanas debe condicionar a la economía. Existen más de 200 AAM para la protección del ambiente, los ecosistemas y los sistemas biofísicos que mantienen la vida en el planeta; estos acuerdos deben regular el comercio y el sistema financiero inter-

nacional. Simultáneamente existen cientos de acuerdos vinculados a los derechos humanos, laborales, la seguridad alimentaria, la preservación del patrimonio cultural, etc. que deben entregar el marco para los sistemas políticos y económicos a nivel mundial. Implementar la sustentabilidad requiere cambios radicales en la estructura política y reguladora de la OMC, el BM y el FMI.

Los desafíos de la sustentabilidad a escala mundial implican retos socio ambientales comunes pero responsabilidades diferenciadas. Implementar el desarrollo sustentable requiere *un nuevo tipo de cooperación entre los estados*, y un nuevo sistema financiero para financiar la sustentabilidad. Actualmente existen en el planeta los recursos y la tecnología necesaria para avanzar hacia la sustentabilidad, pero falta voluntad política de los gobiernos, especialmente los del Norte para comprometer dichos recursos. Los resultados de la reciente reunión de Monterrey sobre financiamiento para el desarrollo, en marzo pasado, son evidentes al respecto. No se comprometieron los recursos, ni la cooperación financiera necesaria para solucionar la pobreza, la transición energética, la agricultura ecológica y el saneamiento de los asentamientos humanos.

Tampoco se establecieron compromisos para crear nuevos instrumentos económicos funcionales a la internalización de los costos sociales y ambientales, tales como eco impuestos a los combustibles fósiles y a la agricultura química; o buenos incentivos económicos para promover las energías renovables; la producción limpia; la agricultura ecológica; la recuperación de ecosistemas y el fortalecimiento de las economías locales. Tampoco se avanzó en el establecimiento de instrumentos impositivos, tales como la tasa Tobin, para las transacciones financieras a escala global.

En este contexto creemos que el actual sistema internacional no es suficiente, ni puede asegurar la sustentabilidad de las sociedades humanas y del ambiente. Naciones Unidas requiere no sólo transparencia, y un lugar de preeminencia por sobre las instituciones de Bretton Woods, sino también integrar formalmente la participación de la sociedad civil en términos directos. En el entendido que la democracia es prerequisite para la sustentabilidad, se requiere un rediseño estructural para la democratizar el sistema de gobierno internacional, y poner como centro de estas reformas una presencia directa de la sociedad civil.

Sin transparencia, información y participación de la ciudadanía no hay

governabilidad legítima ni duradera. La sustentabilidad política por ello requiere mecanismos que devuelvan el poder a los ciudadanos y permitan la regulación democrática de los regímenes nacionales e internacionales, para asegurar que las decisiones beneficien a la población.

La sustentabilidad requiere coherencia entre las necesidades humanas y la política.

Los acontecimientos del 11 de septiembre pasado, y la forma como se construyó el “consenso internacional” para enfrentar dichos acontecimientos, dan cuenta de la degradación del sistema de gobernabilidad mundial. El sistema internacional no ha expuesto, ni discutido en forma transparente las raíces del conflicto que generaron estos hechos; tampoco se ha tomado en cuenta el creciente malestar mundial por las condiciones de la actual globalización y sus funestos impactos para la mayoría de la población mundial.

Trabajar y apurar el paso hacia la sustentabilidad es nuestra mayor urgencia y responsabilidad.

Desafíos para las organizaciones ciudadanas

Para la sociedad civil y los movimientos ambientalistas, los desafíos ético-políticos para dar sustentabilidad a la especie humana, dar sustentabilidad a las sociedades humanas, y dar gobernabilidad democrática a las sociedades humanas en el sistema planetario implica pasos estratégicos urgentes con el objetivo de fortalecer la visión y la base conceptual de los movimientos ciudadanos; promover la articulación entre las agendas sectoriales y la construcción de una identidad común con base en una agenda integrada de los movimientos sociales, y generar una iniciativa política común como actores de la sustentabilidad.

1. Fortalecer la visión y la base conceptual de los movimientos ciudadanos

Fortalecer la visión y base conceptual de los movimientos ciudadanos requiere:

1.1. *Transitar desde el enfoque ambiental al enfoque de la sustentabilidad.* El marco de la sustentabilidad aporta una definición ética de la ciudadanía y al mismo tiempo permite superar la fragmentación de las agendas ambientales y la tensión entre las agendas de sustentabilidad del Sur centradas en los objetivos socioeconómicos y las del Norte centradas en objetivos ambientales.

El concepto de desarrollo sustentable fue oficializado en el nivel gubernamental a partir de la Cumbre de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, donde se establecen acuerdos para enfrentar los desafíos que presenta la finitud de los recursos del planeta y la destrucción de los sistemas que mantienen su estabilidad biofísica, tales como la biodiversidad y el sistema del clima. En Río '92, se establece en la Agenda 21 una agenda de acción política para cada uno de los actores—incluidos la sociedad civil, el estado y el mercado—, para implementar la compatibilidad entre desarrollo y el medioambiente. La Agenda destaca especialmente la participación y acción de los ciudadanos como factor fundamental para la implementación del desarrollo sustentable.

* Dos factores, la excesiva sectorialización de lo ambiental en las negociaciones internacionales y la excesiva fragmentación del movimiento ciudadano—especialmente las ONG— en agendas sectoriales, han sido factores adicionales que han dificultado avanzar hacia la sustentabilidad. Las negociaciones para el desarrollo sustentable se han visto limitadas a negociaciones de agendas sectoriales, principalmente de tipo ambiental que han liderado los países industrializados. Las organizaciones no gubernamentales con pocas excepciones han restringido su acción a esos ámbitos, generándose tanto una desconexión con las demandas de los movimientos ciudadanos de base, como una excesiva fragmentación que ha generado su desarticulación y debilitamiento político.

El movimiento ambiental, y el sector ecologista en particular, tiene una enorme responsabilidad y oportunidad para generar y fortalecer nuevas articulaciones ciudadanas. Para ello la definición conceptual e ideológica del movimiento ambiental requiere transitar desde el enfoque ambiental (sectorial) hacia el enfoque de la sustentabilidad.

1.2. *Relevar el potencial ético y político del marco de la sustentabilidad* es una base sólida para esta transición. Por un lado el desarrollo sustentable implica una definición ética de la ciudadanía: esto es una opción por la equidad social, por la sustentabilidad ambiental y por la profundización democrática. Ello fortalece el posicionamiento ciudadano por la lógica del bien común como factor de sustentabilidad y gobernabilidad y fundamenta una visión crítica de la lógica neoliberal dominante en las actuales opciones de desarrollo (Larraín, 2001). Por otro lado, permite evaluar las propuestas y estrategias de desarrollo desde una perspectiva del bien común; y ello puede generar desde los ciudadanos un condicionamiento del desarrollo a los objetivos de la sustentabilidad,

aportando a la construcción de una visión integral y una nueva cultura para avanzar hacia sociedades sustentables.

1.3. *Desacoplar el desarrollo sustentable del crecimiento económico.* Los acuerdos y compromisos de Río fueron fruto de 20 años de difícil pero exitosa presión ciudadana sobre los gobiernos, por ello reconocemos el valor de dichos compromisos para implementar el desarrollo sustentable. Pero al mismo tiempo constatamos que la política económica internacional, las reglas de comercio e inversión y el tipo de institucionalidad global establecida para ello, en la década de los 90, se ha constituido en el principal obstáculo para avanzar hacia la equidad social, la protección del medio ambiente y la participación de los ciudadanos en la definición del desarrollo como lo establece la Agenda de Río.

Los movimientos ciudadanos y las organizaciones ecologistas en particular, tienen la tarea de presentar y visibilizar la trampa en la concepción y definición del desarrollo sustentable generada por los gobiernos a partir de Río 92, la que incluyó al crecimiento económico como condición para la sustentabilidad.

La inclusión del crecimiento económico como factor estructural de la sustentabilidad, y al mismo nivel de las dimensiones sociales (equidad social) y ambientales (sustentabilidad ambiental), ha generado un sesgo economicista del desarrollo sustentable, lo cual se ha utilizado para homologar la sustentabilidad del desarrollo con el crecimiento sostenido del PIB. Ello ha obstaculizando seriamente la compatibilización de los objetivos macroeconómicos y los de bienestar social y por ende los objetivos de competitividad y mercado con los objetivos sociales de equidad e integración social (Larraín, 2001).

Esta posición que condiciona la sustentabilidad al crecimiento económico sostenido, es absolutamente contradictoria con cualquier concepción de sustentabilidad no sólo por la realidad determinante de un planeta limitado, sino porque además este crecimiento económico, en la modalidad económica actual acentúa cada vez más su incompatibilidad con los objetivos sociales y ambientales de la sustentabilidad. Este criterio economicista del desarrollo y las políticas de comercio e inversión implementadas bajo esta visión han obstaculizado la implementación de la sustentabilidad.

Su consecuencia ha sido el continuismo de la lógica economicista del desarrollo, la persistencia de la degradación ambiental, la intensificación de la inequidad social y la emergencia de nuevos problemas de vulnerabilidad y gobernabilidad.

Desde la perspectiva de la sociedad civil, esta noción economicista de la sustentabilidad ha distorsionado tanto de los Principios como la Agenda de Río, y también el proceso de Río como oportunidad de recuperación de la lógica del bien común.

2. Alianzas, articulación e identidad para generar ciudadanía

La acción ciudadana en el marco de la sustentabilidad presenta grandes oportunidades para la generación de actores ciudadanos para el logro de cambios globales pues permite integrar y articular demandas y propuestas en una agenda social, ambiental y política integrada. La agenda de la sustentabilidad no es sólo una agenda sectorial técnica, sino una social y política con componentes técnicos claves.

El marco de la sustentabilidad expresa claramente la necesidad de una transición desde las agendas sectoriales, sociales y ambientales hacia una agenda integral de desarrollo; y al mismo tiempo estimula mayor articulación entre propuestas intersectoriales a escala local, regional, nacional e internacional. Esto permite avanzar desde las agendas temáticas aisladas, hacia la constitución de una agenda política común de los movimientos sociales.

El marco de la sustentabilidad por ello es un *factor que potencia la articulación y la construcción de identidad común* entre diversos líderes y movimientos sociales. La agenda común permite compartir estrategias para el logro de objetivos comunes, y ello aporta fortalecimiento y visibilidad de las organizaciones ciudadanas como actores en ejercicio de su ciudadanía.

3. Agenda común e iniciativa política

Los ciudadanos como fuerza social y política en el escenario de la actual globalización sin duda representan potencialmente el principal actor para actualizar el ejercicio de derechos y responsabilidades públicas en el marco del bien común.

El debilitamiento de las organizaciones ciudadanas y de las ONG en particular como expresión de los intereses públicos y como articulación social para el bien común ha significado el debilitamiento de las agendas progresistas.

Aunque cada sector de la sociedad civil ha desarrollado sus propuestas programáticas –indígenas, mujeres, ambientalistas, agricultores, etc.–

hoy carecen de una articulación programática y de consensos básicos para sus estrategias de acción. Por ello las agendas de acción pública, especialmente de las ONG, han sido percibidas como políticamente débiles.

La sociedad civil tiene como desafío revalorizar las instituciones que expresan sus derechos colectivos y fortalecerlas. Pero ello requiere una visión de futuro compartida; el desarrollo de una agenda programática común y el diseño de estrategias de implementación que den cuenta del potencial de diversos sectores de la sociedad civil. Desde nuestra perspectiva esto requiere que por sobre los propósitos y la misión particular de cada organización, las ONG deben ponerse como objetivo construir un proyecto de convivencia social, y de desarrollo nacional y regional con base en criterios de sustentabilidad.

El diseño de propuestas ciudadanas—agendas prepositivas—para transitar hacia sociedades sustentables, aclara las coincidencias, articula las alianzas, genera una identidad común de la sociedad civil, junto a una visión y proyecto de futuro. Este paso es fundamental para impulsar a las organizaciones ciudadanas desde la reacción y la demanda hacia la iniciativa política propia.

Existen valiosos y persistentes antecedentes que permiten ser optimistas sobre el potencial y la legitimidad de las organizaciones ciudadanas para ejercer un rol de liderazgo y tomar la iniciativa política en la implementación de la sustentabilidad.

Actualmente se destaca reiteradamente tanto en el nivel local como internacional que “los ciudadanos son el único actor que puede asegurar la implementación de la sustentabilidad” (ALOP, 1996); y como mejores garantes del bien común y la sustentabilidad, y como único actor capaz de revertir el hecho de que las comunidades humanas y el medio ambiente continúen siendo sujetos de externalización de costos sociales y ambientales (Larraín, 1997).

Simultáneamente, existen avances importantes tanto en el desarrollo conceptual, como en las propuestas ciudadanas que integran las dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas en una agenda integrada (Programa Chile Sustentable, 1998); un posicionamiento claro de priorizar a la sociedad y al ambiente por sobre el mercado; la preeminencia del bien común (Forum Social Mundial, 2002); la precedencia del principio precautorio en las decisiones sobre el ambiente y el desarrollo; y la formulación de escenarios innovadores para la transición hacia el desarrollo sustentable (PNUMA, 2002).

Sobre la base de este camino recorrido, se requiere un esfuerzo de confluencia estratégica de los movimientos sociales en general, y de las organizaciones ecologistas en particular para avanzar hacia sociedades sustentables en el difícil escenario de la actual globalización.

REFERENCIAS

- Carvalho, I (2000) Documento Síntesis: Línea de Dignidad, Programa Cono Sur Sustentable, octubre.
- Larraín, S (2001) Línea de Dignidad, Aportes al Foro Social Mundial 2002, Programa Cono Sur Sustentable, diciembre.
- Larraín, S (2001) El marco de la sustentabilidad: su potencial ético y político, en *Mujer y Sustentabilidad: Diálogos entre el movimiento feminista y ecologista-Programa Chile Sustentable*. Santiago Chile, julio.
- Larraín, S (2001) Globalización y Sustentabilidad: los desafíos después del 11, Programa Chile Sustentable, Santiago, Chile noviembre .
- Heinrich Boll Foundation (2002) "The Jo'burg Memo: Fairness in a Fragile World." Memorando for the World Summit on Sustainable Development, Berlin, april
- Korten, D (2001) Globalización y Sustentabilidad: los desafíos después del 11. Programa Chile Sustentable. Santiago Chile, noviembre.
- Institute for Policy Studies (2000) *Top 200: The Rise of Corporate Global Power*, Washington, USA, en *Does Globalization help the poor? International Forum on Globalization*. San Francisco, USA. August, 2001.
- ALOP (1996) Taller la Sociedad Civil y la Integración Hemisférica. Informe Grupo n° 1, Santa Cruz, Bolivia, junio.
- Larraín, S (1997) Los ciudadanos como garantes de la protección ambiental y el desarrollo sustentable. Seminario Desafíos a la institucionalidad y las políticas ambientales. Cámara de Diputados, Congreso Nacional, Valparaíso, Chile
- Programa Chile Sustentable. Agendas regionales de sustentabilidad: Bio-Bio, 1998; Magallanes, 1998; Arica y Parinacota, 1999; Atacama, 1999; Iquique, 1999.
- Conferencia Globalización y Sustentabilidad. Conclusiones. Porto Alegre, febrero, 2002. En internet: www.forumsocialmundial.org.br
- PNUMA (2002) *Geo3. Global Environment Outlook. Perspectivas del Medio Ambiente Mundial 3.*

Apuntes para una ética desde el movimiento social ambiental y las organizaciones ciudadanas

Margarita Flórez*

El tema del medio ambiente, su conservación, la administración y el manejo de los recursos está presente en los diversos sectores sociales y las instituciones con muy diversas interpretaciones, es decir se puede hablar de la universalidad con matices según cada uno de ellos.

Una mirada rápida a la Agenda 21 nos señala la enorme importancia que se concede a la interacción de los actores sociales y de estos entre sí. Son innumerables las organizaciones comunitarias y no gubernamentales surgidas a partir de Río 92, con muchos y diferentes entendimientos sobre la conservación de recursos, su gestión, y el seguimiento a la puesta en práctica de los acuerdos intergubernamentales.

Si bien hoy en día el tema ambiental es de dominio de las instituciones, de los movimientos sociales, de los gremios, su origen correspondió a un movimiento alterno los 60, y como tal fue producto de alianzas ciudadanas interesadas en proponer sobre la mesa la crisis ambiental y las amenazas para la vida del estilo de desarrollo imperante. Su posterior desarrollo nos señala una doble tensión: de un lado, el reconocimiento acerca del papel preponderante de estos movimientos sociales en la dinamización del discurso ambiental reciente, y de otro, la institucionalización de ese mismo discurso por la institucionalidad, la cual recoge, promueve y amplía ese movimiento ambiental.

Los movimientos sociales, y dentro de ellos los ambientales, y las organizaciones no gubernamentales y comunitarias, se han integrado den-

* Programa Globalización - Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos

tro de una lógica de organización social que encuentra sus raíces en: i) los movimientos de derechos humanos producto de las violaciones ocurridas en los 70 en el Cono sur, y en, ii) la vertiente de las organizaciones de desarrollo que surgieron hacia los años 60.

Las reformas institucionales que se realizaron a partir de finales de los 80, condujeron a la reestructuración del Estado, a su reducción, a la desconcentración de sus funciones otorgando mayor protagonismo a las regiones y a las localidades, transfiriendo recursos y trasladando mayores responsabilidades en la gestión a los ciudadanos y sus organizaciones; el papel asignado a la contestación poco a poco se ha ido transformando en una interacción, y a veces en una coacción.

En América Latina los movimientos sociales y sus voceros recorrieron y aún lo hacen, un amplio camino buscando la interlocución con el Estado; la transición, y la continuidad entre la contestación y la participación reglada son los extremos que enmarcan la interacción de estos movimientos. La participación, ahora se concibe como un derecho de las poblaciones y de sus organizaciones sociales, lo cual significa un cambio desde una de las reivindicaciones mayores de las organizaciones no gubernamentales y comunitarias. El mayor riesgo es pasar de la interacción a la cooptación con lo cual se desnaturalizarían.

La participación se concibe como un derecho¹ y como un deber. Esta dualidad de la noción obedece a los antecedentes de su inserción en el discurso de los movimientos sociales, que han reclamado el derecho a participar y a incidir en los procesos de desarrollo que determinan su existencia y calidad, y a su nuevo significado como derecho positivo reconocido por el Estado en los textos constitucionales y legales, que les cominan a ejercerlo. A su vez, puede entenderse que es obligación de los ciudadanos y sus organizaciones actuar en consonancia con los presupuestos de la responsabilidad de todos en la gestión.

¹ Las agendas ambientales y las legislaciones del nivel internacional y nacional reiteran este derecho, y se establecen los espacios institucionales para ejercerlo. A nivel colombiano las reformas que se han producido dentro del aparato estatal, a partir de la Ley Sobre Alcaldes; la expedición de la constitución de 1991 y de la ley 99 de 1993, señalan los espacios institucionales previstos para el desarrollo de la participación ciudadana y comunitaria. La mayoría de estos mecanismos están en proceso de reglamentación lo cual limita su ejercicio actual pero son muchas las expectativas que se han abierto

Estos cambios han obedecido en parte a los compromisos adquiridos en el nivel internacional y en procesos internos plasmados en las numerosas reformas constitucionales que insertan con mucha fuerza el tema ambiental, a veces con un efecto simbólico que puede potenciarlo pero que al mismo tiempo puede desgastarlo si se toma como un ejercicio formal. Dentro de ese marco se plantea un proceso de modernización de las estructuras del Estado, encargadas del manejo, administración y conservación del medio ambiente y se incorporan nuevos actores dentro de la gestión ambiental nacional.

Las reformas y los nuevos rumbos de los movimientos social y ambiental han contribuido a construir por lo menos los rudimentos de una nueva ciudadanía que aspira y lucha por tener mayor amplitud y por ganar mayor espacio y conciencia política, y por lo tanto a una mayor participación política. La concertación de los intereses parecería darse más a niveles de decisión compartidos en los cuales es urgente elevar la capacitación política ciudadana.

Participación desde las organizaciones y movimientos ambientales

Es lugar común señalar que la conservación del ambiente es una responsabilidad de todos los habitantes y sobre esta base se reclama la mayor participación. En la actualidad y frente a la difusión de idearios y a la frecuente confusión de términos, nos parece que el mantenimiento y reforzamiento de los principios éticos que fueron su razón de ser es un ejercicio de formulación permanente, viva y no meramente retórica.

En los últimos años vivimos en una sociedad bastante difusa y las definiciones por lo tanto no son claras, y la complejidad aumenta con la inclusión de nuevos temas, como por ejemplo la diversidad, la calidad de vida, el medio ambiente. Tal vez todavía lo único que nos separa claramente cada día es la brecha social que permanece e incluso aumenta, con lo cual se evidencia la separación entre los que poseen y los que no, los que están integrados y los que están excluidos. Por ello hablar de movimientos sociales y ambientales no es una tarea descriptiva, porque su emergencia es real y comparte un mismo espacio y un mismo tiempo con otros sectores institucionales y privados que obedecen a lógicas no tan disímiles pero tampoco tan parecidas.

Si bien un mejoramiento sustancial de las condiciones ambientales requiere de un esfuerzo conjunto entre espacios intergubernamentales,

estatales y de la sociedad civil, y el relevamiento del tema ambiental, a nivel internacional y nacional, fue producto de esta interacción ahora, creemos, se precisa de acciones concretas que aceleren las transformaciones para dotar a los ciudadanos de una capacidad de decisión en todas las esferas de la vida social y política.

Consideramos que el concepto “derecho a tener derechos” (Dagñino, 1998) define muy bien esta postura al evidenciar que el punto de partida no sería un enfoque legal hacia derechos formales y abstractos o los derechos tal cual existen, sino la afirmación del “derecho a tener derechos”, forma subjetiva de acercarse críticamente a ellos, lo que no sólo permite el deseo de acceder a los derechos existentes desde las particularidades de los individuos (el principio de igualdad y el derecho a la diferencia).

Permite también y fundamentalmente, la invención y creación de nuevos derechos, o mejor la emergencia de derechos. Nosotros² hemos desarrollado este concepto junto con otros, el derecho alterno, es decir el derecho que ejercen las mayorías sociales con sus propios códigos y reglamentos. Nos referimos acá a la validez de los ordenamientos por ejemplo de las comunidades afroamericanas, pueblos indígenas y comunidades gitanas que mantienen una serie de códigos y procedimientos a través de los cuales regulan su propias sociedades, y que poco a poco han llegado a ser reconocidos dentro de los ordenamientos nacionales.

Todo este proceso de emergencia social ocurre dentro de dinámicas económicas, sociales, culturales y políticas a escala global, y con ellos descubrimos nuevas tensiones, nuevas exclusiones, nuevas posibilidades de interpelación, de interrelación desde perspectivas democráticas así como enormes resistencias frente a los cambios. Los planos internacional y nacional y sus dinámicas nos plantean retos a las organizaciones y a las instituciones de manera permanente.

Se habla de ciudadanía globales y sociedades civiles globales (De Souza, 1998). Entender su alcance, posibilidades y limitaciones requiere distanciarse de las formas habituales de pensar y percibir los fenómenos

² ILSA - Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ha impulsado en América Latina la reflexión sobre la crítica del derecho y el aporte de ordenamientos alternos en la constitución de democracias reales. Puede consultarse una extensa bibliografía en sus revistas institucionales *El Otro Derecho* y *Beyond Law* en www.ilsa.org.co

sociales, económicos, políticos y culturales. Requiere asumir que la mirada no se centra en las dinámicas nacionales, ni en la dinámica internacional de los Estados, ni en la lógica geopolítica, aunque todas estas dinámicas y lógicas influyen y tienen una gran significación (Dagñino, 1998).

Ética desde las organizaciones y los movimientos ambientales

Los valores son realidades dinámicas, relativas al complejo cultural en que se dan y expresión de la interacción presente entre los individuos, los grupos y las instituciones sociales en un momento dado y en una sociedad concreta. El hecho es que las concepciones éticas y morales tienen que abordar nuevos problemas y deben responder a nuevas realidades con nuevas formulaciones y valores.

Según algunas acepciones de ética ésta se relaciona con las costumbres al igual que la moral. Pero la diferencia que se plantea es que la ética está referida al bien y al mal con base en la razón humana (De Roux, 1991). Y desde allí como sugerencias de comportamientos a partir del ambientalismo sugerimos algunos puntos para la reflexión.

Para entender el problema de la interrelación de los principios y valores éticos dentro del discurso ambiental tal vez convenga superar las concepciones estrechas que definen al hombre como ser individual y consumidor y la concepción de la naturaleza reducida al estatus de cosa que puede ser infinitamente dominada. El resultado es que la humanidad queda reducida a un conjunto de recursos humanos, y la naturaleza a una suma de recursos naturales.³

Si pensamos lo ambiental desde la ética, tal vez lo primero sea reafirmar que la ética ambiental es un valor que responde a la interacción social con la naturaleza. Una segunda afirmación partiría de que la ética ambiental conduce a una superación, aunque lo incluye, del deseo y la voluntad individuales, para trasladarse al campo de lo colectivo, de lo común, de lo público. Un tercer aspecto es que la ética de las organizaciones ambientales reside en su vocación de interrelación solidaria entre los seres humanos y entre estos y el ambiente, es decir su responsabilidad ante sí mismos y ante el conjunto social y natural.

³ Ferrete Sarria, C. y Almazora, IB. "Ecología, economía y ética. La problematización del desarrollo sostenible". Estas páginas tienen su origen en una revisión y reelaboración de la ponencia "Del bienestar económico al malestar ecológico" leída en Cuenca en la VII Semana de Ética y Filosofía Política, el 25 de Septiembre de 1996.

Si percibimos que en este mundo difuso los conflictos no se han atenuado sino que más bien se han invisibilizado de manera provocada, lo que se ha denominado ética cívica (Contill, 1998) nos permitiría cohabitar con el conflicto, con la diferencia, avanzar hacia el respeto mutuo antes que la creación artificial de los consensos.

Así, de acuerdo con Blanco (2000), esta “nueva ética se distancia de la razón instrumental y de la comprensión teológica de la Historia al proclamar el respeto a la vida y su dignidad como valor supremo, por encima de consideraciones de otra naturaleza. Retoma la diversidad humana y el pluralismo –dentro del respeto a los derechos del otro– como punto de partida para la construcción de sistemas políticos y sociales. Reconoce a los procesos de desarrollo como proyectos para ampliar las opciones personales y el potencial humano de los individuos en lugar de meros ejercicios de crecimiento económico. Incluye al medio ambiente, los sistemas ecológicos y las otras formas de vida del planeta en el campo de la eticidad y su ejercicio (bioética). Reconoce que los derechos humanos tanto los políticos y civiles como los económicos, sociales y culturales son parte inseparable del quehacer ético y deben situarse, por ende, en la base misma de los sistemas políticos y los procesos de desarrollo.

Con base en estos presupuestos proponemos algunos conceptos y espacios para pensar la ética desde el ejercicio ciudadano organizado. En un doble sentido hacia fuera, hacia el conjunto social y hacia dentro como grupo.

Discernimiento de los términos

Dentro del léxico ambientalista los numerosos actores que intervienen hacemos un uso indiscriminado de los mismos términos, lo cual conduce a una confusión permanente, a la vez que uniformiza y lleva a presuntos consensos, sin siquiera generar diálogos. Los conceptos surgen descontextualizados.

Aquí se presenta un campo de proposición para los ambientalistas, por cuanto es necesario desglosar y de ser posible hacerlo aplicado. Reafirmar el sentido de *ethos* vital entendido como la interacción entre las vidas coexistentes en un espacio planetario y la base física sobre la cual interactuamos. Para desarrollar un medio ambiente propicio para que la vida viva con todas sus vitalidades (Cely, 2001) sus propuestas debieran estar enmarcadas por esta aspiración y su reafirmación: es la vida la que

nos interesa no el lucro ni los intereses de poder sino lo más esencial y lo más difícil de conservar.

La guerra se presenta entonces como un primer factor de perturbación pero no sólo la guerra física que nos perturba a diario en realidades como la colombiana, sino la guerra contra nosotros mismos promovida desde inequidades sociales, económicas, raciales, de género, de conocimiento que nos coloca en muy diferentes sitios para intervenir socialmente. Y la guerra contra las demás especies .

Creemos que todavía no se toma en cuenta el tiempo natural, el tiempo de la evolución, de los procesos, impera todavía el tiempo del rendimiento, de lo acorde con la vida humana y no con la vida de la naturaleza. Esa noción es más fácil pues es la nuestra. A pesar de que también los discursos ambientales están impregnados de un reciente reconocimiento de otras culturas su manejo espacio-temporal sigue siendo un objeto de estudio o de análisis antes que una premisa para integrar a nuestra vida.

El asunto de la finitud de los recursos vuelve y juega, se reafirma en los documentos para Johannesburgo como un asunto urgente y vital para nuestra supervivencia planetaria pero no hay ninguna evidencia de que el sobreconsumo haya sido afectado, y más bien lo que se trata de colocar como factor de equilibrio es desplazar las responsabilidades, o compensaciones monetarias.

El desarrollo sostenible tiene infinitud de acepciones y cada gobierno, cada agencia, cada organización se basa en su propia definición o en la que más se acerque y compagine con sus intereses. *Se ha convertido en un elemento determinante en el imaginario social, considerado como una mejora per se del país o de la persona misma.* Debe obtenerse a cualquier precio. Su sola mención en los programas públicos y privados conduce a su buen recibo sin tener los insumos y las herramientas adecuadas para su formulación, ejecución y seguimiento. Este sobreuso del término podría colaborar a su extinción y suplantación sin que hayamos sido capaces de probarlo en forma adecuada.

Pero vistos los resultados del modelo social y económico, siguen insatisfechas las necesidades humanas de gran parte de la población, y se continúa generando altos impactos al entorno pero sigue asumiéndose como meta en cumplimiento.

La eficiencia domina el panorama pero poco se habla de la ineficiencia de parte del sector extractivo, productivo y de servicios—formal e informal— incapaz de incorporar y aprovechar plenamente los insumos y la

energía. En ese aspecto, la contaminación es señal de falta de calidad, y de poca eficiencia así que el trajinado terminado debe ser continuamente cuestionado por los equívocos que alberga.

Construcción de alternativas

Acá sólo señalamos algunos de los campos en los que continuamente deberíamos seguir incursionando para conseguir avanzar en una ética comprensiva de valores, procesos y aspiraciones colectivas:

- fortalecimiento de la diversidad;
- crear formas de organización plurales y no unánimes;
- colocar en el centro el respeto a la vida y la dignidad humanas;
- el reconocimiento del derecho a la participación como elemento fundamental de la vigencia democrática y necesario al ejercicio de los demás derechos humanos;
- la necesidad de abrir un debate público sobre el impacto y consecuencia de la concentración monopólica en casi todos los campos científicos;
- el reestablecimiento de la ética del trabajo y no sólo de una ética de éxito basada en el golpe de suerte;
- el señalamiento de ideas y aspiraciones que puedan ayudar a construir el imaginario de las nuevas generaciones.

Repensamiento hacia lo interno de las organizaciones. Revisión y reafirmación de sus propios valores

Debemos seguir profundizando en las alianzas, iniciativas y redes de todo el planeta, con expresiones multiculturales, pluriétnicas. Esto nos ayudaría a forzar una democratización del espacio global, como una de las preocupaciones fundamentales de esta construcción ciudadana. Tendremos que seguir avanzando en una participación plena en diferentes niveles espaciales. Existe una necesidad de extender, democratizar y hacer efectiva una información ambiental en las diversas instancias internacionales, nacionales, regionales y locales. Las organizaciones ambientales deben exigir y promover la creación de canales que les permitan conocer con suficiente anterioridad los potenciales planes, los programas y proyectos ambientales y de otros sectores que tengan impacto sobre el medio ambiente que se piensen adoptar en nuestros países, regiones y localidades.

Tendremos también que propender por el suministro de información suficiente (documentos, estudios, análisis) que exista sin ninguna clase de reserva, en el idioma oficial del país y ser divulgada a través de los estamentos gubernamentales, no gubernamentales y sociales que tengan interés con el objeto de poder elaborar *posiciones razonadas y sustentadas*. Esto obliga a las ONG y las organizaciones comunitarias a cualificarse y a tender hacia una especialización que permita soportes transversales entre organizaciones y que por lo tanto constituyan un aporte real para las discusiones previas.

Sobre este aspecto las organizaciones comunitarias y no gubernamentales requieren afinar los mecanismos de fiscalización para efectuar el tránsito de la denuncia al de la proposición de planes alternos o de oposición con los debidos fundamentos científicos y técnicos. Es frecuente conocer esfuerzos sobre creación de instancias de observatorios de obras o proyectos pero no se conoce el seguimiento de esas iniciativas.

¿Cogestión o cooptación? Campanazos hacia los movimientos ambientales

Un dilema que se presenta es cómo garantizar la independencia como ONG y organizaciones comunitarias frente a las políticas estatales, pero a la vez participar en su formulación y en su gestión. No es lo mismo poseer una amplia experiencia en los campos de la promoción, la capacitación y la divulgación de metodologías alternativas para enfrentar la problemática ambiental que pasar a ser ejecutores de políticas ambientales en los diferentes niveles regionales y locales.

El espacio abierto por la cogestión es novedoso pues excede las prácticas anteriores y sitúa a las organizaciones en el plano de la ejecución de políticas, lo cual también presenta dilemas para el ejercicio de sus tareas. En este punto se ponen a prueba las potencialidades administradoras de las organizaciones, que en algunos casos presentan inconsistencias con el pedimento que se les exige en la actualidad.

Funcionar con criterios de equidad en el gasto, de transparencia y de rendición de cuentas hacia la sociedad en la misma forma o quizá más riguroso que lo que se exige a los gobiernos y al sector privado. Los mismos ciudadanos que antes las reconocían como sus voceros van a estar pendientes de sus labores en cuanto administren fondos o desarrollen tareas propias de la administración. Y los problemas de flujo de

fondos, por ejemplo, o de planes inconclusos pasarán a tener una repercusión, hasta ahora desconocida para las organizaciones.

Tendremos que seguir priorizando la elaboración de un discurso y de una estrategia para la implementación de asuntos técnicos, que integre discusiones en torno a los fundamentos éticos y alternativos que dieron origen a las ONG y a las organizaciones comunitarias. La productividad que se exige, si bien es necesaria y deseable no debe sustituir los proyectos de organización comunitaria, de investigación y de formación ambiental a los cuales se señala de improductivos y por lo tanto inútiles para alcanzar el desarrollo, aún el sostenible.

Un entendimiento de la participación y de la ética de los movimientos y organizaciones ambientales pasa por entenderse dentro de un mundo, que a la vez que los reconoce, se presenta como un escenario complejo, lleno de invitaciones y de términos que suenan parecidos pero cuya significancia debemos clarificar para una mejor actuación como actores fundadores y prioritarios en el ámbito ambiental.

REFERENCIAS

- Blanco, JA (2000) "Human Rigths Internet". ALAI 329, abril 25
- Cely Galindo, GSJ (2001) "Una mirada bioética desde la ciencia" en *El horizonte bioético de las ciencias*. Ceja y RJ Editores, p. 38
- Contill, J (1998) *Ética de la sociedad civil*. Fundación Social. Siglo de Oro Editores.
- Dagnino, E (1998) "Culture, Citisenship and Democracy. Changing Discourses and Practices of the Latin American Left". En: *Culture of Politics, Politics of Culture. Revisioning Latin American Social Movements*. Sonia Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (ed.) West View Press: USA, London.
- De Roux, F. (1991) *Fundamentos para una ética ciudadana, en Colombia una casa para todos*. Anthropos: Colombia.
- De Souza Santos, B (1998) *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Universidad Nacional e ILSA

Sustentabilidad humana y ética desde el punto de vista de los pueblos indígenas

Sebastião Haji Manchineri*

Nosotros hemos vivido los impactos y consecuencias del llamado “desarrollo sostenible” en contra de nuestros sistemas de vida ancestrales, con nuestra permanente e inexorable conexión con la naturaleza y espiritualidad con las cuales hemos manteniendo el equilibrio humano y ambiental.

La sustentabilidad debe estar basada en los principios de los valores humanos y su integridad como tal. Y esto está íntimamente ligado a la profunda relación que tenemos con nuestros territorios, recursos naturales y el medio ambiente.

El modelo de desarrollo económico extractivista genera un grave perjuicio a nuestros países poseedores de los recursos naturales y en particular para nuestra supervivencia como pueblos indígenas y otros grupos sociales. Este modelo viola nuestros derechos y hipoteca el futuro económico, social ambiental y cultural, en beneficio de pequeñas minorías, a través de endeudamiento público, la privatización y la aplicación de las políticas de ajuste estructural impuestas por organismos internacionales.

Como consecuencia de esta política, en los últimos 50 años se han agravado los niveles de pobreza, provocado impactos negativos como la miseria, marginalización, violencia, guerra y otros efectos sociales, económicos y ambientales, y ha aumentado el endeudamiento entre países y en su interior la desigualdad, perjudicado a nuestras naciones.

Para la Conferencia Mundial sobre Desarrollo Sostenible a celebrarse en Johannesburgo, África del Sur, todos los países están preparando

* Secretario General de la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), Quito, Ecuador.

sus informes sobre lo que hicieron y harán para implantar el desarrollo sostenible y su versión práctica de la Agenda 21. El mundo espera con ansiedad una luz, pero después de 10 años de debate y acciones, aún no sabemos lo que es el desarrollo, mucho menos sustentable.

Lo que sabemos, son los efectos equivocados del desarrollo sostenible: la injusticia, los saqueos, la apropiación indebida de nuestros recursos naturales y conocimientos ancestrales y el desequilibrio del medio ambiente. Situación que ha sido justificada por el binomio de desarrollo y sostenibilidad.

La desigualdad es extremadamente alarmante, sobre todo en aquellos países llamados pobres. En la Conferencia de Monterrey, el presidente cubano Fidel Castro afirmó: “El orden económico mundial conduce al subdesarrollo de 75% de la población mundial. La pobreza extrema llega a 1,200 millones de personas. La diferencia de ingresos entre los países ricos y pobres que era de 37 veces en 1960 hoy es 74 veces más”.

