

CUADERNOS

8

ARQUITECTURA Y CIUDAD

EDICION.DIGITAL_004

ÉTICA Y RESIDENCIA
FRANÇOIS VALLAEYS

DEPARTAMENTO DE ARQUITECTURA

Dirección:

Pedro Belaúnde Martínez

Producción:

Departamento de Arquitectura - Jefatura

Diseño Gráfico:

Braulio Miki

Coordinador General:

Isabel Ruiz C.

Correspondencia:

Av. Universitaria 1801 San Miguel, Lima

ISSN 1998-670X

Impreso en el Perú, Junio 2008

Departamento de Arquitectura - PUCP

e-mail: dptoarquitectura@pucp.edu.pe

ÉTICA Y RESIDENCIA

François Vallaëys

*A Pedro,
por el cariño y la lucidez*

Este ensayo filosófico sobre la ética que debe gobernar nuestra residencia es el resultado de nuestros años de investigación como profesor en el Departamento de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El propósito es de situar el origen de la crisis de habitabilidad de la que sufrimos hoy en la misma institución del paradigma del sujeto moderno y su relación objetivadora al mundo, y de explorar en qué medida la construcción de una subjetividad religada con su morada terrestre puede ser posible gracias a la fundamentación de una ética de la sostenibilidad, como ética de tercera generación integradora de la ética social moderna y la ética personal tradicional.

1. Arquitectura y ética:

La pregunta ética siempre tuvo algo que ver con la arquitectura: “¿Cómo debemos vivir juntos?” es a la vez la pregunta central del filósofo moral, del líder político y del arquitecto. La respuesta del primero fija principios universales de conducta, la del segundo fundamenta instituciones y leyes, la del tercero construye vida cotidiana. Por ser una respuesta más material, espacial, y ordenadora de rutinas diarias, la respuesta del arquitecto al cómo vivir juntos no deja sin embargo de ser profundamente ética. Lo que le da un gran poder y luego una gran responsabilidad: Para pretender diseñar el espacio de vida de los demás, desde la casa, la urbe o el ordenamiento territorial, un arquitecto -un urbanista- tienen que haber contestado a dicha pregunta con cierto grado de legitimidad, es decir con cierta capacidad de lograr consenso.

Sin embargo, sabemos que pocas veces sucede tal reflexión ni tal consenso. En general, nadie remonta a los fundamentos éticos de las “evidencias” arquitectónicas de la época. Nadie discute, en la ciudad contemporánea, que las habitaciones de los individuos tengan que ser cuadradas o rectangulares, pero no circulares. Nadie objeta que cada miembro de la casa tenga que tener un cuarto para sí, ni que los bancos sean más ostentosos que los colegios, ni que el territorio pueda formularse en términos de metros cuadrados. Pocas veces, en fin, la actividad técnica de diseño y construcción del espacio común se exige a sí misma la radicalidad de la reflexión filosófica sobre sus puntos de partida, los axiomas que guían su ejercicio, los presupuestos que orientan sus supuestos. Así, las decisiones éticas esenciales

pasan al trasfondo y se hacen invisibles. Lo “obvio” -lo que está bajo la vista- se coloca curiosamente en el punto ciego y no se deja más mirar.

Esta situación de olvido y ceguera no constituye un error o una torpeza de los arquitectos, sino un fenómeno muy común que caracteriza justamente a la ética, ya que ella define su “sitio” en nuestras vidas en el **trasfondo** de nuestras acciones, siendo obvia pero velada, trivial aunque fundamental, presente y olvidada a la vez.

Esto se verifica cuando queremos al contrario hacer visible a la ética, cuando empezamos a hablar de “lo que deberíamos hacer”. Porque, efectivamente, los discursos éticos de los moralistas de cualquier cuño, que ayer declamaban en los templos y plazas y hoy circulan más bien en Internet, tienen todos una curiosa característica común: en general, dicen todos lo mismo y lo que dicen nos parece siempre cierto, evidente, obvio, por no decir trivial: “Hay que hacer el Bien y no el Mal”, “hay que vivir siempre como si fuera el último día de nuestra vida”, “hay que poner lo importante siempre delante de lo superficial”, etc. Lo que queda visible de la ética parece no servir más que para introducir los discursos protocolares soporíficos de nuestras instituciones. Entonces, ¿para qué un profesional atareado debería perder tiempo en reflexiones éticas ociosas puesto que obvias y triviales?

¿Por qué, salvo talento literario peculiar, el discurso de los moralistas es siempre profundamente aburrido? Porque, en general, todo el mundo “sabe” lo que debería hacer, y no necesita que alguien le venga a recordar lo que ya sabe. Kant lo menciona en la *Crítica de la Razón Práctica*: lo que se puede calificarse como ley moral “lo puede distinguir el entendimiento más vulgar sin enseñanza”¹. ¿Para qué habría pues que tematizar algo que ya todo el mundo conoce? ¿Con mayor razón si nadie obedece realmente a la orden del deber que todo el mundo conoce, y sabe que está mal, y sabe que los demás lo saben también, y lo hacen también! Hecha la ley, hecha la trampa. Y fingimos más o menos todos no darnos cuenta de lo hueco de nuestros discursos bien pensantes, nuestras declaraciones de buenas intenciones entonadas en complicidad y connivencia armoniosa. Sí, pues, hay que hacer el bien, amar a su prójimo como a sí mismo, y no ser malos, es decir no mentir, no agredir, no robar y no matar. ¿Valdría la pena mencionarlo, aunque sea dicho en forma elegante o poética? ¿Para qué? Si todos ya lo saben, sobre todo los mismos ladrones que no quieren ser robados, y los mismos mentirosos que no quieren ser engañados.

¹ Crítica de la Razón Práctica, Ed. Victoriano Suarez, Madrid (1963): Teorema 3 p 47.

Desde ahí, los profesionales –arquitectos u otros- no cuentan a la ética como dimensión esencial de su pericia técnica, y los estudiantes universitarios suelen ver a los cursos de ética como “cursos de relleno”, o en todo caso como cursos con muy poco vínculo con su carrera profesional.

Peor aún, si seguimos a las enseñanzas del Tao Te King, parece ser que mencionar ni siquiera la ética sería ya signo de una profunda decadencia moral, la cual haría desesperada dicha mención, o en todo caso vana y trágica:

“Cuando el Tao fue olvidado
Aparecieron las enseñanzas sobre la virtud y la equidad...
Cuando los parientes próximos se enemistaron
Aparecieron los ideales de la piedad filial y el amor paternal.
Cuando el Estado cayó en la anarquía
Se inventó el ideal del ministro fiel.”
(Tao Te King, XVIII)

O sea, si hablamos de “ética”, es que la ética se fue, y nuestros discursos moralizadores no hacen más que tratar de esconder este hecho. Cruel ironía, y sospecha esencial contra los afanes didácticos éticos. ¿Cómo pensar la legitimidad de la enseñanza ética en estas condiciones? ¿Y cómo reprochar a los profesionales no hacerle explícitamente caso en sus rutinas laborales? Entonces, ¿por qué el arquitecto tendría que relacionar estrechamente su quehacer con la ética? Quizás porque, al diseñar **el espacio de lo obvio: la residencia humana**, tiene él más que cualquier otro que enfrentarse al carácter finalmente no tan evidente de lo cotidiano. Tendría él que asombrarse de la trivialidad masiva del espacio, la casa, la calle, la plaza, que ordenan nuestras rutinas sin darnos cuenta. Tendría que desarrollar esta capacidad filosófica de tornar lo evidente en enigma y la respuesta ordinaria en pregunta original.

Esta relación entre ética y organización de la residencia no es casual. Hecha profundas raíces en la memoria de nuestras lenguas grecolatinas. Este carácter obvio y trivial de la ética, reacia al discurso y a la exposición a la luz, se aclara si nos acercamos al origen etimológico del

término “Ethos”. En efecto, Ethos designa la “morada” y lo “habitual”, “lo que la gente hace normalmente” en la casa. De ahí que la ética tenga que ver con nuestro modo habitual de “**morar en el mundo**”, tan sencilla y llanamente que al hablar de *esto mismo que somos*, no se podría ir más allá ni más lejos que esta **intimidad residencial** de la normalidad cotidiana, es decir efectivamente lo obvio, lo trivial, y cualquier intento de resaltar esta normalidad sería, justamente, anormal, raro, sospechoso.

O quizás subversivo. Y aquí vuelve a la mente la subversión intrínseca que es la reflexión filosófica, la sospecha socrática esencial² que apunta e interroga nuestra residencia mundana y su “modo de ser”: ¿Cómo moramos en el mundo? ¿Cómo deberíamos morar en él? ¿Cómo debemos vivir? Preguntas por cierto capciosas mientras “todo anda bien”, pero preguntas imprescindibles cuando ya no fluyen las cosas, cuando el Tao se fue, cuando se pierde la sencillez de saber qué es normal y qué no. La Filosofía y el interrogante ético, pues, serían el nítido síntoma de una crisis, la peor de todas, **la crisis de la normalidad y la residencia**.

Pero por lo menos, este síntoma sería legítimo, a manera de denuncia. Y el arquitecto tendría el difícil encargo de expresar materialmente esta crisis, inventando nuevos modos de vivir juntos, cuando nuestro modo de vivir haya dejado de tener sentido. La arquitectura, entonces, podría ser una actividad técnica repetitiva de ordenamiento espacial según las costumbres establecidas, en períodos de plenitud de sentido. Pero tendría que ser inaugural en períodos de crisis, y responder en forma nueva a la pregunta de siempre: ¿Cómo debemos vivir juntos?

Así es que debemos examinar nuestro modo actual de morar en el mundo, a fin de comprender la crisis ética que subyace al interrogante arquitectónico actual, y le da la brújula que debería orientarlo.

2. Insostenibilidad y Modernidad: la crisis de habitabilidad

Ya lo sabemos, y nos lo repetimos sin cesar, como para no olvidarlo: **¡Somos insostenibles!** Esta sencilla afirmación está destinada a tumbar todas nuestras rutinas éticas de moradores terrestres, echar abajo todas nuestras evidencias residenciales y levantar un masivo asombro angustiado frente a nuestras posibilidades de subsistencia en el planeta tierra. Es imposible que este hecho histórico, que nos arranca del siglo XX y nos arroja al “nuevo milenio” (que será

² “Hay que recordar a Sócrates” decía Merleau-Ponty en su Elogio de la Filosofía (Buenos Aires: Nueva Visión, 1957). El mismo definía a la filosofía no como “un cierto tipo de saber, sino como la vigilancia que no nos deja olvidar el origen de todos los saberes”.

sostenible o que no será), no tenga profundas repercusiones en la arquitectura, su práctica, su reflexión, su deontología.