Los ricos disminuyeran en número y aumentarían en riqueza, los pobres aumentarían en número y también en pobreza. Con este cuadro es imposible un desarrollo, mucho menos sostenible, principalmente si ignoramos los efectos de la deuda externa —*deuda eterna*— que han llevado a la crítica situación de dependencia económica, política y social en nuestros países. Es inadmisibles que nuestros nietos antes de nacer ya estén condenados a pagar una deuda que no construimos.

Nosotros creemos en un modelo de desarrollo diferente al vigente, basado en el derecho de definir y conducir nuestro destino, de forma soberana y ambientalmente sostenible, respetando la diversidad, y los valores sociales y humanos. El concepto predominante de “desarrollo sostenible” no incluye adecuadamente nuestra visión, aunque históricamente hemos practicado la *sustentabilidad humana*, material y espiritualmente en armonía con la naturaleza. El desarrollo jamás será sostenible dentro de un sistema mercantilista y de explotación humana.

Ancestralmente nuestra relación con la naturaleza siempre fue de equilibrio y respeto, sustentable y desarrollada, desde del punto de vista de la infinita vida en la tierra dentro de nuestra cosmovisión, en que cada uno tenemos nuestra función dentro de un proceso evolutivo del conocimiento, del espacio económico, socio cultural y de la existencia de los seres vivos.

Contra esta forma de desarrollo, los intereses económicos del hombre “civilizado” fueron puestos encima de los valores de la vida, resultando

en innumerables conflictos sociales, daños humanos y ambientales. Ese sistema, cuyos valores son el consumismo y la acumulación de bienes viene provocando millones de desplazamientos, eliminación de culturas y pérdida del sentido de la vida.

El sistema mercantilista nos muestra lo que podremos llegar a ser en el futuro cercano, con esa nueva cultura del individualismo, que consecuentemente crea una crisis por la pérdida de identidad y de valores que como pueblos hemos construido a través de miles de años que hemos vivido en armonía con la naturaleza. Por lo tanto afirmamos nuestra importancia fundamental en la manutención y equilibrio del ambiente natural.

Como ocurrió con las expansiones de las ciudades amazónicas erguidas sobre nuestros sitios sagrados, hoy estamos cada vez más lejanos y cercados por la situación geográfica, política, económica y religiosa impuestas por sistemas externos como el “desarrollo”, que con sus valores rechazan nuestra sabiduría y nos definen como seres folclóricos, retrasados con relación a la expansión occidental.

Además las consecuencias del desarrollo en su mayoría son la degradación del medio ambiente, la contaminación, crecimiento de la pobreza y la división interna de los pueblos.

No es que queramos ser mejores o superiores; pero tampoco peores o inferiores. La nuestra es una manera distinta de concebir el mundo. Es difícil comprender nuestra visión y formas de sustentabilidad humana, visto desde afuera y de la perspectiva económica. La sustentabilidad es el proceso natural que absorbe y retribuye el alimento para todos los vivientes del espacio geográfico en que habitamos en la naturaleza, con la flora y fauna en nuestros territorios.

Para la sustentabilidad se necesita sabiduría, equilibrio y aspiraciones sociales, valorando el potencial humano y natural, sin egoísmo para que la sustentabilidad sea la concreción de una distribución justa y equitativa de los beneficios a la población.

Nosotros no nos oponemos a la sustentabilidad humana sino a la explotación humana y al aprovechamiento de la miseria para justificar los daños en nombre de la sostenibilidad o de la pobreza.

Sobre esto reconocemos la importancia de nuestros conocimientos ancestrales y el acervo sociocultural y de la diversidad que constituimos como pueblos indígenas. Por lo tanto es justo que por lo menos nuestros sentimientos sean escuchados. Así como la contribución de civilizacio-

nes como la inca, la maya y la azteca con sus sabidurías utilizadas para la sustentabilidad de la humanidad, existente hasta hoy, a pesar de haber sido transformadas y diluidas a lo largo de los tiempos. Nuestras sabidurías son conocimientos que la ciencia occidental no comprenderá. Pero que serán conducidos por aquellos pocos sabios que mantienen su identidad y valores en sus formas de sabidurías y ciencias, profundamente conectadas al mundo en que vivimos.

Hablamos de un dinamismo entrelazado en el universo, donde millares de pueblos tienen su forma de concebir y vivir, formando una organización social, política, administrativa, educativa, en una transmisión de conocimientos a través de las ceremonias espirituales fundamentales para la continuidad de la sabiduría ancestral.

La espiritualidad y los poderes correspondientes y la forma de manejar el oculto, así como la relación entre materia y espíritu presente en el mundo sobrenatural, indican la dimensión de los conocimientos ancestrales para una sustentabilidad humana.

Los valores morales son principios humanos, como hijos del Ser supremo que transcurre por el tiempo, para aprender y comprenderse a sí propio y al diferente, al antiguo y al nuevo, al bueno y al malo. Son principios éticos para *mirar en la oscuridad, escuchar sin el oído y hablar cuando no tiene voz.*

El principio ético es la renovación permanente de la existencia de la vida, donde todo nace, crece, enferma, muere y se renueva; es igual a una semilla que si no muere no puede haber frutos. Todo es un ciclo permanente, donde lo fundamental es conocer y manejar el tiempo, la reciprocidad entre las especies para que la tierra se renueve y la vida florezca. La ética podría ser la evolución armónica en el mundo que vivimos para la continuidad de la vida en plenitud.

Para nosotros, la ética es inherente a la noción de vivir en un espacio territorial que es fundamental para la protección, garantía, manutención y continuidad de la sustentabilidad humana.

Para esto los conocimientos ancestrales, aunque sean manipulados por determinados miembros de un pueblo, son de carácter colectivo y su función contribuye para el bien común del pueblo al que pertenece y no son para la propiedad o el uso privados.

El modo de ser y de vivir de un pueblo no puede ser calificado de retrasado o inferior. Es simplemente un sistema de vida propio, fuera de los patrones occidentales o capitalistas:

“Ese modo de ser nos lleva a vivir sobre la vigencia de nuestros principios, nos orienta y nos lleva a vivir la vida en plenitud”.

“Nosotros no queremos mejoría de vida de nuestros hijos, nietos y generaciones futuras, queremos la tierra para vivir la eternidad”.

Los pueblos indígenas con frecuencia hemos sido considerados actores importantes sobre temas ambientales, pero eso ha sido mirado desde diferentes puntos de intereses. Precisamente esto ha hecho que en la actualidad nosotros no hablemos sobre la biodiversidad, sino *desde la biodiversidad y desde nuestros pueblos*.

La preocupación de los diseñadores de las políticas ambientales y de los conservacionistas por evitar la disminución de la biodiversidad los ha llevado a desplegar sus esfuerzos en la protección de áreas naturales sin tener presentes las necesidades del habitante. En su afán de proteger ecosistemas estratégicos se han olvidado de la diversidad humana y de las culturas que hemos constituido y preservado a la naturaleza por milenios.

Estos conflictos de intereses obedecen fundamentalmente a que nosotros, los conservacionistas y los gobiernos tenemos concepciones diferentes, y a menudo excluyentes, sobre la relación hombre-naturaleza.

Los conservacionistas y los gobiernos hacen una defensa de la naturaleza por sí misma, sin plantearse las relaciones que tiene con la gente. De ahí se proponen como solución al deterioro alarmante de los ecosistemas la delimitación de áreas protegidas que deben ser puestas a salvo de las actividades humanas.

La causa de la crisis ambiental tiene sus orígenes en una economía de mercado que promueve la competencia y que se funda en la explotación irracional de los recursos naturales. Para nosotros, el problema del creciente deterioro de la biodiversidad es inherente a los modelos de desarrollo impuestos; por ello nos preguntamos si ¿es con las actuales instituciones jurídicas y políticas, con la cultura del progreso y la vigencia de la “ley del más fuerte”, que el sistema de desarrollo espera que surja una respuesta viable?

Para nosotros la conservación pasa necesariamente por la garantía de nuestros territorios y la protección de nuestros patrimonios, de manera que la utilización y uso de los recursos naturales permitan la supervivencia de nuestras culturas y la superación de nuestra situación de dominación.

Hemos expresado nuestra profunda preocupación porque muchos proyectos y programas vulneran nuestros sistemas colectivos, y peor aún, terminan expulsándonos de nuestros territorios. Hemos sido insistentes en señalar que debemos ser actores reales en la toma de decisiones para definir nuestras prioridades en materias que nos afectan.

Experimentos e implementaciones unilaterales de proyectos han violado nociones y prácticas autónomas propias de nuestros pueblos sobre la sustentabilidad, para imponer conceptos y prácticas erróneas. Es inadecuado que se nos exija acceder al uso y manejo sostenible y/o sustentable de nuestros recursos, como requisito necesario para reconocer nuestros territorios y nuestros sistemas colectivos.

No entendemos cómo se puede pretender hablar de sostenibilidad, sin que se garantice plenamente nuestra integridad territorial y humana, que debe ser multidimensional y que necesariamente incorpora aspectos culturales y sociales.

Los beneficios, actuales y potenciales, derivados de la conservación en áreas protegidas ubicadas en nuestros territorios casi nunca son compartidos equitativamente con los pueblos que allí habitamos. En ese sentido nuestra propuesta ha sido de que debemos actuar como socios principales en todas las actividades que puedan generar dividendos, así como en la distribución de los beneficios que de allí se deriven.

Esto debe estar relacionado a nuestro territorio indígena que ocupa un lugar vertebral para la protección del medio ambiente, debe ser el punto de partida para la protección de áreas, principalmente las que nos afectan, sobre todo la garantía de la demarcación y protección de nuestros territorios.

Pese a lo anterior, podemos decir que se están gestando importantes iniciativas de reconocimiento y respeto a nuestros derechos y la necesidad de conservación. De la misma manera hemos reconocido que el contacto con las economías de mercado de índole capitalista, así como la presión ejercida por las dinámicas globalizadoras, está amenazando seriamente nuestro equilibrio y continuidad como pueblos indígenas.

Un ejemplo es la extracción petrolera en que muchos de nuestros pueblos se han vuelto dependientes, con la inserción de la cultura mercantilista e individualista, que consecuentemente ha creado crisis y pérdida de la identidad y valores como pueblos de ancestralidad milenaria que hemos sido.

La sustentabilidad social necesita tener en cuenta la importancia de que los “beneficios” lleguen sin intermediarios y sean manejados en forma directa por actores reales.

En este sentido nuestras organizaciones indígenas amazónicas, entre ellas la COICA, hemos propuesto programas de sustentabilidad amazónica, hasta una sustentabilidad humana teniendo como principio la equidad social y la distribución justa de los beneficios, posibilitando la permanencia de la población en su hábitat.

Debemos también considerar temas como el ALCA –Área de Libre Comercio de las Américas– que para nuestros pueblos no trae beneficios reales. Más bien nos obligan a seguir siendo emisores de materia prima y mano de obra, y sirven para legitimar los saqueos de nuestros recursos naturales como la biodiversidad, nuestros conocimientos ancestrales, petróleo y otros recursos.

Nuestros países y recursos no deben servir para la disputa de intereses económicos, mucho menos de los países del llamado primer mundo.

Teniendo en cuenta estos principios y para mejorar las condiciones presentes, instamos a la adopción de un concepto de *sustentabilidad humana*, que tome en cuenta las riquezas y dignidad que poseemos nosotros los pueblos indígenas y seguramente todas las poblaciones en los países que habitamos.

La sustentabilidad humana debe no sólo reducir, sino eliminar la pobreza y no dar el monopolio de nuestras riquezas naturales a las empresas transnacionales, las cuales son las principales responsables por el aumento de la pobreza y injusta distribución de los beneficios en nuestros países.

Nuestros estados nacionales deben crear mecanismos y instrumentos que aseguren que los productores tengan los incentivos para un adecuado abastecimiento de alimentos, contribuyendo a la erradicación de la pobreza.

Los estados deben tener control sobre las acciones de las compañías privadas para evitar los impactos negativos como desplazamiento de la población, la migración del campo para las ciudades aumentando la violencia, la violación de los derechos fundamentales y la apropiación de nuestros recursos que generan los monopolios que únicamente miran las ganancias. Asimismo, deben proteger nuestra medicina, plantas y conocimientos ancestrales para que no sean objetos de patentes por ningún grupo, y mucho menos extranjeros. Las patentes de nuestros conoci-

mientos y recursos violan nuestros derechos y la soberanía de los estados nacionales.

Los estados deben revisar el crimen ocasionado como consecuencia de los efectos de la deuda externa, que ha resultado en la crítica situación en que se encuentra la población en nuestros países. Esta situación ha llevado a una extrema dependencia y miserabilidad de los países ricos en recursos naturales y de mega-diversidad como son los nuestros.

Debemos crear instrumentos que garanticen la compensación e indemnización sobre todo tipo de impactos negativos a nuestros pueblos y a la población en general.

En este sentido nuestras organizaciones han definido una Agenda Indígena Amazónica con cinco prioridades, entre ellas la sustentabilidad de los pueblos indígenas que objetiva nuestra continuidad con dignidad en nuestros territorios.

El sistema biocultural y la ética del “vivir bien” de los pueblos afrodescendientes del Pacífico colombiano

Hernán Cortés*

En la memoria histórica y cultural de los afro-descendientes del Pacífico, está consignado que nosotros somos *hijos del Agua y de la Luna*. Los mayores han enseñado a todas las generaciones que todo lo que nazca del agua es parte de la gran familia; que todo aquello que está entre el agua y la luna hace parte de nosotros.

La relación entre pueblos afro-descendientes y la naturaleza está determinada por unos *mandatos ancestrales*, que recogen unos criterios conservados de nuestros ancestros africanos, otros apropiados de las culturas indígenas y criterios que fueron definidos en el proceso de reconstrucción social y cultural en los territorios donde se había conquistado la libertad.

Los muertos nunca se van, se quedan en los árboles, en los arroyos, en los ríos, en el fuego, en la lluvia, en la orilla... Los muertos son los guardianes protectores de los vivos y a su vez los Santos son los guardianes protectores de los muertos. El uso de territorio es regulado por los espantos, quienes controlan a los vivos, para que estos dejen a sus renacientes el territorio, en mejores condiciones de las que lo recibieron.

Esta relación entre los vivos, los muertos, los santos y los espantos es lo que ha permitido que los afro-descendientes tengan dominio y vivan en armonía con la naturaleza en sus territorios ancestrales. El mandato ancestral: *todos somos una gran familia* nos designa un profundo res-

* Comunidades Negras del Pacífico. Colombia

peto hacia los demás seres de la naturaleza; es decir, que como seres vivientes, los árboles, la tierra, los animales, el agua... *tienen derechos*.

Las dinámicas de poblamiento, movilidad, ocupación territorial y las prácticas de uso y manejo de la biodiversidad pasan por la concepción de que la trilogía *territorio, cultura y biodiversidad*, es un todo íntegro, indivisible; el territorio se define como el espacio para ser y la biodiversidad como lo que permite permanecer; por tanto a más permanencia y existencia cultural, mayor será la biodiversidad en el territorio.

En términos generales, los pueblos afro-descendientes asumen la naturaleza como un *sistema biocultural*, donde la organización social, las prácticas productivas, la religiosidad, la espiritualidad y la palabra, entre otros aspectos, determinan un *vivir bien*, lo cual está referido a un concepto de bienestar que incluye a la gran familia y no únicamente a las personas. Es decir, el *vivir bien* como concepto cultural de “desarrollo” se refiere al logro de un punto óptimo de bienestar: del espacio para ser (el territorio) y de todo aquello que nazca del agua.

Para garantizar el bienestar del territorio toda intervención o posesión está regulada por los principios de autosuficiencia, diversidad productiva, descanso y respaldo. La conservación y aumento de la base natural y cultural que posea el territorio, es lo que lo hace autosuficiente. La diversidad productiva tiene que ver con que las personas deben dotar al territorio, en los momentos que la Luna y el agua lo indiquen, de las semillas necesarias y mantener sanos los ríos y el mar para poder tener comida abundante y buena salud.

Desde la lógica cultural, la persona debe trabajar siempre y no se cansa; pero el río, el mar y la tierra sí se cansan. Por tanto, las áreas donde se desarrollan generalmente las actividades agrícolas y pesqueras tienen derecho a descansar por un tiempo igual al tiempo en que fueron intervenidos. Este tiempo comúnmente oscila entre 8 y 12 años. El área de respaldo es la más grande del territorio y es la reserva para los renacientes.

El bienestar comunitario se concibe en gran medida como la capacidad individual y colectiva de garantizar el bienestar del territorio; y en él la vida, la alegría, la esperanza y la libertad.

Hoy gracias a este proceso de construcción de la libertad de los pueblos afro-descendientes e indígenas, la Región Biocultural del Pacífico o

Gran Comarca Afropacífico,¹ es una de las más importantes del mundo, por su ubicación estratégica y por la diversidad biológica que alberga. Es una selva húmeda tropical, considerada una de las zonas más lluviosas y la segunda de mayor biodiversidad en el mundo, cruzada por una importante red hídrica en la que se destacan los ríos Atrato, Baudo, San Juan, Patía, Mira, Mataje, Santiago y Cayapas. Se extiende en un extenso corredor longitudinal, desde Panamá, hasta la provincia de Esmeraldas en Ecuador.

Esta realidad cultural y ambiental del Pacífico biogeográfico está siendo aniquilada, cada vez de manera más acelerada, por las presiones sobre los territorios de las comunidades, la adopción de nuevas tecnologías y la lógica del mercado. El impacto de las políticas y programas estatales en la pérdida de identidad cultural, ha conducido en mucho a la explotación intensiva del bosque, la implementación de monocultivos como el banana, la palma aceitera, el asentamiento de camariculturas, entre otros; la especialización de los productores ha generado una mayor presión y deterioro de los ecosistemas de la región que a su vez conlleva el aumento de la dependencia externa y el menoscabo de la calidad de vida de la población.

Más de la mitad de la población se asienta en Quibdó, Buenaventura, Tumaco y Esmeraldas, principales centros urbanos de la región. La violencia en distintas zonas del Pacífico, los bajos indicadores de calidad de vida, el deterioro de los ecosistemas, la pérdida de territorio, los fenómenos naturales en la región y la búsqueda de mejores oportunidades de vida, han llevado a que muchos pobladores migren por fuera de la Gran Comarca y constituyan grandes núcleos urbanos marginales en condiciones de pobreza crítica en ciudades como Cali, Medellín y Bogotá, Quito y Guayaquil.

Las lógicas de desarrollo han hecho énfasis para toda la región en la construcción de grandes obras de infraestructura como hidroeléctricas, vías de acceso y desarrollo portuario, así como en el fortalecimiento institucional de los entes administrativos y territoriales. En los últimos años se ha contemplado dentro de las políticas institucionales para la biorregión los aspectos productivos, de inversión social, el ordenamiento y la gestión ambiental, el desarrollo comunitario y el fortalecimiento

¹ Denominación dada por los mayores afro-descendientes a esta misma región.

organizativo. En toda la Gran Comarca, la mayoría de los centros de decisión están fuera de ella, lo que se ha constituido en una inmensa limitante para la planificación, la administración y el manejo del territorio, así como para la implementación de políticas, planes y programas de desarrollo acordes con las necesidades y aspiraciones de las comunidades.

La población tiene altos índices de necesidades básicas insatisfechas; muchos viven en condiciones de extrema pobreza, tienen ingresos muy bajos, reciben salarios inferiores al mínimo legal, y su esperanza de vida está por debajo del promedio nacional. La mayoría de la población no tiene acceso a servicios de salud y estos son de mala calidad, con insuficiencias en la dotación y en la capacidad institucional; el promedio de médicos, hospitales y centros de salud, es bajo. Las tasas de mortalidad infantil, están por encima de los promedios nacionales y la morbilidad está representada por enfermedades típicas de condiciones de pobreza: gastroenteritis y enfermedades respiratorias agudas. Adicionalmente los conocimientos médicos tradicionales se han ido perdiendo.

Esta situación, aunada a las cada día más difíciles condiciones de vida de los pobladores, el deterioro de muchos ecosistemas, los cambios políticos e institucionales, la implementación de proyectos y megaproyectos, la agudización del conflicto colombiano y la visión de desarrollo que se proponen para la región, plantea para los próximos años desafíos importantes.

Desde este contexto cultural, social y político y por nuestra experiencia histórica, sugerimos el reconocimiento de los siguientes principios y valores en la implementación del desarrollo sustentable:

La *cosmovisión* de los pueblos ancestrales es la fuente principal inspiradora de principios y valores éticos que pueden asegurar prácticas sostenibles y convivencia armónica con la naturaleza.

La valoración y respeto de la *diversidad biológica y cultural, como elemento ordenador*, como hilo conductor del pensamiento y del comportamiento. Hay que enriquecer y aumentar esta diversidad. El territorio debe gozar de bienestar para que haya abundante alimento y salud.

La *justicia como fin*. Una de las cosas que ha puesto en evidencia la globalización y el libre mercado, es que las sociedades en que vivimos sólo son posibles si son justas. En el caso de América Latina, el desarrollo sostenible debe garantizar, en primer lugar, la eliminación de toda forma de discriminación, sometimiento y dominación de un grupo humano,

cultural, país, región, teoría económica, política, ambiental, biológica, religiosa etc., sobre otras. En segundo lugar, debe asegurar el pleno disfrute de los derechos políticos, económicos, territoriales, sociales, ambientales y culturales de los pueblos afro-descendientes e indígenas, a los diversos grupos de edades, a las mujeres, y en fin, a todos los excluidos.

Pensar y acordar principios y valores éticos para el desarrollo sustentable nos remite a pensar y a definir los límites a la ingeniería genética y al armamentismo.

El debate sobre ética y desarrollo sustentable nos debe conducir al logro de una *Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza*.

La ética ambiental y la educación ambiental: dos construcciones convergentes

Eloísa Tréllez Solís*

Los seres humanos vs. la naturaleza

Aunque debe tener orígenes más remotos, hay un momento crítico a fines del siglo XVI y a comienzos del siglo XVII en el que se hizo explícita la intención de “declararle la guerra a la naturaleza”. Francis Bacon, científico y político inglés, perseguido en esa época por corrupción y uso indebido de fondos públicos, tuvo expresiones extremas de esa posición señalando que la naturaleza debía ser perseguida, obligada al servicio, esclavizada, estableciendo como meta de los científicos “torturarla hasta que revele sus secretos” (Bacon s/f).

El filósofo francés, René Descartes, su contemporáneo, no se quedaba atrás en los timbales de guerra. En el *Discurso del Método* hizo una invocación a convertirnos en “señores y poseedores de la naturaleza” y planteó el famoso dualismo que nos situó no sólo fuera de la naturaleza, sino también “por encima” de ella, impulsando además la fragmentación de la realidad (Descartes, 1989).

El pensamiento cartesiano ha prevalecido a lo largo de siglos, respaldado por posiciones científicas, o bien por diversas posturas, algunas desde dogmas religiosos, que han ratificado el papel de los seres humanos como supuestos dueños del universo.

El famoso científico y divulgador ruso de las ciencias M. Ilin (1955), pese a provenir de bases dialécticas, apoyaba en los hechos estas posiciones con frases de ardoroso espíritu combativo. Vemos dos menciones de este autor:

* Presidenta de la Asociación Cultural Pirámide, con sede en Perú y actividades en los países andinos. etrellez@chavin.rcp.net.pe / piramide1@amauta.rcp.net.pe

¿Cómo se obligó a trabajar al agua? ...Los hombres no andaban sólo tras la pista del agua. También la atrapaban, preparando para ella trampas y cepos. Así, una vez domesticada, la obligaron a trabajar...La guerra contra los ríos: el río Ural despertaba sospechas especiales. Se hubiera podido decir que el Ural “premeditaba un ataque” a las ciudades...preparándose a penetrar en los sótanos, apoderarse de los depósitos situados en la orilla, destruir la línea ferroviaria, arrasar los puentes.

Con estos planteamientos, ya a mediados del siglo XX, continuaba el lenguaje y desde luego las acciones de guerra contra la naturaleza, considerada como un enemigo declarado, sospechoso y por supuesto capaz de destruirnos, lo que justificaba cualquier posición de ataque, ¡en “defensa” de los seres humanos!

En realidad, el proceso de avances científicos y las posiciones de un positivismo a ultranza, pese a sus importantes aportes para el desarrollo de la humanidad, nos fue situando en una postura de un antropocentrismo extremo, justificada por razones de “defensa” o de “progreso”, con una visión utilitarista de la naturaleza, en la cual la sociedad asumía su rol de dominio, de señores feudales, considerando la inexistencia de derechos a todo aquello que estuviera fuera de nosotros y fragmentando y desarticulando el conocimiento.

La aplicación de estas posiciones a lo largo del siglo XX nos condujo a una visión esquemática de la ciencia, a su frecuente sumisión a los resultados que exigían los imperativos de avance tecnológico dictados por los poderes económicos, aparentando una “neutralidad” que en la mayoría de los casos no tenía.

Pero este proceso no fue unidimensional: también surgieron posiciones constructivas de parte de numerosos científicos, invocando al uso racional de los muy importantes logros alcanzados y a una orientación de las investigaciones con bases éticas y acorde con las necesidades del desarrollo a escala humana. El caudal de conocimientos alcanzado por la ciencia y el potencial que puede tener su avance consciente y positivo, es una oportunidad para alcanzar metas de beneficio social y de acercamiento a la naturaleza y a la defensa de la vida.

Se precisa entonces fortalecer estas posiciones, dando un impulso particular a las ciencias, desde bases éticas y visiones creativas, de manera que se asuman y se fortalezcan sus logros, aportando su sustento a los requerimientos de la construcción de la racionalidad ambiental, a la relación sana y constructiva con la naturaleza, al acercamiento e inte-

gración con otros saberes, a la identificación de las necesidades de nuestro propio desarrollo científico, construyendo una amplia plataforma de conocimientos integradores que nos permitan comprender, ampliar y profundizar nuestro potencial hacia el futuro.

El reconocimiento mundial de la existencia de una aguda crisis ambiental, no sólo ha sido preocupante llamado de alerta ante la depredación, la pérdida de recursos y la contaminación, extendida ya por todo el planeta, sino que también ha conducido al reconocimiento de una crisis de nuestra misma “civilización”.

La solución de esta crisis no se encuentra simplemente en la recuperación o mejor uso de los recursos naturales, o en la expansión de una inventiva tecnológica parcial para lograr minimizar el desastre, sino que tiene que buscarse en el sustento ético y filosófico del pensamiento social y económico, en los nuevos paradigmas de las ciencias y de la educación y en la percepción y aplicación de los postulados éticos y educativos del desarrollo que queremos.

Las propuestas para el diseño y puesta en marcha de un desarrollo sustentable, el surgimiento de las diversas teorías de sistemas y de la complejidad, los esfuerzos para construir y articular nuevos saberes y ligarlos con los avances y profundización de las ciencias, las luchas por mayor justicia social y por una verdadera participación de todos los seres humanos en los procesos del desarrollo, son puertas abiertas para ingresar a una nueva etapa de búsqueda de la paz con la naturaleza, de la finalización de una guerra que nunca debimos declarar, y del establecimiento de postulados éticos y educativos para lograr un equilibrio dinámico y de armonía real entre la sociedad y la naturaleza.

Las visiones sobre el ambiente

Las imágenes sobre el ambiente que surgen en plena guerra contra la naturaleza son, en primer término, aquellas que nos permiten, en cierta manera, tomar distancia: nosotros no somos parte del ambiente, el ambiente es aquello que nos rodea, el entorno. Actuamos sobre el ambiente, y claro, a veces lo hacemos mal, y esto se vuelve un problema. De ahí surgen los problemas ambientales. Pero siempre seguimos fuera. Y desde fuera, por lo tanto, pretendemos solucionar los mismos problemas ambientales que generamos.

El ambiente, en la visión proveniente de la crisis ambiental, es un problema. Y por lo tanto, se precisa actuar para solucionar los principa-

les problemas: la contaminación, la depredación, el deterioro de recursos naturales, la pérdida de biodiversidad, la lluvia ácida, el efecto invernadero, etc. Entonces, se proponen técnicas para solucionar tales males, se establecen normas restrictivas, se plantean modos de uso.

¿Están allí, en realidad, las verdaderas y profundas alternativas para conducirnos al desarrollo sustentable, al establecimiento de una paz real con la naturaleza y a la búsqueda de nuevas visiones sobre nuestras relaciones internas en la sociedad y con la naturaleza?

Pero ¿qué es el ambiente, visto hoy, desde perspectivas sistémicas, desde el pensamiento de la complejidad? ¿Acaso es la simple y estática suma de acciones y resultados realizados y obtenidos en la actuación de la sociedad sobre la naturaleza? ¿Acaso mantenemos nuestra convicción de no ser parte integrante de la naturaleza y, muy por el contrario, de ser sus dominadores y esclavizadores perpetuos? ¿Nos estamos educando para asumimos no como guerreros sino como miembros de una misma comunidad de vida?

El ambiente para los países latinoamericanos, como lo afirmó lúcida-mente hace ya 16 años Enrique Leff (1986) en un libro clave del pensamiento ambiental, más que un problema, “más que un límite para su desarrollo o disposición de desechos, aparece como un potencial ecológico y cultural” el cual debe sustentarse, efectivamente, en una nueva racionalidad ambiental.

El ambiente comienza a verse desde perspectivas diferentes y a construirse de manera más creativa.

Desde la necesaria visión ecológica, cultural y sistémica. Desde la clarificación de las articulaciones entre la sociedad y la naturaleza, tomando como eje la clara integración de los seres humanos con ella, de la cual formamos parte como seres naturales y con la cual compartimos la vida, como seres pertenecientes tanto a la especie humana como a una sociedad que requiere renovarse y recrearse con un enfoque verdaderamente humano. De una sociedad que elimine para siempre la guerra como instrumento mortal para aparentar que se solucionan los conflictos eliminándonos los unos a los otros. De una sociedad que precisa ser humana en toda la extensión de la palabra, para poder dirigir la mirada con equilibrio y armonía, a sus raíces naturales y sociales.

Los tránsitos de la educación sobre el ambiente

De la educación naturalista, a la educación sobre el entorno, a la educación ecológica, se ha transitado por diversos caminos, que han ido abriendo opciones para construir la educación referida al ambiente, con miras a un desarrollo sustentable.

En todo este proceso, la educación en general ha estado oscilando desde la clásica repetición de conocimientos o informaciones fragmentados hasta una visión creativa e innovadora que se sustente en ellos y los trascienda, que se asuma como una actividad cognoscitiva básica, de la cual dependa no sólo la asimilación sino también la creación de nuevos conocimientos, habilidades y destrezas, que profundice el desarrollo mental, así como la formación de convicciones y opiniones decisivas en las actitudes de individuos y grupos hacia la sociedad y hacia la naturaleza.

La educación ambiental no ha escapado a la situación general de la educación. Se ha tenido que insertar, a su manera, en procesos unidisciplinarios, estableciendo cátedras de ecología, o sobre manejo de los recursos naturales. Ha tratado de ser interdisciplinaria y de convencer sobre la importancia de ello, dentro de compartimentos estancos en la educación básica y en los estudios superiores. Ha buscado formar docentes con visión sistémica, aunque éstos sigan siendo preparados como profesionales unidimensionales. Ha creado espacios de investigación interdisciplinaria y ha logrado mantenerlos en algunos casos, pese a la oposición férrea de las mentes estáticas que prefieren seguirse insertando en facultades y departamentos hasta el fin de sus días. Y en todos estos procesos ha logrado avances importantes, con aplicación de la imaginación creadora y del creciente respaldo del pensamiento ambiental.

En el tránsito por diversos escalones y experiencias constructivas, la educación ambiental ha ido construyendo una visión más amplia sobre la vida, un contacto más intenso con la naturaleza, una percepción más clara sobre el papel a desempeñar en la sociedad y sobre nuestro reingreso consciente a la naturaleza y a nuestra esencia como seres humanos, tratando de fundamentar sus acciones en valores y principios.

Pero continúan prevaleciendo dos tendencias originarias: la educación ecológica y la educación para solucionar problemas ambientales.

Las dos tendencias tienen sin duda su importancia, desempeñan un papel clave en los procesos educativos sobre el ambiente, pero estamos

en un momento que requiere un esfuerzo mayor, que vaya más allá de la ecología por sí misma, y de los problemas. Que aporte en la formación de una nueva ética ambiental, de una nueva racionalidad, que promueva nuevos saberes ambientales, que se articule con la ciencia y con los saberes tradicionales, que lleve a una nueva visión de la sociedad integrada con la naturaleza, a una real participación y a un verdadero desarrollo sustentable.

La investigación científica, la interdisciplina y la ética ambiental, los saberes tradicionales, la diversidad biológica y la diversidad cultural, la complejidad ambiental, los derechos de la sociedad y de la naturaleza, el sentido de ciudadanía ambiental, la creación de la nueva racionalidad ambiental, todos son temas que deben trabajarse en, desde y hacia la educación ambiental.

Hay que abrirse paso entre las aún férreas posturas positivistas que preconizan la fragmentación del conocimiento, y la permanencia de la supuesta racionalidad y la objetividad como parámetros absolutos, planteando mayores reflexiones que construyan paulatinamente una visión más integradora del conocimiento científico, que aporte a la pedagogía desde cauces creativos, donde aprendamos a aprender y a enseñar la complejidad, desde nuestros propios contextos y comprensiones. Una pedagogía que abrace la compasión y la solidaridad, conduciendo sus tareas en un marco realmente participativo, donde los actores de la comunidad educativa puedan aportar sus realidades y percepciones. Donde la educación no sólo permita sino promueva la construcción de espacios para la utopía, para el diseño de la nueva sociedad. Donde las instituciones educativas se transformen, no únicamente en su paso hacia la interdisciplina, sino también en su paso hacia sus responsabilidades éticas, sociales y ambientales.

El *Ethos* y sus ecos

El *ethos*, aquello que en su acepción originaria griega se refiere al carácter, se ha expresado tradicionalmente en hábitos que se consideran “buenos” o “malos” en función de ciertas coordenadas filosóficas o sociales. Su acercamiento y a veces identificación plena con la moral, le ha dado connotaciones muchas veces de orden religioso y se ha llegado a fusionar con códigos explícitos de algunos credos. Pero ya en 1129, el monje y filósofo francés Abelardo, en su tratado *Ethica, o Conócete a ti*

mismo planteó que la moral de las acciones se definía sin relación con los dogmas religiosos y se sustentaba en principios racionales.

Pierre Dansereau (1981), a mediados del siglo XX, planteó la importancia de enfrentar el problema ambiental a través de una serie de acciones y situaciones que van “desde el cambio del *ethos* cultural imperante”, expresado en “el hombre dominador de la naturaleza”, por otro que podría más bien expresarse como “el hombre solidario con su planeta”, hasta acciones concretas derivadas de un conocimiento más preciso del funcionamiento de los ciclos naturales y de su mejor coordinación.

La ética, sin duda, está enraizada en los valores; a su vez la reflexión ética como filosofía del *ethos* aporta elementos de valoración de los comportamientos humanos.

Los valores, o aquellas cualidades que hacen que una conducta o actitud sea apreciada de manera positiva, en un contexto social, complejamente humano, aquellos patrones orientadores de la vida social, deben ser repensados, redefinidos y relanzados. Algunos valores universales, de tanto ser manoseados de manera hipócrita en instancias de poder, han llegado a perder su sentido ético y se emplean indiscriminadamente, o como estribillos de los discursos políticos. La vida, la paz entre naciones, la solidaridad, la equidad, son expresiones que resuenan en medio de la muerte, de la guerra, de las injusticias y la insolidaridad mundial, convirtiéndose en expresiones vacías.

Cuando valoramos, los fenómenos se enfocan no sólo en cuanto a lo que son “en sí mismos”, sino en cuanto lo que pueden ser “para nosotros”, en relación con determinados intereses, requerimientos y características. Allí confluyen y se articulan tanto elementos objetivos como subjetivos. De todo ello surge el denominado “conocimiento valorativo”, que aporta elementos para clarificar lo que consideramos es éticamente válido en sí mismo y para nosotros.

En este sentido, es importante saber cómo nos percibimos a nosotros mismos, hasta dónde nos conocemos, cuáles son nuestras relaciones con el poder, hasta qué niveles prevalece la codicia, la ganancia desmedida, la prepotencia, la indiferencia y la agresión sobre otros sentimientos humanos de solidaridad, compasión y comprensión. Según Toynbee e Ikeda (1980) “la raíz de la contaminación es la codicia. El poder que el hombre adquirió sobre su medio ambiente ha alcanzado ya un grado en que dicho poder podría determinar la destrucción del hombre, si éste continúa empleándolo al servicio de su codicia.”

“Los seres humanos –continúan estos autores– pueden saber que la codicia, servida por el poder, es destructiva, y por lo tanto, mala, y pueden realizar el esfuerzo moral de ponerle coto. (...) La única manera de impedir los desastres es que se produzca una revolución interna en cada ser humano individual.”

Un cambio interno, un cambio individual, pero articulando un gran cambio social. Transitando hacia el conocimiento valorativo como uno de los espacios de convergencia, combinando experiencias y procesos particulares y generales, expresando nuevos acercamientos al *ethos*, de modo que se constituyan en ecos creativos y en nuevas aproximaciones a los valores y a las responsabilidades de los seres humanos en nuestra pertenencia a una especie y nuestra pertenencia a una sociedad, planetaria y cósmica. De modo tal que estos ecos valorativos dejen de ser palabras para convertirse en expresión real de nuestras acciones y esperanzas. Y es que hay que diferenciar necesidades de ambiciones, como en la muy famosa y repetida frase de Mahatma Gandhi: “La naturaleza puede satisfacer todas las necesidades del hombre, mas no todas sus ambiciones.”

Debemos explorar más y más las raíces: quienes somos, cómo nos reconocemos, de qué manera orientamos nuestras conductas, qué valoramos en nuestras relaciones con los demás seres humanos, en nuestra relación con la naturaleza, en nuestra comprensión de que no estamos fuera ni aislados de ella, sino integrados indisolublemente, como un mismo ser palpitante en el planeta, con nuestras propias características profundamente humanas.

Si seguimos creyendo que en este mundo los seres humanos (por cierto, según nuestra deformante sociedad, ¡tal vez sólo algunos!) son los únicos que tienen valor, dignidad y derecho, si consideramos que todas las acciones humanas comienzan y acaban en nosotros mismos (autistas en medio de una urbanización del cemento, extrema y alienante), si continuamos manejando sin rastros de pudor la injusticia social en medio de un antropocentrismo incongruente, si asumimos la tecnociencia como el sagrado y único vínculo con el conocimiento, nuestras bases éticas y nuestra vida misma seguirán descendiendo de manera imparable, hacia un despeñadero destructivo, acompañadas lamentablemente por una educación carente de valores.

Pero no es este trágico panorama el que queremos. Buscamos todos, sin sentirlo, pero en el fondo de cada uno de nosotros, la construcción real de una utopía.

Podemos sin duda, parar la guerra contra lo natural, y reorientarnos hacia la lucha por la paz entre nosotros y por la armonía con la naturaleza. Pero para ello, necesitamos medios de acción creativa, bases de reflexión, mecanismos de cooperación y solidaridad.

La ética ambiental tiene un reto fundamental en este terreno, pero en su ruta debe andar acompañada por nosotros y nosotras, en los procesos educativos, en la acción constructiva de este nuevo *ethos*.

Sus aportes deben apoyar nuestro pensamiento y nuestras acciones con elementos clave, con consideraciones sobre los nuevos valores en la necesaria integración de los seres humanos con la naturaleza, en ese retorno como “hijos pródigos y descarriados” que algún día olvidamos nuestro origen.

Construcciones y convergencias entre la ética y la educación ambiental

Una mente nueva y *esencialmente libre*, limpia de los contaminantes de egoísmo y agresión que han propiciado la crisis ambiental y de civilización, será la que sustente estos nuevos valores y conduzca a las nuevas sociedades a una nueva etapa del desarrollo.

Para su configuración y fundamento tendremos que apoyarnos y trabajar con la ciencia y con los nuevos saberes, dibujando una nueva sociedad y los caminos de integración real entre nosotros y con la naturaleza. Cambiarnos a nosotros mismos y a los otros, enriquecer la visión integral de la ciencia, conformar nuestra verdadera ciudadanía cotidiana y planetaria, aportar nuestra activa participación, son algunos de los elementos de reflexión que surgen para hoy, el gran presente desde el que debemos soñar y actuar.

La construcción de la ética ambiental se encuentra totalmente fusionada con la construcción de la educación ambiental, la cual a su vez requiere sustentarse en esta ética y también aportarle nuevos elementos de reflexión.

Surge así una enriquecedora y múltiple vía de investigación, formación y orientación activas y ampliamente participativas, que podría expresarse de manera simplificada en la articulación dinámica de tres “esferas” o ámbitos: la esfera del conocimiento, la esfera de los valores y la esfera de la acción.

La educación ambiental, en su proceso de búsquedas pedagógicas y ambientales puede aportar en y desde la esfera del conocimiento, y nu-

trirse de ella, insertando y recibiendo los resultados de procesos de formación e intercambio de saberes ambientales, fortaleciendo la interdisciplinariedad, aplicando y desarrollando las ciencias, recuperando saberes ancestrales y aportando a su desarrollo, trabajando sobre tecnologías ecológica y culturalmente adecuadas, aportando al logro de mayores articulaciones y diálogos de los saberes y propiciando amplias y profundas investigaciones educativas con diseños participativos e innovadores. Requiere perfilar un mejor enfoque pedagógico y cultural para sus procesos y asumir los crecientes retos que plantean la consecución de una comunicación real, para comunicar-NOS y no difundir comunicados “al aire”, para lo cual requiere aprender del mundo de la comunicación y de la publicidad.

También precisa avanzar hacia la construcción activa de una verdadera conciencia ambiental, con las contribuciones compartidas desde la ética en la esfera de la valoración, aportar a la construcción de principios y valores ambientales, y apoyar la reflexión y la apropiación de los mismos, en todos los ámbitos de la vida. Necesita alianzas con el arte, en sus diversas manifestaciones, así como con la filosofía, con el pensamiento ambiental, para lograr sensibilizar y concientizar.

Y le urge ingresar con mayor fuerza a la esfera de la acción, promoviendo procesos participativos, uniéndose a la puesta en práctica de una gestión ambiental con verdadera incorporación de sus actores, apoyando la prevención y solución de los problemas ambientales, pero también propiciando la defensa de los derechos ambientales, construyendo una nueva ciudadanía ambiental, y finalmente, contribuyendo a la construcción de la utopía, en un avance desde la educación hacia el desarrollo sustentable.

La *ética ambiental*, partiendo desde la esfera de la valoración, está ante el reto de profundizar la definición, clasificación y sistematización de los principios y valores ambientales, dando elementos claves para la reflexión y la apropiación social, en una fusión activa con la educación ambiental, ingresando con fuerza a la esfera del conocimiento para contribuir a un nuevo pensamiento, a la investigación, a la recuperación, diálogo y construcción de saberes, conduciendo sus esfuerzos hacia la esfera de la acción, de modo que con apoyo de la comunicación y los logros en la sensibilización y la conciencia ambiental, se inserten estos principios y valores como los orientadores de la actividad hacia el desarrollo sustentable, como ejes del diseño activo de la utopía de nuestra

nueva sociedad planetaria, y del nuevo orden social y ambiental.

Este es el panorama actual de convergencias que percibimos cada vez con mayor claridad, pero con la sensación de las numerosas tareas que aún nos quedan por realizar y que debemos abordar con urgencia.

Estas tareas en el campo del conocimiento, de la valoración y de la acción, forman parte de los procesos orientados a la creación de una base de principios y valores, los que a su vez deben ser definidos, clarificados y sistematizados, para ser llevados a la práctica. A manera de ejemplo, ¡aquí van 40 tareas!:

1. Asumir el reconocimiento activo al valor de la vida, eliminando el concepto de guerra en nuestras relaciones con la sociedad y con la naturaleza.
2. Reencontrarnos a nosotros y nosotras mismas, como seres humanos sociales y naturales, enraizados en nuestras propias culturas, sociedades y ámbitos naturales.
3. Reencontrarnos con nuestras raíces étnicas, con nuestros maravillosos mestizajes, y ser conscientes de la riqueza cultural y natural que poseemos.
4. Reencontrarnos con nuestro ser interno, terrestre y universal.
5. Establecer nuevas (y nuestras) pautas educativas y comunicativas, hacia la formación de ciudadanos y ciudadanas ambientales, locales y planetarios.
6. Construir procesos hacia el diseño y aplicación de una racionalidad ambiental.
7. Revalorizar y apoyar el desarrollo de los saberes ancestrales.
8. Trabajar hacia la articulación y desarrollo de nuevos conocimientos científicos, con una visión inter y transdisciplinaria, desde la complejidad y considerando las diversas realidades en sus dimensiones globales y en sus componentes interactuantes.
9. Tener apertura a nuevos pensamientos y a nuevas acciones ambientales desde diversas culturas.
10. Ingresar activamente a las artes, como rutas hacia la sensibilidad ambiental y como fuente inagotable de creatividad y pensamiento.
11. Ahondar en la búsqueda y resurgimiento creativo de las tradiciones orales, de la narración oral, en la vía hacia la promoción de valores y sentimientos.
12. Construir metodologías participativas para estos reencuentros y creaciones.

13. Contribuir a la definición, fomento y defensa de los derechos ambientales.
14. Abrirnos a una verdadera comunicación entre todos y todas, con y desde la naturaleza.
15. *Buscar el cambio sustancial del ethos sobre la base de valores y principios ambientales.*
16. Fomentar la audacia, la imaginación creadora en la educación, en la investigación, en la acción.
17. Recuperar y enriquecer la reflexión sobre lo humano, dándole nuevas dimensiones.
18. Apoyar y contribuir al desarrollo del pensamiento ambiental latinoamericano y universal, como parte de la construcción de los fundamentos de la educación ambiental y del desarrollo sostenible.
19. Trabajar en la ambientalización de las ciencias sociales y naturales, de las técnicas y las tecnologías.
20. Romper con esquematismos educativos, de pensamiento y de acción.
21. Avanzar hacia la consecución de la armonía y del equilibrio dinámico entre los componentes intelectuales, afectivos, éticos y físicos de las personas, en consonancia con la armonía y el equilibrio dinámico en las relaciones con la naturaleza.
22. Reconocernos como parte de la naturaleza, sabernos sociales y naturales, integrándonos a la naturaleza y a la sociedad de manera solidaria.
23. Respetar y valorar las diferencias religiosas, políticas, culturales.
24. Trabajar en favor de la paz, la justicia y la superación de la pobreza, en el marco del desarrollo sustentable y con bases éticas y educativas.
25. Recuperar el valor de lo sencillo, en medio de la complejidad.
26. Estudiar la complejidad, construyendo acercamientos creativos hacia el saber ambiental.
27. Clarificar y llevar a la práctica la responsabilidad compartida y diferenciada en la sociedad, frente a la problemática ambiental.
28. Valorar de manera activa la diversidad biológica.
29. Valorar de manera activa la diversidad de culturas, valorar a sus representantes, patrimonio vivo de la humanidad.
30. Defender activamente el patrimonio natural y cultural de nuestros pueblos.

31. Promover el uso y aprovechamiento equilibrado y valorativo de la naturaleza.
32. Establecer rutas y principios hacia la consecución de la equidad entre generaciones y dentro de una misma generación.
33. Establecer rutas y principios hacia la consecución de la equidad de género en la educación, desde la ética y hacia el desarrollo sustentable.
34. Avanzar en propuestas teóricas y prácticas para el uso, adecuación y desarrollo de tecnologías y procesos ecológica y culturalmente apropiados.
35. Promover activamente la aplicación de una amplia y verdadera participación social en todas las etapas del desarrollo sustentable.
36. Aportar en nuestros procesos políticos y económicos para establecer pautas claras que permitan un mayor acercamiento y comprensión de la sustentabilidad del desarrollo, desde visiones sociales, culturales y naturales.
37. Sistematizar las experiencias de los últimos años en educación ambiental latinoamericana, hacia el enriquecimiento y creación de mejores enfoques teóricos y metodológicos.
38. Contribuir a la creación de una pedagogía ambiental, desde las realidades de nuestras poblaciones y culturas.
39. Apoyar el conocimiento de la complejidad ambiental en los sectores políticos y de toma de decisiones, hacia la aplicación de procesos concretos de desarrollo sustentable.
40. Diseñar y construir participativamente la nueva utopía.

Unas y otras tareas, pertenecen a la esfera de lo ético y de lo educativo, cada cual en su propia dimensión y enfoque. Pero no pueden desconectarse, puesto que unas alimentan a las otras. De allí que la construcción de la educación ambiental debe pasar por la congruencia y el respaldo de los procesos de construcción de la ética ambiental. Ambas se necesitan mutuamente, en sus ámbitos de pensamiento y de acción, una sin la otra perderían posibilidades enormes de profundización y de aplicación. Serían como el yin sin el yang.

La ética, el *ethos ambiental*, está construyéndose, anda a veces de la mano de los procesos educativos, les plantea retos y sustento filosófico. Pero sin estos procesos, se quedaría tal vez en mera reflexión y en ideas

interesantes disponibles en las bibliotecas o en internet.

La educación ambiental está diseñando nuevas opciones. En una continuidad de búsquedas y de rutas cambiantes, tratando de no perecer en los esquematismos de los sistemas educativos clásicos. La ética promueve y realiza numerosos esfuerzos, como un eje orientador pero que también puede ser orientado por la educación y sus experiencias.

Sin duda, estamos en un momento particularmente creativo en este sentido, pero aún no se siente un acercamiento amplio y permanente entre quienes están aportando a la educación y quienes están aportando a las bases filosóficas de la ética. Si hablamos de interdisciplinariedad, de educación y valores ¿cómo no interactuar educación y ética, en una integración innovadora de reflexiones y propuestas?

Establezcamos entonces estas tareas como algunas de las acciones prioritarias para la construcción del futuro, de la utopía. Si, en efecto, queremos una nueva educación con valores y principios, con un sustento ético fundamental, organicemos un acercamiento constructivo que permita avances concretos en la convergencia ética y educativa hacia el desarrollo sustentable.

Y procuremos superar el que sin duda es el peor de los problemas ambientales: la *contaminación mental*.

Por eso hay que felicitar especialmente a los organizadores del Simposio sobre Ética y Desarrollo Sustentable, que nos permitió reunimos a reflexionar, dialogar y debatir, a fin de que los principios éticos se puedan traducir en códigos de conducta y prácticas de los actores principales y grupos de interés involucrados en la gestión económica, social y ambiental.

Para que los principios, traducidos a códigos y prácticas, lleguen a los actores principales y a los denominados grupos de interés, el papel de la educación es imprescindible, en un esfuerzo significativo para ampliar y profundizar sus actividades y resultados.

Esta tarea requiere apoyo, un apoyo que la educación ambiental no ha recibido a lo largo de estos años de primacía de la solución aparente de problemas ambientales (sin apuntar a sus raíces), de priorización de los proyectos de gestión sobre los proyectos de formación y de reflexión, condenados estos a un permanente segundo o tercer plano, componentes pobres de los proyectos del supuesto desarrollo.

Es hora ya de centrar acciones hacia la educación y la ética, hacia la formación de los seres humanos en aspectos fundamentales (¿de funda-

mento!) para la construcción de una sociedad sustentable. Por ello, además de la propuesta de los principios éticos, en Johannesburgo habrá que hablar alto y claro sobre el apoyo a la educación y a la construcción del pensamiento. En efecto, el pensamiento ético y la educación ambiental no son el adorno de los procesos de desarrollo sustentable, son sus bases reales y duraderas.

REFERENCIAS

- Bacon, F. (s/f), ver diversas obras en <http://www.westegg.com/Bacon>
- Descartes, R. (1989), *El discurso del método*. Alianza Editorial, Madrid.
- Ilin, M. (1955), *El Hombre y la Naturaleza*. Editorial Futuro, Buenos Aires.
- Leff, E. (1986) *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. Siglo XXI, México.
- Dansereau, P. (1981). *Interioridad y Medio Ambiente*. Nueva Imagen, México.
- Toynbee, A. y Daisaku, I. (1980). *Escoge la vida*. Emecé , Buenos Aires.

Educación ambiental y la transición a la sustentabilidad

Carlos Galano*

Apertura

¡Que se vayan todos! Es el canto grito que se expande resonante e interpelador por todos los rincones de Argentina. A veces espasmódicamente, otras desmadrándose sin control ¡qué se vayan todos! no sólo muestra el estado enardecido y atónito de una sociedad hastiada, larvando de modo confuso y neblinoso un tejido social en mutación, a pesar de estar todavía desgarrado, fragmentado, aunque también es la expresión atribulada de una angustia inextinguible. A pesar del naufragio, siguen latiendo los sonos ineludibles de las memorias y de los sueños, que van delineando una nueva resolución colectiva, nacida de las dolorosas grietas y llagas inscriptas por el pensamiento único y hegemónico, por las políticas devastadoras de los Partidos del Ajuste Sin Fin y por un proyecto económico fundado en el empobrecimiento, la exclusión y la obscena concentración de la riqueza.

Que se vayan todos está contenido en los gritos hambreados de los marginados y explotados, perseguidos y reprimidos por exigir un mendrugo de pan y el imperio de la justicia. Ahí está el caso emblemático de Emilio Ali, luchador social de la Central de Trabajadores de Argentina, que cometió el oprobioso delito de concurrir a los umbrales de un *shopping center*, rostro visible de los nuevos templos del mal por donde han con-

* Director de la Carrera de Especialización Educación en Ambiente para el Desarrollo Sustentable. Escuela Marina Vilte. Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA), Argentina.

centrado la riqueza, entre otros laberintos, los fundamentalistas de mercado con la intención de que los pobres pudieran seguir comiendo. La respuesta fue fulminante. Juicio y encarcelamiento a través de un proceso contaminado por los hedores y privilegios del poder. Estaba en marcha el escarmiento. Pero la tenaz reacción popular, encarnada en luchas desplegadas por todos los contornos geográficos del país, finalmente, luego de varios años, logró la liberación del justo.

Que se vayan todos, es la consigna que los vientos de la dignidad mecen por todos los rumbos, cuando los piqueteros cortan las rutas desde los rincones más empobrecidos de la nación, rediseñando los paisajes de todas las regiones, con una estrategia acunada por todos los soles y vitalizados por las brisas de todos los crepúsculos y todas las alboradas, con el objetivo de proclamar la justicia y el derecho a vivir, a construir otra vida.

El país está zamarreado por un huracán ético que impugna la inmoralidad de un modelo fundado en la corrupción generalizada de los poderosos de adentro y de afuera, que ha arrasado todos los sentidos. Se ha puesto de pie ante una crisis sin fondo, y despliega un abanico de luchas multiforme como herramienta de lucha para terminar con la crisis terminal de un modelo depredador de la naturaleza, de las culturas, de lo más entrañablemente humano.

Que se vayan todos, remite a una cuestión más profunda y vital. Narra desde esa expresión mínima la impugnación a un pensamiento sostenido por la racionalidad depredadora, por la ética utilitaria y deshumanizada, justificadora del andamiaje conceptual y estratégico de un proyecto perverso y sin destino para los hombres y las mujeres concretos, históricos y cotidianos: ellos han sido testigos de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, pero también han sido estafados por los vientos de discursos lineales y simplificadores, que esfumaron la solidaridad y el futuro, en aras de un presente asfixiado por los barroes contaminados del privilegio, la explotación y las crecientes e insoportables desigualdades. En definitiva, el sujeto moral de la racionalidad dominante se ha desintegrado, se ha convertido en escombros y ha perdido la capacidad de eficacia en la que se respaldó para legitimarse, sentado en el trono omnipotente de su autocomplacencia y autorreferencia.

Como pocas veces o nunca antes, en la historia reciente, se yergue claramente en el escenario de la realidad la propia realidad. Son tiempos fatalmente pedagógicos. Se clausura la mirada instrumental de la Peda-

gogía de la Certeza y en su lugar abre una Pedagogía vinculada a las situaciones emergentes, que se abre con vigor insospechado a la creatividad y la reflexión, a cuestionamientos y búsquedas plurales. Desde el fondo sorprendente de los tiempos, filósofos de la sospecha y poetas malditos impulsan a la sociedad por las aguas procelosas de la incertidumbre y de la falta de referencias. Estamos aceptando la radical incertidumbre que es convivir con la incertidumbre, implementada en un proceso de deconstrucción del paradigma ya agotado, del paradigma que ha guiado el sortilegio del pensamiento en occidente durante los últimos siglos y que ha constituido y justificado todos los colonialismos políticos, económicos y del conocimiento y del proceso que va escribiendo los nuevos discursos del pensamiento. Ese proceso amplifica el malestar contemporáneo de la cultura y está impugnado desde los socavones más profundos de la sociedad, ya sea desde la insatisfacción desesperada o desde la confrontación sin retorno. Se metamorfosea en modos impenables y no codificados de movilización, deja al desnudo, en los nuevos territorios en transición, la sustancia insustentable de su existencia: antiecológica, antipoética y antierótica.

En el mismo movimiento se materializa otra dimensión, apenas nacida, aún balbuceante. Por ahora se zambulle y despliega en una atmósfera misteriosa, plena de incertidumbre y desafíos, que le abren las compuertas del nuevo pensamiento a la educación para convertirse en embajadora de la nueva racionalidad. De la racionalidad ambiental, recorrida por la sangre vivificante de una ética solidaria, de otros constructos teóricos y tecnológicos sustentables para que en el tejido complejo del nuevo estatuto del conocimiento el rol de la educación pueda relegitimarse según la visualizaba Juan de Mairena cuando escribió que la finalidad de la educación es “repensar el pensamiento, des-saber lo sabido y dudar de todas las dudas, única manera de volver a tener esperanzas.”

En tiempos, turbulencias y rupturas, la aridez del pensamiento mutilante, han sucumbido por la irrupción de las vivificantes aguas de lo inédito. Los diques abiertos por la persistencia de búsquedas irreprimibles, derraman la frescura de novedosas e insospechadas posibilidades y alternativas. Se desarrolla un proceso participativo en cuya urdimbre se van constituyendo nuevos sujetos, sujetos concretos, sujetos históricos, los sujetos de estos tiempos, quienes, a veces atónitos y otras extasiados y a la defensiva, han visto emerger la complejidad de lo real, la riqueza insospechada de la multiculturalidad, las vías abiertas de relaciones que per-

manecían anestesiadas por el filtro unidimensional de las miradas petrificadas por la razón instrumental. El otro se ha encarnado. La otredad adquiere capacidad de interpelación. La fraternidad impracticada de la tolerancia se ha desbocado, abriéndose paso todavía con enormes dificultades, aunque con esos inaugurales vagidos ya comienza a seducirnos y regocijarnos con la frescura de sus posibilidades. Todo está en acto, se encuentra en potencia.

Los crujidos de la crisis serpentean en sordina las voces profundas que denuncian el fin de un modelo de crecimiento económico realizándose en el arrasamiento de la vida y la naturaleza. Encierran los límites de un modelo de desarrollo desmaterializándose en definitivos desequilibrios ecológicos, que mutan en potenciales aceleradores para el aniquilamiento de la biodiversidad de los ecosistemas; son los límites de una concepción de sociedad autocomplaciente fotografiándose con la patología de su única producción, la pobreza creciente, y de la exclusión sin retorno; son los límites de una racionalidad política parada sobre los pies de barro de la riqueza concentrada y globalizada en circuitos financieros que asfixian la diversidad cultural y desmantelan las potencialidades locales; son los límites de una cultura integral del desperdicio humano y ambiental. Pero, fundamentalmente son los límites, ya sin sentido, a los que ha llegado un modelo de conocimiento, el conocimiento construido en la modernidad, que ha postulado el desconocimiento del conocimiento, centrado en la visión economicista del mundo, la mercantilización de la cultura, y una concepción de ciencia y tecnología como fundamentos de un mundo cada vez más inhumano, más antitético, más antierótico e insustentable.

Desde los bordes del nuevo paradigma se deberá proceder a descontaminar a la epistemología, a la política, a la economía, la a sociedad y a la cultura del conocimiento mutilante cuyo ensañamiento con la vida está llevando al mundo a una agonía sin fin. Desmontar la concepción que ha cosificado, objetivado y alienado al mundo y construir la visión de un paradigma liberador que pueda conjugar los sonos de la sustentabilidad y la solidaridad no está en la bandeja del perder o del ganar. La cuestión no es si existe o no otra alternativa viable a las autodestructivas tendencias de la racionalidad instrumental. De lo que se trata es de que no existe otra alternativa ética y humana que no sea la de comprometerse una vez más en la lucha por un futuro más promisorio. Y esto es radicalmente así pues en los tiempos de la posmodernidad

neoliberal el mega-ordenador de las nuevas aventuras, orientado por la lógica del aparato tecnocientífico y la tecnología genética como centro del drama de los dramas, nos anuncia la llegada del mundo poshumano.

Desde este contexto habremos de reflexionar, guiados por la ética ambiental, en un mundo sustentable donde la educación se despliegue en el sentido marcado por Paulo Freire cuando nos señala que “Educación es construir lo inédito posible”. Desde el sólido promontorio que hemos construido con la Carrera de Especialización de Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable, dictada por CTERA en el marco de un convenio con la Universidad Nacional del Comahue, habremos de tejer, en el sentido complejo, en el sentido de lo que es tejido por todos, un pensamiento que trate de articular la ética, el desarrollo sustentable y la educación ambiental. Un pensamiento que se basa en la perspectiva inter y transdisciplinar, que sea capaz de relacionar saberes, que pueda imaginar lo real como producto del diálogo interactivo y relacional como “combinación del intelecto y la emoción, la belleza y la verdad, lo necesario y lo contingente, la armonía y el caos.”

Desmontaje de la visión lineal

Desocultar los misterios del aura paradigmática que mutila, engeuece, oblitera y favorece el desconocimiento del conocimiento, que nos hace tomar atajos simplificadoros y nos direcciona por bifurcaciones equivocadas, que hace de la otredad una trivial cosificación, es el meollo de la batalla cultural contemporánea, condición *sine qua non* para ingresar de la mano de la ética ambiental a los territorios del desarrollo sustentable.

Desocultar, en el sentido heideggeriano, en oposición al concepto clásico de verdad, como correspondencia con lo real, es aproximarnos a la verdad. Desocultar es un concepto maestro que se materializa en búsqueda o método para mostrar la verdad. Desocultar el linaje de la ciencia mecanicista y determinista de la modernidad es desnudar el núcleo duro de un paradigma que actuó más por invisibilidad que por mostración. Desocultar la visión lineal es hacer salir de las penumbras la naturalización del proyecto anticológico de la racionalidad instrumental

Desterritorializar el paisaje minado por el paradigma clásico, instalado, inclusive, hasta en las relaciones de la cotidianidad, es comenzar a construir, desde sus propias brechas, de sus propias grietas, de sus propios y recónditos socavones el imaginario de la sustentabilidad, de la interculturalidad y de la educación ambiental. Es comenzar a abandonar

los tiempos de la a-historia, para zambullirnos en un nuevo proceso civilizatorio que le dé otro sentido a la reterritorialización de las ideas originadas en el océano de la complejidad, con el objeto de sepultar el iluminismo científico padre de las certezas pedagógicas, de las certidumbres economicistas congruentes con el breviario del neoliberalismo y de una razón absoluta, megaordenadora de los sentidos de la cultura y la moral del sujeto moderno.

Esa racionalidad se filtra en los intersticios de la sociedad y se asimila a los parámetros de comportamiento de las instituciones y de los individuos, actúa como un gran atractor que direcciona el único curso posible de la historia y, además, la consume como un presente perpetuo. Labra en la meseta interminable de la realidad, como si fuera una pintura natural, todas las injusticias y todas las tragedias. En realidad la única tragedia es ese modo de pensamiento. El pensamiento mecanicista de la razón cartesiana se ha constituido en la tragedia del pensamiento dominante.

Debemos decir que actúa separando, recortando, desconectando, absolutizando, con la sutileza de algo inexistente. La aparente invisibilidad de su núcleo conceptual se constituye en el *bunker* de su fortaleza. Sólo se hace visible en sus propias realizaciones, en sus experiencias cognitivas, es organizador de la organización de la realidad que ha devenido natural y por lo tanto incuestionable.

El paradigma de la ciencia occidental, constituido en la modernidad con los aportes de Copérnico, Descartes, Kepler, Galileo, Newton, entre otros destacados pensadores y científicos, con la sumatoria de los afluentes del multiverso de ideas originadas en los yacimientos de los siglos XVIII y XIX, se convierte en una concepción definitiva y omnipresente, signando los derroteros de la economía, la moral y la educación actualmente hegemónicos.

No desconocemos el valor de los aportes fundamentales que la ciencia clásica le ha ofrecido a la humanidad. Por supuesto que reconocemos los avances positivos que los instrumentos analíticos del discurso científico han ofrendado a la historia del conocimiento fraccionado en la especificidad de las ciencias, luego lanzadas a la aventura de lograr el progreso y el bienestar. Aunque no es menos cierto que la trama de certezas y predicciones de la racionalidad científica, con sus utillajes tecnológicos, construyó una concepción del mundo homogeneizante y una forma de ser en el mundo donde no cabrían "otros mundos", "otros saberes", "otros desarrollos", "otras culturas".

Así, el capitalismo se legitima en el ordenamiento de las ideas dominantes y el concepto omnipotente de mercado se convierte en la bisagra maestra para diseñar un mundo a su imagen y semejanza. Un mundo donde está parametrado y cosificado el ser y el tener. La creencia de que la humanidad encontrará el Progreso que la conducirá hacia la felicidad y la libertad se sostiene, como afirma Juan Antonio Blanco, en estos asertos:

1. El ecosistema es inagotable y tiene capacidad ilimitada para reciclar de manera natural los deshechos de la sociedad,
2. El progreso tecnológico aporta al progreso social,
3. La humanidad puede alcanzar la felicidad si somete la naturaleza y su propia conducta a la Razón,
4. El crecimiento económico a expensas de la naturaleza no tiene límites y permite expandir infinitamente el consumo humano generando felicidad.

Estas consideraciones se han incrustado profundamente en el aparato perceptivo de la inmensa mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y se traducen en una representación generalizada del mundo y de su realidad donde, como dice Ecio Bertellotti:

Se van conformando subjetividades fáusticas desde donde el individualismo dominante se va a afirmar para proyectarse sobre el mundo excluyendo a la vez a lo otro, a lo que es diferente y desconocido, que resultará así eyectado, provocando con ello una tremenda simplificación que hoy caracteriza el modo de representación.

Luego de tantos siglos de barbarie impuesta por la filosofía de la modernidad percibimos, de modo incuestionable, como se urde la jugada final de jaque mate al ambiente y la diversidad cultural, inducidos por la manía irrefrenable de productivismo antiecológico y la subordinación de la naturaleza a los fetiches homogeneizantes de la racionalidad tecnológica mediada por la omnipotencia del aparato tecnocientífico y en el totalitarismo sacralizado por el mito del mercado.

Esta perspectiva destructiva está estrechamente vinculada al conocimiento insularizado en disciplinas que han nacido y se consolidaron como feudos inexpugnables y desencantados. El pecado original que disoció al ser y el ente, al sujeto del objeto y a la sociedad de la naturaleza, y forma parte del sustrato más duro de la cosmovisión hegemónica, simultáneamente ha formado el suelo movedizo y maloliente donde fraguó la ciencia económica, colonizada posteriormente por el mecanicismo y el

determinismo. Una ciencia que ignora la ley de la entropía y los sentidos enriquecedores y democráticos de la diversidad cultural. Una ciencia que ha esclavizado al mundo y al ser humano en la aventura totalitaria de la lógica utilitaria y eficientista no podía tener otro destino que el abismo narrado por la crisis de las crisis: la crisis ambiental.

Es que desde la concepción hegemónica se entiende a la ciencia y a la tecnología, impregnada de asepsia y neutralidad, como un proceso de acumulación sin fin al servicio de la reproducción del capital. El proceso económico desarrollado en Argentina al calor de las versiones liberales y neoliberales han agudizado las desconexiones y contradicciones territoriales, el agotamiento de las economías regionales, una multiplicidad de pobreza se despliega sobre el territorio cartografiando el nuevo mapa del horror, 49% de pobres y miserables, de excluidos, territorios en crecientes desertificación, metástasis de la genética agrícola expandiéndose y homogeneizando la producción, siguiendo la ficción de las demandas del mercado, en detrimento de la diversidad productiva agraria, de los bosques nativos, de los pueblos originales.

La clase dominante argentina, parasitaria depredadora y corrupta, en tiempos del discurso neoliberal y neoconservador, nos enfrenta a visiones fantasmáticas. Por una parte, las ciudades, no sólo la megaciudad de Buenos Aires o las áreas metropolitanas como Rosario y Córdoba, sino el conjunto de medianas y pequeñas ciudades de todas las regiones, han sido convertidas en dramáticos “museos del horror” a cielo abierto, donde la frívola posmodernidad urbana de los tiempos del desencanto, acorralada en pequeños sitios de consumo conspicuo, se ve rodeada del archipiélago de pobreza y miserias fatalmente en crecimiento. Otra de la visión fantasmática es la de “los alumnos palomas”. Alumnos que concurren a las escuelas, llegan puntuales para el inicio de las actividades, pero luego, al comenzar las mismas, en lugar de ingresar al aula se quedan en las inmediaciones del edificio, o adentro del mismo, o en los techos de los edificios escolares. Finalmente, al concluir la jornada y llegado el momento de concurrir al comedor escolar, estos alumnos desandan sus trayectos, y se reencuentran fraternales en el ámbito que les asegura, por el momento, el peregrinaje por los afluentes de la supervivencia.

Como dice Gerardo Mujica, cuando se refiere a la impronta del modelo en Argentina:

El Neoconservadurismo ha diluido la política, la pedagogía, la cultura y el pasado en el mercado, pero fundamentalmente significa el predominio de lo individual sobre lo colectivo, la privatización de la vida, el repliegue a lo privado de la ciudadanía... lo que singulariza esta etapa es la ausencia total de límites éticos y legales y en especial el traslado de formas y lógicas mercantilistas a la educación, salud, cultura y la propia naturaleza.

El racionalismo cartesiano abonado por las corrientes antiguas de la tradición judeo-cristiana y resignificado en la lógica utilitaria de la racionalidad capitalista, inaugura un paradigma individualista, naturalmente antropocéntrico, que hace de la especie humana dueña y señora de la naturaleza, convertida, apenas, en un objeto a dominar y expoliar. Pura ajenidad para el cálculo de los beneficios a obtener. Si a esto le agregamos lo que afirmábamos más arriba, que la tecnología se auto-realiza en la dominación y explotación de la naturaleza, y se emancipa del contexto constituyendo un reino autónomo donde impera el ascetismo y la neutralidad sin equidad, están dadas las condiciones polémicas acerca de la fundamentación ética de la cultura, de las sociedades, del crecimiento económico.

Como dice Nicolás Sosa, al referirse a la esfera autónoma tecnológica, o tecnósfera,

la misma incluye un mundo de armas sofisticadas y altamente destructivas; industrias consumidoras de ingentes cantidades de energía, expoliadoras de recursos naturales hasta su agotamiento y productoras de potentes y duraderos residuos, que hipotecan la vida futura sobre la Tierra, sistemas económicos que consagran la expoliación de una parte del mundo a favor de otra.

Las éticas antiecológicas y utilitarias, universales y a-históricas, son éticas de justificación de la depredación y la explotación, si ello contribuye al bienestar general. El sujeto moral de la modernidad, sujeto individualista y cortoplacista ha colapsado, se ha diluido en los mares de la crisis ambiental y en la emergencia de nuevos colectivos de subjetividades, de nuevos y viejos sujetos históricos que han recobrado la palabra y se han tornado visibles actores de los escenarios tramados por encrucijadas y rupturas.

Por eso es imperioso reflexionar sobre la ética, y recontextualizar los grandes ejes temáticos que siempre abordó. La crisis ambiental nos enfrenta al horror destructivo del paradigma productivo y frente al "impacto ético" que producen la ciencia, la tecnología, la economía y, concomi-

tantemente, la organización social y política de las sociedades, particularmente las más avanzadas, aflora, como sostiene Nicolás Sosa, “la necesidad de clarificar nuestras convicciones y concepciones centrales; ver el problema en su totalidad. La filosofía moral —ética— no puede seguir haciéndose a espaldas de este planteamiento: un planteamiento global, ecológico”.

Las concepciones simplificadoras, reduccionistas y deterministas escriben las narraciones pedagógicas del proyecto educativo del *paradigma de simplificación*. El sistema educativo argentino, como expresión de esa concepción heredada, responde al linaje pedagógico de la modernidad. Conforman un modelo educativo cuyos fundamentos epistemológicos, pedagógicos, políticos, culturales y sociales, abreva en el manantial del positivismo. Por supuesto que no desconocemos la riqueza de propuestas y acciones nacidas a la luz de las teorías críticas que iluminaron en el país utopías liberadoras. Pero la concepción heredada sigue siendo hegemónica.

En la senda del pensamiento trazado por las reflexiones de Gagliano al analizar las transformaciones educativas decimos que las reformas han pretendido disciplinar los cuerpos y colonizar las almas. La reforma educativa neoliberal construyó múltiples estrategias, especialmente culturales, con el objeto de implementar dispositivos de naturalización para imponer el nuevo orden discursivo y las estrategias fatales del poder neoconservador.

Las reformas educativas en marcha en la Argentina han resignificado el *corpus educativo* del conjunto de la educación formal, desde el preprimario a la universidad. Si bien esas reformas han sido fraguadas en el linaje del positivismo y en los principios del paradigma clásico de separación entre técnica y política, el discurso neoliberal, en un acto de travestismo, se apropió de lenguajes progresistas y liberadores para vaciarlos y simultáneamente otorgarles otra significación, favorecidos por la centralidad que se autoimpusieron los tecnócratas de la educación, importadores de modas pedagógicas del primer mundo.

La reforma educativa argentina hunde su estructura en el cuerpo desfalleciente de una sociedad empobrecida por las políticas de ajustes, reproduce desde la esfera educativa la filosofía del consenso de Washington, inscribe en el interior del sistema las mismas desigualdades y desgarradoras injusticias con que la lógica del neoliberalismo despojó a las mayorías populares. En el resto de América Latina las transforma-

ciones educativas han seguido el derrotero de la Argentina. Como si fueran réplicas, o una patología que se difunde por metástasis, estas reformas tienen como único objetivo consolidar un complejo proceso de construcción de poder y de legitimación del proyecto hegemónico neoconservador.

El fundamento central de las pedagogías neoliberales es el mercado, orientadas desde las brumas por la ética utilitaria, la urgencia de la perentoriedad se abre ansiosa para acelerar la colonización del campo de la educación con la lógica economicista. En esta etapa de la reorganización interna del capitalismo, configurada en torno a múltiples y flexibles concepciones posfordistas, el mecanismo toyotista ha sido un modelo incomparable para reorganizar la estructura del sistema educativo y la característica funcional de la institución educativa. No sólo la educación y la escuela pretenden ser toyotizadas por el neoliberalismo, sino que también pretenden macdonalzarlas. Ese será el marco propicio para que la educación esté contextualizada en función de la globalización unidimensional, la educación, finalmente domesticada, podrá convertirse en un verdadero mercado educativo. Así, entonces, su mano invisible, podrá distribuir, según los sacralizados mandamientos del Dios Mercado, los beneficios del conocimiento.

Frente al proyecto educativo neoliberal que enajena la vida y el futuro, deja sin aliento a las más enjundiosas potencialidades espirituales no tenemos otra alternativa, como dice Marta Maffei, Secretaria General de CTERA:

salir del desfiladero y encerrona tendida por una causalidad lineal encarnada en el pensamiento científico occidental, limitado por su simplismo a medir y cuantificar cuántos, cuáles y dónde están los pobres, los miserables, los sin esperanzas, sin trabajo, sin amor, promoviendo simultáneamente su aceptación como parte de un paisaje inevitable y natural. Este es el resultado al que nos ha conducido ese pensamiento simplista, homogéneo y hegemónico, incapaz de pensar lo no pensado, de abordar la realidad desde la multicausalidad, desde el caos y la incertidumbre, desde el orden y el desorden, desde la ética y la historia, desde los afectos y las necesidades atroces de nuestros pueblos. Donde el diálogo fecundo, profundamente humano y liberador supere las enormes limitantes de una racionalidad economicista e instrumental recorrida por una tecnología y una ciencia que manipulan el destino de la humanidad y explotan irracionalmente la naturaleza sola guiados por la búsqueda de soluciones cortoplacistas y ganancias a cualquier costo.