Es importante insistir sobre el hecho de que las condiciones de nuestra residencia en el mundo han cambiado de modo radical durante el siglo XX, desde que hemos adquirido el cuádruplo poder de:

1. Suprimir toda posibilidad de estancia humana en la tierra (riesgo de holocausto nuclear);
2. Afectar irremediamente los grandes equilibrios anteriormente “naturales” y ahora dependientes de nuestra atención y cuidado (desequilibrios ecológicos globales, recalentamiento global, rupturas en los ciclos del carbono, del agua, de las corrientes marítimas, etc.);
3. Estar por todas partes a la vez (tecnologías de la comunicación, ciberespacio);
4. Cambiar nuestra propia esencia corpórea y la de las demás especies vivas del planeta (manipulaciones genéticas, clonación, etc.).

Estas 4 revoluciones en el modo de residir en el planeta han surgido por el impacto de descubrimientos tecnocientíficos muy recientes en la historia de la humanidad, mucho más recientes que las grandes filosofías y teologías que han dibujado, en siglos, nuestra visión de la Ética. Ni Kant hubiera podido anticipar estos cambios, y menos Aristóteles. No queremos decir con esto que la Ética aristotélica de la Virtud, o el Imperativo categórico de Kant, ya serían obsoletos y tuviéramos que “inventar una nueva ética”. Al contrario, la Ley moral universal de la *Crítica de la Razón Práctica*³ nunca fue tan vigente como en nuestra humanidad inter, trans y multi-cultural. Pero el lugar y el modo en el que tiene que operar la ley moral universal nos obliga a considerar nuevas urgencias éticas antes desconocidas. Porque **nuestra modernidad globalizada de hoy redefine la misma manera de residir en el mundo**, en nuestro cuerpo, en el espacio y el tiempo⁴.

³ La Ley fundamental de la Razón pura práctica es enunciada así por Kant: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Crítica de la Razón Práctica, op.cit. p 55).

⁴ Hannah Arendt ha analizado con bastante lucidez la relación consubstancial entre época moderna y “desarraigo terrestre”. Ver: H. Arendt: La Condición Humana, Ed. Paidós, Barcelona, (1993).

Esta nueva manera de residir en el mundo nos da poder y responsabilidad frente a entes otrora inaccesibles al campo de nuestros cuidados éticos como son: el Espacio, la Naturaleza, el Futuro, los procesos ecosistémicos o biológicos... Pero el sujeto de este poder y responsabilidad no es el individuo y su conciencia moral, sino la misma sociedad y sus fuerzas

tecnocientíficas, dentro de las cuales los arquitectos son unos operadores más al lado de otros, pero que pueden y deben reflexionar críticamente las fuerzas que operan.

Hasta ahora, todas las “fechorías”, las “culpas” y las “responsabilidades” eran **locales**. Los peores exterminios, las “purificaciones étnicas” más sórdidas, las poluciones urbanas más masivas, se daban como fenómenos puntuales y ligados a una porción del globo terráqueo (muchos de estos principalmente en Europa, el continente más sanguinario de todos en los últimos siglos). Apenas si se enteraban de estos terribles acontecimientos otras comunidades en las antípodas. Y en todo caso, nunca estos actos inmorales **afectaban las condiciones mismas de habitabilidad del planeta**. Las civilizaciones se levantaban y morían, pero sólo se podía imaginar el “fin de todos los tiempos” como un acto divino (la cólera de los dioses), y no como un efecto de la actividad humana. La Naturaleza, el Mundo, seguían siendo seres infinitamente grandes e imperturbables frente a los pequeños acontecimientos humanos.

Pero hoy, estos riesgos han cambiado de escala: son ahora **globales**, son riesgos de y para el “globo” entero, la casa de todas las casas: la Tierra. Un tal cambio no es sólo cuantitativo sino también cualitativo. La introducción del Apocalipsis dentro de las responsabilidades humanas, al mismo tiempo que les confisca a los Dioses su máximo poder de antaño, le confiere a la humanidad un nuevo deber ético antes solo reservado a lo divino, aquel de cuidar del Gran Todo, ser el **Guardián de la Tierra**. Claro está que es conocida desde hace mucho tiempo la ley moral de cuidar la vida. El mito de Noe en la Biblia, al igual que muchos cuentos de la tradición oral popular, y la inmensa mayoría de las etnias amerindias por ejemplo, hacen referencia a nuestro deber de respetar y cuidar la vida, no solo nuestra sino de las demás especies vivas. Pero en cada caso, se le encargaba a un Dios la tarea de castigar a los hombres que se olvidaban de acatar este mandamiento. Hoy en día, este deber pasa a ser un problema de gestión política y social de nuestras acciones colectivas globales, un problema de **administración del planeta**.

Es que, por primera vez en la historia de la humanidad, hemos degradado suficientemente el medio ambiente, y adquirido suficiente poder de manipulación de sus principales procesos y equilibrios, para que el planeta Tierra aparezca como algo **frágil**, como una especie de ser vulnerable bajo nuestro cuidado, y ya no como una inmensa creación contenedora de nuestras frágiles vidas. Ahora todo está al revés: somos nosotros (los hijos de la tierra) los poderosos, y

ella (nuestra madre) la frágil. Sus hijos han crecido y ella envejeció; ya no les cuida en su regazo sino que son ellos los que deben ocuparse de su vieja madre. Desde luego, el futuro tanto de la sociedad como de la naturaleza, se vuelve responsabilidad nuestra, y la **“sostenibilidad” un problema ético central**. Más precisamente, desaparece el abismo entre la ley de la Naturaleza (*Fysis*) y la ley de la Sociedad (*Nomos*). Así, toda la problemática ética cambia de enfoque y renueva su temática, como podemos observarlo en la declaración internacional “La Carta de la Tierra”, sin duda el mejor ejemplo de este nuevo enfoque ético que tratamos de describir aquí, que tiene como propósito **“construir una comunidad global sostenible”**⁵:

Veamos ahora la “huella ecológica” de la humanidad entera, tal como se estima en el Informe Planeta Vivo 2006 de la WWF (World Wildlife Fund)⁶: Dicha huella se calcula en hectáreas globales disponibles por persona y se resume en términos de número de planetas que se necesitan para que todos puedan residir en el mundo, según sus propios hábitos de consumo. Una sociedad “sostenible” no superaría, obviamente, los recursos de un planeta tierra, que es lo único disponible para la humanidad en ese momento de su historia.

5
Ver información en castellano sobre la Carta de la Tierra en:

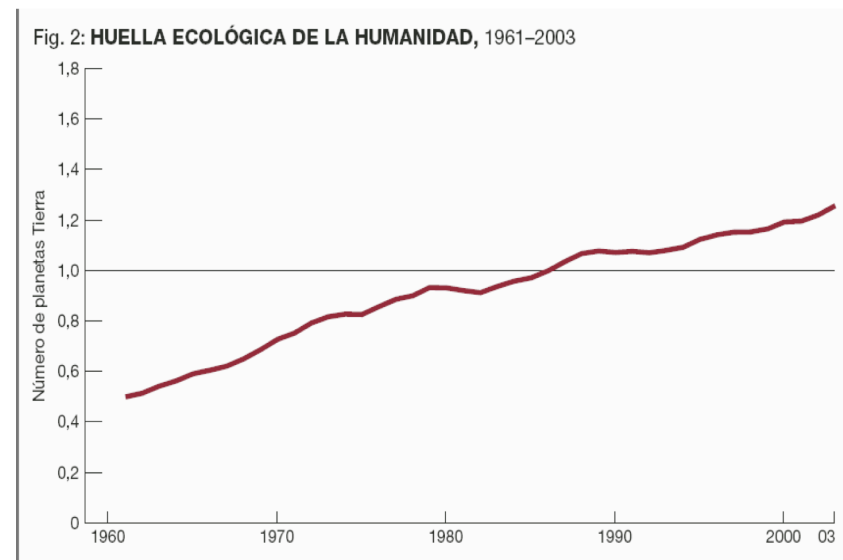
http://www.cartadelatierra.org/innerpg.cfm?id_menu=46

6
Ver:

<http://www.wwf.org.mx/wwfmex/wwfmex.php> .

Sobre la noción de “Huella ecológica”, ver la página web oficial del inventor de dicha calculadora en:

<http://www.footprintnetwork.org/>



Informe Planeta vivo, WWF, 2006

Esta curva que sube suavemente y se pasa el “tope” del planeta es a la vez el símbolo de nuestra “victoria” y de nuestro mayor fracaso: es el signo de que estamos “desarrollándonos”, que las tasas de crecimiento económico están subiendo en el mundo entero. Es también el signo de que hemos llegado ya a nuestro nivel más alto de irrealismo en cuanto al anhelo de “desarrollo”, inventando una curiosa manera de residir en el planeta, la del “Desarrollo Insostenible”.

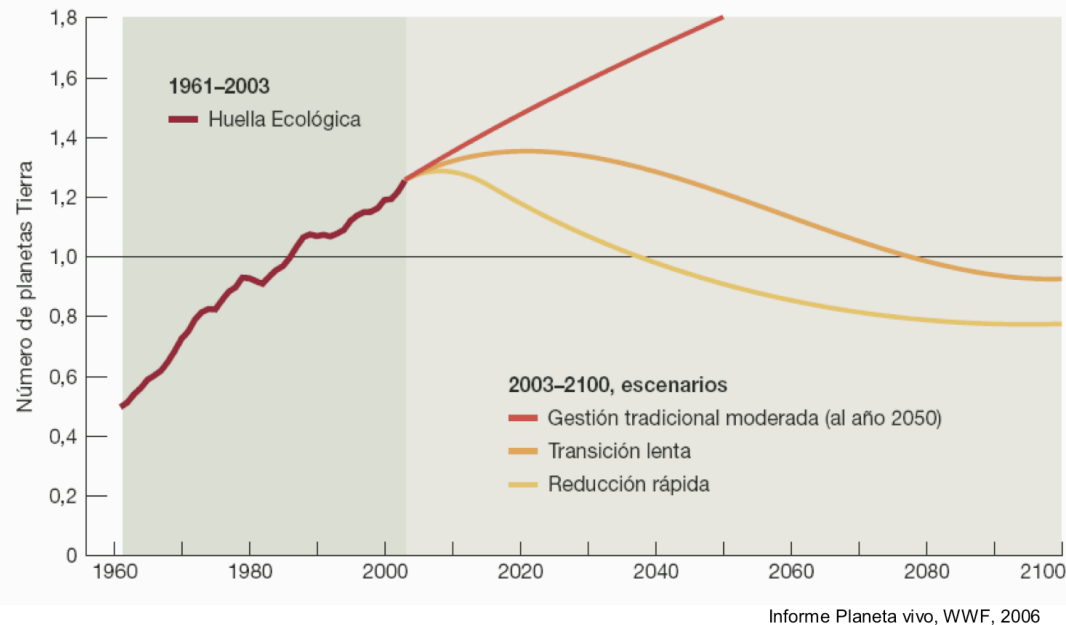
Se nota claramente en esta curva que, hasta los años 60, éramos todos una especie de “bípedos sin plumas” sin afectar mucho a nuestro planeta madre (utilizábamos en conjunto sólo a medio planeta). Pero la situación ha cambiado drásticamente en pocas décadas, puesto que ahora residimos, por así decirlo, en un planeta “virtual”: ¿Dónde está el 0,4 planeta cuyos recursos utilizamos más allá de los disponibles en nuestro globo terrestre?⁷ Pues la respuesta es: “**en ningún lugar**”. Nos abastecemos y vivimos en un “ningún lugar”. Residimos, producimos y consumimos en un no lugar. En lenguaje económico, esto significa que estamos gastando nuestro capital, estamos endeudándonos, girando cheques de un dinero que no tenemos. Y el planeta empieza a pasarnos factura de la **crisis de habitabilidad del mundo** que se avecina, con todos los problemas de desequilibrios ecológicos que significa nuestro “desarrollo”.

La conclusión es la siguiente: **ya no sabemos residir en el mundo**. Hemos pasado de ser una especie de habitantes del planeta a ser un trastorno sistémico global, que pretende vivir como si existieran varios planetas a nuestra disposición. Y esto no se “sostiene”.

Esta crisis de habitabilidad del planeta crea la nueva responsabilidad global de nuestro siglo XXI que, por primera vez, deberá decidir si habrá o no un siglo XXII para la Humanidad. En términos de respuesta política global a los desafíos medioambientales, esto se puede graficar con el siguiente esquema que anticipa tres escenarios posibles a la crisis de insostenibilidad:

7
Y se supone que si todo el mundo viviera como los norteamericanos, se necesitarían 5 planetas. Mientras los afganos utilizan el equivalente de 0,2 planetas. Este promedio mundial esconde pues mucha desigualdad en el uso de los recursos globales.

Fig. 3: TRES ESCENARIOS DE HUELLA ECOLÓGICA, 1961–2100



Lo más interesante de esta proyección es que la curva ascendente (de color rojo) sólo necesita para volverse realidad que no hagamos nada, que sigamos con nuestras rutinas individuales y colectivas “tradicionales”. Esto significa que nuestra situación ética actual de residencia en la tierra nos exige un cambio drástico en nuestros patrones de conducta, una nueva respuesta a la pregunta “¿Cómo debemos vivir juntos?” Desde luego, el filósofo, el político y el arquitecto deben de repensar su quehacer. Nuevos modelos, nuevas instituciones, nuevas residencias.

3. ¿Qué nos pasó? Modernidad y destierro

“La afirmación de los discursos sobre el Desarrollo sostenible según la cual debemos “tomar en cuenta” [los problemas sociales y ambientales] es sumamente interesante, porque permite preguntarnos: ¿Por qué hemos llegado a afirmar como un nuevo desafío lo que hubiese debido ser obvio? (...) ¿Qué malas costumbres hemos tomado

*como para pensarnos capaces de ahorrarnos la pregunta por la durabilidad de lo que hacemos? ¿Cómo hemos podido llegar a ser tan vulnerables, sin defensa frente a la “tentación de no pensar” o bien “disponibles a la ficción de creernos los amos y señores de los problemas”? En breve, ¿qué es lo que nos ha anestesiado? (...)
Porque la mayoría de nosotros, científicos, expertos, políticos, y simples ciudadanos, compartimos la misma no cultura para con lo que, sin embargo, fabrica nuestro futuro, y que llamamos Desarrollo”.*

Isabelle Stengers⁸

Esta poderosa reflexión de I. Stengers nos coloca frente al curioso problema ético actual: Nos hemos olvidado de lo obvio. Lo obvio es cuidar a su casa y pensar en sus hijos, en forma durable. Esta evidencia ética de siempre se ha vuelto hoy un difícil desafío colectivo. Ciertas “malas costumbres”, tentaciones de “no pensar” han tomado el paso sobre el sentido común, dejándonos en un camino peligroso y estúpido: el “Titanic planetario” de E. Morin⁹. Estupidez se define aquí en su sentido de actitud de aquel que hace daño a los demás haciéndose también daño a sí mismo. Nuestro Desarrollo mundial actual no es obra de la maldad (como lo quieren seguir repitiendo los que piensan todavía que lo único que necesitamos es derrocar al imperialismo que nos gobierna y reemplazarlo por una revolución del buen pueblo inteligente y solidario). Es obra de la estupidez. Stengers tiene razón: nuestro problema es que hemos dejado de pensar, dejado de pensar en términos de residencia, habitabilidad, duración, sostenibilidad. Hemos dejado de ser arquitectos del mundo y hemos fluidificado nuestra residencia y ligación con el mundo. ¿Qué nos pasó? ¿Qué nos ha anestesiado? ¿Por qué es tan difícil despertar?

⁸ Ver el artículo entero “Le développement durable : une nouvelle approche ?” en: http://www.tribunes.com/tribune/alliage/40/stengers_40.htm Extracto traducido por nosotros.

⁹ Ver Edgar Morin: “Estamos en un Titanic” en: <http://www.iadb.org/ETICA/SP4321/DocHit.cfm?DocIndex=77>

Cuando el problema es paradigmático, y es muy difícil resolverlo, significa generalmente que estamos hablando de una orientación filosófica mayor de la civilización, un patrón mental que nos piensa más que nosotros lo pensamos, algo que está tan a la raíz de nuestro pensar que ya nos es casi imposible reflexionarlo. Nuestra tesis es que nos enfrentamos al problema mismo de la “Modernidad”, la figura de civilización que instituyó, desde hace más de 4 siglos, la definición del ser humano en términos de “Sujeto”.

Un modo sencillo y rápido de penetrar en la lógica de la subjetividad moderna y su olvido de las condiciones básicas de habitabilidad, es de recordar la fundamentación de la “primera certeza”

de Descartes: el **Yo pienso**. La barrera conceptual quizás la más poderosa que impide la concepción de los deberes éticos en términos de Sostenibilidad es la definición de la noción de **Sujeto** en términos meramente cartesianos, como una **"cosa que piensa" separada de los demás y desarraigada del mundo**. Tomar a Descartes como referente filosófico del surgimiento de la Modernidad en cuanto desarraigo y avasallamiento del mundo no es una decisión casual. Más allá del bien conocido afán cartesiano de hacer del ser humano el "amo y propietario de la naturaleza", Descartes es ante todo el pensador que destaca con nitidez la figura del Sujeto autosuficiente y autofundado (primera certeza más evidente que Dios), al mismo tiempo que construye el pensar de dicho sujeto sobre la **geometría analítica**. Esta es el indispensable instrumento para el dominio del mundo físico por parte de una física matemática que logra formalizar la multiplicidad perceptiva de la experiencia en aritmética, y así reducir la geo-metría (la medición de la Tierra) a un mero análisis matemático. En la geometría analítica reside la posibilidad de transformar el territorio vivo (terruño) en metros cuadrados formalizados, luego equiparables, intercambiables, divisibles y multiplicables, despojados para siempre de su valor intrínseco.

En sus *Meditaciones Metafísicas* (1641), René Descartes se empeña en dudar de todo para ver si puede encontrar alguna verdad absoluta, de la cual no sería posible dudar, y que luego podría funcionar como su "primera certeza" en el edificio de su sistema filosófico. Al inicio de la Segunda Meditación, encuentra dicha certeza que, como es bien conocido, consiste en el "Yo soy, yo pienso":

"Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; me convenzo de que jamás ha existido nada de cuanto mi memoria llena de mentiras me representa; pienso que no tengo sentido alguno, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu. ¿Qué podrá considerarse verdadero, pues? Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo.

Pero, ¿qué sé yo si no habrá alguna otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de la que no pueda haber la menor duda? ¿No habrá acaso un dios o algún otro poder que me ponga estos pensamientos en el espíritu? Esto no es necesario, pues quizás yo soy capaz de producirlos por mí mismo. Pero al menos, ¿no soy acaso alguna cosa? Pero ya he negado que tenga algún sentido ni cuerpo alguno. Vacilo, sin

embargo, pues, ¿qué se sigue de ahí? ¿Soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos? Pero he llegado a convencerme de que no había absolutamente nada en el mundo, que no había cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno. ¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto; yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo. Pero hay un engañador (ignoro cuál) muy poderoso y muy astuto que emplea toda su habilidad en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu."¹⁰

En ningún lugar de la filosofía occidental aparece con tanta nitidez el “sin lugar” de la fundación filosófica de la vida humana, puesto que ese “yo soy, yo pienso” sigue siendo verdadero aunque “todo” sea dudoso, lo que lo coloca irremediabilmente **fuera del todo**, entonces explícitamente en ninguna parte¹¹.

10
DESCARTES, René. Obras Escogidas, Editorial Sudamericana: Buenos.Aires., 1967. (Traducción modificada).

11
No significa esto que los individuos de carne y huesos estén en ninguna parte, sino que el acto de pensar racional no es, de por sí, parte del mundo. El sujeto no es un individuo humano. Es un operador de certificación y conocimiento del mundo que, como tal, no pertenece al mundo que conoce, puesto que él es el “sujeto” que “objetiva” al mundo. Sobre esta distinción radical entre sujeto y objeto se fundamenta la deontología científica de la Modernidad, con su neutralidad axiológica, su visión positivista del mundo, y su enorme dificultad para reflexionar y entenderse a sí misma desde un enfoque ético de responsabilidad.

Durante el siglo XX, se ha hecho mucho para superar el carácter solipsista, aislado, autosuficiente, del sujeto cartesiano. Gracias a los esfuerzos de numerosos filósofos, de Wittgenstein a Habermas, se ha podido realizar un "*giro lingüístico*" de la filosofía occidental, pasando de una concepción de sujeto aislado, atomizado, a la figura de una "comunidad de hablantes".