El magma de los nuevos tiempos

Desde diversos horizontes de la realidad, de las ciencias y la cultura, fluyen afluentes novedosos que erosionan implacablemente las fortalezas conceptuales y legales plantadas por la epistemología clásica y caen convertidas en escombros las ideas cumbres del discurso tecnoburocrático. Se desmantela así el bosque petrificado del cientificismo, pues se desploman su propia inviabilidad e inobservancia de la complejidad ambiental.

La nueva racionalidad surge de los intersticios del logos que configuró los laberintos del conocimiento simplificador. No desconocemos los beneficios que trajo la visión del proyecto de la modernidad, pero seguramente no caeremos ingenuamente en la fragua de la desmemoria y olvidaremos las faenas desmesuradas y destructivas que produjo el rodillo arrasador de la naturaleza y de la diversidad cultural que, entre otras cuestiones, conformaron una sociedad y cultura triviales que han desencantado al ser humano y desconocido el ambiente.

El edificio de la racionalidad cartesiana comenzó a hundirse, en la oposición profética de los filósofos de la sospecha y poetas malditos, en el momento que se define la segunda ley de la termodinámica, ya hacia finales del siglo XIX. Este proceso observado en el mundo físico también tiene correspondencia en el territorio biológico y necesariamente en el plano sociocultural.

La comprobación de un mundo donde simultáneamente existe el orden y el desorden, sumado a los aportes que provienen de la física cuántica, la teoría de sistemas, de la cibernética y de otros afluentes caudalosos y fértiles tornan turbulentos estos tiempos de cambios y de crisis. Ante el diluvio de nuevos conceptos y teorías y otras formas de representar al mundo, se hace necesario acuñar nuevos conceptos y macroconceptos, construir otras cartografías cognitivas para dar cuenta de la revolución en marcha, como si cumpliéramos puntillosamente un mandato bíblico "no se ponen los vinos nuevos en los odres viejos".

El contexto sucintamente esbozado amplifica el anuncio de un cambio de época y la emergencia de nuevos sentidos. Se agrietó el suelo jabonoso de las mil mesetas y se desbroza el territorio insustentable del mundo conocido. La profundización de las grietas se intensifica ante la fuerza huracanada de la crisis ambiental. Y como afirma Enrique Leff,

la crisis ambiental ha estado acompañada por la emergencia de la complejidad frente a la instrumentalidad del conocimiento y el fraccionamiento

de lo real. La degradación ecológica introyecta la flecha del tiempo como un camino inexorable hacia la muerte entrópica del planeta, develando el carácter *antinatura* de la racionalidad económica. En la etapa inaugural del milenio, que presagia la muerte de la vida por la hipertrofia de lo real y el triunfo de una hiperrealidad por la sobre-objetivación del mundo, surgen nuevas identidades y se vislumbran nuevos sentidos civilizatorios movilizadas por nuevos actores sociales.

La complejidad ambiental se arraiga en las finas hebras que bordan el tejido nuevo, re-encanta al hombre y al mundo pues reinstala en la historia las “anomalías” que expulsara el tribunal catedralicio del cientificismo. El crisol de identidades múltiples, la repoetización de la vida le han devuelto el verbo al sujeto para que pueda dialogar con la otredad y reconocerse en ella. La multiplicidad de tiempos se hunde en el magma fluyente, para re-significar los paisajes y las narraciones identitarias de seres que incardinarán otras historias en las hojas blancas de tiempos que se auto-anuncian sustentables.

La revalorización del ser y de lo otro, de la naturaleza y de una ética propiciatoria en condiciones de parir un mundo sin explotados se fertiliza con los múltiples sentidos emergentes. Uno de los torrentes que fracturaron las mil mesetas en la ardua lucha por su identidad y ayudan a erosionar las premisas constitutivas unidimensionales de la modernidad, se forja caudaloso en el aporte Mapuce. Cuando plantean su proyecto educativo y sostienen que su educación les permite aprender, conocer y comprender a Ixofilmogen/biodiversidad, distintos newen/fuerzas, que conviven en su WajMapu/territorio, donde el Mapuce es una de sus fuerzas, pero sin facultades para creerse superior, florece con luz resplandeciente el sentido de totalidad, holístico, de su cosmovisión, donde todo está interrelacionado y donde cada fuerza de la naturaleza cumple su rol.

Los tiempos de la sustentabilidad encuentran en las alforjas del diálogo de saberes, del fértil entrecruzamiento de todas las corrientes que han conmovido y horadado al pensamiento hegemónico, la roca firme para producir transformaciones utópicas. Se debería poner en marcha un proceso de interrelaciones, de acciones y retroacciones para que el diálogo entre el ser y el mundo, escandido por los soles del nuevo mestizaje creativo, finalmente fragüe el pensamiento que reconstruirá al mundo desde los nuevos aprendizajes y pedagogías de la complejidad ambiental. Heidegger decía que “Aprender es siempre aprender a conocer”, también podemos afirmar que aprender es siempre una manera de “re-aprender”.

El valle está iluminado por los promontorios de la Complejidad Ambiental, de la ética ambiental y la educación ambiental. Se ritualizan en iconos labrados por los magmas purificadores, que contienen los elementos nutricios de los minerales del nuevo pensamiento y con las sustancias químicas portadas por la multi-dimensionalidad de los nuevos sujetos emergentes. En el viaje que iniciamos, tironeados por la urgencia de “pensar lo no pensado”, el camino, como dice Machado, se hace caminando. La exaltación de nuestras pasiones, de nuestra razón, de nuestras visiones, la ofrendaremos en el altar de una sociedad más plural y justa, más sustentable y fraterna. Un proyecto de esta magnitud es simultáneamente un proyecto político, cultural, ético, científico. Resume la estética del pensamiento complejo y la mística del labrador que va sembrando sueños en el suelo fértil de la América irredenta.

Ambientalizar el currículum

El currículum es el campo propicio para la batalla cultural que está en gestación. El currículum ha sido colonizado por el neoliberalismo y, en lo que dice, pero también en lo que silencia, ha construido una imagen del mundo, homogénea y definitiva. El currículum del neoliberalismo se mueve en los terrenos apelmazados por la eficiencia y el mercado. Ha economizado el aprendizaje y cosificado al sujeto que aprende.

Cosificado el conocimiento y los sujetos de las prácticas pedagógicas, el currículum convierte a la estrategia de aprendizajes en un mero instrumento tecno-burocrático. Despolitizado el conocimiento, despolitizados y desculturalizados el conjunto de actores que construyen las prácticas educativas, el control sobre los cuerpos y las mentes que ha diseñado la modernidad neoliberal actúa como un regulador social, e impone una matriz perceptiva sobre la cultura, la naturaleza y la historia.

El paradigma clásico en la versión neoliberal agudiza la dispersión y disyunción de las matrices disciplinares. Narra desde la separación, la visión unidimensional del mundo del fin de la historia. La globalización es la marca de la época y el currículum condensa la simplificación del dogma, para que la organización de los saberes escolares se constituya en el artefacto de la dominación y la hegemonía.

El currículum de los tiempos de la modernidad neoliberal es la expresión más fiel del Paradigma de Simplificación. Una mirada crítica, una mirada escrutadora y desocultadora, encontrará en el currículum que

aspiran a instrumentar las reformas educativas en América Latina, en consonancia con el consenso de Washington, todos los matices de la razón instrumental. Ha sido colonizado por las llaves del éxito bruñidas en la eficiencia, no es otra cosa que el periplo lineal de la macdonalización del conocimiento.

Pero debemos afirmar que el currículum es el sitio encrucijada donde se interceptan las coordenadas del poder, los afluentes de las transformaciones culturales, los ríos de las revoluciones científicas contemporáneas, las avenidas emergentes de los nuevos sujetos sociales, la fecunda inundación que proviene de las riberas de la otredad materializada y la naturaleza desgarrada, los discursos de la insatisfacción y la múltiples luchas por la justicia social, la justicia ambiental y los sueños de un mundo donde quepan todos los mundos.

Ambientalizar el currículum es introducir en su matriz constitutiva la confrontación epistemológica y pedagógica de los tiempos en que agoniza una concepción del mundo y nace otra visión más integradora en sintonía con la vida y la sustentabilidad. Significa acercarse a los horizontes de las ciencias de la complejidad y de la revalorización de los saberes de los pueblos originales y de las culturas tradicionales.

Ambientalizar el currículum es considerarlo como una construcción social, una relación social cuyas tensiones relacionales abrevan en los manantiales de lo emancipatorio y del diálogo de saberes. Ambientalizar el currículum implica incorporar como estrategias de construcción del conocimiento los aportes que transformaron el mundo de las ciencias durante el siglo XX y los torrentes culturales, pedagógicos y espirituales que enraizaron en prácticas emancipatorias.

Ambientalizar el currículum es avanzar con el discurso de la interdisciplinariedad como eje organizador de los sistemas educativos, es definir una concepción de hombre fundada en la antropología de la complejidad, es construir una visión de sujeto respetuoso de la biodiversidad natural y de la diversidad cultural. Pensar en redes y actuar en redes significa plasmar las concepciones de la transdisciplinariedad y la interdisciplinariedad.

Ambientalizar el currículum es implicar en sus propias prácticas las prácticas por construir otro poder. Es poder visualizar las relaciones entre saber y poder y el poder del saber ambiental. Es construir otras representaciones del mundo y de la naturaleza, de la ciencia y de la tecnología.

Ambientalizar el currículum es contextualizarlo en el marco de la ética ambiental y diseñar un paisaje pedagógico y de transposición didáctica que favorezca a la complejidad ambiental, la reinscripción de las anomalías que había exiliado la razón cartesiana, para que retornen a las tramas escolares la poética y el mito, la filosofía y las utopías, ya sea en el currículum prescripto como en el currículum socialmente construido y también en el currículum oculto.

Ambientalizar el currículum es construir colectivamente unas narraciones y metáforas enraizadas en la complejidad ambiental, en el saber ambiental y en los sueños de un mundo a escala de la humanidad, de toda la humanidad. Es afirmar el campo en construcción de la educación ambiental y de la pedagogía ambiental.

Las estrategias del bien

La crisis manifestada en el conflicto donde zozobra el país que conocimos, la agonía de un modelo de pensamiento y sus configuraciones en el campo de la ciencia y la cultura sumado a la emergencia de los torbellinos y avatares del nuevo pensamiento, dibujan otras cartografía cognitivas y nuevas tramas perceptivas.

Frente a los nuevos mapas de la realidad, ante las arduas luchas por el reconocimiento de la educación como un derecho humano inalienable, la CTERA ha puesto en la batalla cultural por el conocimiento sus mejores afanes y sus decisiones más estratégicas. Dentro de estas decisiones estratégicas está la de haber abordado la cuestión ambiental como una dimensión de las luchas orientadas a repensar la educación y repensar la sociedad.

El director de la Escuela Marina Vilte de CTERA, Jorge Cardelli, afirma:

La legitimación de la problemática ambiental que se ha venido construyendo durante todos estos años de lucha y que en nuestro país ha tenido una protagonista activa en la CTERA, a través de la Escuela Marina Vilte, lleva implícita la validación de un saber que hoy necesita ser preparado para poder ser enseñado. Cuando se piensa en un modelo de desarrollo alternativo y sustentable, necesariamente el saber ambiental se convierte en una pieza clave del mismo. El papel protagónico del saber en la problemática ambiental es uno de los factores que ha incidido fuertemente en la CTERA a tener una actividad activa, porque ello implica un plano más en la disputa con el neoliberalismo por los contenidos de la educación.

Con el correr del tiempo, a pesar de diversos obstáculos, pero con decidida obstinación, se ha consolidado un panorama cincelado por enriquecedoras propuestas, multiplicado en acciones y compromisos provocativos, cuya dinámica ha desatado una demanda sostenida, desde los docentes de los distintos niveles involucrados en CTERA, Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina donde están sindicalizados casi 300,000 maestros, sino también, y muy especialmente de la multiplicidad de actores sociales, organizaciones, fundaciones, que han constituido en el marco de la CTERA una fuerte y prometedora alianza ambiental, con la intención de incidir positivamente en los conflictos socioambientales y de favorecer la construcción de un curriculum ambientalizado para los sistemas educativos. En este sentido debemos comentar que un equipo de la CTERA ha trabajado denodadamente en la redacción del anteproyecto de ley de educación ambiental que hace unos meses fuera presentado en el Congreso Nacional.

La dinámica del proyecto se ha ido complejizando en la misma medida en que la Educación Ambiental se convierte en el núcleo fuerte de la propuesta. En 1998 se comienza con el dictado de un curso de posgrado sobre la temática. Posteriormente, la necesidad de mejorar la propuesta académica y ante las exigencias y desafíos florecidos desde distintos sectores, a través de un convenio que CTERA acuerda con la Universidad Nacional del Comahue se diseña la Carrera de Especialización de Educación en Ambiente para el Desarrollo Sustentable, que comienza a dictarse en el período lectivo 2000 y que a partir del 2002 se regionaliza en diversas sedes.

Los fundamentos de la propuesta se enraízan en el contexto descrito más arriba. Afirmamos que la manifestación de la crisis ambiental, generada por las crecientes desigualdades sociales —desigual distribución de conocimientos y riqueza— y los problemas ecológicos, globales y locales, derivados de un modelo de crecimiento depredador, insostenible y autodestructivo impacta en todos los sectores sociales, en los más vulnerables de la política del ajuste perpetuo, como los niños, los jóvenes, los desempleados, los excluidos, los propios trabajadores de la educación. La hemorragia caudalosa sobre la biodiversidad natural en las diversas regiones del país y los martillazos, no precisamente neutrales, que el sistema le propina a la diversidad cultural, hacen de esta crisis, crisis ambiental, la expresión más descarnada de los límites del proyecto hegemónico. Es pues una crisis civilizacional, una crisis terminal nacida de las

entrañas nauseabundas del conocimiento de la modernidad centrado en la fragmentación, la homogeneidad, el determinismo, el reduccionismo, de teorías políticas y modelos de representación que han perdido eficacia y sentidos, en su único afán de haber perseguido, con su embriaguez utilitaria, la economización del mundo, bajo los preceptos de una ética antiecológica.

Consecuentemente se abre en esta etapa histórica contemporánea un nuevo campo de acción política y pedagógica centrado en la cuestión ambiental. Desde esa perspectiva se levanta para la CTERA un escenario propicio para construir un proyecto emancipatorio y solidario. Se vincula con el objetivo de desarrollar un pensamiento alternativo, crítico para poder transformar las actuales condiciones de vida y afirmar el compromiso de la formación docente permanente con la adquisición de redes éticas, epistemológicas, teóricas y metodológicas en consonancia con el desafío planteado por la cuestión sociambiental.

Uno de los objetivos de la Carrera de Especialización, fundada en los principios de una nueva ética que conjugue una nueva visión sobre el desarrollo, la equidad y la solidaridad, y también una nueva concepción del mundo respetando su complejidad, es la reformulación del saber y la reconstrucción del conocimiento. En esta fragua se configura la propuesta en la perspectiva planteado por Paulo Freire, en el sentido de que el objetivo de la educación es “la construcción de lo inédito posible”. Evadirse del mito sacralizado del proyecto educativo moderno centrado en un proceso lineal y acumulativo, está en los mapas constitutivos de la Carrera. Ambientalizar su currículum con los aromas de la atmósfera cultural de los tiempos de las revoluciones científicas de la posmodernidad liberadora y de las agitaciones provocativas del diálogo de saberes que se bordan en múltiples actividades acometidas, potencian el sugestivo camino estratégico elegido.

Sabemos que la educación ambiental en el mundo se ha ido constituyendo en torno a diversas concepciones, generalmente sesgada por posiciones hegemónicas. El enfoque ecologista conservacionista unas veces, economicista otras, en los países desarrollados confirma un camino altamente contaminado por la racionalidad instrumental. En América Latina la evolución de la educación ambiental ha estado condicionada también por el desarrollo mundial, pero con una ventaja relativa de perspectivas insospechadas y muy favorables. La fortaleza y claridad de corrientes pedagógicas y espirituales propias de carácter liberador, de

proyectos políticos emancipadores, de fecundos diálogos de saberes en ebullición, de emergencia de los pueblos subyugados afirmando su pertenencia cultural y la visibilidad, cada vez más elocuente, de las culturas populares y tradicionales, están conformando un mapa conceptual de la educación ambiental en la región de perfiles propios y una personalidad referencial y contra hegemónica que permite abrigar las esperanzas de horizontes esperanzadores. Desde CTERA, reconociendo nuestras debilidades aspiramos a integrarnos a esta construcción con el afán de ser fuentes de unión y relaciones creativas y emancipatorias.

En la concepción de educación ambiental que nos planteamos, fraguada en el movimiento de retroalimentación sistemática por la interrelación complejidad ambiental, saber ambiental, inter y transdisciplinariedad en contextos de sustentabilidad, la cuestión del poder es clave. La definición de EA que intentamos coescribir debe ser necesariamente contrahegemónica. Debilitar la hegemonía de la prepotencia del pensamiento castrador y de la concentración totalitaria del poder en el mercado, se convierte en estrategias de poder para poder transformar la racionalidad destructiva y comenzar a imaginar la racionalidad ambiental como el reaseguro de la democracia y el derecho a la vida.

En definitiva, la Educación Ambiental es un “campo en construcción” a la que le dedicamos el compromiso militante por la transformación de la escuela y la sociedad. Queremos destripar el pensamiento pedagógico colonizado y, como postula Alcira Rivarosa, aspiramos a que

la educación ambiental pueda y deba ser considerada con un nuevo enfoque pedagógico en el ámbito educativo formal y no formal, que favorece una interacción entre culturas, experiencias, conocimientos y estrategias, configurando prácticas educativas ambientales contextualizadas para cada grupo social. El desafío educativo requiere en las escuelas de un compromiso con el conocimiento, su comprensión y uso activo a partir de un marco pedagógico que favorezca en los alumnos un verdadero alfabetismo de la reflexión, y procesos de aprendizaje que desarrollen el pensamiento crítico, creativo y anticipador.

La pedagogía de la certeza instaurada en nuestros sistemas educativos de la modernidad, lineales y acumulativos, solamente ha producido ignorancia y ceguera sobre la compleja problemática de lo regional y de la interculturalidad, no ha sido capaz de instalar un pensamiento crítico que promoviera reales procesos sustentables de integración y equidad, a

pesar de la declamación crítica que se hace ritualmente. La pedagogía ambiental que postulamos, por lo tanto, debe tender los puentes hacia un currículum complejizador. La reorientación en el enfoque de la estructura educativa y de las ciencias de la educación, desde la perspectiva de la complejidad ambiental implica la refundación de la pedagogía, significa escapar de los tiempos de crujidos y comenzar a transitar los itinerarios donde la multiplicidad de sonidos deberán insertarse en la identidad plural de un modelo educativo intercultural.

La pedagogía ambiental conjugada por nuestros ideales, debe avanzar en la desfundamentación de la Epistemología de la Fragmentación y promover la exploración ecosistémica de la relacionalidad, se vincula, entre otros procesos, a la constitución de una ética ambiental, la razón sustantiva, para irrumpir con ese lenguaje todas las esferas y todo el conocimiento. Se trata de un proceso histórico que supera la concientización ciudadana, que la involucra. Consiste en refundar el pensamiento sobre la naturaleza y en repensar los modos organizativos de la sociedad, la producción y la política. Es un compromiso, pero sobre todo es un sueño.

Desalar

Son tiempos de interpelación. La gran interpelación emana de la crisis ambiental. La agudización de la crisis ambiental impugna el modelo que la provocó, a todo el modelo. La vertiente de la Educación Ambiental como campo de disputa política y epistemológica debería convertirse en el espacio promisorio para la desarticulación de los sentidos bárbaros. Asimismo, deberá ser un cuestionamiento sin concesiones al proyecto unitario que lanza a la miseria más espantosa a millones de seres humanos, que ha orquestado un pillaje incomparable de los recursos naturales y de la diversidad cultural y atenta contra la vida, toda la vida, y contra naciones enteras arrojadas al desamparo del supuesto fin de la historia.

La educación ambiental deberá estar atravesada por estas tensiones y estas sensibilidades. Nos esperan procesos de largo plazo y de acciones concretas para reimaginar la escuela de la sustentabilidad. Como escribió Sergio Soto,

Los procesos que debemos encarar hoy desde la escuela deben tener la virtud de ser de largo aliento, compenetrados de los nuevos conceptos de la ciencia, deben abarcar concepciones multidimensionales, complejas, sistémicas y con criterios de desarrollo sostenible. Promoviendo el

uso de tecnologías apropiadas que no confronten con el ambiente y, consecuentemente con la población. Este es uno de los desafíos más apasionantes que le caben a la educación que debemos construir.

Eduardo Rosenzvaig despide a un amigo utilizando el verbo *desalar*. Se refiere al movimiento de apertura de las alas de los pájaros antes de emprender el vuelo o una corrida. Es el mismo movimiento de algunos hombres al encontrarse con un amigo. Abren los brazos, se miran a la distancia con ese gesto que preanuncia el abrazo en el que pronto se estrecharán.

También *desalar* es abrir los brazos del pensamiento con el propósito de abrazar entrañablemente el cuerpo esperanzador del nuevo pensamiento que sé autoanuncia amorosamente frente a nosotros. La actitud de desalar es la de potenciar las energías para enfrentar las duras batallas culturales que se avecinan. Desalar significa estar en estado de apertura, de expectante y decidida vocación por la confraternidad. ES un estado simbiótico de desasosiego y esperanzas inacabables.

También *desalar* es abrir los brazos del conocimiento con el propósito de abrazar el cuerpo entrañable del nuevo pensamiento, amorosamente de pie frente a nosotros. La actitud de Desalar es la de potenciar las energías vitales para enfrentar las duras batallas culturales que se avecinan. Desalar es ambientalizar el currículum. Desalar significa estar en estado de apertura. Al concluir esta ponencia no epilogramos, desalamos. Aquí estamos con los brazos abiertos, con la firme intención de estrecharnos con tantos otros brazos, también fraternalmente abiertos, revestidos con los ropajes de la ilusión. De la ilusión que nos hermana en una fe movilizadora: es posible construir otros mundos. Aquí está desalada nuestra propuesta.

REFERENCIAS

- Maffei, M (2000) Prólogo. *Ciencia Cultura y Sociedad. Educación para el Desarrollo Sustentable*. CTERA. Buenos Aires, Enero, Nº 1
- Bertelotti, E. "Hacia un desarrollo inclusivo", en op. cit.
- Cardelli, J. "El Problema Ambiental y la Educación", en op. cit.
- Gagliano, R. "La última reforma educativa en la Argentina", en op. cit.
- Rivarosa, A. "La evolución de la cultura ambiental desde un nuevo paradigma educativo", en op. cit.

- Vargas, R. "El Hidroscopio. Un método participativo para desarrollar la Democracia del Agua", en op. cit.
- Mujica, G (2000) "Globalización, simplicidad, ambiente, crisis civilizatoria". *Ciencia Cultura y Sociedad. Educación para el Desarrollo Sustentable*. CTERA. Septiembre, N° 2
- Sosa, N. "Ética Ecológica, Desarrollo Sostenible y Solidaridad", en op. cit.
- Leff, E. "Tiempo de Sustentabilidad", en op. cit.
- Soto, S. "Articulando Educación, Ambiente y Desarrollo", en op. cit.
- Blanco, JA *Tercer Milenio*. Octubre. Ediciones Blanco: La Habana.
- Centro de Educación Mapuche. Educación para un Neuquén intercultural. Año 2000. Neuquén.

Ética e ethos - Contribuição para uma ética da sustentabilidade

Carlos Walter Porto Gonçalves *

1. Introdução

Ali pelos anos sessenta começou a ganhar o espaço público aquilo que Freud chamara de ‘mal estar da civilização’. Paradoxalmente, esse ‘mal estar’ surgia justamente nos países que viviam um regime social conhecido como *Welfare State*, isto é, o Estado do Bem Estar Social. Falava-se, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, de contracultura e, na China, de Revolução Cultural iniciando-se uma recusa do modelo socialista soviético em grande parte inspirado no industrialismo (em linguagem marxista, no desenvolvimento das força produtivas).

Assim, ali onde um projeto civilizatório parecia ter sido vitorioso, emerge um conjunto de movimentos que traz à cena política novos atores e novas questões. São as mulheres, os jovens, os negros¹, camponeses de diferentes matizes, indígenas e outros movimentos denominados das minorias que se juntam a outros protagonistas que já lutavam por direitos individuais, sociais e coletivos, como os operários.

The Dream is Over nos lembravam à época os Beatles e, anos mais tarde, um deles, John Lennon, nos convidaria a uma nova utopia - *Imagine*. É ali naqueles anos que a idéia de progresso, através da produção ilimitada de bens materiais, começa a ser questionada para além dos marcos das modernas matrizes filosóficas e doutrinárias hegemônicas, tanto na sua vertente liberal como na marxista. Falava-se de um ‘lixo ocidental’ com relação ao projeto civilizatório em crise.

* Professor, Universidad Federal Fluminense, Río de Janeiro, Brasil.

¹ Os negros norte-americanos somente em 1964 conquistaram o direito ao voto.

Questionava-se o desperdício. De um lado o consumismo exagerado de uns poucos diante da miséria abjeta de muitos. De outro, os gastos militares e suas guerras, frias e quentes. Quando os dois regimes sociais então dominantes admitem o uso de armas nucleares como legítimas, mesmo que como recurso último, não é a vida que está sendo visada primordialmente. O anticonsumismo e o antimilitarismo se constituíram nos dois pilares em torno dos quais emergiu a contracultura e, no interior dela, o movimento ambientalista. O ambientalismo que emerge nesses anos sessenta tinha um forte componente de generosidade e solidariedade social.

O ambientalismo, pelo menos até onde me foi possível conhecer, foi o único movimento social que, nascido numa época de tantas fragmentações e individualismos, nos convidaria a pensar o todo. Falamos do destino do planeta, dos destinos da humanidade. Convidava-nos a pensar a respeito do modelo de desenvolvimento prevalecente e, até mesmo, sobre a própria idéia-força do que seja o desenvolvimento.

O ambientalismo coloca para cada um de nós o debate sobre a relação da humanidade com o planeta, a relação das sociedades com a natureza. Questiona sobre a capacidade de suporte do planeta diante das exigências de uma produção de bens materiais que já teria chegado aos seus limites, ainda que com somente cerca de 20% da humanidade participando plenamente desse banquete, como costumava falar Malthus.

Os anos sessenta sinalizaram que a humanidade, tal como o Titanic, havia tocado no fundo. Os anos que se seguiram acreditaram que a orquestra poderia continuar tocando e a primeira classe dançando sem maiores conseqüências. Aliás, o próprio sucesso de um filme refilmado é revelador do seu significado mítico. É como aquela criança que nos pede para recontar sempre a mesma história enquanto ela tenta reelaborar a sua compreensão, sempre enigmática.

Estamos, pois, com a questão ambiental, diante de questões de claro sentido ético e filosófico. Que destinos dar à natureza, à nossa própria natureza de humanos? Qual é o sentido da vida? Quais os limites da relação da humanidade com o planeta? O que fazer com o nosso antropocentrismo quando olhamos do espaço o nosso planeta e vemos o quão pequeno ele é e quando passamos a saber que, enquanto espécie humana, somos somente uma entre tantas espécies vivas de que nossas vidas dependem?

Dizer que a problemática ambiental é, sobretudo, uma questão de ordem ética e filosófica é se desviar de um caminho fácil que nos tem sido oferecido, qual seja, o de que devemos nos debruçar sobre soluções práticas, técnicas, para resolver os graves problemas de poluição, desmatamento, de erosão. Esse é um caminho que nos torna prisioneiros de um pensamento herdado que é, ele mesmo, parte do problema a ser analisado. Há uma crença acrítica de que há, sempre, uma solução técnica para tudo. Com isso ignora-se que o sistema técnico inventado por qualquer sociedade trás embutido nele mesmo a sociedade que o criou, com as suas contradições próprias traduzidas nesse campo específico. Essa crença ingênua no papel redentor da técnica é uma invenção muito recente na história da humanidade, da Revolução Industrial para cá e faz parte do ideário filosófico do Iluminismo. Esses últimos 200 anos culminam, hoje, com a necessidade de se repensar a relação da humanidade com o planeta. Registre-se, para evitar mal-entendidos, que não existe sociedade sem técnica, todavia nem toda sociedade mantém com a técnica a mesma relação que a sociedade moderna mantém. Aqui questiona-se a dissociação entre a reflexão e a ação como a que se vê entre ciência e seu uso, como se fosse eticamente possível ao cientista se manter indiferente às implicações sociais e políticas do conhecimento que produz, pelo menos depois de Hiroshima e Nagasaki. Evitemos, pois, essa dualidade entre o fazer e o refletir como nos ensina o filósofo brasileiro Gerd Bornhein quando nos diz que “toda teoria sem ação é vazia e que toda ação sem teoria é cega”.

Eis o caminho, mais difícil sem dúvida, que haveremos de percorrer se quisermos sair das armadilhas de noções fáceis que nos são oferecidas pelos meios de comunicação de massas, com noções como ‘qualidade de vida’ ou ‘desenvolvimento sustentável’ que, pela sua superficialidade, preparam hoje, com toda a certeza, a frustração de amanhã. Aliás, o debate ambientalista cada vez mais se torna um debate com fortes conotações esquizofrênicas, onde a gravidade dos riscos com que o planeta se defronta, aliás gravíssimos como freqüentemente anunciamos, contrasta com as pífiás e tímidas propostas do gênero ‘plante uma árvore’, promova a ‘coleta seletiva de lixo’ ou desenvolva o ecoturismo. Assim, aquele estilo de consumo e modo de produção que nos anos sessenta criticamente se chamou de ‘lixo ocidental’ tem se reduzido cada vez mais, hoje, em projetos de coleta seletiva de lixo do ‘lixo ocidental’.

Dizer que a problemática ambiental é, sobretudo, uma questão de ordem ética e filosófica é se desviar de um caminho fácil que nos tem sido oferecido, qual seja, o de que devemos nos debruçar sobre soluções práticas, técnicas, para resolver os graves problemas de poluição, desmatamento, de erosão. Esse é um caminho que nos torna prisioneiros de um pensamento herdado que é, ele mesmo, parte do problema a ser analisado. Há uma crença acrítica de que há, sempre, uma solução técnica para tudo. Com isso ignora-se que o sistema técnico inventado por qualquer sociedade trás embutido nele mesmo a sociedade que o criou, com as suas contradições próprias traduzidas nesse campo específico. Essa crença ingênua no papel redentor da técnica é uma invenção muito recente na história da humanidade, da Revolução Industrial para cá e faz parte do ideário filosófico do Iluminismo. Esses últimos 200 anos culminam, hoje, com a necessidade de se repensar a relação da humanidade com o planeta. Registre-se, para evitar mal-entendidos, que não existe sociedade sem técnica, todavia nem toda sociedade mantém com a técnica a mesma relação que a sociedade moderna mantém. Aqui questiona-se a dissociação entre a reflexão e a ação como a que se vê entre ciência e seu uso, como se fosse eticamente possível ao cientista se manter indiferente às implicações sociais e políticas do conhecimento que produz, pelo menos depois de Hiroshima e Nagasaki. Evitemos, pois, essa dualidade entre o fazer e o refletir como nos ensina o filósofo brasileiro Gerd Bornhein quando nos diz que “toda teoria sem ação é vazia e que toda ação sem teoria é cega”.

Eis o caminho, mais difícil sem dúvida, que haveremos de percorrer se quisermos sair das armadilhas de noções fáceis que nos são oferecidas pelos meios de comunicação de massas, com noções como ‘qualidade de vida’ ou ‘desenvolvimento sustentável’ que, pela sua superficialidade, preparam hoje, com toda a certeza, a frustração de amanhã. Aliás, o debate ambientalista cada vez mais se torna um debate com fortes conotações esquizofrênicas, onde a gravidade dos riscos com que o planeta se defronta, aliás gravíssimos como freqüentemente anunciamos, contrasta com as pífiyas e tímidas propostas do gênero ‘plante uma árvore’, promova a ‘coleta seletiva de lixo’ ou desenvolva o ecoturismo. Assim, aquele estilo de consumo e modo de produção que nos anos sessenta criticamente se chamou de ‘lixo ocidental’ tem se reduzido cada vez mais, hoje, em projetos de coleta seletiva de lixo do ‘lixo ocidental’.

Estaríamos, assim, abandonando a crítica do projeto civilizatório europeu (burguês, branco, machista) como, nos anos sessenta, se fez com a crítica à idéia de desenvolvimento, idéia-chave do constructo moderno, e tivéssemos caminhado, nos anos oitenta, para a idéia de ‘desenvolvimento sustentável’ e, nos anos noventa, para a ISO 14000, ‘selo verde’, projetos de coleta seletiva de lixo ou de ecoturismo. Se antes se fazia uma dura crítica à redução da vida à sua dimensão econômica, então vista como parte do problema ambiental, agora se vê, cada vez mais, a preocupação de se atribuir preço à natureza para que ela seja objeto de negociação no mercado (economia ecológica). É como se a natureza enquanto *valor* se transformasse em *preço*². Assim, aquela generosidade e solidariedade social, tão explicitada no ambientalismo dos anos sessenta está, hoje, bastante atenuada.

O ambientalismo que inicialmente surgira onde o modelo civilizatório ocidental teria sido bem sucedido criticando o desperdício - o excesso de consumo de bens materiais como sendo capaz de satisfazer as necessidades mais profundas dos homens e mulheres - encontraria enormes dificuldades para se afirmar diante de sociedades, como as do Terceiro Mundo, onde em lugar de desperdício havia fome e escassez. As elites dominantes tradicionais nesses países souberam tirar proveito dessa ambigüidade do discurso ambientalista reivindicando o direito àquele modelo europeu que, todavia, começava a ser criticado de um outro modo onde parecia ter dado certo.

² Invoco aqui o pastor Adam Smith, um dos clássicos da Economia, cujo interesse pelo valor das mercadorias estava associado ao que chamava de *preço justo*, *preço natural* ou *valor*. Observemos que a preocupação que movia Adam Smith era o *preço associado ao justo, ao natural* ao que chamava *valor*. Relembremos que Adam Smith foi o primeiro a explicitar os fundamentos de uma teoria do valor-trabalho e a sua escolha pelo trabalho como fundamento do valor trás embutido um forte componente ético-moral e natural. Afinal, o trabalho é o que nos liga, concretamente, à natureza posto que é uma condição natural de qualquer sociedade. A lenta transformação do valor em preço, que tem se observado cada vez mais entre os economistas, é uma clara demonstração de como a economia vem se despreendendo dos seus fundamentos éticos, dos valores. Uma das conseqüências disso é o desprezo pelo trabalho (e pelos trabalhadores) e, também, pela natureza, até porque o trabalho, como vimos, é o fundamento do intercâmbio orgânico dos homens e mulheres com a natureza (Marx). Aqueles que têm se interessado pela relação entre ecologia e economia deveriam levar isso em consideração até porque o ambiental, insistimos, se apresenta, sobretudo, a partir da necessidade de uma nova ética que se desprenda da redução econômica que é, cada vez mais, uma perda de valor.

Entretanto, a questão que o ambientalismo trazia ao debate era não só a idéia de que a razão de viver pudesse ser traduzida pelo consumo de bens materiais mas, também, a de que o planeta, como um todo, não poderia suportar aquele modelo de desenvolvimento para toda a humanidade. Essa é uma verdade trazida à luz pelo ambientalismo e com a qual todos haveremos de considerar estejamos onde estiver. Na verdade, as elites tradicionais dominantes dos países do chamado mundo subdesenvolvido são, em grande parte, protagonistas ativos da desigualdade social interna aos seus países, quase sempre buscando ser “de primeiro mundo” e assentando seu poder na enorme concentração da propriedade da terra e de outros recursos naturais e destinando as melhores energias naturais e intelectuais de seus países quase sempre para a exportação de matérias primas agrícolas e minerais para os países do primeiro mundo.

Os anos oitenta vieram surgir, sobretudo na América Latina, mas também na Ásia, na Índia, em particular, múltiplos movimentos sociais que, mesmo não partindo de uma matriz ambientalista, viria se encontrar com o ambientalismo, como são os casos dos seringueiros liderados por Chico Mendes, ou dos camponeses-indígenas do sul do México, (os zapatistas), dos negros no Brasil (quilombos) e na Colômbia (palenques), assim como muitos outros na Bolívia, no Equador, na Venezuela, Peru e Guatemala e outros países e que combinam, num mesmo processo, um forte componente político de auto-organização a outros, igualmente importantes, de ordem cultural, social e ecológico. As maiores facilidades dos novos meios de comunicação contraditoriamente haveriam de facilitar que esses velhos protagonistas pudessem ganhar visibilidade política tendo, para isso, que romper com o monopólio das relações internacionais até então detido pelas classes dominantes nacionais que controlavam o aparelho de Estado Nacional³.

Assim, ao lado de um ambientalismo de corte empresarial, que conserva as premissas das relações societárias com centralidade na dimensão econômica, de que radicalmente não abrem mão, existem outras matrizes que, sem descurar dessa dimensão econômica, a subordinam a valores culturais, ecológicos e políticos de outro tipo. Esboça-se, assim, uma racionalidade ambiental (Leff, 1999) que se contrapõe à racionalidade

³ É o que nos ensinam movimentos como o dos seringueiros e o dos Sem-Terra brasileiros e o dos Zapatistas no México.

instrumental, de corte predominantemente econômico, que até aqui tem predominado.