El argumento fue el siguiente:

1. Descartes descubre la certeza del sujeto como la autoafirmación del "yo soy, yo pienso" aunque todo esté dudoso. Aunque pueda imaginar un "genio maligno" que me engañe siempre en todo lo que creo verdadero (¡versión cartesiana de la "Matrix"!), ese genio no podrá hacer que yo no sea nada mientras piense ser algo. Es decir, aunque todo sea ilusión, que no tenga yo cuerpo, ni alma, que no haya mundo ni dios ni nada... "yo soy, yo pienso" sigue siendo una afirmación indudable cada vez que la pronuncio o la concibo en mi mente. Esto fundamenta, a partir de Descartes, la **diferencia radical entre el Sujeto que piensa y... ¡todo el resto!** Todo

ese "resto" se vuelve "cosa extensa", mero objeto, materia no pensante a disposición del yo pienso, ontológicamente diferente y preeminente. Aquí **se corta todo vínculo entre el Sujeto y su lugar de residencia**. Aquí se fundamenta la increíble soberbia y poder destructivo del modelo occidental de dominio capitalista liberal del mundo (o de su hermano "dominio socialista estatal", da lo mismo porque son tan destructivos uno y el otro) bajo la ideología del progreso al infinito, que conduce al estado crítico de insostenibilidad de las condiciones de residencia planetaria en la hora actual.

2. A partir del siglo XX, lo que muchos filósofos han reprochado (con razón) a Descartes, es la imposibilidad de haber dudado exhaustivamente de "todo" al momento de establecer el "yo pienso" como primera certeza. En realidad, **Descartes no podía dudar del lenguaje, porque "yo pienso" se formula siempre en un idioma**. Y como un individuo no puede inventar por sí solo un idioma, el "yo pienso" presupone siempre una **comunidad de hablantes** que utilizan juntos el mismo lenguaje. La comprensión de sí mismo del yo presupone la intercomprensión en comunidad de interlocución. Luego "yo pienso" no puede estar solo. **Si "yo pienso" entonces "tú eres"**, tú que eres mi interlocutor y me das la posibilidad de pensar en y por el lenguaje que me contiene a mí aunque yo sea su utilizador.

3. Así, el nuevo Sujeto de la filosofía contemporánea se ha vuelto la "comunidad de comunicación", o dicho de otro modo: **se ha pasado de la subjetividad aislada a la intersubjetividad en diálogo**, en el medium del lenguaje.

Efectivamente, la intersubjetividad lingüística es una complejización útil del sujeto cartesiano para la ética moderna de los Derechos Humanos, porque fundamenta la afirmación central de reivindicación de justicia para todos: "mi libertad depende de la tuya, y de la supresión de cualquier privilegio y/o impunidad frente a la ley: todos debemos ser jurídicamente iguales". Esto explica porqué el discurso de los Derechos Humanos tiene hoy tanta legitimidad adquirida (y merecida). Pero ¿y la sostenibilidad?

En realidad, es preciso constatar que si se ha hecho mucho para superar el solipsismo del sujeto cartesiano, para reintroducir el otro yo como condición del ego, no se ha hecho gran cosa para superar el **desarraigo** del sujeto cartesiano. En efecto, **el "yo pienso" de Descartes, no sólo está aislado de los demás, sino que no "está" en ningún lugar**, puesto

que es una certeza incluso cuando "todo es dudoso". El yo pienso está, pues, fuera del todo... ¿dónde? No hay modo de saberlo a priori con certeza. La "cosa que piensa", como no es "cosa extensa", no tiene espacialidad. Pudiendo estar en todos los lugares a la vez, no tiene ella misma ningún lugar (el "yo pienso" es en realidad una pura forma lógica vacía como Kant lo reconocerá después de Descartes).

Esto es muy importante si recordamos que el primer sentido etimológico del término "ética" es, justamente, ¡la morada! Si el sujeto cartesiano no tiene morada... en buena cuenta, no tiene ética.

Si la filosofía occidental no le ha hecho suficiente caso al **desarraigo del sujeto moderno**, si muchas veces no se supera la burda interpretación de la "territorialidad" (o del "terruño") en sentido caricaturesco del relativismo antiuniversalista o el comunitarismo chauvinista, es quizás porque la ética moderna de los Derechos Humanos, que constituye el gran progreso moral de los dos últimos siglos, sigue sin entender de qué trata la problemática de la "sostenibilidad", y cómo esta necesita la toma en cuenta del contexto y la residencia de los sujetos, sin por eso significar una pérdida de universalidad al "ubicar" al sujeto en su entorno real local. Históricamente, el universalismo de los Derechos Humanos se ganó negando las diferencias y particularidades entre individuos, los sujetos teniendo derechos "en cualquier parte", lo que tiende a un riesgo de "ninguna parte". Es notable también que nuestro vocabulario hable de "ambiental", "medioambiente", para designar a la Naturaleza de la cual somos parte, manteniendo así la distinción entre los actores y el "escenario" que rodea su acción. **Seguimos sin reconocernos como parte de la casa común** (oikos) que es el planeta.

Por eso, debemos ahora denunciar otro error de Descartes, ya no ligado al solipsismo de su "yo pienso", sino a su desarraigo. Hemos demostrado que no se puede pensar sin hablar (sin pertenecer a una comunidad lingüística de diálogo), ahora el filósofo tiene que demostrar para el político y el arquitecto que **no se puede pensar sin habitar**. Hay que producir la prueba de la imposibilidad lógica de dudar de la residencia desde donde se puede formular la certeza del "yo pienso", es decir **reencarnar y reubicar al sujeto moderno en el planeta tierra**: No sólo si "yo pienso" entonces tú eres (conmigo en una comunidad de lenguaje), sino que si somos comunidad, compartimos y somos un mundo común, "con todas sus pertenencias".

Contra Descartes, como pensador paradigmático del desarraigo del Sujeto moderno, quisiera ahora reflexionar lo siguiente:

La articulación del discurso pensado (pronunciado o no) ya presupone en las mismas palabras al cuerpo en movimiento en el espacio y tiempo: "discurso" viene de *discurrere* que significa correr de un lado para otro. ¿Y quién entendería la palabra "articulación" si no tuviera codos y hombros, si no moviera la cabeza de un lado para otro? ¿Quién entendería la diferencia entre hablar y pensar si no tuviera labios, saliva y oído?

El cuerpo articulado humano y su territorio espaciotemporal, son condiciones trascendentales de posibilidad del significado. Cuando Descartes, en su genial intento de dudar de todo, trata de eliminar de su mente a todo, tiene que formularlo como que "*no hay*" Dios, "*no hay*" tierra, "*no hay*" espíritu... ¿y cómo entender este "*no hay*" sino en relación con un "hay", un "hoy", un "está", es decir con la **experiencia de la presencia**?

La **experiencia de la presencia**, que Winnicott llama "experiencia del ser" y relaciona con la madre en el vínculo temprano¹², es quizás la experiencia más fundamental que el rabioso neonato pueda vivir, gritando al universo entero la pérdida del vientre materno, la desgarradura de la placenta, el súbito azote del aire frío, el dolor de estas manos toscas que reemplazarán para siempre sobre su piel el acuático contacto del líquido amniótico.

¿Cómo podríamos pensar, y saber que pensamos, sin la experiencia de la presencia, que valida de golpe a priori todas nuestras relaciones de co-presencia en el más mínimo "yo pienso, yo soy" balbuceado desde la duda radical cartesiana? ¡Sí, René Descartes, tienes razón!... no hay nada a priori que nos garantice que toda nuestra interpretación de "la realidad" sea verdadera. Pero que "estemos" en este mundo planetario que sentimos vivir, o "al lado" del Genio maligno como cerebros en una batea conectados a la gran Matrix engañadora, estamos aquí, en co-presencia (del planeta azul o de la batea, no importa).

Ver: WINNICOTT, D.W. Realidad y Juego¹²
Barcelona: Gedisa, 1982

Esto constituye inmediatamente la esfera del sujeto de la ética como un **mundo de co-presencia dado con el yo pienso mismo**, tan cierto e inmediato como él. Me puedo equivocar en la definición y percepción de este mundo de co-presencia inmediatamente presente a mi experiencia, pero no puedo negar su certeza en cuanto tal. La primera certeza se

complejiza: “Yo soy, tú eres, estamos en un mundo de co-presencia”, es verdadero cada vez que pienso.

Esto **ensancha pues nuestra esfera de respeto y responsabilidad, no sólo a nuestros semejantes humanos, sino a todos los seres existentes con los cuales estamos en relación**. El sujeto humano que nos toca pensar, instituir y hacer residir en el planeta es un sujeto en comunidad interlocutiva con co-sujetos y en situación de co-presencial mundanal. Es un sujeto-con-todas-sus-relaciones-de-co-presencia. Sin duda algo muy obvio para las personas comunes y corrientes, que no suele hacer diferencia jerárquica entre su certeza de sí mismos y la certeza del mundo en que viven, pero algo muy extraño para la filosofía occidental. Este sujeto, los idiomas occidentales no tienen ninguna palabra, creo, que lo designe adecuadamente, pero el idioma de los Amerindios Lakota lo designa como “**Mitakuye oyasin**”.

4. Reenraizar al sujeto moderno: **Mitakuye Oyasin**

Mitakuye oyasin, para los amerindios, significa algo así como “yo y todos los míos”, comprendiendo en el “todo” tanto a los familiares humanos como todos los demás familiares animales, plantas y elementos de la casa común de la vida y el universo. Puede también traducirse como afirmación: “Todos estamos relacionados” y es una frase frecuentemente pronunciada durante los rituales para recordar a la gente su parentesco con todo lo que existe. Se dice **Mitakuye oyasin** al terminar una oración, al momento de entrar en la tienda de sudación (sweat-lodge) para una ceremonia de purificación, etc. La expresión se universalizó en el mundo amerindio y se ha vuelto una técnica de sanación shamánica: el **Mitakuye oyasin** nos ayuda a recordar cómo somos en relación con los demás y el universo, ayuda a tejer de nuevo (re-ligar) la trama compleja entre el yo y el universo. Designa pues a un yo que se sabe inmediatamente en co-presencia de todos los demás.

Personalmente no veo aquí ningún folklorismo antropológico cediendo a la nostalgia del buen salvaje en comunión con los elementos. Veo sabiduría, congruencia con los problemas que nos toca hoy plantear y resolver, tanto a nivel filosófico como político, social y arquitectónico. Veo en ese concepto de **Mitakuye oyasin** el nivel de complejidad adecuado para entender al Sujeto de la ética de la sostenibilidad. ¿Será casual si, des el otro lado de nuestro occidente en

crisis de habitabilidad, Edgar Morin, inventor del pensamiento complejo, aboga por una ética de la “religancia” (*reliance*) con el mundo? El escribe:

*“Nuestra civilización separa más que religa. Estamos en estado de carencia de religancia, y ésta se ha vuelto una necesidad vital (...) La religancia es un imperativo ético primordial, que comanda a los demás imperativos para con el otro, la comunidad, la sociedad, la humanidad”*¹³

A esta llamada de un filósofo occidental responde la Maestra amerindia (Séneca) Jamie Sams:

“Todos somos queridos como una familia:

El Abuelo Sol brilla en todas las razas y creencias. No limita su luz a una determinada variedad de árbol o extensión de tierra. La Abuela Luna marca el paso de las estaciones y dirige el flujo de las mareas para todos los Hijos de la Tierra. La Madre Tierra nutre a todos los seres vivos y da vida abundante a todas las Tribus del Planeta. El Padre Cielo alberga a las nubes, a los truenos, a los relámpagos y a las lluvias que dan vida. Las piedras, las plantas y los animales que son nuestros Hermanos y Hermanas están aquí para enseñarnos a ser humanos. El Gran Misterio pone estas creaciones en movimiento para que todos los humanos Bípedos encuentren su lugar en esta familia de Todos Nuestros Familiares.

*Es la hora de agradecer este don de la familia aceptando nuestro papel como Guardianes de nuestros recursos. Debemos ser los amables vigilantes que el Gran Misterio quiso que fuéramos. La separación del Cuarto Mundo está llegando a su fin. Es el momento. Ahora debemos encararnos a los enemigos que moran dentro de nuestros corazones. Los enemigos del odio y la amargura estrangulan nuestro espíritu y endurecen nuestros corazones, diciéndonos que apartemos de nuestras mentes el sueño de un planeta único. El Amante de Todas las Cosas nos muestra que somos un planeta, un pueblo, una raza: la Tribu Humana.”*¹⁴

¹³ Ver: MORIN, Edgar: La Méthode 6: L’Ethique, (El Método 6: La Ética), Paris, Seuil, 2004.

¹⁴ AMS, Jamie: La Medicina de la Tierra, RBA Libros, Barcelona, 1998.

Aquí surge un nuevo paradigma sostenible del Sujeto de la Ética como “**Guardián amable de nuestros recursos**”. Fíjense que el discurso es a la vez perfectamente universalista y perfectamente encarnado, ubicado en nuestra residencia común planetaria. Desde ya, tenemos aquí el **nuevo sujeto de la ética de la sostenibilidad**, que se entiende directamente a sí mismo con y desde "todas sus relaciones". Este sujeto-con-todas-sus-relaciones-de-copresencia, podríamos imaginar que se vuelva el modelo para pensar el nuevo filósofo, el nuevo político y el nuevo arquitecto, al preguntarse: “¿Cómo debemos vivir juntos?”.

Tal desplazamiento nos permitiría, por lo menos, reinterpretar al actual "medioambiente" de los sujetos modernos desarraigados ya no como *decorum* escenográfico de su histrionismo personal, sino como constitutivo de nosotros mismos los sujetos. En realidad, este "medioambiente" (¡detestable palabra!) NO ES un "ambiente medio", sino también un **sujeto y objeto del respeto ético**. Aclaremos: los seres naturales que copresencian nuestra vida no son "seres morales" propiamente dicho, es decir seres racionales capaces de darse a sí mismos un deber moral. En efecto, para ser un ser moral, hay que poder tener libertad de autodeterminación sobre sus patrones de conducta, poder por ejemplo decir: “Hubiera debido no hacer esto”, o “Tendré que cambiar a partir de ahora”. Estas competencias no son disponibles para la lechuga que me comí, la piedra sobre la cual se asienta mi casa, el ave que me despierta de mi sueño filosófico, etc. Pero al existir en co-presencia con nosotros los seres morales, como la lechuga, la piedra y el ave sin los cuales nosotros no podríamos ser, adquieren también el estatuto trascendental (en sentido kantiano) de ser condición de posibilidad del deber moral, puesto que son condición de posibilidad de nuestra existencia y supervivencia en el planeta. Y adquieren este estatuto no como individuos (uno a uno) sino como sistema total hombre-naturaleza que permite la vida del mismo sistema. Si debemos respetar a los seres humanos, debemos respetar a las condiciones de la vida humana.

Si aquí y ahora hay sujetos morales dignos de respeto, el **lugar** de esos sujetos es también digno de respeto, porque es "el lugar de la subjetividad", porque no habría sujeto sin ese lugar. Reenraizar al pensamiento occidental, superar los “no lugares” de la filosofía que ha dado origen al desarraigo sistemático del territorio durante los últimos siglos, y a la crisis de sostenibilidad que vivimos actualmente, se vuelve una tarea por cierto ardua, pero éticamente necesaria. Es una tarea de largo aliento, a la cual sólo podemos contribuir aquí con un esbozo

de lo que sería una Ética para, como lo reclama la Carta de la Tierra, “**construir una comunidad global sostenible**”¹⁵

5. *El principio de la ecología de la acción*

Volvamos al problema de la crisis de habitabilidad del planeta. Esta crisis significa ante todo que el futuro tanto de la sociedad como de la naturaleza se vuelve responsabilidad nuestra, y la “**sostenibilidad**” un **problema ético central**. Más precisamente, desaparece el abismo entre la ley de la Naturaleza (*Fysis*) y la ley de la Sociedad (*Nomos*). Así, toda la problemática ética cambia de enfoque y renueva su temática.

Ante todo, es obvio que la temática de la “sostenibilidad” del hábitat global no forma parte de lo que las éticas tradicionales, de Aristóteles a Kant, habrían podido imaginar y anticipar. Pero más fundamentalmente, las visiones tradicionales de la ética no trabajan desde un enfoque complejo, sino más bien mantienen siempre lo que Castoriadis llamaba “la ilusión de separabilidad”¹⁶ al momento de definir lo que es la responsabilidad moral del individuo o del grupo. “Soy responsable de mis acciones y de las de los seres de los cuales me declaro tutor” dicen juntas la ética y la ley jurídica, limitando más o menos claramente el alcance de la responsabilidad al ámbito espaciotemporal circundante al individuo y sus propiedades, haciendo que la esfera de la responsabilidad recubra la de la autoría y de su posible culpabilidad. “Todo el resto” (el mundo), puesto que yo no soy su autor ni tutor, no es de mi incumbencia moral. Otra vez aparece la misma visión cartesiana del Sujeto separado del todo del mundo.

¹⁵ Ver información en castellano sobre la Carta de la Tierra en: http://www.cartadelatierra.org/innerpg.cfm?id_menu=46

¹⁶ Ver en particular su artículo: “Reflexiones sobre el Desarrollo y la Racionalidad”: <http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm>

Sin embargo, esta separación deja entre los hiatos de las esferas de responsabilidad de los sujetos (individuales o colectivos) el inmenso ámbito del mundo, tal como recibe y acumula los efectos colaterales desapercibidos, no intencionales, luego sin culpa, de nuestros actos colectivos repetidos en siglos. ¿Y quién será designado como el responsable del calentamiento global? ¿Quién se responsabilizará por la pauperización de cientos de comunidades a través del mundo durante el último siglo? ¿Quién asumirá como de su jurisdicción el incremento de la delincuencia urbana, o el nacimiento y despliegue de ese fenómeno nuevo en la historia de homo sapiens que es el abuso de sustancias psicoactivas llamado “drogadicción”? En fin:

¿Quién es el culpable del mal desarrollo de la época? Al no poder designar un sujeto, cometemos el error de no designar ninguna responsabilidad.

Si miramos estos fenómenos globales de insostenibilidad, fenómenos colectivos, difusos, pero sin embargo humanos (nosotros los humanos somos colectivamente los únicos responsables de ellos), debemos darnos cuenta que **es la misma extensión y complejidad de la noción de responsabilidad la que hoy ha cambiado**. Cuando la Carta de la Tierra proclama: "Asegurar que la toma de decisiones contemple las consecuencias acumulativas, a largo término, indirectas, de larga distancia y globales de las actividades humanas" (principio 6 c.), nos está pidiendo que dejemos de considerar nuestras acciones como eventos locales y cuyo autor puede ser designado. Nos está pidiendo cambiar algo en nuestra representación de la acción, la subjetividad, la autoría, el contexto de la acción, y desde luego en la comprensión de la noción de **responsabilidad**. Y nos está pidiendo que comprendamos esta responsabilidad ensanchada en vista a la habitabilidad de nuestro mundo.

¿De qué somos responsables hoy? ¿De qué somos responsables en un mundo complejo, global y local a la vez ("glocal" dicen algunos ahora), mundo en él que las interdependencias se vuelven tan sensibles que significan inmediatamente "intersolidaridades", destino común, comunidad de intereses en las necesidades básicas de residencia planetaria sostenible?

Pensamos necesario una nueva definición de la responsabilidad ética, una definición compleja, apropiada a las características de los problemas globales y los nuevos contextos de riesgo en cuanto a la habitabilidad del planeta por parte de la humanidad.

Necesitamos de un paradigma complejo de la acción, tal como Edgar Morin nos invita a hacerlo en su último libro sobre la ética¹⁷. En efecto, seguir pensando la responsabilidad en referencia a acciones definidas meramente como causa-efecto (en las que el "sujeto" es la **causa**, aislada más o menos del contexto y soberana en su "voluntad", y la "acción voluntaria" es el **efecto** determinado autónomamente por dicho sujeto) es condenarse a no entender nunca de qué trata la problemática de la Sostenibilidad. En realidad, una ética de la sostenibilidad nos pide asumir las consecuencias lejanas, inconscientes, no deseadas ni imaginadas, de las acciones colectivas, es decir nos pide **ser los responsables sin ser los autores**.

Ver: MORIN, Edgar: Ética: El Método 6, op.cit.

17

El principio fundamental que permite pasar de una visión simple de la acción a una visión compleja es el principio de la "ecología de la acción". Morin escribe, en el libro mencionado:

PRINCIPIO DE LA ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN:

“Toda acción escapa cada vez más de la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las inter-retro-acciones del medio en el cual interviene”.

De este principio se desprenden dos corolarios según Morin:

1. *“Los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del autor, sino también de las condiciones propias del medio en el cual se desarrollan dichos efectos”.*
2. *“Se puede considerar o suponer los efectos a corto plazo de una acción, pero sus efectos a largo plazo son impredecibles”.*

Las consecuencias de este principio son enormes, pero quisiéramos insistir en tres aspectos:

- Primero, que la problemática de **la voluntad y la intencionalidad del sujeto es sólo una pequeña parte de la problemática ética, y cada vez más pequeña**, a medida que se desarrollan las consecuencias del juego de las inter-retro-acciones del medio. Con esto se supera la Ética personal y su problemática psicológica de búsqueda de las intenciones del autor para determinar si su acción “es moral o no”. Hay que resaltar aquí al contrario el dicho: “el camino que lleva al infierno está empedrado con buenas intenciones”. Pues bien, en un mundo complejo y “glocal”, no bastan las buenas intenciones, y la reflexión ética personal tradicional que se limita al problema de la purificación de las intenciones personales y colectivas (ser bueno, tener buenas intenciones y buenas actitudes). El obrar con buena voluntad debe ser complementado por una ética más compleja, capaz de abarcar la gestión del contexto global de las acciones.