2. Sobre a ética

Cada dia mais se invoca a ética ou, na maioria dos casos, se acusa alguém de falta de ética nas práticas sociais. Sinal dos tempos. A ética nos faz um chamamento ao sentido de responsabilidade de nossos atos. Coloca, assim, a questão da **relação responsável** entre o **indivíduo** (cada indivíduo) e o **outro**. No entanto, aqui onde parecia residir a solução da questão é que se colocam os problemas. Nenhum dos termos dessa tríade – **ética, indivíduo e outro** – têm um único sentido.

A ética, com frequência, tem sido invocada num sentido ambíguo de ética profissional, onde não se consegue distinguir com clareza se se refere à responsabilidade de cada profissional com relação à sociedade que empresta sentido a determinada profissão ⁴ ou se num sentido de um pacto interno à própria comunidade de profissionais. Nesse último caso designa-se corporativismo.

Os médicos, mas não só eles, com frequência se vêem envolvidos nessa ambigüidade para o que o senso comum, ao criar a expressão ‘a máfia de branco’, nos oferece um antídoto significativo para uma reflexão sobre a ética. No caso a palavra *máfia* estaria a nos indicar que há um sentido social, mais amplo, que estaria sendo preterido em relação ao do grupo específico em questão, no caso o dos médicos. Assim, a palavra ética não se aplicaria a grupos específicos, a não ser que fossem guardiões de um interesse geral e, somente enquanto agissem de acordo com esse interesse geral, o sentido ético, mesmo na sua especificidade, faria sentido.

Seria destituído de sentido, por exemplo, a idéia de que haveria uma ‘ética da máfia’, embora todos saibamos que existem determinados valores pétreos que constituem os grupos de criminosos. Nesse sentido é que o antídoto popular que nos fala de uma ‘máfia de branco’ nos mostra que um posicionamento ético só tem sentido em relação ao **bem comum** e esse **bem comum** nos indica que a ética implica um valor –um **bem**–

⁴ É sempre bom lembrar que toda e qualquer profissão só tem sentido se a sociedade assim a reconhece. Afinal, a profissão que só tem sentido para aqueles que a praticam não teria porque exigir seu reconhecimento fora de seu próprio grupo.

relacionado ao reconhecimento de um outro que não a si (a nós) mesmo(s) – que nos seria **comum**. Pode-se, é claro, levando o relativismo ao paroxismo, falar-se de uma ‘ética da máfia’ na medida que seria a essa comunidade de criminosos específica que estaríamos associando o nosso destino. No entanto, por trás do sentido estigmatizante que se esconde por trás da expressão ‘máfia de branco’ existe uma condenação de práticas sociais que se querem específicas. Assim são, também, os corporativismos.

3. A ética e a alteridade cultural

A ética estaria, assim, relacionada a uma comunidade com a qual o nosso destino estaria ligado, com aquele/as a quem associamos o nosso destino.

A ética teria, assim, uma vocação universalizante que nos coloca, sempre, diante da questão do que seja o outro. E aqui o outro é não só o não-médico, o não-engenheiro mas, também, aquele/as que são de outras culturas - o diferente de nós, o distinto. O curioso é que, assim como os europeus, etnocentricamente, se colocavam como superiores aos selvagens, os diferentes povos indígenas, invariavelmente, se autodesignam como Homens e aos outros que não eles próprios, por algum ente da natureza, como nos ensinam os antropólogos.

Deste modo, as diferentes culturas podem ser vistas como sendo a humanidade que, assim, teria múltiplas matrizes universalizáveis. A partir dessas observações que a antropologia nos oferece à reflexão deveríamos admitir o princípio da incompletude de cada cultura. Afinal, os diferentes povos e as diferentes culturas devem ser entendido/as como diferentes manifestações da busca de realização ao longo da história dessa espécie biológica que constitui a humanidade por meio dessa enorme diversidade de modos de sentir, pensar e agir que são as diferentes culturas, enfim, as diferentes matrizes de racionalidade. Se admitirmos que nenhuma sociedade humana é completa e que essa incompletude é que move cada uma delas abrimos a possibilidade de vermos cada cultura como busca de aperfeiçoamento da espécie humana quem, assim, se completa na sua diversidade enquanto espécie. O racismo constitutivo da modernidade perde completamente o sentido.

Cabe aqui refletir sobre o universal, tal como a matriz europeia (judaico-cristão-greco-romano) que, negando a diferença, posto que

submeteu outros povos aos seus desígnios, ensinou o empobrecimento da humanidade enquanto espécie capaz de inventar múltiplas formas de ser humana. A submissão é a negação do outro, o que trás enormes conseqüências para um agir que se queira sustentável, como veremos a seguir.

Como se vê a ética nos conduz ao *ethos* –conjunto de valores partilhado em comum– e ao étnico, portanto, à cultura, à alteridade, ao outro diante de quem podemos nos configurar como diferentes, desde que não queiramos submetê-lo e desde que não queiram nos submeter (tolerância). Aqui emerge, também, toda a questão do poder. A equidade emerge como condição da diferença.

4. Ética e classe social

Ora, a ética na medida que nos convida a refletir sobre o sentido (e os efeitos) de nossos atos; que nos indica que nossos atos individuais devem estar de acordo com o bem comum e, quando confrontada com várias culturas diferentes, deve reconhecer que o universal humano pode emanar de diferentes matrizes do que seja o bem comum, nos coloca, sempre, diante da questão de termos que decidir, nas circunstâncias concretas da vida, sobre o próprio sentido de nossas práticas, reinventando permanentemente o que seja esse próprio bem comum e o lugar de cada um nessa construção.

Assim, a existência de grupos específicos não constitui impedimento para que se tenha um posicionamento considerado como ético, bastando para isso, já o vimos, que se aja de acordo com o bem comum, mesmo na sua especificidade. Numa sociedade estruturada a partir de uma clivagem interna em classes sociais distintas a ética aparece permanentemente como objeto de lutas intensas sobre o seu significado.

No debate que se trava no campo ambiental, com freqüência, se fala que o homem é predador, como se houvesse um homem genérico sem se considerar que os homens e mulheres só existem por meio de determinadas relações societárias e no interior de uma (várias) cultura(s). Afinal, as diferentes sociedades/culturas não se relacionam da mesma forma com a natureza, havendo até mesmo aquelas em que essa distinção entre natureza e cultura não faz o menor sentido (Escobar, 2000). Podemos estar diante, por exemplo, de uma sociedade onde a natureza seja apropriada de modo privado e, assim, como o próprio expressão

propriedade privada sugere, uma parte da sociedade pode estar *privada* da propriedade da natureza e, conseqüentemente, tendo que se subordinar às determinações que emanam daquele que é proprietário. Consideremos, por ora, que há diferentes racionalidades jurídicas cabendo indicar, para ficarmos restritos ao mundo europeu, a romana, fundada na propriedade privada, e a germânica, onde se admite mais largamente a propriedade comum dos recursos naturais, mais próxima das relações de apropriação da natureza dos povos originários da América Latina, África e Ásia. Assim, diferentes modos de organização societários estabelecerão relações diferentes com a natureza e, deste modo, algum atributo predador da espécie humana se realizaria, sempre, por meio de uma cultura, de um conjunto de práticas societárias significadas cujo sentido não nos é dado pela genética.

Como toda sociedade, aquelas constituídas por meio de classes sociais distintas apresentam a tendência a naturalizar a sua estrutura e, nesses casos, a distinção social aparece não só como natural como, também, como uma complementaridade necessária vistas como funcionais, tal como num organismo biológico ou num ecossistema. Os insetos sociais são, com freqüência, invocados como exemplos de organização comunitária. A contradição social, por exemplo, é banida da análise privilegiando-se uma visão funcional-sistêmica, mais comum ao mundo biológico do que ao mundo sociológico e cultural.

No entanto, é possível admitir-se que seja da riqueza produzida pelos que trabalham que vivem aqueles que concentram em suas mãos a maior parte da riqueza. Dificilmente conseguiriam, com seu próprio trabalho, reunir toda a riqueza que possuem. Em dados recentes divulgados pela ONU registra-se que os 357 homens mais ricos do mundo detêm em suas mãos a riqueza equivalente aos 2 bilhões e quatrocentos milhões de habitantes situados na outra ponta do espectro da humanidade⁵. Os 20% mais ricos do mundo consomem aproximadamente 80% dos recursos naturais do planeta! Se por comportamento ético se pode entender o sentido de responsabilidade que cada um tem com relação ao bem comum

⁵ Em publicação recente da Revista Forbes, o Sr Bill Gates aparece, pelo quarto ano consecutivo, como o homem mais rico do planeta com US \$ 90.000.000.000 (noventa bilhões de dólares). Seriam necessários cerca de 250 anos para esgotar toda a sua riqueza dependendo US \$ 1.000.000 (hum milhão de dólares) por dia !

propriedade privada sugere, uma parte da sociedade pode estar *privada* da propriedade da natureza e, conseqüentemente, tendo que se subordinar às determinações que emanam daquele que é proprietário. Consideremos, por ora, que há diferentes racionalidades jurídicas cabendo indicar, para ficarmos restritos ao mundo europeu, a romana, fundada na propriedade privada, e a germânica, onde se admite mais largamente a propriedade comum dos recursos naturais, mais próxima das relações de apropriação da natureza dos povos originários da América Latina, África e Ásia. Assim, diferentes modos de organização societários estabelecerão relações diferentes com a natureza e, deste modo, algum atributo predador da espécie humana se realizaria, sempre, por meio de uma cultura, de um conjunto de práticas societárias significadas cujo sentido não nos é dado pela genética.

Como toda sociedade, aquelas constituídas por meio de classes sociais distintas apresentam a tendência a naturalizar a sua estrutura e, nesses casos, a distinção social aparece não só como natural como, também, como uma complementaridade necessária vistas como funcionais, tal como num organismo biológico ou num ecossistema. Os insetos sociais são, com freqüência, invocados como exemplos de organização comunitária. A contradição social, por exemplo, é banida da análise privilegiando-se uma visão funcional-sistêmica, mais comum ao mundo biológico do que ao mundo sociológico e cultural.

No entanto, é possível admitir-se que seja da riqueza produzida pelos que trabalham que vivem aqueles que concentram em suas mãos a maior parte da riqueza. Dificilmente conseguiriam, com seu próprio trabalho, reunir toda a riqueza que possuem. Em dados recentes divulgados pela ONU registra-se que os 357 homens mais ricos do mundo detêm em suas mãos a riqueza equivalente aos 2 bilhões e quatrocentos milhões de habitantes situados na outra ponta do espectro da humanidade⁵. Os 20% mais ricos do mundo consomem aproximadamente 80% dos recursos naturais do planeta! Se por comportamento ético se pode entender o sentido de responsabilidade que cada um tem com relação ao bem comum

⁵ Em publicação recente da Revista Forbes, o Sr Bill Gates aparece, pelo quarto ano consecutivo, como o homem mais rico do planeta com US \$ 90.000.000.000 (noventa bilhões de dólares). Seriam necessários cerca de 250 anos para esgotar toda a sua riqueza dependendo US \$ 1.000.000 (hum milhão de dólares) por dia !

passamos a entender porque se fala tanto de ética nos dias que correm. De fato, uma sociedade que admite esse tipo de clivagem viverá permanentemente atravessada por conflitos e tensões.

Há, como já indicamos, uma forte corrente no interior do ambientalismo que trabalha com o conceito de homem genérico, com o conceito de *população* cuja matriz remonta aos finais do século XVIII, ao pastor T. R. Malthus. Remontar à época em que Malthus formulara suas idéias pode ser extremamente esclarecedor na medida que a própria clivagem social estava na raiz das suas teses.

Normalmente a lembrança de Malthus não trás junto, pelo menos de modo explícito, a sua ideologia liberal conservadora que, á sua época, questionava um conjunto de leis inglesas que se destinava a atender às populações pobres, conhecido como 'Poor Laws'. Argumentava-se, liberalmente à época, que essas leis iam contra a natureza das coisas, na medida que a população crescendo mais do que o banquete que a natureza poderia oferecer, a própria natureza, naturalmente, quer dizer, liberalmente, se encarregaria de repor o equilíbrio, através de epidemias, de fomes e de guerras.

O *laissez faire, laissez passer* deveria vigorar à plena, sem ajuda aos pobres, já que essa ajuda iria 'contra a natureza'. Não há como não lembrar daquele militante de uma organização não governamental, citado por Paulo Freire, que dizia não adiantar cuidar de crianças miseráveis já que elas não teriam mesmo lugar nesse mundo⁶.

Numa época em que tanto se fala de restringir o crescimento da população (Malthusianismo) em nome da preservação da capacidade de suporte do planeta (Ambientalismo Naturalista) ao mesmo tempo que se convida a que os Estados sejam mínimos e que cada vez menos dediquem leis aos seus pobres (Liberalismo em nova fase, Neoliberalismo) não é mais possível ignorar os múltiplos significados implicados no ambientalismo, significados esses até mesmo contraditórios entre si. Quem sabe a força maior do argumento dos ambientalistas malthusianos resida, exatamente, no seu simplismo. Afinal, quando se sabe que um americano médio consome o equivalente a 175 vezes o que consome um etíope, ou 53 vezes o que consome um paquistanês, a nossa preocupação, mesmo que malthusianamente pen-

⁶ Freire, Paulo – 'A Pedagogia da Autonomia'.

sando, não seria com o crescimento demográfico da Etiópia ou do Paquistão, mas sim com a notícia do nascimento de mais um filho de qualquer família com o poder de consumo típico do 'american way of life', seja ele num bairro de classe média de São Paulo, ou de Nova Déli, ou de Joanesburgo, ou em Nova Iorque, Paris, Los Angeles ou Tóquio.

E como essa estrutura desigual não surgiu do nada mas, ao contrário, foi instituído pelas práticas concretas que ensejaram essa enorme desigualdade, tanto no interior dos diferentes países/sociedades/culturas como nas relações entre ele/as, podemos afirmar que o atual modelo de produção e consumo hegemônico não pode se generalizar para todos e, assim, não pode constituir os fundamentos do bem comum para a humanidade e o planeta.

Cabe esclarecer aos 'de baixo', muitos dos quais vivem da ilusão de partilhar esse estilo de vida dominante, que o atual estilo de desenvolvimento dominante é constituído pela produção de bens oligárquicos (Altvater, 1994), ou seja, pela produção/consumo de bens que só podem existir se for para poucos. O automóvel, talvez, seja o melhor exemplo de um bem oligárquico pois só pode existir se poucos forem os seus possuidores. Se todos possuírem automóveis sua função deixa de existir posto que todos ficarão congestionados. É o que se vê na maior parte das grandes cidades do mundo onde cresce cada dia a idéia de que, pelo menos por alguns dias, haja rodízio de automóveis. Esse é um caso onde se pode analisar, de modo bem concreto, até que ponto estamos ou não dispostos a abandonar esse modo de vida fundado na produção desses bens oligárquicos.

Mas, não nos iludamos, não se trata de uma escolha fácil. Afinal, para quem são negadas tantas formas possíveis de vida em comum, para quem habita um mundo de solidão coletiva, onde cada um é um, onde o único *território* sólido que se oferece é o do próprio corpo, é difícil que não sejamos seduzidos por essa verdadeira 'fabricação capitalística da subjetividade', como Felix Guattari designava essa poderosa máquina midiática⁷.

⁷ Aqui é fundamental acrescentar que mídia é exatamente aquilo que media, aquilo/aquele que faz a mediação, o que nos remete ao fato de que, cada vez mais, a fragmentação e atomização que nos constitui, e que constituímos, nos conduz a relações verticalizadas, hierarquizadas o que recria as condições gerais para a reprodução da desigualdade.

O ambientalismo nos remete, assim, à idéia de que uma ética da sustentabilidade passa, necessariamente, por uma sociedade fundada em relações que apontem no sentido da equidade e admita outros padrões de consumo e modos de produção. Assim, contemplamos um compromisso com a nossa própria geração e, ao mesmo tempo, com as gerações futuras, enfim com o planeta e com a humanidade enquanto espécie.

5. Ambientalismo e planetarismo

Uma idéia forte no interior das diversas correntes em que se constitui o ambientalismo é o seu caráter planetário. A imagem da Terra solta no espaço obtida pela primeira vez nos anos sessenta é emblemática desse imaginário. Cada vez mais vem sendo destacado os chamados problemas ambientais globais como os atinentes às mudanças climáticas, à perda da biodiversidade, a camada de Ozônio, entre outros. Em todos eles fica bem caracterizado que transcendem as fronteiras nacionais o que se enseja a realização de inúmeros encontros, colóquios e seminários onde se formulam tratados e convenções internacionais.

É em torno do ambientalismo que melhor se ajusta o ideário que aponta para os limites dos Estados Nacionais para dar conta dos problemas com que nos defrontamos. Afinal, nos dizem, a natureza não respeita as fronteiras nacionais. Eis uma verdade inquestionável, mas que pode trazer no seu bojo um sofisma, até porque a natureza também não respeita os limites das propriedade e não vemos se propor o fim das cercas das propriedades com o mesmo empenho.

É claro que junto com essa verdade que nos diz que a natureza não respeita as fronteiras da propriedade privada e dos Estados Nacionais vem embutida uma crítica em particular aos Estados que não têm sido capazes de responder àquilo que, no fundo, legitimaria a sua própria existência: garantir o bem comum, o interesse geral. Temos aqui, em parte, o descrédito na política enquanto tal. No entanto, o próprio fato de só uma parte daquela verdade estar sendo salientada, ou seja, aquela parte que diz que a natureza não respeita as fronteiras nacionais, nos indica que o silêncio sobre aquela outra parte daquela verdade - de que a natureza também na respeita os limites da propriedade privada - talvez nos esclareça a própria razão desse verdadeiro descrédito na política: é que a crítica sobre o Estado é uma conquista consolidada pelo avanço

da democracia sobre amplos setores da vida pública. Por outro lado, o campo da propriedade privada, o das empresas, por exemplo, ainda é regido por regras absolutistas onde a democracia não se faz presente. Reina, ainda, na empresa o princípio hierárquico absolutista ou, no máximo, do voto censitário, onde quem não tem ações não vota, princípio que, no espaço público é universalizado. Assim, vivemos o paradoxo de vermos que quanto menor é o poder do Estado e maior o das Empresas, como nos dias que correm, menor é a democracia posto que as Empresas, enquanto instituições, não são regidas por regras democráticas, sendo mesmo uma das instituições mais refratárias à democratização na medida que o direito de propriedade (do proprietário) se coloca acima do interesse público. Com certeza, aqui reside uma das razões principais para aquilo que Boaventura de Souza Santos chama de '[democracia de baixa intensidade]' que tão bem caracteriza as sociedades contemporâneas⁸.

A questão talvez não trouxesse maiores implicações não estivéssemos, desde os finais do século XIX, e hoje mais do que nunca, diante de enormes empresas cujas decisões não interessam exclusivamente a si mesmas, mas à humanidade e ao nosso *habitat*, o planeta. Quanto maior é o poder dessas empresas maior é o campo de questões que dizem respeito aos nossos destinos que não passa mais pelos Estados que, assim, se mostram cada vez menos capazes de resolver os problemas com os quais deveriam estar envolvidos. Nosso destino cada vez mais está sendo decidido por quem não tem mandato para tal, posto que ninguém os elegeu, enquanto aqueles que elegemos, mesmo quando se apresentam com propostas distintas, não conseguem governar, posto que o poder não está passando pelo espaço público, mas sim pelo privado. A questão, talvez, passe por superarmos determinados modos de pensamento e avançarmos no sentido de radicalizarmos a democracia para o interior das empresas e não cairmos na velha armadilha ideológica em que se opõe o Estado e o Mercado, o público e o privado, posto que a questão a ser problematizada em ambos é o seu caráter democrático.

Assim, o descrédito na política tem a ver exatamente com essa hegemonia do campo empresarial sobre os nossos destinos. Essas grandes empresas, por seu turno, operam à escala supranacional e, assim, o

⁸ Boaventura de Souza Santos nos convida, ainda, a democratizar a democracia, título de um dos seus últimos livros.

ambientalismo se vê parceiro de determinados protagonistas cujas práticas são regidas, sobretudo, por uma racionalidade econômica, por uma razão instrumental, que tende a ver tudo numa perspectiva custo-benefício e regulada pelos balanços e rendimentos a serem pagos aos seus acionistas. Quando o Sr. Jacques Maisonrouge, presidente da IBM, nos conclama ao 'abaixo as fronteiras', assim como os ambientalistas também o faziam no Maio de 1968, não estamos, apesar da mesma frase, diante da mesma coisa. No campo da política, isto é, no espaço público se debatem os destinos em comum daqueles que ali vivem. Já no interior da empresa privada ...

Se cada dia mais cresce a consciência de que somos membros de uma espécie, que nossa morada é o planeta, é preciso discutirmos que normas e que regras queremos estabelecer para que a soberania seja compartilhada por todos. Afinal, o fim das fronteiras territoriais tão apregoado por alguns não significa o fim da soberania até porque soberano é aquele poder que não obedece a nenhum outro poder que não a si próprio. O fim das fronteiras nacionais indicaria somente o fim das soberanias nacionais, enquanto soberania definida num espaço geográfico com fronteiras jurídicas nacionalmente estabelecidas e reconhecidas pelo direito internacional, mas não o fim da soberania enquanto relação de poder. O problema de quem é o soberano permanece. Afinal, o fim das soberanias nacionais territorialmente concebidas criaria, na verdade, um só Estado cujas fronteiras são as do planeta. Como partilhar o seu destino? Por eleições? Com que base territorial? Local? Como se daria a relação entre os locais? Passa pela região? Mas região é, sempre, parte de um todo, então, qual é o todo? Quem são protagonistas que fariam essas mediações entre os lugares e/ou as regiões? Seriam as organizações não governamentais? Mas elas são eleitas? Por quem? Aliás, devem sê-lo? E os partidos políticos teriam lugar nessa nova ordem?

É claro que essas questões são enormemente simplificadas quando aceitamos o paradigma das empresas a começar pelo simples fato de que delegação de poderes por vias democráticas não é o que as caracteriza. Todo esse debate parece enfadonho quando olhado a partir dêsse lugar que é a empresa. Tudo deve ser prático e a democracia é sempre muito demorada - implica diálogo, ouvir o outro e, deste modo, tudo isso parece 'perda de tempo'. A política é lenta quando olhada a partir de uma racionalidade econômica.

Não temos, aqui, a pretensão de responder a essas questões mas, simplesmente, chamar a atenção para sua pertinência e denunciar o simplismo com que questões de enorme complexidade estão sendo tratadas de maneira leviana em nome de causas que se querem nobres⁹.

É sempre bom lembrar que a palavra política se origina no grego designando *limite*. Originariamente se chamava de *polis* ao muro que delimitava a cidade do campo. Só depois passou-se a designar *polis* ao que estava contido no interior do muro, dos seus limites. O resgate desse significado primevo de *polis* como limite talvez nos ajude a ver o verdadeiro significado da política que é *a arte de definir os limites*; a arte de definir o que é o bem comum¹⁰.

Ora, o que o ambientalismo nos coloca, já o vimos, é a questão dos *limites* que as sociedades têm na sua relação com a natureza, com as suas diferentes e próprias naturezas enquanto sociedades. A política, portanto, é parte do seu ser. Resgatar a dignidade da política – *arte de definir os limites* – é fundamental para que se estabeleça uma ética da sustentabilidade.

6. Ética e o indivíduo

Por mais cara que seja para nós a idéia de indivíduo – a idéia de liberdade individual, por exemplo – só muito recentemente, isto é, do século XVIII em diante, é que essa idéia passou a ganhar cada vez mais naturalidade o que, por si só, indica que ela não é natural¹¹. O fato de ser datada historicamente indica exatamente a relação que as idéias mantêm com a história concreta dos homens e mulheres que é de onde retiramos, inventamos e criamos, nas circunstâncias, o sentido para nossas vidas.

Até o século XVIII na Europa, quando se intensifica o processo de desruralização/urbanização, fortes laços comunitários constituíam os fundamentos das relações societárias. Eram múltiplos os ‘costumes em comum’ (E. Thompson). Pertencer a uma determinada comunidade territorializada constituía cada um enquanto membro de uma

⁹ Aliás, poder-se-ia indagar porque a boa causa tem que ser, sempre, nobre.

¹⁰ Tirania, nos ensinam os gregos, quando a política é feita por UM; Oligarquia, quando feita por poucos; Democracia quando feita pelo povo que, hoje, isto é depois da Revolução Francesa, não admite mais escravos, como entre os gregos se admitia.

¹¹ Aliás, como nenhuma idéia, inclusive, a idéia de natureza.

comun(+)idade à qual seu destino estava inexoravelmente ligado. Por sua vez, os homens e mulheres não eram sentidos e percebidos como iguais entre si, posto que alguns eram Senhores, mesmo aqui na Terra, proprietários de terras que eram. Outros, ainda, tinham ‘sangue azul’ e o poder, por exemplo, estava encarnado na figura do Rei que, por sua vez, era sagrado pois seria Deus que tornava seu poder legítimo. Até ali ‘rei morto, rei posto’, ou seja, o poder tinha dono, nenhum habitante mundano o elegia.

É desse contexto (e contra esse contexto) que emerge tão forte na Revolução Francesa a idéia de que ‘todos os homens são iguais’ e que o ‘poder emana do povo e em seu nome será exercido’. É da dissolução da comunidade de destino feudalizada, territorialmente circunscrita, que emana a idéia de que os homens são, por natureza, iguais e que cada um deve ser livre, inclusive, não podendo mais ficar adstrito à terra, como indica a idéia de ‘servo da gleba’¹².

O servo estava ligado à terra não tendo o direito de ir e vir. A idéia de liberdade após o século XVIII está fortemente associada à idéia do ir e vir que, sempre, se sobrepõe ao direito de ficar, de permanecer. Assim, a liberdade é de se ir e de se vir e não de ficar, de permanecer. Deste modo se dissocia a propriedade da terra da existência dos camponeses, posto que se os servos na Idade Média estavam condenadas a viverem adstritos à terra, territorializados no interior das comunidades feudais, agora são livres. Observe-se como a idéia de liberdade tem a ver com a idéia de mobilidade. A partir de então, e cada vez mais, a terra deixa de ser um direito (sagrado) do camponês para ser tratada como um bem mercantilizável, na medida que é objeto de compra e venda. Assim a terra também ficou livre dos camponeses. A terra deixou de ter *Valor* posto que passou a ter preço. Saiu do campo do direito, ou seja, saiu do campo da justiça para o campo da economia.

¹² - É sabido que em quase toda a Europa Medieval o camponês-servo não pertencia ao Senhor Feudal e é isso que o distinguia de um escravo. A existência de um servo estava indissolúvelmente ligada ao direito a uma gleba de terra – daí Servo da Gleba e não servo do Senhor Feudal de quem deveria receber proteção mediante pagamento de tributos, **serv(+)**iços ao Senhor (Feudal). A propriedade do camponês era sagrada e servir ao Senhor era, assim, mais que uma expressão religiosa, embora, como estamos vendo, incompreensível fora desse contexto religioso.

É isso que está subjacente ao processo de urbanização que, no entanto, é incompreensível sem que se considere o processo correlato de desruralização. É por isso que associamos tão ‘naturalmente’ urbanização com desenvolvimento. E esse ‘naturalmente’ é o preço que pagamos por não analisarmos o significado do que seja Desenvolvimento que, antes de qualquer outra coisa, é des(+)envolver, isto é, quebrar o envolvimento dos homens e mulheres entre si e com a terra, com a água, com as plantas, com os animais, com o Sol, com a Lua, enfim, com seu *habitat* ... o que pressupõe que há uma determinada comunidade territorializada, ou seja, com envolvimento próprio, com limites, fronteiras, identidade sociocultural distinta - *habitus*. Assim, des(+)envolver é separar aqueles homens e aquelas mulheres da natureza. É torná-los livres da natureza e a natureza assim, também, separada desses homens e mulheres deve estar livre para ser transacionada e apropriada por alguém que, como é da lógica desse processo, não são mais aqueles que dela antes já dispunham sem que precisassem comprá-la.

A separação do homem da natureza não é somente uma questão de paradigma. Ou, dito de uma maneira mais precisa, o paradigma não é somente uma questão de idéias, mas de práticas sociais sempre a elas associadas. Passamos a viver um mundo onde homem e natureza caem um fora do outro: uma natureza desumanizada e um homem desnaturalizado. A natureza deixa de ser um valor em si mesmo, nas suas qualidades diferenciadas, para ser medida em quantidades de hectares, de megawatts, de metros cúbicos de madeira, de toneladas de ... enfim, passa a ser vista tal como o Tio Patinhas vê qualquer coisa: em cifras, em cifrões. Decifrar é preciso.

Eis o indivíduo moderno. É desse indivíduo que se exige cada vez mais um posicionamento ético diante do mundo. Esse indivíduo é um homem atomizado e fragmentado que, despojado do acesso à natureza, deve se oferecer para trabalhar para outrem não necessariamente no que queira ou goste. Assim, além de fragmentado e atomizado é, também, hierarquizado posto que está inscrito em relações societárias assimétricas em que há os ‘de cima’ e os ‘de baixo’. O trabalho não mais mantém, seja para os ‘de cima’, seja para os ‘de baixo’, uma relação direta com o que se necessita para viver. Quem trabalha não é o dono do que produz, nem o que se produz o é para satisfazer as próprias necessidades diretas do dono. Toda a vida passa a girar não em torno das coisas reais e concretas do lugar onde se vive, mas em torno de algo abstrato que coman-

É isso que está subjacente ao processo de urbanização que, no entanto, é incompreensível sem que se considere o processo correlato de desruralização. É por isso que associamos tão ‘naturalmente’ urbanização com desenvolvimento. E esse ‘naturalmente’ é o preço que pagamos por não analisarmos o significado do que seja Desenvolvimento que, antes de qualquer outra coisa, é des(+)envolver, isto é, quebrar o envolvimento dos homens e mulheres entre si e com a terra, com a água, com as plantas, com os animais, com o Sol, com a Lua, enfim, com seu *habitat* ... o que pressupõe que há uma determinada comunidade territorializada, ou seja, com envolvimento próprio, com limites, fronteiras, identidade sociocultural distinta - *habitus*. Assim, des(+)envolver é separar aqueles homens e aquelas mulheres da natureza. É torná-los livres da natureza e a natureza assim, também, separada desses homens e mulheres deve estar livre para ser transacionada e apropriada por alguém que, como é da lógica desse processo, não são mais aqueles que dela antes já dispunham sem que precisassem comprá-la.

A separação do homem da natureza não é somente uma questão de paradigma. Ou, dito de uma maneira mais precisa, o paradigma não é somente uma questão de idéias, mas de práticas sociais sempre a elas associadas. Passamos a viver um mundo onde homem e natureza caem um fora do outro: uma natureza desumanizada e um homem desnaturalizado. A natureza deixa de ser um valor em si mesmo, nas suas qualidades diferenciadas, para ser medida em quantidades de hectares, de megawatts, de metros cúbicos de madeira, de toneladas de ... enfim, passa a ser vista tal como o Tio Patinhas vê qualquer coisa: em cifras, em cifrões. Decifrar é preciso.

Eis o indivíduo moderno. É desse indivíduo que se exige cada vez mais um posicionamento ético diante do mundo. Esse indivíduo é um homem atomizado e fragmentado que, despojado do acesso à natureza, deve se oferecer para trabalhar para outrem não necessariamente no que queira ou goste. Assim, além de fragmentado e atomizado é, também, hierarquizado posto que está inscrito em relações societárias assimétricas em que há os ‘de cima’ e os ‘de baixo’. O trabalho não mais mantém, seja para os ‘de cima’, seja para os ‘de baixo’, uma relação direta com o que se necessita para viver. Quem trabalha não é o dono do que produz, nem o que se produz o é para satisfazer as próprias necessidades diretas do dono. Toda a vida passa a girar não em torno das coisas reais e concretas do lugar onde se vive, mas em torno de algo abstrato que coman-

da toda a vida cotidiana de cada um de nós. A materialidade da *Physis*, com tudo que ela comporta, fica subsumida ao mais abstrato dos signos: o dinheiro. Ele cifra todas as relações dos homens entre si e destes com a natureza. De-cifrá-lo é preciso.

Cabe indicar que só pensamos por meio de uma língua, o que levou o poeta português Fernando Pessoa a dizer ‘minha pátria é minha língua’, enfim, onde constituímos os sentidos para o nosso viver. E os sentidos são, sempre, socialmente partilhados, embora sempre comportando possibilidades múltiplas de sentidos. Daí a polissemia tão característica do agir social¹³. Assim, a liberdade é fundamental para que cada um possa contribuir para a construção social dos significados onde cada indivíduo encontrará o sentido do bem comum. O direito à palavra é fundamental para que outros significados possam ser conhecidos e, assim, reconhecidos. Assim, mais do que um conjunto de regras éticas que se apresentem como imperativo categórico para a sustentabilidade, como alguns apresentam, devemos contrapor uma *ética de procedimentos* para que uma nova ágora seja o fórum para a busca de consensos verdadeiros o que pressupõe que o dissenso seja o ponto de partida. Afinal, a verdade nunca está com ninguém, mas na relação.

7. A ética e o espírito do capitalismo

O sociólogo Max Weber foi quem primeiro chamou a atenção para a ética protestante inscrita nas relações societárias que instituem o capitalismo como um modo específico de organizar a vida dos homens. De um lado o trabalho e, de outro, aquela ascese de quem não consome tudo que produz, que poupa porque sabe que deve investir para poder acumular. Assim, deve-se negar o ócio (neg(+)*ócio*).

É a partir do Renascimento (Século XVI) e, sobretudo, com o advento do capitalismo (século XVIII), que o trabalho passa a ser visto como uma categoria altamente positiva. “Não ao ócio!”, “O trabalho dignifica o homem”. Assim, o capitalismo antes de ser uma economia é, sobretudo, uma religião ... laica! Realiza, magnificamente, a crença de um homem todo-poderoso inscrita no antropocentrismo renascentista. A natureza deveria ser submetida, dominada e, para isso, era necessário que os deuses

¹³ Para desgosto dos positivistas que, por isso, quase sempre procuram uma linguagem que se quer neutra, como as matemáticas.

ali não mais habitassem pois, caso contrário, como dominar os deuses? Assim, o Renascimento descobriu O Homem e dessacralizou a natureza, tornada assim objeto. Os mistérios da natureza deveriam ser revelados pela Ciência, se necessário sob tortura, como nos ensinara Francis Bacon. Todos os povos que mantinham uma relação divinizada com a natureza foram considerados primitivos, animistas e fetichistas e, assim, desqualificados.

O filósofo italiano Vico dissera certa vez que a diferença entre a história dos homens e a história da natureza é que fizemos uma e não fizemos a outra. A natureza, antes de ser biologia, física ou química é tudo aquilo que não fizemos. É o nosso limite que, sabemos, são sempre imprecisos e, por isso, devem estar sempre presentes no nosso horizonte, enquanto desafio e ... prudência.

A natureza enquanto outro-do-homem, como costumava dizer Adorno, a partir do Renascimento deve ser dominada e, assim, negada enquanto outro. Se a ética é o sentido de responsabilidade dos nossos atos e, portanto, de nossas relações com o outro, a natureza deixa de ter *valor* para ser objeto e, assim, passa a ter preço. Tudo passa a ser uma questão de técnica, de um cálculo racional de custos e benefícios, a que tudo foi transformado. É a razão instrumental que, válida para determinados campos do agir humano, invade todos os campos tomando tudo uma questão (técnica) de custo-benefício, até mesmo as relações entre os homens, cujo melhor exemplo é a naturalidade com que aceitamos que um homem possa desempregar outro homem em nome do aumento da produtividade, por exemplo. Houve uma época, não tão distante que, também, se aceitou que um homem fosse propriedade absoluta (escravo¹⁴) de outro homem.

Uma ética antropocêntrica está no cerne das contradições com que nos vemos hoje. E, com ela, temos não só uma negação da natureza mas, também, a negação de homens e mulheres cujas existências são negadas na mesma medida em que são assimilados à natureza, seja no interior de uma mesma formação social – são os ‘burros’, os ‘pau de arara’, os

¹⁴ - Ainda se está por fazer uma etimologia mais precisa de escravo e de servo. Talvez essa etimologia possa nos esclarecer as relações dos europeus ocidentais com os orientais, pois é lá na Europa Oriental que está a Sérvia, e os Sérvios, e os Eslavos (*slaves*).

‘macacos’, as ‘*por natureza* mais frágeis’ -, seja entre povos diferentes tidos como inferiores, selvagens (da selva, isto é, da natureza).

A Natureza dominada é o símbolo maior do progresso da nossa civilização. Daí a cidade, e não o mundo rural, aparecer como indicador do desenvolvimento. Quanto mais pessoas viverem em cidades, mais desenvolvido é o país e, já o vimos, assim é porque mais pessoas e lugares foram des(+)-envolvidos, (des)povoados e em cujas terras se planta e se cria para, sobretudo, se obter uma riqueza expressa abstratamente em dinheiro, muito mais que para abastecer os grandes aglomerados humanos e, muito menos, para abastecer a si próprios. O que comanda a organização do espaço em cada região e em cada lugar não são as condições locais, regionais ou mesmo nacionais, sejam essas condições culturais ou naturais, mas as determinações de um tempo abstrato – a produtividade – que tenta impor a todos um mesmo tempo por meio de uma mesma tecnologia. A hierarquia social é, também, hierarquia geográfica entre lugares, regiões e países. A contradição atravessa social e espacialmente todo o sistema.

O Antropocentrismo é o Homem-Deus-Todo-Poderoso cujo limite é o céu. Mas trata-se de uma religião laica aquela que dele emana: o capitalismo. Os mistérios da natureza revelados sob tortura, como uma natureza esquartejada nos vários pedaços que são as diferentes ciências, leva-nos a uma natureza-morta. Um homem-sem-limites é, rigorosamente, aquele que perdeu o sentido das razões e proporções das coisas, posto que ficou só com a razão e a proporção enquanto relação numérica, matemática. Crescei e multiplicai-vos, eis uma tradução moderna de um velho princípio bíblico. Acumulai, acumulai.