- Segundo, que la **Responsabilidad** ya no puede ser concebida en relación estrecha con la **Autoría**. Significa que puede haber responsabilidad aunque no haya sujeto culpable alguno. Con esto se supera un enfoque jurídico-político que busca establecer las culpabilidades de individuos o clases sociales y los derechos de las víctimas, que busca encontrar **quién**.

Necesitamos hoy pensar una ética del anonimato, donde “todos” somos responsables, “todos” somos víctimas, “todos” debemos participar de las soluciones. Este “todos” se parece mucho a “nadie”, su opuesto. Pero esto es justamente el problema de nuestra situación actual, en la cual los grandes problemas de sostenibilidad no son asumidos por nadie, siendo problemas de todos, porque ningún sujeto se siente el autor de la situación, ni culpable, ni responsable.

- Tercero, que **el carácter ético o no de una acción depende ahora dramáticamente del conocimiento científico global de las condiciones del entorno**, pero que este mismo conocimiento científico es, por definición, limitado y falible. El segundo corolario introduce la necesaria **humildad** en el conocimiento de las consecuencias e impactos a largo plazo de cualquier acción, por lo que la contradicción fundamental de la Ética de la Sostenibilidad reside en que nos es **imprescindible** el conocimiento total de los impactos de las acciones, para poder determinar si son “buenas” o no, pero este mismo conocimiento total nos es al mismo tiempo **imposible** (por la complejidad irreducible de las condiciones del entorno). Luego, esta ética de la complejidad acaba con la claridad total del juicio ético distinguiendo entre bien y mal: nunca podremos saber y juzgar éticamente sin incertidumbre, apuesta y riesgo, nunca podremos decidir terminantemente a priori si lo que nos parece hoy una “buena decisión” no será mañana una desastrosa y lamentable equivocación¹⁸. Aquí reside **la gran responsabilidad global del género humano en la Tierra Patria y, sobre todo, como nunca antes, la responsabilidad de la actividad científica (luego, de la Universidad también).**

Para demostrar que este principio de la ecología de la acción tampoco puede ser considerado como algo desconocido por nuestros antepasados, queremos darles a conocer un cuento tradicional que ilustra muy bien la incertidumbre que reina alrededor de la calificación de un acto, una vez que interfiere con el contexto global. Una alumna nuestra nos lo facilitó un día después de una clase sobre el “principio de la ecología de la acción” de Morin:

¹⁸ Esto fue el caso, por ejemplo, del uso de los gases CFC en los sistemas de refrigeración. Habiendo sido elegidos hace unas décadas por sus buenas características y estabilidad molecular, son ahora estas mismas características que hacen de ellos unos gases catastróficos para la capa de ozono, y hoy están prohibidos a nivel mundial.

“Hace muchos años, en una pobre aldea china, vivía un labrador con su hijo. Su único bien material, aparte de la tierra y de la pequeña casa de paja, era un caballo que había heredado de su padre.

Un buen día el caballo se escapó, dejando al hombre sin animal para labrar la tierra. Sus vecinos, que lo respetaban mucho por su honestidad y diligencia, acudieron a su

casa para decirle lo mucho que lamentaban lo ocurrido. El les agradeció la visita, pero preguntó:

-¿Cómo podéis saber que lo que ocurrió ha sido una desgracia en mi vida?

Alguien comentó en voz baja con un amigo: "El no quiere aceptar la realidad, dejemos que piense lo que quiera, con tal de que no se entristezca por lo ocurrido". Y los vecinos se marcharon, fingiendo estar de acuerdo con lo que habían escuchado.

Una semana después, el caballo retornó al establo, pero no venía solo: traía una hermosa yegua como compañía. Al saber eso, los habitantes de la aldea, alborozados porque sólo ahora entendían la respuesta que el hombre les había dado, retornaron a casa del labrador, para felicitarlo por su suerte.

-Antes tenías sólo un caballo, y ahora tienes dos. ¡Felicitaciones! -dijeron.

-Muchas gracias por la visita y por vuestra solidaridad -respondió el labrador-. ¿Pero cómo podéis saber que lo que ocurrió es una bendición en mi vida?

Desconcertados, y pensando que el hombre se estaba volviendo loco, los vecinos se marcharon, comentando por el camino: "¿Será posible que este hombre no entienda que Dios le ha enviado un regalo?"

Pasado un mes, el hijo del labrador decidió domesticar la yegua. Pero el animal saltó de una manera inesperada, y el muchacho tuvo una mala caída, rompiéndose una pierna.

Los vecinos retornaron a la casa del labrador, llevando obsequios para el joven herido. El alcalde de la aldea, solemnemente, presentó sus condolencias al padre, diciendo que todos estaban muy tristes por lo que había sucedido.

El hombre agradeció la visita y el cariño de todos. Pero preguntó: -¿Cómo podéis vosotros saber si lo ocurrido ha sido una desgracia en mi vida?

Esta frase dejó a todos estupefactos, pues nadie puede tener la menor duda de que el accidente de un hijo es una verdadera tragedia. Al salir de la casa del labrador, comentaban entre sí: "Realmente se ha vuelto loco, su único hijo se puede quedar cojo para siempre y aún duda que lo ocurrido es una desgracia".

Transcurrieron algunos meses y Japón le declaró la guerra a China. Los emisarios del emperador recorrieron todo el país en busca de jóvenes saludables para ser enviados al frente de batalla. Al llegar a la aldea, reclutaron a todos los jóvenes, excepto al hijo del labrador, quien tenía la pierna rota.

Ninguno de los muchachos regresó vivo. El hijo se recuperó, los dos animales dieron crías que fueron vendidas y rindieron un buen dinero. El labrador pasó a visitar a sus vecinos para consolarlos y ayudarlos, ya que se habían mostrado solidarios con él en todos los momentos. Siempre que alguno de ellos se quejaba, el labrador decía: "¿Cómo sabes si esto es una desgracia?" Si alguien se alegraba mucho, él preguntaba: "¿Cómo sabes si eso es una bendición?" Y los hombres de aquella aldea entendieron el camino de la sabiduría."

6. Necesidad de una "ética de tercera generación" para pensar el deber de sostenibilidad¹⁹

Ahora bien, al obligarnos a cuidar no sólo nuestras intenciones y acciones, sino también los impactos y efectos colaterales a futuro de nuestras acciones, una **ética de la sostenibilidad** adquiere características diferentes, que la aleja de las éticas tradicionales, e incluso, según parece, del enfoque de los Derechos Humanos.

Si las condiciones de nuestra residencia en el mundo han cambiado radicalmente desde que podemos, con una sola acción humana (la de desencadenar una guerra nuclear), suprimir toda posibilidad de acción humana futura, la problemática ética central que hemos expresado en la pregunta: "¿cómo debemos vivir juntos en el mundo?" tiene que ser redefinida de modo complejo, para que podamos asumir y responsabilizarnos por estas nuevas condiciones de residencia. Esta afirmación vale tanto para el riesgo nuclear como para el riesgo ecológico y aquel de las manipulaciones genéticas.

¹⁹ Estamos desarrollando actualmente las siguientes reflexiones acerca de una ética de tercera generación en un blog dedicado a la Ética y la Responsabilidad Social Universitaria que se puede consultar en el siguiente enlace: <http://blog.pucp.edu.pe/eticaRSU>

Nuestra tesis es la siguiente: a lo que asistimos (y deberíamos promover) actualmente, es a una **complejización de la problemática ética mundial en términos de "sostenibilidad"**, lo que podríamos llamar una **Ética de tercera generación**.

De modo muy esquemático, podríamos visualizar la evolución siguiente:

La **primera generación de ética** designa a la **Ética personal**: corresponde a la era religiosa en el marco de las sociedades tradicionales y las relaciones de proximidad (el encuentro cara a cara con mi prójimo). Aquí la problemática es de distinguir entre **el Bien y el Mal** desde las intenciones personales y las acciones que afectan inmediatamente a mi prójimo. El deber moral se refiere a mi acción e intención personal, en su capacidad de ser universalizable.

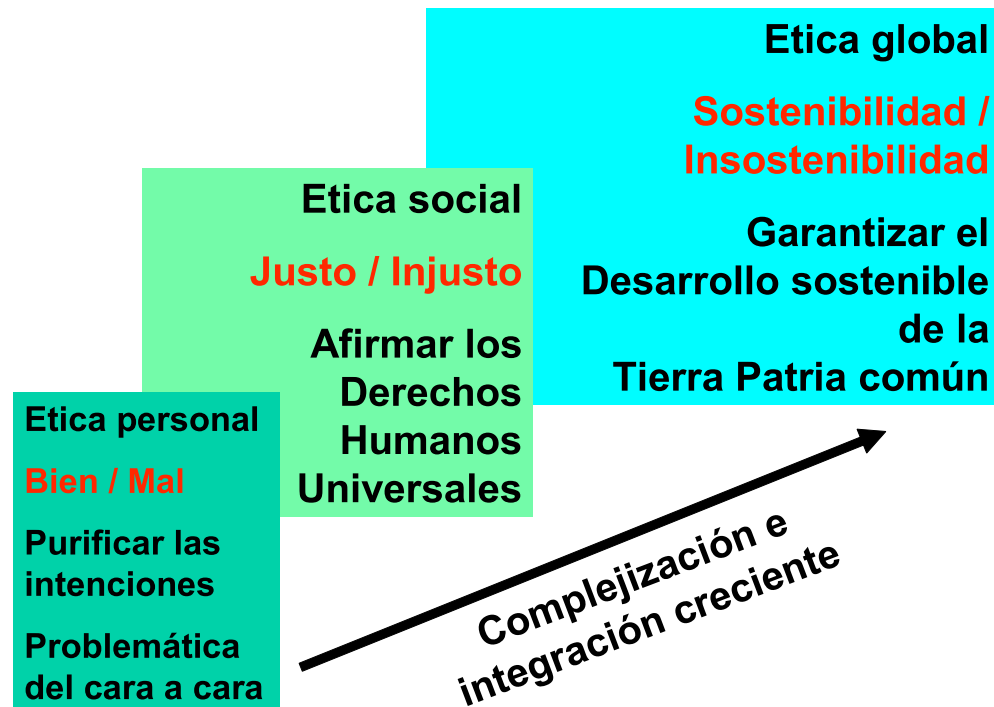
La **segunda generación de ética** designa a la **Ética social**: corresponde a la época moderna, el siglo de las Luces, el auge del Sujeto, la Ciudadanía y los Derechos Humanos. A la perspectiva del Bien y el Mal se le agrega la de **la Justicia y la Injusticia** en el marco de las estructuras sociales del Estado Nación. Se define lo justo en relación con los derechos universales de cada persona, cuyo respeto define también el deber de todos los demás. Son declaradas injustas las estructuras sociales que vulneran sistemáticamente ciertos derechos de las personas. Aquí, el imperativo categórico es referido a los deberes y derechos universalizables.