O dinheiro é medida da riqueza e não é a riqueza mesma. É como confundir o termômetro com a febre e se recomendar gelo para baixar a temperatura do termômetro enquanto o doente definha. O Rei Midas experimentou as conseqüências dessa cisão entre o material e o simbólico. O dinheiro é uma expressão *desqualificada* no sentido rigoroso da palavra, na medida que é desprovido de qualidades concretas. Essa é a condição para que tudo nele possa se espelhar, inclusive devendo ser cada vez mais virtual, para evitar o desgaste da manipulação.

O dinheiro comanda todas as relações na medida que permite superar as defasagens espaço-temporais. Ele não tem limites. Ele é, sobretudo, *quantidade* e limite é do campo das *qualidades* - diferença. A vocação natural da lógica que tem o dinheiro como cerne é ser sempre *mais* e não

melhor. É que o *melhor* é do campo da *qualidade* e a qualidade tem, sempre, *limites*. Limites esses, sabemos, imprecisos e, exatamente por isso, sempre abertos à discussão e ao debate. A lógica do dinheiro, por ser uma lógica da *quantidade*, tem sua verdade nas suas próprias premissas e, por isso, se quer inexorável. É metafísica na exata medida em que recusa a mundanidade da *Physis* para viver de suas próprias premissas abstraídas da realidade e que tenta impor a sua verdade como inelutável.

Essa verdadeira religião laica em que se constitui o capitalismo faz do dinheiro um deus. O seu Deus. Afinal, o dinheiro, tal como um Deus, está acima de todas as coisas; como Deus é abstrato, mas se transforma em todas as coisas concretas. E, como os deuses, não tem limites. O mito do El Dorado, a busca do ouro, tem movido a civilização ocidental sempre em busca do Paraíso Perdido. O capitalismo torna-o científica e tecnicamente organizado. Mas, não nos esqueçamos, é de um mito que se trata. A economia abandona o seu radical - ECO - e acredita poder se dar suas próprias regras - NOMOS - indiferente às condições de sua morada - OIKOS.

8. Natureza e acumulação

Assim se instaura no âmago das relações societárias que instituem o capitalismo uma contradição entre o trabalho concreto dos homens e mulheres e a medida abstrata da própria riqueza, o dinheiro. É por isso que é o tempo (o abstrato) e não o espaço (o concreto) que comanda as práticas sociais sob o capitalismo. O relógio é a sua principal máquina. É ele, máquina do tempo (Mumford), que comanda a revolução que nos leva à máquina a vapor. Com ela se pode extrair muito mais tempo da natureza por meio do trabalho. Mas, não olvidemos, o relógio é máquina de algo nele abstrato - o tempo; já a máquina a vapor tem o seu tempo próprio que pode ser acelerado, tal como Charles Chaplin nos mostrou em Os Tempos Modernos, removendo montanhas, solos e florestas e, também, humores e amores.

Aqui é preciso aprender com os fisiocratas, como Marx reconhece na sua Crítica ao Programa de Gotha, quando diz explicitamente que não é o trabalho a única fonte da riqueza, mas também a natureza. Afinal, o que disseram os fisiocratas não foi que a agricultura era a única fonte da riqueza, mas sim a natureza (a *Physis*, daí fisiocratas).

O trabalho, nos ensinam os físicos, só se realiza mediante a energia que é a capacidade de realizar trabalho. Todas as formas de energia utilizadas até o advento do capitalismo dependiam do Sol, tanto a da biomassa utilizada como lenha, como a energia animal que dependia das forragens, assim como a dos próprios rios com suas quedas e desníveis, cujo movimento depende da intensidade do processo de evaporação-condensação-precipitação. Tudo isso tem um ritmo próprio, depende da energia solar e dos movimentos da Terra (rotação, translação mas, também, da orogênese, dos tectonismos, da erosão-sedimentação, dos ventos, dos rios, das glaciares).

O trabalho, enquanto processo que transforma a matéria, é um atributo inscrito na natureza. O homem, enquanto ser da natureza, detém essa qualidade de ser-transformador. O trabalho dos homens está inscrito nesse imenso turbilhão de sínteses provisórias de fotossínteses, orogêneses, tectonismos, erosões-sedimentações. Todo o problema reside em se confundir com os deuses que, como nos ensinam os gregos, diferem dos homens única e exclusivamente por serem imortais, por não terem limites entre a vida e a morte (imortais).

O aprovisionamento do fogo é, nesse sentido, um marco na relação histórica dos homens socialmente com a natureza. É a partir do domínio do fogo que se tornou possível uma das mais profundas transformações humanas do planeta: a agricultura. Com ela as sociedades humanas passaram a poder aprovisionar estoques de energia sob a forma de alimentos para o futuro e, assim, evitar os 'sete anos de vacas magras' de que nos fala a Bíblia. Com o calor do fogo, com essa energia, formaram-se grandes civilizações e grandes, também, foram as devastações. A paisagem grega de **A Ilíada**, de Homero, está povoada de florestas. Prometeu precisa ser acorrentado! Toda a questão passa a ser, portanto, a de quem vai acorrentar Prometeu.

A máquina a vapor consiste numa revolução no interior dessa revolução que foi o domínio do fogo. Na verdade, ela consiste no aprovisionamento do calor. Para isso ela lança mão de um estoque de matéria que, por sua vez, concentra, em si mesma, energia solar mineralizada sob a forma fóssil: o carvão e, depois, o petróleo. Cadeias de carbono fotossintetizadas há cerca de 800 milhões de anos atrás (Período Permo-Carbonífero) tornam possível ao trabalho humano atingir níveis inimagináveis até então porque, como energia concentrada, é trabalho potencial.

A potencialização dessa energia vai ser levada ao paroxismo pela vontade de poder acumular, extraindo dos que trabalham, natureza incluída, um sobre-tempo sob uma forma material – uma mais valia materializada. Com a máquina a vapor observamos (1) o deslocamento de fontes energéticas cuja sazonalidade se inscrevia num tempo biológico (biomassa) para as fontes energéticas sob um tempo geológico e (2) um deslocamento, ao mesmo tempo, do comando do processo de trabalho das mãos do trabalhador, para as mãos de quem comanda a máquina, porque dono. A lingüística, aqui, nos ajuda, mais uma vez, porque nos indica que se dá a passagem da manufatura para a maquinofatura, ou seja, a passagem de um sistema onde o corpo (a mão) do trabalhador é quem determina o ritmo – daí *manu*+fatura – para um sistema onde o trabalhador vira um apêndice da máquina¹⁵ e, cada vez mais, uma variável dependente de um sistema cuja lógica é acumular, aumentar a produtividade. Técnica passa a ser poder sobre a natureza e sobre os homens e mulheres para acumular.

Eis a palavra mágica: produtividade. É ela que realiza concretamente o encontro de uma máquina, o relógio, cujo produto é algo abstrato (o tempo), com uma outra máquina, a máquina a vapor, cuja prática é material, concreta, posto que envolve homens e mulheres de carne e osso, plantas e animais, águas e minerais por meio de um poder de fogo hiperdimensionado pelo uso dos combustíveis fósseis.

Elmar Altvater tem toda razão ao acrescentar o caráter *fossilista* ao capitalismo. Sem a energia concentrada no carvão e no petróleo a capacidade de trabalho, isto é, a transformação da matéria ficaria extremamente limitada à capacidade de trabalho física dos homens e das mulheres, assim como dos demais animais. Eis o milagre de se conseguir num determinado tempo de trabalho, que é sempre ação do trabalhador coletivo, uma transformação de matéria numa proporção infinitamente maior do que aquela necessária para garantir a reprodução daqueles envolvidos na sua produção. Essa riqueza material apresenta, portanto, desde o início do seu processo de produção, uma contradição estruturante, posto que só se torna possível quando a natureza é apropriada privadamente enquanto propriedade privada capitalista e, assim, o que

¹⁵ Na verdade, para quem comanda a máquina, posto que esta não comanda a si própria a não ser nos estritos limites para o que foi programada por alguém.

se produz não pertence a quem produz nem, tampouco, o que se produz o é, na sua concretude material, para satisfazer as necessidades materiais até mesmo daquele que controla o processo de produção. Não é irracional que um usineiro de açúcar seja diabético. Sua produção não tem nada a ver com as suas necessidades materiais concretas e sim com o dinheiro, realidade abstrata que comanda as suas práticas concretas. Não é, tampouco, de se admirar a tranqüilidade com que um empresário produtor de tomates em São Paulo declara, solenemente, que a carga exagerada de agrotóxicos que espargia sobre a sua plantação não era problema porque todos os tomates eram para vender e não para comer!

Acrescente-se, ainda, que a constituição de ilhas de sintropia (Elmar Altvater), isto é, concentração espacial de matéria e energia tem importantíssimos efeitos econômicos e políticos, porquanto implica menores gastos de energia em relação à dispersão espacial. Isso ainda é mais importante, ainda, para a energia contida na matéria carvão e petróleo. São energias concentradas espacialmente na própria estrutura da matéria que os constitui¹⁶. O Oriente Médio, não sem sentido, se constitui numa região em permanente estado de guerra. É que ali se concentra trabalho potencial sob a forma de energia fóssil. O controle político daquela região é a maior demonstração de como o tempo *não* suprime o espaço, de que a dimensão abstrata não pode prescindir da sua materialidade concreta. A exploração de mais valia futura depende de quem controle aquela região, enquanto fonte de trabalho potencial espacialmente concentrada naquela área.

A crença antropocêntrica no domínio da natureza não seria problemática se os rejeitos líquidos e sólidos não se depositassem tão próximos; a chuva ácida um pouco mais adiante e o efeito estufa não se estendesse ao planeta inteiro; se os efeitos dos CFCs dos aerossóis não quebrassem as cadeias do Ozônio (O₃) permitindo a passagem de raios letais ultravioletas; se os Organismos Geneticamente Modificados, os transgênicos, não pudessem se recombinar com outras espécies, com destino imprevisível para a própria evolução das espécies; ou se o uso intensivo de antibióticos não pudessem originar a seleção de espécies

¹⁶ - A geografia industrial do início da revolução Industrial coincide com os países com reservas de carvão consideráveis – Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. Todavia, a geografia industrial após o petróleo não coincide com as áreas que geograficamente detêm as maiores reservas mundiais desse combustível.

mais resistentes, inclusive, de bactérias colocando em risco as gerações futuras. A lista é longa e bastante repetida. Tudo isso é o preço que temos pago pela premissa de negar a natureza enquanto alteridade, enquanto nosso limite que, já o dissemos, é sempre impreciso. É o preço que temos pago por uma natureza-morta e, por isso, esquarterada em múltiplas ciências que, para ganhar em profundidade, levou a que se conhecesse cada vez mais sobre menos e, assim, se perdesse a visão do todo.

Enfim, o antropocentrismo que o capitalismo individualista fossilista produtivista realiza não teria maiores conseqüências não fôra as contradições em que se meteu a si próprio colocando em perigo a própria espécie. Nada que não seja reversível, desde que identifiquemos as práticas sociais que reproduzem o modo de vida e de produção que está pondo em risco a humanidade e o planeta (Beck e Giddens), sobretudo, por generalizar um determinado estilo de vida de uma província geográfica específica, a Europa que, no entanto, se quer universal.

Vários mitos deverão ser superados – o do indivíduo; o do Estado; o do Mercado - que nos permitam superar todo um conjunto de práticas sociais que se instituiu sistêmica e contraditoriamente em escala planetária, subestimando todo um conjunto de experiências criativas inventadas por diferentes matrizes de racionalidade. A primeira coisa a fazer para um agir ético com vistas a uma sociedade sustentável é reconhecer, como nos ensina Paulo Freire, que ‘ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho. Os homens só se libertam em comunhão’ e, assim, superar uma perspectiva salvacionista em que se quer que salvar o outro fazendo com que deixe de ser outro (seja para que deixe de ser infiel, ou para que seja desenvolvido, como nós). Para que isso se dê efetivamente é preciso ‘democratizar a democracia’, como propõe Boaventura de Souza Santos, uma ética de procedimentos que aceite que o dissenso é a condição para a construção de consensos verdadeiros e, assim, que o conflito é criativo e, por isso, necessário. **Re**-ligar é preciso.

REFERENCIAS

- Abella, G e Fogel, R (2000) *Principios de intervención en la capacitación comunitaria*, México D.F., PNUMA.
- Adorno, T. (1986) 'Dialética do Iluminismo' - in Col. Os Pensadores, Ed. Abril, São Paulo, .
- Altwater, E (1994) *O Preço da Riqueza*, (São Paulo Edunesp)
- Bachelard, G (1982) *Poética do Espaço*, em *Os Pensadores*, (São Paulo, Abril ed.)
- Balée, W (1987) *Cultural forest of the amazon*. Garden 11 (6) p. 12-14 e 32.
- Balée, W (1988) *Indigenous adaptation to amazon palm forests*. Principles 32 (2) p. 47-54.
- Beck, U. (1992) *Risk Society. Towards New Modernity* (Londres, Sage).
- Bernardo, J (2000) *Transnacionalização do Capital e Fragmentação dos Trabalhadores* (São Paulo, Boitempo)
- Bourdieu, P (1989) *O Poder Simbólico* (Lisboa-Rio de Janeiro, Difel-Bertrand)
- Cassirer, E (1977) *Antropologia Filosófica – Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana* (São Paulo, Mestre Jou)
- Castoriadis, C (1982) *A Instituição Imaginária da Sociedade* (Rio de Janeiro, Paz e Terra)
- Capra, F (1988) *Sabedoria Incomum* (São Paulo, Cultrix)
- Ceceña, AE (2001) *El Nuevo Pensamiento y la Transformación de la lucha en Argentina – entrevista com Victor de Gennaro*, em Revista Chiapas no. 11, 61-74 (México, UNAM/Ediciones Era)
- Clastres, P (1982) *Arqueologia da Violência – Ensaio de Antropologia Política*, (São Paulo, Brasiliense)
- Escobar, A (1996a) *La Invención del Tercer Mundo – Construcción y Desconstrucción del Desarrollo* (Santa Fé de Bogotá, Norma ed.)
- Escobar, A e Pedrosa, A (1996b) *Pacífico: Desarrollo o Diversidad ?* (Santa Fé de Bogotá, Cerec).
- Espinosa, MA (2001) *Contraste entre Miradas Colonizadoras y Subalternas sobre Plan Colombia* (Cauca, mimeo).
- Freire, P. (1996) *Pedagogia da Autonomia*
- Funtowicz, S e de Marchi, B (2000) "Ciencia Posnormal, Complejidad Reflexiva y Sustentabilidad", em Leff, Enrique (coordinador) *La Complejidad Ambiental* (México: Siglo XXI/UNAM/PNUMA).
- García Linera, Á (2001) *Multitud y Comunidad – La Insurgencia Social en*

- Bolívia* em Revista Chiapas no. 11, 07-16 (México, UNAM/Ediciones Era)
- Giddens, A (1989) *A Constituição da Sociedade* (São Paulo, Martins Fontes)
- Giddens, A (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, (Cambridge, Polity).
- Gonçalves, C W Porto (1985) Os Limites d' Os Limites do Crescimento – Dissertação de Metrado junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Gonçalves, CW. Porto (1996) *Geografia Política e Desenvolvimento Sustentável*, em Revista Terra Livre no. 11-12 (São Paulo, Marco Zero/ AGB, São Paulo)
- Gonçalves, CW Porto (2000) *Para Além da Crítica aos Paradigmas em Crise: Diálogo entre diferentes matrizes de racionalidade* (Caracas, Anais do III Encontro Iberoamericano de Educación Ambiental).
- Gonçalves, CW Porto (2001a), *Geo-grafías. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y sustentabilidad*, (México, Siglo XXI).
- Gonçalves, Carlos W Porto (2001b) *Amazônia, Amazônia*, (São Paulo, Contexto)
- Gonçalves, CW Porto (2001c) *Meio Ambiente, Ciência e Poder: diálogo de diferentes matrizes de racionalidade*, em *Ambientalismo e Participação na Contemporaneidade* (São Paulo, Educ/Fapesp : 135-162)
- Gonçalves, CW Porto (2001d) *Para Além da Crítica aos Paradigmas Em Crise; Diálogo entre diferentes matrizes de racionalidade* (Popayan – Cauca – Colômbia, VII Coloquio de Geografia Universidad del Cauca – Facultad de Ciencias Humanas y Sociales – Programm de Geografia del Desarrollo Regional y Ambiental)
- Gonçalves, CW Porto (2002) *Da geografia às geo-grafias – um mundo em busca de novas territorialidades*. In *La guerra infinita – hegemonía y terror mundial*, Clasco, Buenos Aires, Argentina.
- Guatarri, F (1982), *Micropolítica - Cartografias do Desejo* (Rio de Janeiro, Brasiliense)
- Lander, E (compilador) (2000) *La Colonialidad del Saber – eurocentrismo y ciencias sociales –perspectivas latinoamericanas –* (Buenos Aires, Clasco/Unesco)
- Latour, B (1989) *Nós Jamais Fomos Modernos* (Rio de Janeiro, Ed. 34)
- Leff, E (1994) *Ecología y Capital* (México, Siglo XXI).
- Leff, E (1998) *Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder* (México: Siglo XXI/UNAM/PNUMA).

- Leff, E (2000) “Pensar la Complejidad Ambiental”, en Leff, Enrique (coordinador) *La Complejidad Ambiental* (México: Siglo XXI/UNAM/PNUMA).
- Leff, E (2001) *Epistemologia Ambiental* (São Paulo, Cortez).
- Lévy-Strauss C (1989) *O Pensamento Selvagem* (São Paulo, Papyrus)
- Marx, K. *Crítica ao Programa de Gotha*.
- Marx, K e Engels, F (1947) *The German Ideology* (N. York, International Publishers) .
- Moscovici, S (1972) *A Sociedade Contra a Natureza* (Petrópolis, Vozes)
- Mangabeira, N (2001) *Da Foz à Nascente - o Desafio do Rio* (São Paulo, Cortez)
- Mumford, L (1973) *A Cidade na História* (2 vols.) (Brasília, UnB).
- Mumford, L (1971) *Ciência, Técnica y Civilización*, Alianza Editorial, Madrid
- Negri, A e Hardt, M (2001) *Império* (Rio de Janeiro-São Paulo, Record)
- Ovalles, O (1999) *Las reservas de biosfera: estrategia de protección ambiental y desarrollo sustentable*. Biblioteca de Arquitectura da Universidade Central da Venezuela, Caracas.
- Polanyi, K (1978) *A Grande Transformação*, (São Paulo, Campus)
- Posey, DA (1986) *Manejo de Floresta Secundária, Capoeiras, Campos e Cerrados*. (Kayapó). Em: D. Ribeiro (Ed.), p. 173-185.
- Prigogine, I e Stengers, I *A Nova Aliança. Metamorfose da Ciência* (Brasília, Ed. UnB).
- Quijano, A (2000) *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. In *La Colonialidad del Saber – eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas –* Edgardo Lander (compilador) Buenos Aires, Clacso/Unesco)
- Ribeiro, BG (1990) *Amazônia Urgente – Cinco séculos de história e ecologia*, Ed. Itatiaia/INEP/CNPq, São Paulo.
- Ribeiro D (Ed.) (1986) *Suma etnológica brasileira. Edição atualizada do Handbook of South american indians*, vol. 1 – Etnobiologia, Coord. Berta G. Ribeiro, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Santos, Boaventura de Souza (1996) *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto, Afrontamento, 8ª edição)
- Santos, Boaventura de Souza (1997) *Pela Mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade* (São Paulo, Cortez, 3ª edição)
- Santos, Boaventura de Souza (2000) *Introdução a uma Ciência Pós Moderna* (Rio de Janeiro, Graal, 3ª edição)

- Santos, M (1996) *A Natureza do Espaço – técnica e tempo / razão e emoção* (São Paulo, – Hucitec)
- Thompson, E (1998) *Costumes em Comum : Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional* (São Paulo, Cia das Letras)
- Thompson, E (1983) *A Miséria da Teoria* (Rio de Janeiro, Zahar ed.)
- Toledo, A (1995) *Geopolítica y desarrollo en el istmo de Tehuantepec, México, centro de Ecolgía y Desarrollo.*
- Toledo, V et al. (1978) *Estudio Botánico y Ecológico de la Región del rio Uxpanapa, Vera Cruz. No. 7: El Uso Múltiple de la selva basado en el conocimiento tradicional, en Biotica 3 (2): 85-101.*
- Weber, M *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.*

Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder

Enrique Leff*

La voluntad de poder... vivir

La ética es una filosofía de vida, es el arte de la vida; arte y filosofía que no lo son de la vida orgánica, sino de la buena vida, de la calidad de vida, del sentido de la vida. Si la conciencia de la muerte es el límite desde el cual se significa el sentido de nuestra existencia, la sustentabilidad es la marca del límite de la vida en su órbita biosférica. La muerte entrópica del planeta nos vuelve a la búsqueda de las raíces de la vida, a la voluntad de vida, más allá de la necesidad de conservación de la biodiversidad y del principio de supervivencia de la especie humana. La ética de la vida va dirigida a la *voluntad de poder vivir*, de *poder desear la vida*, no como simple reafirmación del instinto vital y más allá de la etología del animal humano que se arraiga a la vida, sino como la voluntad de poder-vivir con gracia, con gusto, con imaginación y con pasión la vida en este planeta terrenal.

Nunca antes encontró Nietzsche un mejor nicho donde anidar sus preceptos de vida, donde hacer valer su doctrina del eterno retorno como la voluntad de poder alcanzar ese estado de permanencia del deseo de vida. Es el eterno retorno del deseo de vida lo que haría la vida "sustentable".

La ética es el camino para recrear sentidos existenciales; para que *el sentido vuelva a ser sentido*, para que la razón se reconecte con la pasión y el pensamiento con el sentimiento. Para volvernos hermanos consensidos, solidarios de nuestros derechos de ser, de ser diferentes, de ser

* Coordinador, Red de Formación Ambiental, PNUMA/ORPALC

únicos, unidos en nuestras especificidades; nunca unificados, homogeneizados, mimetizados, clonados. La ética viene a ocuparse de esta titánica tarea: recrear los sentidos de la vida, ponerle nuevamente nombre a las cosas, movilizar las voluntades de poder (no *del* poder) para reabrir los cauces al deseo de vida en el torrente de la existencia humana. La ética de la vida es una ética del ser, de una re-vuelta al ser donde han anidado los sentidos de la existencia, para pensar la sustentabilidad como un devenir conducido por el carácter del ser.¹

La ética remite a una genealogía de los valores y saberes que se fueron incorporando al ser como fundamentos de vida, y una hermenéutica de los sentidos desviados, diluidos y sepultados por el predominio de un conocimiento de una razón que poco a poco se ha ido separando de la vida. Si Heidegger se pregunta por ese “error” de la metafísica que llevó a la disyunción del ser y el ente, Nietzsche indaga sobre el triunfo de lo apolíneo sobre el espíritu dionisiaco.²

La doctrina del “eterno retorno” es una apuesta por el retorno del ser, y en el ser, del espíritu dionisiaco. Y por ello afirma que “Dionisio cortado en pedazos es una *promesa* de la vida; renacerá eternamente y regresará otra vez desde la destrucción... Mi consolación es que todo lo que ha sido es eterno: el mar lo arrojará otra vez... *Dionisio*: sensualidad y crueldad. La transitoriedad podría ser interpretada como el gozo de la fuerza productiva y destructiva, como *creación continua*.” (Nietzsche WTP:543, 548, 1049)

El eterno retorno es la alegría de la vida reconociéndose en el universo, en su apertura infinita hacia el devenir. Es la fusión de la vida en el mundo como un movimiento circular que ya se ha repetido infinitamente con frecuencia y que juega su juego *in infinitum*... Este mundo: un monstruo de energía, sin comienzo, sin fin; una firme, férrea magnitud de fuerza que no aumenta o disminuye [...] que sólo se transforma [...]; circundada por “nada” como por una frontera [...]; un mar de fuerzas fluyendo y apresurándose juntas, cambiando eternamente, eternamente en reflujo, con tremendos años de recurrencia, menguando y desbordando-

¹ En este sentido, Nietzsche afirma que “Imponer sobre el devenir el carácter del ser... es la suprema voluntad de poder.” Y ello implica “una nueva definición del concepto de “vida” como voluntad de poder.” (Nietzsche WTP: 617)

² Para Nietzsche, lo *dionisiaco* significa “una búsqueda de unidad, el alcanzar más allá de la personalidad, la cotidianeidad, sociedad, realidad, a través del abismo de la

se sus formas; moviéndose de las formas más simples a las más complejas, de las formas más quietas, más rígidas y frías hacia las más calientes, más turbulentas, más auto-contradictorias, y luego otra vez retornando a lo simple desde su abundancia, del juego de contradicciones a la alegría de la concordia, aún afirmándose en esta uniformidad de sus cursos y sus años, bendiciéndose como eso que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce la saciedad, el disgusto, el hastío: éste mi mundo *dionisiaco* de la eterna auto-creación, la eterna autodestrucción, el mundo misterioso de la doble delicia voluptuosa, mi “más allá del bien y el mal”, sin meta, a menos que el gozo del círculo sea en sí mismo una meta; sin voluntad, a menos que el anillo sienta hacia sí mismo buena voluntad [...] *Este mundo es la voluntad de poder.* (Nietzsche, WTP:549-550)

Habremos de reconocer que no es preciso ser un posmoderno del tercer milenio para iniciar la desconstrucción del mundo? Que el pensamiento de la complejidad, la hermenéutica del ser, la reivindicación del sentido de la existencia, la solidaridad de la diferencia, están ya en germen y en acto en la disidencia nietzscheana frente al proyecto apolíneo y prometéico de la modernidad?

Toda ética es una ética de la vida. La ética del desarrollo sustentable, más que un “juego de armonización” de éticas y racionalidades implícitas en el discurso del “desarrollo sostenible” (del mercado, del Estado, de la ciudadanía) y de la inclusión del *ethos* de las diferentes culturas, implica la necesidad de conjugar un conjunto de principios básicos dentro de una ética del bien común y de la sustentabilidad. Y ello lleva a transgredir la ética implícita en la racionalidad económica e instrumental que se ha incorporado en el ser humano moderno y que resultan antitéticas con el propósito de la sustentabilidad. Estas racionalidades se han vuelto irracionales al cristalizar en creencias y conductas irreflexivas y en comportamientos insustentables.

La ética debe ser una ética creativa, capaz de reconstruir pensamientos y sentimientos hacia la vida y la buena vida. No puede quedarse

transitoriedad: un desbordamiento pasional-doloroso hacia estados más oscuros, más completos, más flotantes; una afirmación extática del carácter total de la vida como eso que permanece igual, tan poderoso, tan glorioso, a través de todo cambio; el gran compartir panteísta de alegrías y sufrimiento que santifica y llama buenas hasta a las más terribles y cuestionables cualidades de la vida; la voluntad eterna de procreación, de fructificación, de recurrencia; el sentimiento de la necesaria unidad de creación y destrucción.” (Nietzsche WTP: 1050)

entonces en una deontología, en un deber ser, en una obediencia acrítica a preceptos y principios, sino llevar a su continua renovación. La ética recrea al ser para devolverle lo que Nietzsche quiso darle, la voluntad de poder ser, de querer ser. Sólo la autoría y autonomía permiten construir a una ética que pueda ser socialmente asimilada y subjetivamente incorporada como una forma de ser en el mundo, más que como un código social de conducta.

Conocimiento para la vida: interculturalidad y diálogo de saberes

El hombre, desde que es hombre, ha intervenido en la naturaleza a través de sus cosmovisiones, sus instintos y sus deseos, sus codicias y sus solidaridades. La historia humana ha sido un largo proceso de co-evolución de la naturaleza y la cultura. Las formas de organización social, las estructuras jerárquicas y acciones de dominio en las sociedades humanas, asociadas a formas de conocimiento, saberes y prácticas, a sus desconocimientos y sus no-saberes, han generado dinámicas que han alterado los ecosistemas que habitan, generando desequilibrios ecológicos y en algunos casos precipitando el colapso de culturas y civilizaciones.

La modernidad ha forjado una racionalidad científica, tecnológica y económica que ha desencadenado una capacidad transformadora de la naturaleza sin precedentes. El poder de la ciencia y la tecnología ha ejercido un dominio de la naturaleza fundada en el conocimiento objetivo e instrumental, pero que ha desconocido la organización ecosistémica del planeta –su condición de sustentabilidad– y la organización de las culturas que habitan sus territorios de vida. La racionalidad económica ha generado un proceso progresivo y acumulativo de producción a través de una racionalidad económica que se ha globalizado imponiendo su valorización de corto plazo a las dinámicas y temporalidades ecológicas y culturales de largo plazo. La racionalidad instrumental y la idea del progreso han generado un crecimiento económico sin límites, fundado en el consumo de una naturaleza limitada, un proceso incapaz de estabilizarse en la vía de una co-evolución de los procesos naturales y sociales y de un equilibrio de los procesos entrópicos y neguentrópicos del planeta, que sea sustentable a largo plazo.

La ética ambiental impugna a la racionalidad depredadora y a la ética utilitarista que han constituido el andamiaje conceptual y estratégico de

un proyecto epistemológico sin raíces en la tierra y sin destino para los hombres y las mujeres que habitan territorios culturales y mundos de vida dentro de este planeta. En este proyecto civilizatorio se ha ido esfumando el pasado y el futuro, en aras de un presente asfixiado por el privilegio, la explotación, la dominación y las crecientes desigualdades. El sujeto moral se ha desintegrado dentro de la racionalidad dominante.

Sin embargo, hubo un tiempo en el que el conocimiento era para la vida, en que el sueño sostenía la existencia humana para evitar caer en el abismo del sin-sentido del mundo cosificado. Dice Nietzsche en su *Gaia Ciencia*:

De repente desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que estoy soñando y que debo seguir soñando para no morir –como un sonámbulo debe seguir soñando para no caer. (Nietzsche TGC:116)

Nietzsche reivindica el conocimiento para la vida y ese tiempo cuando el sueño movido por el deseo dialogaba con el conocimiento del mundo; antes de que el conocimiento invadiera la vida; antes que el principio de objetividad, de intencionalidad, de finalidad, de adecuación y de realidad se impusiera sobre el pensamiento; antes que la clonación de los objetos de la realidad y la intervención de la tecnología en la esfera simbólica, atravesaran el corazón de la vida; ese tiempo cuando el saber era parte de la danza de la vida en su juego de apariencias, antes de que quedara reducido a las esencias del mundo cosificado.³

El mundo de vida es un mundo de sentidos y solidaridades compartidas, que se entrelazan en la comprensión de los conocedores, del diálogo de sus saberes, de la diversidad de seres que sueñan sus sueños y que se encuentran en esa mutualidad de vivir la vida como deseo, como utopía, como apertura hacia lo real posible. Así lo pensaba ya el emperador Adriano cuando replicaba a Antonio: “No hace falta que me comprendas. Hay más de una sabiduría y todas son necesarias en el mundo;

³ “Apariencia es para mí aquello que vive y que es efectivo y que sigue adelante en su autoengaño que me hace pensar que esto es apariencia y fuego fatuo y una danza de espíritus y nada más –que todos estos soñadores, yo que “conozco”, también estoy danzando mi danza; que el conocedor es un medio para prolongar la danza terrenal y de esa manera pertenece a los maestros de ceremonia de la existencia; y que la sublime consistencia e interrelación de todo el conocimiento es y será el medio más alto para *preservar* la universalidad del soñar y la mutua comprensión de todos los soñadores y de esa manera también *la continuación del sueño*.” (Ibid.116)

no está mal que se vayan alternando.” (Yourcenar, 1998:306). La modernidad ha abandonado ese proyecto de un conocimiento fundado en el diálogo de saberes y ha querido afianzarse en las certidumbres y predicciones que le ofrece la ciencia. Y sin embargo, los acuerdos que hoy se buscan para la construcción de un futuro sustentable en la perspectiva de la globalización, no se fundan en una verdad común producto de un proceso científico de validación y refutación (Popper), o de una racionalidad dialógica y comunicativa (Habermas), sino que resultan de consensos forzados por un supuesto saber sin conocimiento ni evidencias.

Ya Nietzsche afirmaba que:

El mayor peligro que siempre ha rondado sobre la humanidad y que aún ronda sobre ella, es la erupción de la locura –que significa la erupción de la arbitrariedad en sentir, ver y oír, el gozo de la falta de disciplina de la mente, la alegría en la sinrazón humana. La verdad y la certidumbre no son lo opuesto al mundo del loco, sino la universalidad y la fuerza vinculante universal de una fe; en suma, el carácter no arbitrario de los juicios. Y el mayor empeño del hombre hasta ahora ha sido llegar a un acuerdo sobre muchas cosas y someterse a una *ley de acuerdo* –sin importar si esas cosas son verdaderas o falsas. Esta es la disciplina de la mente que ha recibido la humanidad...” (Nietzsche TGC:130)

La ética que acompaña al “desarrollo sostenible” está basada en creencias e intereses compartidos más que en acuerdos fundados en el conocimiento, la evidencia y los valores de la vida. Los errores en la concepción del mundo se han convertido en verdades asumidas que conducen a comportamientos sin “conocimiento de causa”. En su *Genealogía de la Moral*, Nietzsche hace una hermenéutica del conocimiento y los valores morales heredados; mira cómo los errores en la concepción del mundo se convirtieron en verdades vividas. En este devenir de un saber incorporado como sentir hacia una razón despojada de una ética, el conocimiento separado del sentimiento se vuelve contra la vida misma y el sentido de la existencia. De esta manera hemos llevado la vida a un estadio de divorcio entre la razón y el sentimiento, a una inadecuación entre la verdad y la encarnación de los errores metafísicos y epistemológicos en nuestros mundos de vida. Dice Nietzsche:

Por inmensos períodos de tiempo, el intelecto sólo produjo errores... Estos artículos erróneos de fe, que fueron heredados continuamente y casi llegaron a ser parte de los dones básicos de la especie, incluyen los siguientes: que hay cosas duraderas; que hay cosas iguales; que hay cosas,

substancias, cuerpos; que una cosa es lo que parece que es; que nuestra voluntad es libre; que lo que es bueno para mí es bueno en sí mismo. Fue ya muy tarde cuando tales proposiciones fueron puestas en duda y rechazadas; fue ya muy tarde cuando emergió la verdad –como la forma más débil de conocimiento. Parecía como si uno fuera incapaz de vivir con ello: nuestro organismo estaba preparado para lo opuesto; todas sus funciones superiores, sentido, percepción y todo tipo de sensación trabajaban con esos errores básicos, que habían sido incorporados desde tiempos inmemoriales. Ciertamente, incluso en el dominio del conocimiento, estas proposiciones se convirtieron en normas de acuerdo con las cuales se determinó lo “verdadero” y lo “no verdadero” – hasta las regiones más remotas de la lógica. (Nietzsche, TGC:169)

La historia de las civilizaciones ha estado marcada por ese conflicto, producir y encarnar verdades capaces de normar las conductas humanas para garantizar la vida. Las religiones han buscado erradicar la codicia y la lujuria, han colocado el reconocimiento del otro y del bien común por encima de los impulsos individuales. Sin embargo las grandes utopías políticas fundadas más en el pensamiento racional que en la ética, han marginado a la moral como conductora de la vida en sociedad. El triunfo del iluminismo sobre las religiones llevó al optimismo de la ideología del progreso, a las ficciones de la racionalidad económica y a los ideales de la libertad individual. La utopía socialista no llegó a incorporar su ética del hombre nuevo, llevando al fracaso del socialismo real. La visión económica, ecológica y tecnológica que plasma el discurso del “desarrollo sostenible”, en su simplificación de lo real, ha obstaculizado la comprensión de la complejidad ambiental.

La fuerza del conocimiento se volvió instrumento del poder, desconociendo el ser de las cosas y la naturaleza del conocedor, del deseo de saber y la pulsión de vida. Del conocimiento como condición de vida se viene operando una disyunción entre la verdad privada y el sentido común, una separación entre el conocimiento y la vida:

Así, la *fuerza* del conocimiento no depende de su grado de verdad, sino en su edad, en el grado en el cual ha sido incorporada, en su carácter como una condición de vida. Donde la vida y el conocimiento parecían oponerse, nunca hubo una disputa real, sino que la negación y la duda fueron consideradas simplemente locura [...] y era posible *vivir* en acuerdo con esos opuestos (pero para ello) inventaron al sabio como el hombre que era incambiable e impersonal, el hombre de la universalidad de la intuición que era Uno y Todo al mismo tiempo, con una capacidad

especial para su conocimiento invertido: tenían la fe en que su conocimiento era también el principio de la *vida*. Pero para afirmar todo esto, tuvieron que *engañarse* a ellos mismos sobre su propio estado; tuvieron que atribuirse, de manera ficticia la impersonalidad y la duración inmutable; tuvieron que desconocer la naturaleza del conocedor; tuvieron que negar el papel de los impulsos en el conocimiento; y por lo general tuvieron que concebir a la razón como una actividad completamente libre y espontánea. Cerraron los ojos al hecho de que ellos, también, habían llegado a sus proposiciones oponiéndose al sentido común, o debido a un deseo de tranquilidad, por la sola posesión o para dominar [...] la honestidad y el escepticismo aparecieron cuando dos enunciados contradictorios parecían ser *aplicables* a la vida porque *ambos* eran compatibles con los errores básicos [...] Gradualmente, el cerebro humano se llenó de tales juicios y convicciones, y en este enredo se desarrolló un fermento, lucha, y codicia por el poder. No sólo utilidad y disfrute, sino cualquier tipo de impulso tomó partido en esta pelea sobre las “verdades”. La pelea intelectual devino una ocupación, una atracción, una profesión, un deber, algo digno –y eventualmente el conocimiento y la búsqueda de la verdad encontraron su lugar como una necesidad entre otras. De allí en adelante, no sólo la fe y la convicción, sino también el escrutinio, la negación, la desconfianza y la contradicción se convirtieron en un *poder*: todos los instintos “malignos” fueron subordinados al conocimiento, se emplearon en su servicio, y adquirieron el esplendor de lo que es permitido, honrado y útil –y eventualmente incluso el ojo e inocencia de lo *bueno*... Así, el conocimiento devino una pieza de la vida misma, y en consecuencia un poder continuamente creciente –hasta que eventualmente el conocimiento chocó con esos errores básicos primigenios: dos vidas, dos poderes, ambos en el mismo ser humano. Un pensador es ahora ese ser en quien el impulso por la verdad y esos errores preservadores de la vida, chocan para su primera pelea, después de que el impulso por la verdad ha probado ser también un poder preservador de la vida. (Nietzsche TGS: 170-71)

Nietzsche indaga así la contradicción entre el poder del conocimiento, el dominio del poder en el saber, y la voluntad de poder de la vida, y en ese contexto se pregunta: ¿Hasta qué punto la verdad puede soportar el ser incorporada? (Nietzsche, *ibid*:171). Nietzsche anticipa el debate sobre las tramas del poder en el saber (Foucault, 1980), del encuentro entre el conocimiento objetivo de las ciencias, los saberes subyugados y el conocimiento personal; la confrontación entre los saberes precientíficos, el pensamiento metafísico y el conocimiento moderno; entre la incorporación de valores en el saber, la hibridación entre cien-

cias, saberes e identidades, en su relación con la sustentabilidad y el sentido de la vida.