La **tercera generación ética** designa a la **Ética global**: corresponde a la época de la aldea global y la necesidad de tomar en cuenta los problemas a la vez globales y locales del Planeta Tierra, con todos sus integrantes humanos y no humanos. A ambas perspectivas del Bien y la Justicia se le agrega aquella de la **Sostenibilidad y la Insostenibilidad**. Aquí, el deber moral se refiere a la posibilidad de encontrar principios universales de sostenibilidad para la convivencia planetaria.

Es obvio que un esclavista, aunque pueda tratarse de un amo "muy *bueno*" con sus esclavos, sigue perpetuando un sistema *injusto*. Y es obvio que una sociedad que funcionaría de modo justo e igualitario entre sus ciudadanos, pero gracias a un modo de producción muy contaminante, o basado en la explotación de la mano de obra de otras sociedades, no sería

“sostenible”. **Puedo ser bueno sin ser justo, y puedo ser bueno y justo sin ser sostenible.** Es por esta razón que debemos hoy combinar el triple enfoque: ser bueno, justo y sostenible, si queremos estar a la altura de los desafíos que debemos relevar en el mundo. Es lo que hemos decidido llamar un enfoque de tercera generación.

El esquema siguiente puede ayudar a visualizar el movimiento general de complejización de la reflexión ética:



El contexto actual de la era tecnológica pone en peligro las condiciones de habitabilidad misma del planeta, y esta situación nos pide complejizar la problemática ética, articulando con el enfoque de la **Bondad** (tener buenas intenciones, evitar el mal, hacer el bien, etc.) y de la **Justicia** (instituir sociedades equitativas, luchar contra las injusticias estructurales, promover los Derechos Humanos para todos, etc.), un enfoque de **Sostenibilidad** (gestionar los impactos de las acciones colectivas, controlar los peligros de la tecnociencia, promover un Desarrollo Humano Sostenible, etc.).

Ahora bien, es muy importante impedir de antemano un malentendido sobre lo que entendemos por “sostenibilidad” en este contexto:

SOSTENIBLE NO ES SINÓNIMO DE ECOLÓGICO. La “sostenibilidad” que nos exige esta Ética global no es el mero cuidado del medio ambiente. Se trata de una integración de las exigencias morales de las éticas de primera y segunda generación en un sistema de buenas prácticas frente al conjunto de las relaciones posibles en el planeta que abarca tanto a los vínculos interpersonales locales como los equilibrios globales, tanto a la bondad y la justicia como a la habitabilidad del mundo. Podemos resumir el significado de la Sostenibilidad con tres “S”:

Sostenible significa:

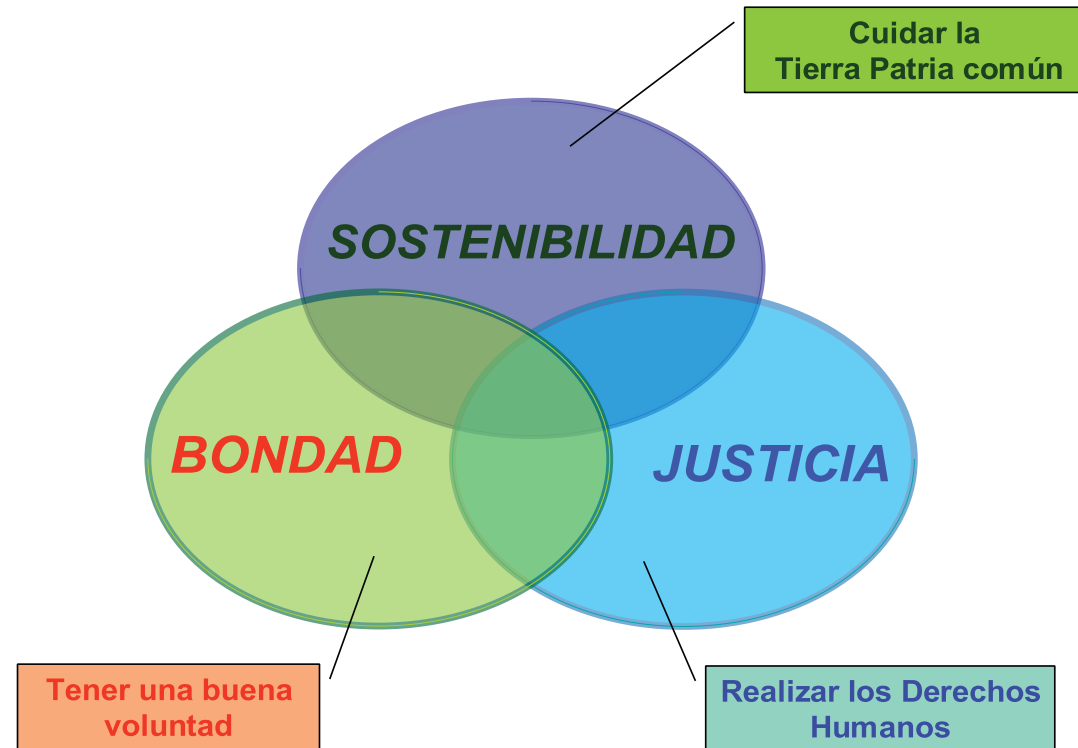
“**Satisfactorio**”, porque si lo que hacemos no colabora en el **bienestar** del mayor número posible de personas, a la larga no generará motivación y entusiasmo y no será sostenible.

“**Soportable**”, porque si lo que hacemos no responde al principio de **Justicia** generará, a la larga, frustraciones que no permitirán una sostenibilidad social (lo insoportable no puede nunca ser sostenible).

“**Sistémicamente pertinente**”, porque si lo que hacemos no responde a las exigencias de **equilibrio sistémico** a nivel global, las condiciones de durabilidad (habitabilidad) del sistema se verán a la larga afectadas (lo efímero es lo contrario de lo sostenible).

Luego, tenemos la ecuación siguiente:

SOSTENIBLE = SATISFACTORIO + SOPORTABLE + SISTÉMICAMENTE PERTINENTE



DEBEMOS PRACTICAR LAS 3 ETICAS A LA VEZ

Las dos primeras generaciones de ética no nos facilitan el concepto de “responsabilidad” que necesitamos:

Por ejemplo, desde el punto de vista de la **Ética personal** tradicional, la responsabilidad está relacionada ante todo con las intenciones del agente, sus acciones y la calidad de su voluntad. Por eso su tema principal es el amor al prójimo, la culpabilidad, el pecado, la redención, y el esfuerzo virtuoso para lograr la purificación de las intenciones: **la voluntad determina el límite de la responsabilidad y lo involuntario el de la irresponsabilidad**. Por eso, desde el enfoque tradicional, “ser ético” significa tener una Buena Voluntad y cumplir con actos bondadosos.

Desgraciadamente, este enfoque queda ciego a la problemática de los impactos globales y los efectos colaterales no previstos de las acciones colectivas (por ser estos no voluntarios). Luego, quien se queda en el paradigma de la Ética personal tradicional no puede comprender como exigencia ética la “Gestión de Impactos” que constituye sin embargo el eje central de la Responsabilidad Social de las organizaciones. Así, desde un enfoque ético de primera generación (que es el más difundido en América Latina) se entenderá la ética de las organizaciones sólo en términos de **filantropía** y beneficencia voluntaria de los dirigentes de las instituciones. El gasto en iniciativas de beneficencia para personas necesitadas, será toda la estrategia institucional requerida.

De igual modo, se entenderá la formación universitaria socialmente responsable sólo en términos de promoción del espíritu de solidaridad en los estudiantes a través de actos filantrópicos. El enfoque académico y pedagógico se limitará al incentivo de la buena voluntad, el despertar de las emociones positivas, a través del voluntariado. Multiplicar las actividades bondadosas voluntarias desde la proyección social estudiantil será la estrategia preferida, descuidando las competencias cognitivas del alumno y la estructura curricular profesional. A duras penas se podrá evitar el peligro del asistencialismo y el paternalismo en los proyectos emprendidos.

Ahora bien, ¿y qué pasa con la ética de “segunda generación”?

Cuando pasamos de la **ética personal** a la **ética social**, se amplía considerablemente el campo de la responsabilidad. La ética personal, como se fundamenta en una cosmovisión tradicional de tipo religioso, no puede reconocer que el mundo sea obra humana, desde luego no reconoce responsabilidad más que en la pequeña esfera de los actos individuales voluntarios de la persona. Así le toca a cada uno **ser** bueno, pero no le toca influir sobre el **Gran Ser** en conjunto, frente al cual la ética tradicional nos declara sin poder, luego sin responsabilidad.

El **paso a la ética social** en la era moderna es justamente aquel de la **reivindicación del poder humano sobre el Gran Todo**, cuando ese "todo" es reconocido ya no como la Creación, sino como la Historia **humana**, que podemos cambiar, entonces de la cual somos responsables, y culpables de no querer mejorar. Cada quien es responsable no sólo de sus acciones en su esfera privada, sino también de su participación (o no) en la regeneración de la vida pública. Por eso, si la figura emblemática de la ética personal tradicional es el **santo**, la de la ética social es el **militante**, el ciudadano activo que se preocupa por las injusticias de su comunidad.

Así, la **ética social** nos conduce al reconocimiento de nuestra responsabilidad política frente a las estructuras mismas de la morada común. Reconoce que somos responsables de nuestro modo personal de habitar el mundo y también de las condiciones sociales de habitabilidad del mundo. Por eso la ética social logra calificar al mundo mismo como "**justo**" o "**injusto**" y le asigna un valor peculiar a la humanidad dentro del mundo: aquel de los **Derechos Humanos** (la persona como fin en sí misma que tiene derechos).