Si en los orígenes de la civilización occidental el conocimiento de los entes dejó en el olvido el conocimiento del ser (del hombre, de las culturas, de la naturaleza, de las cosas), la racionalidad instrumental, el individualismo y el interés práctico han suplantado en la modernidad a la racionalidad sustantiva fundada en valores, al interés común y al espíritu de solidaridad. Es por ello necesario reestablecer la conexión del conocimiento con la vida; recuperar el pensamiento y el sentimiento, retomar el tiempo de vivir, reivindicar el derecho a disentir, y buscar el bien común reafirmando la diversidad y las diferencias. Pues en la complejidad ambiental actual, la reincorporación del conocimiento en la vida implica una reinención del mundo, que pasa por la reconfiguración de las identidades a través de una hibridación y diálogo de saberes (Leff, 2000).

Hoy, para pensar el mundo, para inscribirse en la vida, es necesario superar la ética que emana de la ciencia, como la que emana del mercado. Pues sus lógicas han estado fundadas en un principio de dominio de la naturaleza, movilizadas por un afán de objetividad y orientadas hacia una finalidad eficiente, olvidando el ser de las cosas y los valores subjetivos de los procesos que les dan su sentido de existencia. La supuesta superioridad epistemológica de la ciencia frente a otros saberes, sucumbe ante lo no pensado y lo no pensable desde el logo-centrismo de sus paradigmas de conocimiento. Hoy los asuntos cruciales de la sustentabilidad no son comprensibles, resolubles y decidibles mediante la ciencia, incluso por un cuerpo científico interdisciplinario. Y no porque se haya impuesto el caos y la incertidumbre sobre las capacidades de predicción y control de las ciencias, o porque la verdad deba ser decidida en procedimientos democráticos antes que por los métodos científicos de verificación y falsificación del conocimiento; sino porque las decisiones sobre la sustentabilidad ecológica y la justicia ambiental ponen en juego a diversos actores sociales. Los juicios de verdad implican la intervención de visiones, intereses y valores que sustentan la vida y la calidad de vida de las gentes y son irreductibles al juicio "objetivo" de las ciencias y de las comunidades de expertos (Funtowics y de Marchi, 2000). El conocimiento para la sustentabilidad se entreteje en las mallas del poder en el saber. La unidad del conocimiento y el pensamiento único se abren hacia un diálogo de saberes, donde se confrontan diver-

sas matrices de racionalidad. La ética de la sustentabilidad implica así el reconocimiento y la protección de conocimientos y saberes tradicionales que fundan formas diversas de convivencia entre culturas y naturalezas.

La elaboración de una ética para la sustentabilidad implica lanzar una mirada crítica retrospectiva hacia la genealogía de la moral y del conocimiento que han estado en los principios éticos que han orientado las acciones del ser humano en la modernidad. Pues hoy en día, ni los principios del individualismo y de la competencia en los que se sostiene la racionalidad económica, ni los principios del dominio de la ciencia y supremacía sobre los saberes no científicos, ni la visión utilitarista de la tecnología, ofrecen bases suficientes al “desarrollo sustentable”. La ética ambiental expresa y se sostiene en nuevos valores: el ser humano solidario con el planeta; el bien común fundado en la gestión colectiva de los bienes comunes de la humanidad; los derechos colectivos ante los derechos privados; el sentido del ser antes que el valor de tener; la construcción del porvenir más allá del cierre de la historia.

El lado oscuro del espíritu humano ha obnubilado nuestra percepción del mundo a través de su visión objetivante y fraccionadora de la realidad, dentro de la cual es imposible comprender la autonomía y la complejidad del ser. Los imperativos del conocimiento objetivo, del dominio de la naturaleza y la eficacia tecnológica han generado procesos incontrolados de crecimiento que en sus efectos sinérgicos negativos, han ido desdibujando y borrando las causas de la crisis ambiental. La sinrazón económica ha generado

Una sociedad excescente cuyo desarrollo es incontrolable, que ocurre ya sin relación con su auto-definición, donde la acumulación de efectos va mano a mano con la desaparición de las causas. Que resulta en una congestión sistémica bruta y en su malfuncionamiento causado por hipertelia –por un exceso de imperativos funcionales, por una suerte de saturación (Baudrillard, 1993:31).

Una ética de la sustentabilidad debe llevarnos a revertir este pensamiento único globalizador y a cuestionar sus preceptos. El *dictum* “pensar globalmente y actuar localmente” lleva en germen un proceso de colonización del conocimiento a través de una geopolítica del saber que parte de la legitimación del pensamiento, de los paradigmas y de los métodos de la ciencia moderna, así como del discurso del “desarrollo sostenible”, construidos en los países “desarrollados”, para ser reprodu-

cidos, extendidos e implantados en los países “en vías de desarrollo”, en cada localidad del mundo y en todos los poros de la sensibilidad humana. Sin desconocer los aportes de la ciencia, debemos repensar la globalidad desde la localidad del saber, arraigado en un territorio y una cultura, desde la riqueza de su heterogeneidad, diversidad y singularidad; y desde allí reconstruir el mundo a través de un diálogo intercultural de saberes, así como de la hibridación de conocimientos científicos y saberes locales. Eso llevará al reconocimiento y revalorización de los saberes subyugados y subalternizados, y a una toma de conciencia crítica del conocimiento en sus efectos de colonización de territorios de biodiversidad y campos del saber (Mignolo, 2000).

El derecho a la diversidad cultural conduce al establecimiento de Estados pluriétnicos y al reconocimiento de los derechos y culturas indígenas. Pero una ética de la interculturalidad implica abrir los cauces de la diversidad cultural, más allá del derecho a la reproducción y la preservación de sus estilos étnicos de vida, hacia un mestizaje enriquecido de culturas, a través de un diálogo de saberes. Como señala Mignolo (2000), “interculturalidad no es solo ‘estar’ juntos sino aceptar la diversidad del ‘ser’ en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva”. En este sentido, la desconstrucción de las ciencias y de las racionalidades dominantes conlleva el propósito de descolonizar el conocimiento como prerequisite para liberar el pensamiento creativo y dejar fluir la savia del saber que alimenta los procesos de liberación económica y política.

Ética y razón de vida

La ética ambiental es una ética de la vida; no de la supervivencia de los seres vivos, sino de la recreación de la vida humana. No habrá un *ethos* ecológico planetario y global y una solidaridad de las almas caritativas y compasivas que salve al mundo y a los seres humanos de caer en el desastre ecológico y en la bulimia del alma en esta era del vacío global, sin una ética del pensamiento creativo y de la acción social. La ética ambiental no es una ética ecológica, sino una racionalidad poética que abre la posibilidad de desconstruir la génesis de la moralidad y las ideas que han entretejido los nudos y las cadenas de la imaginación, atando al mundo al círculo cerrado del pensamiento único y de la lógica ciega del mercado. Romper el cerco de la razón anquilosada y cristaliza-

da en la realidad del mundo actual requiere la construcción de una nueva racionalidad, abierta a la creatividad de lo posible, a partir de la recuperación de la potencia de lo real y del potencial del pensamiento simbólico. Esta racionalidad toma sus fuentes en los principios y el valor intrínseco de la *vida humana* (y no de la naturaleza *per se*).

No se trata pues de anteponer al discurso del desarrollo sostenible una teoría de los sentimientos morales, sino de construir unos principios éticos que sean constitutivos de los derechos del ser, y como tal, fundamento de una nueva racionalidad centrada en el ser y abierta al mundo. La ética de la creatividad para la sustentabilidad debe ser pues la ética de un pensamiento trasgresor del mundo de las ideas y de la realidad fijada por la racionalidad de la modernidad.

Más allá de una ética que emane de la idea de una racionalidad comunicativa capaz de alcanzar un consenso en torno a una verdad común (así fuera a través de una ética de mínimos), la ética de la vida se plantea con la necesidad de fundarse en una racionalidad sustantiva. Y es que el discurso del desarrollo sostenible burla a la razón, al tiempo que la realidad impone como razón de fuerza mayor un cerco a la racionalidad creativa. Es en ese sentido que Zubiri ha podido afirmar que “Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está. No está impuesto cuál sea la estructura *fundamental de lo real*. La imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente: eso es la libertad. Confiere a lo racional su carácter propio: *ser creación* (Zubiri, 1983, cit. Marina, 1995/1999:150).

La *era del vacío* (Lipovetsky, 1986) nos ha llevado a desvalorizar la vida y a demoler el sentido de la existencia. Ello es producto de una racionalidad que ha expulsado a los sentimientos del dominio del ser racional y que llega a su límite con la exclusión, la pobreza extrema y la bulimia del ser. La ética de la vida se había constituido en la historia como una deontología, como un deber ser hacia la vida. Las religiones construyeron murallas para frenar el vértigo de la existencia y frenar el salto hacia la muerte. La vida había que vivirla, a pesar de los sufrimientos para alcanzar la paz final de los cielos. Eso se ha acabado; no hay más muros de contención contra la voluntad de suicidio, ni contra la vida vegetativa, ni contra la eutanasia. El entretenimiento perpetuo de la renovación de objetos para satisfacer la compulsión al consumo, el recambio y la novedad, no producen nuevos sentidos constitutivos. No sólo de pan vive el hombre y no sólo muere de inanición; también des-

fallece de desesperanza. La ética de la vida, convertida en instinto de conservación por una historia moral, necesita renovarse; no para ganar el cielo, sino para arraigarse en la Tierra; para poder habitar este mundo como seres humanos; para que valga la pena vivir la vida, para sonreírle a la existencia.

La ética de la sustentabilidad no es el producto de una conciencia de especie. No es la sustitución de la ética del antropocentrismo –tan criticado como causa de la crisis ambiental– por una ética eco-centrada: universal, mundial, planetaria. La ética es creación de derechos, como propiedad del género humano, y no de la naturaleza. Contra la finalización ecológica de la conciencia, Canguilhem advirtió que,

Para poder identificar la composición social con el organismo social, en el sentido propio de este término, sería necesario poder hablar de las necesidades y de las normas de vida de un organismo sin residuo de ambigüedad... Pero basta con que un individuo se interroge en una sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que estas necesidades y esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto la sociedad, sede de disidencias contenidas o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo. Si el individuo cuestiona la finalidad de la sociedad, acaso no es ese el signo de que la sociedad es un conjunto unificado de medios, carentes precisamente de un fin con el cual se identificaría la actividad colectiva permitida por la estructura? (Canguilhem, 1971:202-3).

Ante la impostura del naturalismo en la naturaleza humana, Nietzsche recomienda:

precavernos de pensar que el mundo es un ser viviente [...] Tenemos alguna noción de la naturaleza de lo orgánico; y no debiéramos reinterpretar lo excesivamente derivativo, tardío, raro, accidental, que percibimos sólo en la corteza de la tierra y hacer de ello algo esencial, universal y eterno, que es lo que hace esa gente que llama al universo un organismo [...] Cuándo dejarán estas sombras de ensombrecer nuestras mentes? ¿Cuándo completaremos nuestra de-deificación de la naturaleza? ¿Cuándo empezaremos a “*naturalizar*” a la humanidad en términos de una naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente redimida? (Nietzsche, TGC:168-169).

Ciertamente, la producción y la vida no son posibles sin un arraigo en la naturaleza; el orden simbólico tiene su autonomía, pero no es sustentable fuera de los vínculos con lo real. Una ética inspirada en el paradig-

ma de la ecología propone para orientar la conducta humana “seguir la lógica compleja de la naturaleza para asegurar un lugar para todos y condiciones de supervivencia para todos” (Boff, 2000). Sin embargo, los territorios culturales no son nichos ecológicos y la ética de la vida humana trasciende la búsqueda de la simple supervivencia orgánica. La ética de la sustentabilidad debe reconocer las leyes límite (y los potenciales) de la naturaleza. Pero su destino no está trazado dentro de las leyes de la evolución biológica, de la historia natural. La ética de la sustentabilidad no se funda en la ley natural. La ecología se ha vuelto política, lo que significa que pone en juego las formas de propiedad, posesión, usufructo, producción y apropiación social de la naturaleza. Este campo conflictivo de visiones e intereses convoca a la construcción de nuevos derechos más que a nuevas leyes para normar y orientar los comportamientos humanos “copiando” las leyes de la naturaleza.

A la “ética ecológica” le sucede lo que a la ciencia sistémica y al pensamiento holístico: se ha dejado seducir por una voluntad de interrelacionarlo todo, de buscar la reunificación de la diversidad en sus homologías comunes o en un consenso de acuerdos mínimos.⁴ De esta manera acaba sublimando el *ethos* como una construcción ideal unitaria con diferentes manifestaciones morales. Sin embargo, en el campo de la ética ambiental confluyen diferentes códigos morales de conducta que no siempre puedan disolver sus diferencias en un consenso de principios generales básicos; los diferentes *ethos* de los pueblos no son fácilmente homologables e integrables en un *ethos* planetario, que acaba siendo planteado como una ética de mínimos para la supervivencia, y no una ética para la diversidad de la vida. Pues como afirma Marina:

La ética de la supervivencia es una fraudulenta ética de mínimos. Habría un solo valor: la vida. Todos los demás problemas serían problemas de medios, y cada cual podría utilizar los que le parecieran más útiles para ese propósito. Al afirmar que vivir es la única finalidad universalmente justificable, nos movemos en una órbita moral demasiado baja, que ni siquiera asegura su propia permanencia (Marina, 1995/1999:198).

⁴ “El arte del pensamiento holístico no es desconsiderar las morales en nombre de un *ethos* abstracto y en el fondo a-histórico, sino en valorar las diferentes morales, guardar el sentido de la unidad y de la totalidad compleja y orgánica de un mismo *ethos* subyacente” (Boff, 2000:125).

La ética no es una epigénesis del mundo biológico. La ética no se instala en la noosfera como una emergencia de la evolución biológica – que en su caso conduciría a una ética pasiva esperando a que la evolución completara su despliegue en la esfera del pensamiento para generar una nueva conciencia donde resplandecería la ética del cuidado de la Tierra. Pero la ética tampoco es un producto de la racionalidad establecida como estrategia de dominio y de poder. La ética nace del pensamiento creativo y de la reflexión del ser para generar una nueva racionalidad donde se hermanan el pensamiento y el sentimiento; la razón, la pasión, la creación y la acción. La ética es la fuente de donde emanan los derechos del ser: el derecho a ser, a vivir, a devenir, a desplegar sus potencialidades hacia la diversidad y la posibilidad.

La ética de la sustentabilidad implica pues la necesidad de desnaturalizar la ética. Esta no apunta hacia los derechos de la naturaleza. Pues sin duda podemos asignar valores intrínsecos a la naturaleza y convertirlos en derechos, pero éstos serán de los hombres que de tal manera sienten y deciden, no de la naturaleza que no tiene formas de manifestarse, declarar y exigir. La naturaleza florecerá o desaparecerá no por los derechos de la naturaleza, sino por los valores culturales y económicos asignados por los seres humanos. La ética de la sustentabilidad no se desprende de un proceso de adaptación a la naturaleza, sino de la trascendencia de lo natural hacia lo simbólico. La etología que estudia el comportamiento de los animales no humanos da lugar a una ética que es creación de derechos para superar los impulsos naturales y un acuerdo de reglas racionales para poner por encima de la razón normativa el juicio moral y los valores culturales.

Con el concepto de racionalidad sustantiva, Max Weber rechazó la validez de una jerarquía universal de fines, afirmando la existencia de una diversidad de valores y estableciendo la inconmensurabilidad entre diferentes racionalidades. Para Weber, “la defensa del pluralismo cultural se basa en un pluralismo axiológico primigenio, en donde cada valor representa una forma especial tan válida como cualquier otra” (Gil Villegas, 1984:46). Lo que equivale a decir que “los criterios de racionalidad son internos a la cultura, y que no hay manera de decir que unos son mejores que otros.” (Marina, 1995/1999:151)

Hasta ahora, los principios de esta racionalidad abierta a la pluralidad cultural y fundada en valores han constituido más una deontología fundada en un deber ser –por encima de la ontología de las cosas; del ser en

tanto que ser de la naturaleza, del hombre, de la cultura—, sin medios eficaces para alcanzar sus metas y despojada de valores intrínsecos que fundamenten una verdadera ética del desarrollo sustentable. Incorporados en el tejido de un discurso político, esos principios adquieren más un sentido estratégico para convocar y seducir a los sujetos orientados por fines utilitarios, que valores intrínsecos sobre el sentido de la vida humana.

Los fines éticos de la sustentabilidad plantean la necesidad de una praxeología que permita alcanzar sus objetivos transformadores. Pero a diferencia de la racionalidad de otros procesos sociales, la ética del movimiento hacia la sustentabilidad prevalece sobre sus fines y constituye incluso su condición, más que su causa eficiente. La transición hacia la sustentabilidad está movilizadora por valores y no sólo por objetivos materiales. En este sentido, los fines no justifican a los medios, y es necesario construir una ética del proceso transformador que sea consistente con sus fines morales. Si los fines son valores, los medios nunca son neutros y la falta de una ética de sus procedimientos no sólo es una falta en el sentido de la eficacia de la racionalidad ambiental, sino que pervierte los valores que fundamentan la acción. La racionalidad ambiental, para alcanzar sus fines, funda sus medios eficaces en una ética ambiental. Para ello, la ética debe volverse política y la política fundarse en la ética. La ética de la sustentabilidad demanda así una ética de los medios y los procedimientos para no desvirtuar los procesos antes de alcanzar sus fines.

La globalización económico-ecológica ha venido constriñendo, comprimiendo y reduciendo el campo de posibilidades y de alteridades, y requiere por ello una ética global. Una ética que enfrente a la globalización exige establecer un consenso social sobre una base de principios, preceptos y acuerdos comunes, que aseguren la convivencia en el mundo. Pero una ética de la sustentabilidad no puede ni debe limitarse a esa ética de lo común a todos, sino a un espacio ético en donde se enlacen las “comunalidades” diferenciadas del planeta. La ética humana frente a los designios de la globalización exige ir más allá para enfrentar los dilemas de la vida humana en la complejidad ambiental, de una vida ya trastocada por los regímenes éticos y de racionalidad dominantes. Demanda una ética que alimente la constitución de una nueva racionalidad: de una racionalidad ambiental (Leff, 1998/2002). Y esta racionalidad debe ser éticamente construida, comprendiendo que en las encruci-

jadas ante las cuales nos enfrenta la crisis ambiental, “la función principal de la inteligencia no es conocer, ni crear, sino dirigir el comportamiento humano para salir bien librados de la situación. Es pues una función ética.” (Marina, 1998:220)

La ética de la vida humana no se resuelve con el forzamiento de la unidad y el desconocimiento de la diferencia. Pues como señala Marina, “La convivencia humana conduce a conflictos. Al fin y al cabo, el enfrentamiento, el problema, el fracaso en la comunicación son una de las razones de la existencia de las morales. La libertad produce divergencias.” (Marina, 1995/1999:143). Esta diferencia es origen y resulta en conflictos por la inconmensurabilidad, la relatividad y falta de simetría entre valores e intereses. Ese conflicto no se anula con la imposición de una norma. Merece ser reconocido y construir una ética que permita dirimir, antes que anular, las diferencias.

La ética para la sustentabilidad no es un conjunto de preceptos maximalistas. Tampoco se trata de establecer un ideal ético de la sustentabilidad como un proceso de purificación de las conciencias de los actores involucrados. La ética no puede constituirse en una serie de preceptos morales que desconozcan la condición humana: los impulsos inconscientes, la pulsión hacia el gasto y el condicionamiento del hombre moderno hacia el consumo como vía por excelencia para satisfacer sus necesidades y conducir sus aspiraciones. El desarrollo sustentable requiere una moral ante el consumo y una ética de la frugalidad. Pero no será el consumidor ecológicamente alfabetizado y responsable el que logre equilibrar el crecimiento económico y sus consecuencias en la muerte entrópica del planeta. La tendencia al gasto, sea éste ritual ó consumista, no se resuelve tan sólo con la auto-limitación y el control del gasto exosomático. Ello reclama sobre todo la constitución de un nuevo modo de producción fundado en los potenciales de la naturaleza y de la cultura y no en las leyes ciegas, unívocas y hegemónicas del mercado. La ética del desarrollo sustentable se funda así en una política de la diversidad, la diferencia, la otredad y la alternativa. Es una política que tiene por objetivo la construcción de una nueva racionalidad productiva que funda una nueva economía –ecológica, moral y cultural– como condición de sustentabilidad (Leff, 1994).

Ética y política de la vida: autonomía, diversidad y diferencia; otredad, comunalidad y solidaridad

La ética apela al sujeto individual, pero su destino es el bien colectivo. El bien común se construye en relaciones de otredad; está orientado hacia el porvenir y trasciende de la realidad presente hacia lo que aún no es, a través del reconocimiento de los potenciales de lo real y la creatividad humana. Recupera la autoría, la autonomía y la diferencia como principios de vida.

Contra la idea de que la sociabilidad provendría de la autonomía del sujeto y su capacidad como hablante, Vigotsky planteó que todas las funciones psíquicas superiores surgen de una colaboración social.⁵ Más que un precepto ético, la otredad es un fundamento ontológico de lo humano (Lévinas, 1977). La lengua y la facultad del lenguaje no son propiedades individuales, sino que surgen de la sociabilidad originaria del ser humano.⁶ La construcción del mito del sujeto individual como principio del habla, del pensamiento, del sentimiento y de la acción nos han hecho olvidar su origen social, y en última instancia la fuente comunal de donde brota la conciencia individual. Ante la autocomplacencia actual de la conciencia individual, Nietzsche nos recuerda que:

Durante los períodos más largos y remotos del pasado humano, el remordimiento de la conciencia no era para nada lo que es ahora. Hoy uno se siente responsable sólo por la voluntad y las acciones de uno, y uno encuentra su orgullo en uno mismo. Todos nuestros profesores de derecho comienzan por este sentido del yo y del placer en el individuo, como si siempre hubiera sido la fundación del derecho. Pero durante el período más largo del pasado humano nada era más terrible que el sentir que uno se sostenía en uno mismo. Estar sólo, experimentar las cosas por uno

⁵ Vigotsky planteó que “El lenguaje interior surge de la diferenciación de la función originariamente social del lenguaje. El camino del desarrollo infantil no es la socialización que se va introduciendo poco a poco desde fuera, sino la progresiva individualización que se produce sobre la base de su esencia social.” (Marina, 1998:86).

⁶ Lo que implica “admitir que la mente “individual” es en realidad social, en su génesis y su funcionamiento. El lenguaje interior se origina por la introyección del habla comunicativa, y de ella retiene sus propiedades. Los signos, en su carácter externo, son instrumentos objetivos de la relación con otros. Al volverse interiores se convierten en instrumentos internos y subjetivos de la relación con uno mismo. Ya no estoy dialogando con otro, sino conmigo.” (Marina, 1998:87)

mismo, ni obedecer ni mandar, ser un individuo –eso no era un placer, sino un castigo; uno estaba sentenciado “al individualismo”... La libertad de pensamiento era considerada como una penuria. Mientras que experimentamos la ley y la sumisión como una compulsión y una pérdida, el egoísmo es lo que antes era vivido como algo doloroso y una real miseria. Ser un yo y estimarse a uno mismo de acuerdo a nuestro propio peso y medida –eso ofendía el gusto en esos días. La inclinación a hacer esto hubiera sido considerada una locura; pues estar sólo estaba asociado con toda miseria y temor. En esos días, la “libre voluntad” estaba asociada muy de cerca con una mala conciencia...” (Nietzsche TGC:175)

La política de la diferencia lleva a dialogar a diversos actores sociales y grupos de interés desde el lugar de sus propias verdades. Esto no conduce al elogio de la locura, de la irracionalidad y del conflicto irresoluble entre posiciones antagónicas alimentadas por la relatividad de los valores, sino hacia un mundo abierto a la diversidad y a la convivencia de sus diferencias.

El derecho a la diferencia no es el derecho a la igualdad.⁷ Pues la homogeneización forzada en aras de la igualdad ha generado las mayores desigualdades sociales del mundo actual. La política de la diferencia se funda en un principio de equidad en la diversidad, en el derecho a la diferencia que no es sólo el derecho a ser distintos, de oponerse a la clonación de la mismidad y la identidad que ha fundado la lógica, sino de diferir en el tiempo el proceso de diferenciación que ha acompañado la aventura de la vida hacia la diversidad, en una historia de heterogénesis contraria a la unificación forzada del pensamiento y del ser.

Logos y pathos. Sentir y pensar. El ser y el tiempo

En su tiempo, Nietzsche sintió “La sin-sensualidad de la filosofía hasta aquí como el más grande sin-sentido del hombre.” (Nietzsche WTP:538)

Marina afirma hoy que “El sentimiento básico no es sólo una moción de la psique. Es mucho más. Es una ‘cualidad existencial’, un modo de ser esencial, una estructura óptica de lo humano... Pathos es la capacidad de sentir, de ser afectado y de afectar.” (Marina, 103, 102)

⁷ “La tendencia dominante a tratar como igual lo que meramente es similar –una tendencia ilógica, puesto que nada es realmente igual– es lo que primero creó cualquier base para la lógica.” (Nietzsche TGC:171)

El objetivo de la teoría no es “simplemente” conocer, sino crear formas de comprensión y sentidos existenciales. Aún el conocimiento matemático no se satisface con el valor de la verdad y busca el gozo estético de la creatividad de un signo que abraza lo real. Por diferentes medios, formas y matices, no sólo la poesía, sino todo pensamiento teórico busca un fin que trasciende al conocimiento, que convierte al saber en un medio para otro fin: es la seducción del no-saber, de la producción de lo inédito, de la creación de nuevos mundos de vida. El *logos* no se basta en su autocentramiento y es siempre movilizado por el *pathos*. El móvil no es la sobriedad de la verdad, sino la voluptuosidad del sentimiento y de los sentidos, el erotismo del “sabor del saber”⁸. La aventura del saber es la pasión por acariciar la piel y construir nuevas formas en el cuerpo del conocimiento.

Lo que mueve al ser humano son los sentimientos, más que las razones, aunque ciertamente la ética fundada en razonamientos es indispensable para contener y atemperar los desbordamientos de las emociones. La razón hace más humana la emoción, pero no la suplanta como móvil de la acción. La ética parte del sentimiento para convertirse en razón. La razón de la vida humana no proviene del espíritu puro de la razón, sino de añejas razones dictadas por los dioses a través de los sabios que escribieron los libros sagrados, para cargar la existencia del lado de la vida: para volver la vida deber e instinto de vida. Cuando la razón ha deslavado esas razones y deberes al punto de desajustar el norte de los puntos cardinales de la existencia y conducir la impronta de la vida en el sentido de los vientos azarosos que azotan al planeta y a la existencia humana, la ética surge como el proyecto más ambicioso para devolver al ser humano su enganche con la vida como valor supremo. La ética es la encargada del proyecto de recuperar la voluntad de poder, de poder vivir, de poder querer vivir, porque vale la pena vivir la vida, por el encantamiento con sus enigmas y sorpresas, sus gustos y disgustos. Porque ante la nada de la muerte y la angustia del sin-sentido, el ser debe afirmarse en la pasión de ser. Y para ello se requiere una ética de preservación y revalorización de la naturaleza: por sus valores materiales, simbólicos y estéticos. Pero se necesita más allá de la ética naturalista, una ética de la dignidad humana; una ética humanitaria que rechace la domi-

⁸ Como gusta decir y degusta diciéndolo mi amigo Carlos Walter Porto Gonçalves.

nación, la sumisión, la pobreza, la ignorancia; una ética que enaltezca la autonomía de cada ser humano, su capacidad de pensar y gozar; una ética de la creatividad, de la erotización del mundo que más allá del amor a la naturaleza exalte la pasión de vivir. Y es esa pasión la que es necesario recuperar en la era del vacío, para volverla instinto de vida, de manera que ante la desesperanza que acosa a la existencia, de la vanidad y banalidad de las cosas, y de la certidumbre de la muerte, la vida se incline hacia la vida.

Hoy predomina una ética ecológica, fundada en el deseo de sentirse parte del cosmos, en la apreciación de las relaciones de todo con todo para salvar el sufrimiento por fractura, exclusión y separación del mundo. Pero la ética de la vida es exaltación de la pasión de mirar al otro (y a la otra, según el caso) a los ojos, de querer fundirse en la mirada y el cuerpo de la otredad (mar, amor y más allá; mujer, madera y flor; arena, luna y sol; aire, agua y fuego—, el deseo de abrazar al mundo, de sentirse abrasado por el fuego de la tierra e iluminado por las estrellas. La ética es respeto a la mística que lleva al misterio de los dioses; pero también es la pasión a la que convoca el erotismo como enigma de la existencia (Bataille, 1957/1997). Una ética enraizada en la tierra de la que nacimos y a la que volveremos dejando semillas para que den frutos nuestras reinterpretaciones de la vida; una ética que nos vuelva la mirada hacia un cielo azul y nos permita gozar su infinito color sabiendo que su color es ilusión. La ética tiene más que ver con el saber vivir y el sabor de la existencia, que con una vida regida por la razón; los juicios de valor de la vida se vuelven virtudes razonables; los sentimientos, razones de vida.

Nos comunicamos construyendo sentidos sobre los nombres que damos a nuestros sentimientos. Pero cuando el sentir por la vida ha sido arrasado de su suelo nativo por el buldózer de la racionalidad instrumental, vaciando de sentimientos y deberes la existencia, será necesario construir una racionalidad que reconforme los valores y principios que puedan nuevamente arraigar en los sentimientos básicos del ser humano. La ética de la vida está hecha de sentimiento y de deseo, iluminado por la razón y designado por la palabra. En este sentido, “la inteligencia provoca una sentimentalización de la vida afectiva” (Marina, 1995: 21).

El ser ético se piensa, pero sobre todo se siente. La ética ambiental debe pues llegar a transformar en sentimientos profundos sus principios y valores. Los comportamientos deben estar dictados desde la pulsión y la repulsión, más que por una lógica y la razón. El *deber ser*, debe con-

vertirse en deseo y prohibición. Y esa resedimentación de los sentimientos deberá pasar por la desconstrucción de las lógicas que se han construido nuestros deseos, sueños y compulsiones; nuestros modos de vida y nuestros modos de producción.

La ética se revela así, abriéndose paso entre los “rebeldes sin causa” de los años 50 a través del trayecto de un movimiento ambiental ciudadano en el que fueron emergiendo las causas de su actual rebelión. Lo oprimido se hizo latente y de las latencias surgieron los movimientos sociales que dieron nombre a las causas y forjaron nuevos derechos: ambientales, ciudadanos, colectivos; a la autonomía, a la cultura, a la diferencia. Hasta que vino el colapso, la crisis y el terror. El vacío fue vaciando de contenido, de valor y de sentido las causas, las luchas, los lugares, los futuros.

Hoy añoramos con T.S. Eliot esos tiempos donde el sufrimiento y las utopías aún tenían nombres; evocamos lo inefable de ese holocausto, de ese “algo que ha ocurrido que no puede repararse” de esa “eternidad instantánea del mal y del daño”, que para borrarla “sería necesario lavar el viento y barrer el cielo”. El terrorismo irrumpe en una nueva era de la muerte sin nombre ni rostro. Eliot anticipó este horror fuera de la palabra, esta contaminación sin antídotos, esta muerte fuera del tiempo, esa falla total del mundo, ese tiempo cuando

Cada horror tenía su definición,

Cada sufrimiento tenía algún tipo de fin:

En la vida no hay suficientemente largo para penar.

Pero esto, esto está fuera de la vida, está fuera del tiempo,

Una eternidad instantánea del daño y el mal.

Estamos sucios de una mugre que no podemos limpiar,

Unidos por un veneno sobrenatural,

No somos sólo nosotros, no es la casa, no es la ciudad la que está desclasada,

Sino el mundo que es una falla total.

Y clama el poeta:

Aclara el aire! Limpia el cielo! Lava el viento! Toma la piedra de la piedra, toma la piel del brazo, toma el músculo del hueso, y lávalos. Lava la piedra, lava el hueso, lava el cerebro, lava el alma, lávalos, lávalos!

Pero antes de poder establecer una ética para lavar al mundo de sus inmundicias, para reconstruir a la naturaleza y reequilibrar a la ecología; antes de haber fundado unos derechos humanos hacia la naturaleza,

la naturaleza se ha convertido en objeto de apropiación económica. No sólo las riquezas genéticas que encierra la biodiversidad, sino la riqueza genética del genoma humano; no sólo la naturaleza externa, sino también las funciones orgánicas fundamentales de la vida.

Hoy, la última expresión de la lucha de clases no está más en las fábricas ni en el campo, sino en el territorio ecológico de Orinlandia, en las cloacas de las ciudades y del mundo, no como una reivindicación ante la producción, ni siquiera de la soberanía del consumidor, sino en la controversia entre la pureza del ambiente y del derecho a depositar en el ambiente los desechos de la vida. El ser se afirma en su derecho de orinar en un ambiente privatizado en un escenario brechtiano de los últimos condenados de la tierra, de cuya miserabilidad (y no del valor de su fuerza de trabajo) es posible extraer una plusvalía para el enriquecimiento de los empresarios ecologistas que toman a su cuenta la función de proteger el ambiente y purificarlo de las defecaciones de quienes no pueden pagarse el derecho de cloaca. Es la privatización de la inmundicia del mundo. Punto límite de la sin-ética del eco-fascismo.

La sustentabilidad es un fin que implica un proceso de desconstrucción de la concepción del mundo hecha de objetos, para volver al mundo del ser. Para pasar del fin de la historia avasallada por el bloqueo de una realidad ineluctable y por el cerco de las racionalidades dominantes y dominadoras, hacia la construcción de utopías viables, fundadas en una nueva racionalidad en la que se funden procesos cognitivos y vivenciales. La ética del conocimiento para el desarrollo sustentable es una ética de los límites y del sin sentido a los que ha llegado un modelo de conocimiento construido en la Modernidad, centrado en la visión economicista del mundo, la mercantilización de la cultura, y una ciencia y tecnología concebidos para el dominio de la naturaleza. La ética del saber ambiental lleva a desmontar la epistemología que ha cosificado, objetivado y alienado al mundo y construir un saber emancipatorio que pueda conjugar los la sustentabilidad y la solidaridad; que lleve a una reterritorialización de las ideas originadas en el océano de la complejidad. Y eso es una cuestión del ser y del tiempo.

La ética del tiempo es el reconocimiento de los tiempos diferenciados de los procesos naturales, económicos y sociales: del tiempo de la vida y el tiempo de la sustentabilidad, del tiempo que encarna en los hombres y acuña identidades, de la temporalidad de la vida; del encuentro de tiempos diferenciados en la toma de decisiones que involucra

diferentes actores sociales con sus diversos tiempos culturales para generar consultas, consensos y decisiones dentro de sus propios códigos de ética.

La ética por la vida es una ética al derecho de sentir y disentir. Y si el sentido de la vida del intelectual se afianza en su “tener razón”, y la del político en usar la razón para tener poder, la del simple ser humano que se finca en su derecho a pensar y a sentir. Y esa ética demanda tiempo. Porque la ternura sin tiempo no es; porque mirar un atardecer toma el tiempo del ocaso, y toma una noche para ver de nuevo el amanecer; porque la maduración y envejecimiento de un buen vino toma su tiempo, y no podrá gozarse si se apura la copa, que necesita reposo para penetrar el cuerpo y ascender al alma del tomador de vinos... que en eso se distancia del tomador de decisiones guiadas por la urgencia y las razones de fuerza mayor.

El tiempo abre el porvenir, la posibilidad, lo que aún no es. Y esa potencialidad del ser está más allá del saber. La caricia no sabe lo que busca, dice Lévinas con razón, sabiduría y sensibilidad. Y quizá nunca lo sepa. Pero el gesto y el paso pasajero por sentir la caricia del mundo no podrá darse sin el tiempo que requiere el instante infinito del acercamiento al enigma de la vida.

REFERENCIAS

- Bataille, G. (1957/1997), *El Erotismo*, Tusquets Editores, México.
- Baudrillard, J. (1993), *The Transparency of Evil*, Verso, Nueva York.
- Boff, L. (2000), *Ethos Mundial*, Letraviva, Brasilia.
- Canguilhem G. (1977), *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*, Vrin, París.
- Eliot, T.S., *Muerte en la Catedral*.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge*, Pantheon Books, Nueva York.
- Funtowicz, S. y B. de Marchi (2000), “Complejidad Reflexiva y Sustentabilidad”, en Leff, E. (Coord.), *La Complejidad Ambiental*, Siglo XXI/UNAM/PNUMA, México.
- Gil Villegas F. (1984), “El Concepto de Racionalidad en la Obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXX, Nos. 117-118:25-47.

- Heidegger, M. (1927/1951), *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Leff, E. (1994), *Ecología y Capital. Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo Sustentable*, Siglo XXI/UNAM, México.
- Leff, E. (1998/2002), *Saber Ambiental: Racionalidad, Sustentabilidad, Complejidad, Poder*, México, Siglo XXI/UNAM/PNUMA (tercera edición revisada y ampliada, 2002).
- Leff, E. (2000), "Pensar la Complejidad Ambiental", en *La Complejidad Ambiental*, Siglo XXI/ UNAM/PNUMA, México.
- Lévinas, E. (1977), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Lipovetsky, G. (1986), *La Era del Vacío*, Anagrama, Barcelona.
- Marina, J. A. (1995/1999), *Ética para Náufragos*, Anagrama-Compactos, Barcelona.
- Marina, J. A. (1998), *La Selva del Lenguaje*, Anagrama, Barcelona.
- Mignolo, W. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.
- Nietzsche, F. (1974), *The Gay Science*, Vintage Books, Nueva York.
- Nietzsche, F. (1968), *The Will to Power*, Vintage Books, Nueva York.
- Yourcenar, M. (1981), *Memorias de Adriano*, Hermes, México.
- Zubiri, X. (1983), *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid.

MANIFIESTO POR LA VIDA
Por una ética para la sustentabilidad

MANIFIESTO POR LA VIDA

Por una ética para la sustentabilidad

Introducción

1. La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada al ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur) mientras privilegia el modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización.

2. La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. Es el resultado de una visión mecanicista del mundo que, ignorando los límites biofísicos de la naturaleza y los estilos de vida de las diferentes culturas, está acelerando el calentamiento global del planeta. Este es un hecho antrópico y no natural. La crisis ambiental es una crisis moral de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida.

3. El discurso del “desarrollo sostenible” parte de una idea equívoca. Las políticas del desarrollo sostenible buscan armonizar el proceso económico con la conservación de la naturaleza favoreciendo un balance entre la satisfacción de necesidades actuales y las de las generaciones futuras. Sin embargo, pretende realizar sus objetivos revitalizando el viejo mito desarrollista, promoviendo la falacia de un crecimiento económico sostenible sobre la naturaleza limitada del planeta. Mas la crítica a esta noción del desarrollo sostenible no invalida la verdad y el sentido del concepto de sustentabilidad para orientar la construcción de una nueva racionalidad social y productiva.

4. El concepto de sustentabilidad se funda en el reconocimiento de los límites y potenciales de la naturaleza, así como la complejidad ambiental, inspirando una nueva comprensión del mundo para enfrentar los desafíos de la humanidad en el tercer milenio. El concepto de sustentabilidad promueve una nueva alianza naturaleza-cultura fundando una nueva economía, reorientando los potenciales de la ciencia y la tecnología, y construyendo una nueva cultura política fundada en una ética de la sustentabilidad —en valores, creencias, sentimientos y saberes— que renuevan los sentidos existenciales, los mundos de vida y las formas de habitar el planeta Tierra.

5. Las políticas ambientales y del desarrollo sostenible han estado basadas en un conjunto de principios y en una conciencia ecológica que han servido como los criterios para orientar las acciones de los gobiernos, las instituciones internacionales y la ciudadanía. A partir del primer Día de la Tierra en 1970 y de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente Humano (Estocolmo, 1972) y hasta la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río 92) y en el proceso de Río+10; desde *La Primavera Silenciosa*, *La Bomba Poblacional* y *Los Límites del Crecimiento*, hasta *Nuestro Futuro Común*, los *Principios de Río* y la *Carta de la Tierra*, un cuerpo de preceptos ha acompañado a las estrategias del ecodesarrollo y las políticas del desarrollo sostenible. Los principios del desarrollo sostenible parten de la percepción del mundo como “una sola tierra” con un “futuro común” para la humanidad; orientan una nueva geopolítica fundada en “pensar globalmente y actuar localmente”; establecen el “principio precautorio” para conservar la vida ante la falta de certezas del conocimiento científico y el exceso de imperativos tecnológicos y económicos; promueven la responsabilidad colectiva, la equidad social, la justicia ambiental y la calidad de vida de las generaciones presentes y futuras. Sin embargo, estos preceptos del “desarrollo sostenible” no se han traducido en una ética como un cuerpo de normas de conducta que reoriente los procesos económicos y políticos hacia una nueva racionalidad social y hacia formas sustentables de producción y de vida.

6. En la década que va de la Cumbre de Río (1992) a la Cumbre de Johannesburgo (2002), la economía se volvió economía ecológica, la ecología se convirtió en ecología política, y la diversidad cultural condujo a una política de la diferencia. La ética se está transmutando en una

ética política. De la dicotomía entre la razón pura y la razón práctica, de la disyuntiva entre el interés y los valores, la sociedad se desplaza hacia una economía moral y una racionalidad ética que inspira la solidaridad entre los seres humanos y con la naturaleza. La ética para la sustentabilidad promueve la gestión participativa de los bienes y servicios ambientales de la humanidad para el bien común; la coexistencia de derechos colectivos e individuales; la satisfacción de necesidades básicas, realizaciones personales y aspiraciones culturales de los diferentes grupos sociales. La ética ambiental orienta los procesos y comportamientos sociales hacia un futuro justo y sustentable para toda la humanidad.

7. La ética para la sustentabilidad plantea la necesaria reconciliación entre la razón y la moral, de manera que los seres humanos alcancen un nuevo estadio de conciencia, autonomía y control sobre sus mundos de vida, haciéndose responsables de sus actos hacia sí mismos, hacia los demás y hacia la naturaleza en la deliberación de lo justo y lo bueno. La ética ambiental se convierte así en un soporte existencial de la conducta humana hacia la naturaleza y de la sustentabilidad de la vida.

8. La ética para la sustentabilidad es una ética de la diversidad donde se conjuga el *ethos* de diversas culturas. Esta ética alimenta una política de la diferencia. Es una ética radical porque va hasta la raíz de la crisis ambiental para remover todos los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeneizante, jerárquica, despilfarradora, sojuzgadora y excluyente. La ética de la sustentabilidad es la ética de la vida y para la vida. Es una ética para el reencantamiento y la reerotización del mundo, donde el deseo de vida reafirme el poder de la imaginación, la creatividad y la capacidad del ser humano para transgredir irracionalidades represivas, para indagar por lo desconocido, para pensar lo impensado, para construir el por-venir de una sociedad convivencial y sustentable, y para avanzar hacia estilos de vida inspirados en la frugalidad, el pluralismo y la armonía en la diversidad.

9. La ética de la sustentabilidad entraña un nuevo saber capaz de comprender las complejas interacciones entre la sociedad y la naturaleza. El saber ambiental reenlaza los vínculos indisolubles de un mundo interconectado de procesos ecológicos, culturales, tecnológicos, económicos y sociales. El saber ambiental cambia la percepción del mundo basada en un pensamiento único y unidimensional, que se encuentra en la raíz de la crisis ambiental, por un pensamiento de la complejidad. Esta

ética promueve la construcción de una racionalidad ambiental fundada en una nueva economía –moral, ecológica y cultural– como condición para establecer un nuevo modo de producción que haga viables estilos de vida ecológicamente sostenibles y socialmente justos.

10. La ética para la sustentabilidad se nutre de un conjunto de preceptos, principios y propuestas para reorientar los comportamientos individuales y colectivos, así como las acciones públicas y privadas orientadas hacia la sustentabilidad. Entre ellos identificamos los siguientes:

Ética de una producción para la vida

11. La pobreza y la injusticia social son los signos más elocuentes del malestar de nuestra cultura, y están asociadas directa o indirectamente con el deterioro ecológico a escala planetaria y son el resultado de procesos históricos de exclusión económica, política, social y cultural. La división creciente entre países ricos y pobres, de grupos de poder y mayorías desposeídas, sigue siendo el mayor riesgo ambiental y el mayor reto de la sustentabilidad. La ética para la sustentabilidad enfrenta a la creciente contradicción en el mundo entre opulencia y miseria, alta tecnología y hambruna, explotación creciente de los recursos y depauperación y desesperanza de miles de millones de seres humanos, mundialización de los mercados y marginación social. La justicia social es condición *sine qua non* de la sustentabilidad. Sin equidad en la distribución de los bienes y servicios ambientales no será posible construir sociedades ecológicamente sostenibles y socialmente justas.

12. La construcción de sociedades sustentables pasa por el cambio hacia una civilización basada en el aprovechamiento de fuentes de energía renovables, económicamente eficientes y ambientalmente amigables, como la energía solar. El viraje del paradigma mecanicista al ecológico se está dando en la ciencia, en los valores y actitudes individuales y colectivas, así como en los patrones de organización social y en nuevas estrategias productivas, como la agroecología y la agroforestería. Tanto los conocimientos científicos actuales, como los movimientos sociales emergentes que pugnan por nuevas formas sustentables de producción están abriendo posibilidades para la construcción de una nueva racionalidad productiva, fundada en la productividad ecotecnológica de cada región y ecosistema, a partir de los potenciales de la naturaleza y de los valores de la cultura. Esta nueva racionalidad productiva abre las pers-

ética promueve la construcción de una racionalidad ambiental fundada en una nueva economía –moral, ecológica y cultural– como condición para establecer un nuevo modo de producción que haga viables estilos de vida ecológicamente sostenibles y socialmente justos.

10. La ética para la sustentabilidad se nutre de un conjunto de preceptos, principios y propuestas para reorientar los comportamientos individuales y colectivos, así como las acciones públicas y privadas orientadas hacia la sustentabilidad. Entre ellos identificamos los siguientes:

Ética de una producción para la vida

11. La pobreza y la injusticia social son los signos más elocuentes del malestar de nuestra cultura, y están asociadas directa o indirectamente con el deterioro ecológico a escala planetaria y son el resultado de procesos históricos de exclusión económica, política, social y cultural. La división creciente entre países ricos y pobres, de grupos de poder y mayorías desposeídas, sigue siendo el mayor riesgo ambiental y el mayor reto de la sustentabilidad. La ética para la sustentabilidad enfrenta a la creciente contradicción en el mundo entre opulencia y miseria, alta tecnología y hambruna, explotación creciente de los recursos y depauperación y desesperanza de miles de millones de seres humanos, mundialización de los mercados y marginación social. La justicia social es condición *sine qua non* de la sustentabilidad. Sin equidad en la distribución de los bienes y servicios ambientales no será posible construir sociedades ecológicamente sostenibles y socialmente justas.

12. La construcción de sociedades sustentables pasa por el cambio hacia una civilización basada en el aprovechamiento de fuentes de energía renovables, económicamente eficientes y ambientalmente amigables, como la energía solar. El viraje del paradigma mecanicista al ecológico se está dando en la ciencia, en los valores y actitudes individuales y colectivas, así como en los patrones de organización social y en nuevas estrategias productivas, como la agroecología y la agroforestería. Tanto los conocimientos científicos actuales, como los movimientos sociales emergentes que pugnan por nuevas formas sustentables de producción están abriendo posibilidades para la construcción de una nueva racionalidad productiva, fundada en la productividad ecotecnológica de cada región y ecosistema, a partir de los potenciales de la naturaleza y de los valores de la cultura. Esta nueva racionalidad productiva abre las pers-

pectivas a un proceso económico que rompe con el modelo unificador, hegemónico y homo-geneizante del mercado como ley suprema de la economía.

13. La ética para la sustentabilidad va más allá del propósito de otorgar a la naturaleza un valor intrínseco universal, económico ó instrumental. Los bienes ambientales son valorizados por la cultura a través de cosmovisiones, sentimientos y creencias que son resultado de prácticas milenarias de transformación y co-evolución con la naturaleza. El reconocimiento de los límites de la intervención cultural en la naturaleza significa también aceptar los límites de la tecnología que ha llegado a sustituir los valores humanos por la eficiencia de su razón utilitarista. La bioética debe moderar la intervención tecnológica en el orden biológico. La técnica debe ser gobernada por un sentido ético de su potencia transformadora de la vida.

Ética del conocimiento y diálogo de saberes

14. La ciencia ha constituido el instrumento más poderoso de conocimiento y transformación de la naturaleza, con capacidad para resolver problemas críticos como la escasez de recursos, el hambre en el mundo y de procurar mejores condiciones de bienestar para la humanidad. La búsqueda del conocimiento a través de la racionalidad científica ha sido uno de los valores sobresalientes del espíritu humano. Sin embargo, se ha llegado a un dilema: al mismo tiempo que el pensamiento científico ha abierto las posibilidades para una "inteligencia colectiva" asentada en los avances de la cibernética y las tecnologías de la información, la sumisión de la ciencia y la tecnología al interés económico y al poder político comprometen seriamente la supervivencia del ser humano; a su vez, la inequidad social asociada a la privatización y al acceso desigual al conocimiento y a la información resultan moralmente injustos. La capacidad humana para trascender su entorno inmediato e intervenir los sistemas naturales está modificando, a menudo de manera irreversible, procesos naturales cuya evolución ha tomado millones de años, desencadenando riesgos ecológicos fuera de todo control científico.

15. El avance científico ha acompañado a una ideología del progreso económico y del dominio de la naturaleza, privilegiando modelos mecanicistas y cuantitativos de la realidad que ignoran las dimensiones cualitativas, subjetivas y sistémicas que alimentan otras formas del cono-

cimiento. El fraccionamiento del pensamiento científico lo ha inhabilitado para comprender y abordar los problemas socio-ambientales complejos. Si bien las ciencias y la economía han sido efectivas para intervenir sistemas naturales y ampliar las fronteras de la información, paradójicamente no se han traducido en una mejoría en la calidad de vida de la mayoría de la población mundial; muchos de sus efectos más perversos están profundamente enraizados en los presupuestos, axiomas, categorías y procedimientos de la economía y de las ciencias.

16. La ciencia se debate hoy entre dos políticas alternativas. Por una parte, seguir siendo la principal herramienta de la economía mundial de mercado orientada por la búsqueda de la ganancia individual y el crecimiento sostenible. Por otra parte, está llamada a producir conocimientos y tecnologías que promuevan la calidad ambiental, el manejo sustentable de los recursos naturales y el bienestar de los pueblos. Para ello será necesario conjugar las aportaciones racionales del conocimiento científico con las reflexiones morales de la tradición humanística abriendo la posibilidad de un nuevo conocimiento donde puedan convivir la razón y la pasión, lo objetivo y lo subjetivo, la verdad y lo bueno.

17. La eficacia de la ciencia le ha conferido una legitimidad dentro de la cultura hegemónica del Occidente como paradigma “por excelencia” de conocimiento, negando y excluyendo los saberes no científicos, los saberes populares, los saberes indígenas, tanto en el diseño de estrategias de conservación ecológica y en los proyectos de desarrollo sostenible, así como en la resolución de conflictos ambientales. Hoy los asuntos cruciales de la sustentabilidad no son comprensibles ni resolubles solo mediante los conocimientos de la ciencia, incluso con el concurso de un cuerpo científico interdisciplinario, debido en parte al carácter complejo de los asuntos ambientales y en parte porque las decisiones sobre la sustentabilidad ecológica y la justicia ambiental ponen en juego a diversos saberes y actores sociales. Los juicios de verdad implican la intervención de visiones, intereses y valores que son irreductibles al juicio “objetivo” de las ciencias.

18. La toma de decisiones en asuntos ambientales demanda la contribución de la ciencia para tener información más precisa sobre fenómenos naturales. Es el caso del calentamiento global del planeta, donde las predicciones científicas sobre la vulnerabilidad ecológica y los riesgos socio-ambientales, a pesar de su inevitable grado de incertidumbre, de-

ben predominar sobre las decisiones basadas en el interés económico y en creencias infundadas en las virtudes del mercado para resolver los problemas ambientales.

19. La ética de la sustentabilidad remite a la ética de un conocimiento orientada hacia una nueva visión de la economía, de la sociedad y del ser humano. Ello implica promover estrategias de conocimiento abiertas a la hibridación de las ciencias y la tecnología moderna con los saberes populares y locales en una política de la interculturalidad y el diálogo de saberes. La ética implícita en el saber ambiental recupera el “conocimiento valorativo” y coloca al conocimiento dentro de la trama de relaciones de poder en el saber. El conocimiento valorativo implica la recuperación del valor de la vida y el reencuentro de nosotros mismos, como seres humanos sociales y naturales, en un mundo donde prevalece la codicia, la ganancia, la prepotencia, la indiferencia y la agresión, sobre los sentimientos de solidaridad, compasión y comprensión.

20. La ética de la sustentabilidad induce un cambio de concepción del conocimiento de una realidad hecha de objetos por un saber orientado hacia el mundo del ser. La comprensión de la complejidad ambiental demanda romper el cerco de la lógica y abrir el círculo de la ciencia que ha generado una visión unidimensional y fragmentada del mundo. Reconociendo el valor y el potencial de la ciencia para alcanzar estadios de mayor bienestar para la humanidad, la ética de la sustentabilidad conlleva un proceso de reapropiación social del conocimiento y la orientación de los esfuerzos científicos hacia la solución de los problemas más acuciantes de la humanidad y los principios de la sustentabilidad: una economía ecológica, fuentes renovables de energía, salud y calidad de vida para todos, erradicación de la pobreza y seguridad alimentaria. El círculo de las ciencias debe abrirse hacia un campo epistémico que incluya y favorezca el florecimiento de diferentes formas culturales de conocimiento. El saber ambiental es la apertura de la ciencia interdisciplinaria y sistémica hacia un diálogo de saberes.

21. La ética de la sustentabilidad implica revertir el principio de “pensar globalmente y actuar localmente”. Este precepto lleva a una colonización del conocimiento a través de una geopolítica del saber que legitima el pensamiento y las estrategias formuladas en los centros de poder de los países “desarrollados” dentro de la racionalidad del proceso dominante de globalización económica, para ser reproducidos e implantados

en los países “en desarrollo” o “en transición”, en cada localidad y en todos los poros de la sensibilidad humana. Sin desconocer los aportes de la ciencia para transitar hacia la sustentabilidad, es necesario repensar la globalidad desde la localidad del saber, arraigado en un territorio y una cultura, desde la riqueza de su heterogeneidad, diversidad y singularidad; y desde allí reconstruir el mundo a través del diálogo intercultural de saberes y la hibridación de los conocimientos científicos con los saberes locales.

22. La educación para la sustentabilidad debe entenderse en este contexto como una pedagogía basada en el diálogo de saberes, y orientada hacia la construcción de una racionalidad ambiental. Esta pedagogía incorpora una visión holística del mundo y un pensamiento de la complejidad. Pero va más allá al fundarse en una ética y una ontología de la otredad que del mundo cerrado de las interrelaciones sistémicas del mundo objetivado de lo ya dado, se abre hacia lo infinito del mundo de lo posible y a la creación de “lo que aún no es”. Es la educación para la construcción de un futuro sustentable, equitativo, justo y diverso. Es una educación para la participación, la autodeterminación y la transformación; una educación que permita recuperar el valor de lo sencillo en la complejidad; de lo local ante lo global; de lo diverso ante lo único; de lo singular ante lo universal.

Ética de la ciudadanía global, el espacio público y los movimientos sociales

23. La globalización económica está llevando a la privatización de los espacios públicos. El destino de las naciones y de la gente está cada vez más conducido por procesos económicos y políticos que se deciden fuera de sus esferas de autonomía y responsabilidad. El movimiento ambiental ha generado la emergencia de una ciudadanía global que expresa los derechos de todos los pueblos y todas las personas a participar de manera individual y colectiva en la toma de decisiones que afectan su existencia, emancipándose del poder del Estado y del mercado como organizadores de sus mundos de vida.

24. El sistema parlamentario de las democracias modernas se encuentra en crisis porque la esfera pública, entendida como el espacio de interrelación dialógica de aspiraciones, voluntades e intereses, ha sido desplazada por la negociación y el cálculo de interés de los partidos que, convertidos en grupos de presión, negocian sus respectivas oportunida-

des de ocupar el poder. Para resolver las paradojas del *efecto mayoría* es necesario propiciar una política de tolerancia y participación de las disidencias y las diferencias. Asimismo debe alentarse los valores democráticos para practicar una democracia directa.

25. La democracia directa se funda en un principio de participación colectiva en los procesos de toma de decisiones sobre los asuntos de interés común. Frente al proyecto de democracia liberal que legitima el dominio de la racionalidad del mercado, la democracia ambiental reconoce los derechos de las comunidades autogestionarias fundadas en el respeto a la soberanía y dignidad de la persona humana, la responsabilidad ambiental y el ejercicio de procesos para la toma de decisiones a partir del ideal de una organización basada en los vínculos personales, las relaciones de trabajo creativo, los grupos de afinidad, y los cabildos comunales y vecinales.

26. El ambientalismo es un movimiento social que, nacido de esta época de crisis civilizatoria marcada por la degradación ambiental, el individualismo, la fragmentación del mundo y la exclusión social, nos convoca a pensar sobre el futuro de la vida, a cuestionar el modelo de desarrollo prevaleciente y el concepto mismo de desarrollo, para enfrentar los límites de la relación de la humanidad con el planeta. La ética de la sustentabilidad nos confronta con el vínculo de la sociedad con la naturaleza, con la condición humana y el sentido de la vida.

27. La ética para la construcción de una sociedad sustentable conduce hacia un proceso de emancipación que reconoce, como enseñaba Paulo Freire, que nadie libera a nadie y nadie se libera sólo; los seres humanos sólo se liberan en comunión. De esta manera es posible superar la perspectiva “progresista” que pretende salvar al otro (al indígena, al marginado, al pobre) dejando de ser él mismo para integrarlo a un ser ideal universal, al mercado global ó al Estado nacional; forzándolo a abandonar su ser, sus tradiciones y sus estilos de vida para convertirse en un ser “moderno” y “desarrollado”.

Ética de la gobernabilidad global y la democracia participativa

28. La ética para la sustentabilidad apela a la responsabilidad moral de los sujetos, los grupos sociales y el Estado para garantizar la continuidad de la vida y para mejorar la calidad de la vida. Esta responsabilidad se funda en principios de solidaridad entre esferas políticas y sociales, de

manera que sean los actores sociales quienes definan y legitimen el orden social, las formas de vida, las prácticas de la sustentabilidad, a través del establecimiento de un nuevo pacto ciudadano y de un debate democrático, basado en el respeto mutuo, el pluralismo político y la diversidad cultural, con la primacía de una opinión pública crítica actuando con autonomía ante los poderes del Estado.

29. La ética de la sustentabilidad cuestiona las formas vigentes de dominación establecidas por las diferencias de género, etnia, clase social y opción sexual, para establecer una diversidad y pluralidad de derechos de la ciudadanía y la comunidad. Ello implica reconocer la imposibilidad de consolidar una sociedad democrática dentro de las grandes inequidades económicas y sociales en el mundo y en un escenario político en el cual los actores sociales entran al juego democrático en condiciones de desigualdad y donde las mayorías tienen nulas o muy limitadas posibilidades de participación.

30. La ética para la sustentabilidad demanda un nuevo pacto social. Este debe fundarse en un marco de acuerdos básicos para la construcción de sociedades sustentables que incluya nuevas relaciones sociales, modos de producción y patrones de consumo. Estos acuerdos deben incorporar la diversidad de estilos culturales de producción y de vida; reconocer los disensos, asumir los conflictos, identificar a los ausentes del diálogo e incluir a los excluidos del juego democrático. Estos principios éticos conducen hacia la construcción de una racionalidad alternativa que genere sociedades sustentables para los millones de pobres y excluidos de este mundo globalizado, reduciendo la brecha entre crecimiento y distribución, entre participación y marginación, entre lo deseable y lo posible.

31. Una ética para la sustentabilidad debe inspirar nuevos marcos jurídico-institucionales que reflejen, respondan y se adapten al carácter tanto global y regional, como nacional y local de las dinámicas ecológicas, así como a la revitalización de las culturas y sus conocimientos asociados. Esta nueva institucionalidad debe contar con el mandato y los medios para hacer frente a las inequidades en la distribución económica y ecológica la concentración de poder de las corporaciones transnacionales, la corrupción e ineficacia de los diferentes órganos de gobierno y gestión, y para avanzar hacia formas de gobernabilidad más democráticas y participativas de la sociedad en su conjunto.

Ética de los derechos, la justicia y la democracia

32. El derecho no es la justicia. La racionalidad jurídica ha llevado a privilegiar los procesos legales por encima de normas sustantivas, desatendiendo así el establecimiento de un vínculo social fundado en principios éticos, así como la aplicación de principios esenciales para garantizar el ejercicio de los derechos humanos fundamentales, ambientales y colectivos. Apoyados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todos tenemos derecho a las mismas oportunidades, a tener derechos comunes y diferenciados. El proyecto para avanzar hacia la nueva alianza solidaria con una civilización de la diversidad y una cultura de baja entropía, presupone el primado de una ética implicada en una nueva visión del mundo que nos disponga para una transmutación de los valores que funden un nuevo contrato social. En las circunstancias actuales de bancarrota moral, ecológica y política, este cambio de valores es un imperativo de supervivencia.

33. La concepción moral de la modernidad ha tendido a favorecer las acciones regidas por la racionalidad instrumental y el interés económico, al tiempo que ha diluido la sensibilidad que permite diferenciar un comportamiento utilitarista de otro fundado en valores sustantivos e intrínsecos. La complejidad creciente del mundo moderno ha erradicado una visión universal del bien o un principio trascendental de lo justo que sirvan de cimiento para el vínculo social solidario. La ética de la sustentabilidad debe ser una ética aplicada que asegure la coexistencia entre visiones rivales en un mundo constituido por una diversidad de culturas y matrices de racionalidad, centradas en diferentes ideas del bien.

34. Si lo que caracteriza a las sociedades contemporáneas es el poder científico sobre la naturaleza y el poder político sobre los seres humanos, la ética para la sustentabilidad debe formular los principios para prevenir que cualquier bien social sirva como medio de dominación. Existiendo diferentes bienes sociales, su distribución configura distintas esferas de justicia, cada una de las cuales debe ser autónoma y dotada de reglas propias. De esta complejidad de los bienes sociales nace la noción de equidad compleja resultante de la intersección entre el proyecto de combatir la dominación y el programa de diferenciación de esferas de la justicia.

35. Si la dominación es una de las formas esenciales del mal, abolirla es el bien supremo. Ello significa desatar los nudos del pensamiento y las

estrategias de poder en el saber que nos someten a los distintos dispositivos de sojuzgamiento activados en ideologías e instituciones sociales. La lucha contra la dominación es un proyecto moral cuyo núcleo consiste en cultivar una ética de las virtudes que nos permita renunciar a los valores morales, los sistemas de organización política y los artefactos tecnológicos que han servido como medios de dominación. Es al mismo tiempo un proyecto cultural para avanzar hacia la reinención ética y estética de la mente, los modelos económico-sociales y las relaciones naturaleza-cultura que configuran el estilo de vida dominante en esta civilización. Se trata de una ética de las virtudes personales y cívicas que garantice el respeto de una base mínima de deberes positivos y negativos, que asegure las normas básicas de convivencia para la sustentabilidad.

36. La ética para la sustentabilidad es una ética de los derechos fundamentales predicables que promueve la dignidad humana como el valor más alto y condición fundamental para reconstruir las relaciones del ser humano con la naturaleza. Es una ética de la solidaridad que rebasa el individualismo para fundarse en el reconocimiento de la otredad y de la diferencia; una ética democrática participativa que promueve el pluralismo, que reconoce los derechos de las minorías y las protege de los abusos que les pueden causar los diferentes grupos de poder. El bien común es asegurar la producción y procuración de justicia para todos, respetando lo propio de cada quién y dando a cada cual lo suyo.

Ética de los bienes comunes y del Bien Común

37. Los actuales procesos de intervención tecnológica, de revalorización económica y de reapropiación social de la naturaleza están planteando la necesidad de establecer los principios de una bioética junto con una ética de los bienes y servicios ambientales. Los bienes comunales no son bienes libres, sino que han sido significados y transformados por valores comunes de diferentes culturas. Los bienes públicos no son bienes de libre acceso pues deben ser aprovechados para el bien común. Hoy, los “bienes comunes” están sujetos a las formas de propiedad y normas de uso donde confluyen de manera conflictiva los intereses del Estado, de las empresas transnacionales y de los pueblos en la redefinición de lo propio y de lo ajeno; de lo público y lo privado; del patrimonio de los pueblos, del Estado y de la humanidad. Los bienes ambientales son una intrincada red de bienes comunales y bienes públicos donde se confron-

tan los principios de la libertad del mercado, la soberanía de los Estados y la autonomía de los pueblos.

38. La ética del bien común se plantea como una ética para la resolución del conflicto de intereses entre lo común y lo universal, lo público y lo privado. La ética del orden público y los derechos colectivos confrontan a la ética del derecho privado como mayor baluarte de la civilización moderna, cuestionando al mercado y la privatización del conocimiento – la mercantilización de la naturaleza y la privatización y los derechos de propiedad intelectual– como principios para definir y legitimar las formas de posesión, valorización y usufructo de la naturaleza, y como el medio privilegiado para alcanzar el bien común. Frente a los derechos de propiedad privada y la idea de un mercado neutro en el cual se expresan preferencias individuales como fundamento para regular la oferta de bienes públicos, hoy emergen los derechos colectivos de los pueblos, los valores culturales de la naturaleza y las formas colectivas de propiedad y manejo de los bienes comunales, definiendo una ética del bien común y confrontando las estrategias de apropiación de la biodiversidad por parte de las corporaciones de la industria de la biotecnología.

39. La ética de la sustentabilidad implica cambiar el principio del egoísmo individual como generador de bien común por un altruismo fundado en relaciones de reciprocidad y cooperación. Esta ética está arraigando en movimientos sociales ascendentes, en grupos culturales crecientes, que hoy en día comienzan a enlazarse en torno de redes ciudadanas y de foros sociales mundiales en la nueva cultura de solidaridad.

Ética de la diversidad cultural y de una política de la diferencia

40. El discurso del “desarrollo sostenible” preconiza un futuro común para la humanidad, mas no incluye adecuadamente las visiones diferenciadas de los diferentes grupos sociales involucrados, y en particular, de las poblaciones indígenas que a lo largo de la historia han convivido material y espiritualmente en armonía con la naturaleza. La sustentabilidad debe estar basada en un principio de integridad de los valores humanos y las identidades culturales, con las condiciones de productividad y regeneración de la naturaleza, principios que emanan de la relación material y simbólica que tienen las poblaciones con sus territorios, con los recursos naturales y el ambiente. Las cosmovisiones de los pueblos ancestrales están asentadas en y son fuente inspiradora de prácticas culturales de uso sustentable de la naturaleza.

41. La ética para la sustentabilidad acoge esta diversidad de visiones y saberes, y contesta todas las formas de dominación, discriminación y exclusión de sus identidades culturales. Una ética de la diversidad cultural implica una pedagogía de la otredad para aprender a escuchar otros razonamientos y otros sentimientos. Esa otredad incluye la espiritualidad de las poblaciones indígenas, sus conocimientos ancestrales y sus prácticas tradicionales, como una contribución fundamental de la diversidad cultural a la sustentabilidad humana global.

42. Para los pueblos indígenas y afro-descendientes, así como para muchas sociedades campesinas y organizaciones populares, la ética de la sustentabilidad se traduce en una ética del respeto a sus estilos de vida y a sus espacios territoriales, a sus hábitos y a su hábitat, tanto en el ámbito rural como en el urbano. La ética se traduce en prácticas sociales para la protección de la naturaleza, la garantía de la vida y la sustentabilidad humana. Los conocimientos ancestrales, por su carácter colectivo, se definen a través de sus propias cosmovisiones y racionalidades culturales y contribuyen al bien común del pueblo al que pertenecen. Por ello sus saberes, su naturaleza y su cultura no deben ser sometidos al uso y a la propiedad privados.

43. En las cosmovisiones de los pueblos indígenas y afro-descendientes, así como de muchas comunidades campesinas, la naturaleza y la sociedad están integradas dentro de un *sistema biocultural*, donde la organización social, las prácticas productivas, la religión, la espiritualidad y la palabra integran un *ethos* que define sus estilos propios de vida. La ética remite a un concepto de bienestar que incluye a la “gran familia” y no únicamente a las personas. Este *vivir bien* de la comunidad se refiere al logro de su bienestar fundado en sus valores culturales e identidades propias. Las dinámicas demográficas, de movilidad y ocupación territorial, así como las prácticas de uso y manejo de la biodiversidad, se definen dentro de una concepción de la trilogía *territorio-cultura-biodiversidad* como un todo íntegro e indivisible. El territorio se define como el espacio para ser y la biodiversidad como un patrimonio cultural que permite al ser permanecer; por tanto la existencia cultural es condición para la conservación y uso sustentable de la biodiversidad. Estas concepciones del mundo están generando nuevas alternativas de vida para muchas comunidades rurales y urbanas.

44. El derecho inalienable de los pueblos a su ser cultural debe llevar a una nueva ética de los derechos de los pueblos frente al Estado. La

ética para la sustentabilidad abre así los cauces para recuperar identidades, para volver a preguntarnos quienes somos y quienes queremos ser. Es una ética para mirar y volver a nuestras raíces. Una ética para reconocernos y regenerar lazos de comunicación y solidaridad desde nuestras diferencias y para no seguir atropellando al otro. Una ética para reestablecer la confianza entre los seres humanos y entre los pueblos sojuzgados, haciendo realidad los preceptos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Ética de la paz y el diálogo para la resolución de conflictos

45. El peor mal de la humanidad es la guerra que aniquila la vida y aplasta a la naturaleza, así como la violencia física y simbólica que desconoce la dignidad humana y el derecho del otro. La ética para la sustentabilidad es la ética de una cultura de paz y de la no-violencia; de una sociedad que resuelva sus conflictos a través del diálogo. Esta cultura de diálogo y paz sólo puede darse dentro de una sociedad de personas libres donde se construyan acuerdos y consensos en procesos en los cuales también haya lugar para los disensos.

46. La capacidad argumentativa ha permitido a los seres humanos usar el juicio racional y la retórica para mantener y defender posiciones e intereses individuales y de grupo frente al bien común y de las mayorías. Sólo un juicio moral puede dirimir y superar las controversias entre juicios racionales igualmente legítimos. La función de la inteligencia no es sólo la de razonar lógicamente, conocer y crear productivamente, sino la de orientar sabiamente el comportamiento y dar sentido a la existencia. Estas son funciones éticas del bien vivir. En este sentido, la ética enaltece a la razón. La dignidad, la identidad y la autonomía de las personas aparecen como derechos fundamentales del ser a existir y a ser respetado.

47. Si todo orden social --incluso el democrático-- supone formas de exclusión, en cada escenario de negociación se debe incluir a todos los grupos afectados e interesados. Esta transparencia es fundamental en los procesos de resolución de conflictos ambientales por la vía del diálogo y la negociación, sobretudo si consideramos que las comunidades e individuos más afectados por la crisis ambiental en todas sus manifestaciones son justamente los más pobres, los subalternos y los excluidos del esquema de la democracia liberal.

48. Para que la ética se convierta en un criterio operativo que permita dirimir conflictos entre actores en diferentes escalas y poderes desiguales, será necesario un acuerdo de principios de igualdad que sea asumido y practicado por todos los actores de la sustentabilidad. Ello implica reconocer la especificidad de los diferentes actores y sectores sociales con sus impactos ecológicos, responsabilidades, intereses y demandas, y en sus diferentes escalas de intervención: local, nacional, internacional. Para ello es necesario superar las dicotomías entre países ricos y pobres, así como las oposiciones convencionales entre Norte/Sur, Estado/sociedad civil, esfera pública/esfera privada, de manera que se identifiquen los valores, intereses y responsabilidades de actores concretos dentro de las controversias puestas en juego por grupos sociales, corporaciones, empresas y Estados específicos. Este ejercicio es fundamental para que las políticas, las decisiones y los compromisos adoptados correspondan con las responsabilidades diferenciadas y con las condiciones específicas de los actores involucrados.

Ética del ser y el tiempo de la sustentabilidad

49. La ética de la sustentabilidad es una ética del ser y del tiempo. Es el reconocimiento de los tiempos diferenciados de los procesos naturales, económicos, políticos, sociales y culturales: del tiempo de la vida y de los ciclos ecológicos, del tiempo que se incorpora al ser de las cosas y el tiempo que encarna en la vida de los seres humanos; del tiempo que marca los ritmos de la historia natural y la historia social; del tiempo que forja procesos, acuña identidades y desencadena tendencias; del encuentro de los tiempos culturales diferenciados de diversos actores sociales para generar consultas, consensos y decisiones dentro de sus propios códigos de ética, de sus usos y costumbres.

50. La vida de una especie, de la humanidad y de las culturas no concluye en una generación. La vida individual es transitoria, pero la aventura del sistema vivo y de las identidades colectivas trasciende en el tiempo. El valor fundamental de todo ser vivo es la perpetuación de la vida. El mayor valor de la cultura es su apertura hacia la diversidad cultural. La construcción de la sustentabilidad está suspendida en el tiempo, en una ética transgeneracional. El futuro sustentable sólo será posible en un mundo en el que la naturaleza y la cultura continúen co-evolucionando.

51. La ética de la sustentabilidad coloca a la vida por encima del interés económico-político o práctico-instrumental. La sustentabilidad sólo será posible si regeneramos el deseo de vida que sostiene los sentidos de la existencia humana. La ética de la sustentabilidad es una ética para la renovación permanente de la vida, donde todo nace, crece, enferma, muere y renace. La preservación del ciclo permanente de la vida implica saber manejar el tiempo para que la tierra se renueve y la vida florezca en todas sus formas conviviendo en armonía en los mundos de vida de las personas y las culturas.

52. La ética de la sustentabilidad se nutre del ser cultural de los pueblos, de sus formas de saber, del arraigo de sus saberes en sus identidades y de la circulación de saberes en el tiempo. Estos legados culturales son los que hoy abren la historia y permiten la emergencia de lo nuevo a través del diálogo intercultural y transgeneracional de saberes, fertilizando los caminos hacia un futuro sustentable.

Epílogo

53. La ética para la sustentabilidad es una ética del bien común. Este Manifiesto ha sido producido en común para convertirse en un bien común; en este sentido, busca inspirar principios y valores, promover razones y sentimientos, y orientar procedimientos, acciones y conductas, hacia la construcción de sociedades sustentables.

54. Este Manifiesto no es un texto definitivo y acabado. La ONU, los gobiernos, las organizaciones ciudadanas, los centros educativos y los medios de comunicación de todo el mundo deberán contribuir a difundir este Manifiesto para propiciar un amplio diálogo y debate que conduzcan a establecer y practicar una ética para la sustentabilidad.

Ética, vida, sustentabilidad se terminó de imprimir en los talleres de Tipos Futura S.A. de C.V. el 5 de agosto de 2002. Su composición se hizo en tipo Times New Roman de 13, 11 y 9 puntos. El tiro fue de 1000 ejemplares