Este valor es una exigencia, un deber que exige volverse un hecho. Cuando la Declaración de los Derechos Humanos enuncia: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos", no dice que de hecho es así, pero proclama que debemos cambiar las condiciones de habitabilidad del mundo hasta que sea así, hasta que podamos garantizar que cada quien viva así, y sea garantizado su reconocimiento por parte de todos los demás. Luego se postula que **podemos** cambiar el mundo, y que **debemos** cambiarlo. Pero, debemos resaltar dos cosas acerca de la Ética social de segunda generación:

1. Es obvio que la ética social depende de la **cosmovisión moderna** fundada en la noción de **Sujeto**, luego en la presuposición de que **el mundo es "objeto"** para ese Sujeto, que tiene preeminencia y poder sobre él. El mundo, desde la época moderna, es reconocido como "a disposición" del ser humano. Por eso, los 4 últimos siglos fueron principalmente un enorme esfuerzo histórico para poner el mundo a nuestra disposición, controlarlo, cambiarlo, construir y reconstruirlo, hasta disponer de él por control remoto. Y **cuando el control es total, la responsabilidad es total**. Revoluciones industriales, tecnológicas y políticas son el pan cotidiano de la ética social moderna.
2. La ética social es una **ética universalista** por definición. Se afirma como una ética *para todos*, exigible para todos. Al extraer la problemática ética del mero ámbito de la esfera personal para considerarla en el mundo, la ética social se construye y exige **entre** nosotros. Como tal, es de esencia jurídica y su encarnación es la ley humana (nomos) que **todos** los humanos se dan juntos (Contrato Social) para estar **todos** igualmente sometidos a ella. El carácter universalista de la ética social moderna explica su dinamismo crítico y dialéctico. Cada vez que se puede sospechar que los mismos Derechos Humanos no tienen el grado de universalidad suficiente, se denuncia el hecho, y se trata de redefinirlos de modo más abarcador: de los derechos del burgués a los derechos de los proletarios, de los derechos del hombre a los de la mujer, de los derechos de la mayoría a los de la minoría, de los derechos de los occidentales a los derechos de los marginados por el desarrollo occidental, de los derechos de los meros individuos a los de las comunidades culturales, y finalmente la búsqueda de abarcar a todos los olvidados y vulnerables posibles: minorías étnicas y sexuales, niños, generaciones futuras, animales, etc.

Ahora bien, la pregunta es de saber si esta ética social moderna basada en los Derechos Humanos (que hemos llamado "ética de segunda generación") basta para entender y aplicar los deberes de la ética de la sostenibilidad o si se necesita una **ética de "tercera generación"**, más compleja, basada en otro paradigma que el jurídico, para comprender y operar nuestros nuevos deberes en la morada común que es la "comunidad terrestre", como dice la Carta de la Tierra.

La ética social tiene puntos a su favor: sirve muy bien para encontrar nuestra responsabilidad por el conjunto, no sólo por nuestras acciones inmediatas. Sirve bien para hacer funcionar el mecanismo de los llamados "stakeholders" (las partes interesadas y/o afectadas por el desempeño de la organización) en los procesos de gerencia de la Responsabilidad Social de las instituciones. Incluso sirve para atribuirles derechos a los afectados no presentes (las generaciones futuras pueden tener "derechos humanos").

Sin embargo, nuestra hipótesis (evidentemente debatible) es que este enfoque social, ciudadano, moderno, de derechos humanos, que llamamos ética de segunda generación, tiene límites. No nos parece lo suficientemente consistente y complejo para relevar las exigencias de una gestión sostenible de nuestro mundo en el siglo XXI. Pensamos que sus limitaciones no son sólo históricas (ligadas a su nacimiento durante la época de la Ilustración, la ciencia newtoniana, la primera revolución industrial, la filosofía del siglo XVIII y la de Kant) sino consubstanciales. Si es así, el enfoque de los Derechos Humanos necesitaría ser complementado (complejizado) por nuevos aportes. Veamos a continuación este tema.

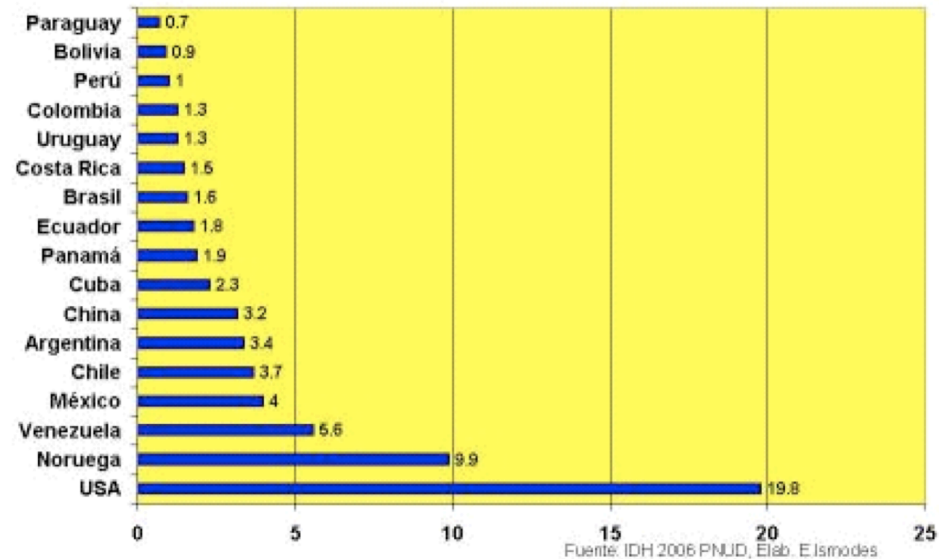
7. Límites del enfoque de la ética social y los derechos humanos modernos

La pregunta puede enunciarse así: **¿Si el mundo fuese totalmente "justo", sería también totalmente "sostenible"?** ¿La justicia total, el reino de los Derechos de todos en una sociedad sin explotación, garantizaría la sostenibilidad temporal y ecológica de la morada común (la Tierra Patria) o bien hay algo en la exigencia ética de sostenibilidad que la exigencia ética de justicia no abarca, no contempla ni resuelve?

Volvamos a la problemática de la huella ecológica. Los países del norte de Europa -líderes en el Índice de Desarrollo Humano y la Democracia- que podemos considerar como los más "justos" actualmente (en el sentido de la ética social), **no son sin embargo sostenibles**. Si todo el mundo viviera como los europeos, se necesitaría varios planetas tierra para satisfacer todas las necesidades de consumo. Desde luego, su "justicia social" es en realidad una gran injusticia eco- lógica (es decir injusticia frente a la casa común, la morada tierra). Un simple cuadro comparativo entre países sobre emisiones de CO2 *per cápita* puede fácilmente convencernos de ello²⁰:

²⁰ Cuadro realizado por Eduardo Ismodes, disponible en su Blog: <http://blog.pucp.edu.pe/index.php?blogid=232>

Emisiones de CO2 en Ton.mét./cap (año 2003)



¿Bastará introducir en la lista de los derechos humanos aquellos de las generaciones futuras para arreglar el problema de la sostenibilidad de los modos de vida, dentro del mismo enfoque de la ética social moderna, agregándole al respeto de los derechos ajenos aquel de los niños por nacer en el futuro? Lo dudamos. Creemos que debemos ingresar en otro tipo de lógica, reflexionando acerca de los **límites del enfoque de la ética social moderna**.

¿Qué se le puede "reprochar" al enfoque de los Derechos Humanos en relación con la problemática de la sostenibilidad como para justificar el paso a otro nivel de Ética (a otra "generación" como decimos)?

Nos parece que la Ética social, que reina desde el siglo XVIII sobre los destinos de la justicia entre los seres humanos, y regula el actual marco filosófico de las instancias internacionales de paz entre las naciones, sufre básicamente de dos limitaciones:

1. Es una **ética centrada en la relación jurídica entre sujetos de derecho**. Reflexiona básicamente el binomio Derechos/Deberes desde la lógica siguiente: En el espacio social, es justo que todos los sujetos estén sometidos a las mismas leyes universales que garanticen sus derechos. Que un individuo A "tenga derechos" significa que todos los demás individuos estén sometidos a una misma coacción (un mismo **deber**): el respeto a los derechos de A. En ese sentido, **mi derecho es equivalente al deber de todos los demás**, que la ley garantiza. Tengo deberes frente a todos los que tienen derechos, tengo derechos frente a todos los demás que tienen el deber de respetar mis derechos. A partir de esta **equivalencia y reciprocidad** fundamental entre derechos y deberes, la Ética social rehúsa obviamente los *privilegios* (que alguien tenga derechos que los demás no tienen) y la *impunidad* (que alguien no reciba sanción por no acatar los mismos deberes que los demás sí acatan) como lo más injusto que se pueda imaginar. Así, ella promueve tres valores fundamentales: la **Libertad** (como la capacidad de tener derechos), la **Igualdad jurídica** (como igualdad de condición de todos frente a la ley) y la **Seguridad jurídica** (como garantía de que la ley reine constantemente y se vigile el respeto de los derechos de todos).

Ahora bien, ¿dónde está la limitación de esta perspectiva? Está en el hecho de definir al **sujeto** de la ética social estrictamente en términos de individuo-humano-libre-e-igual-a-los-demás-en-cuanto-a-derechos-y-deberes. La llamada "ética del cuidado" (*Ethics of care*) ya ha criticado con razón los límites de esta lógica basada en la mera **simetría de poderes y derechos/deberes entre las personas**²¹. Esta simetría tiende a excluir aquellos seres que no pueden tener poderes, o no pueden tener derechos, o no pueden ejercerlos -como por ejemplo los animales y las plantas; los humanos en situación de dependencia total frente a los demás: bebés, enfermos, ancianos, etc.; o las generaciones futuras.

En términos de responsabilidad, el problema es el siguiente: **A la ética social le es muy difícil entender una relación de obligación de uno para con seres no**

21
Ver por ejemplo, desde una perspectiva de género y pensamiento complejo, el excelente artículo: Del Miedo a la Diversidad a la Ética del Cuidado: Una Perspectiva de Género, de Comins Mingol Irene, in Convergencia, septiembre-diciembre 2003, núm. 33, pp 97-122. Disponible en: http://convergencia.uaemex.mx/rev33/33pdf/4_irene_comins.pdf

susceptibles de tener derechos o ejercerlos. Esta es la razón filosófica esencial por la cual nuestro actual paradigma de justicia basado en los Derechos Humanos, con todo el bien que ha aportado y que seguirá aportando a la humanidad, no logra ocuparse adecuadamente de los problemas ecológicos o de las manipulaciones genéticas, etc. El subterfugio, por ejemplo, de darle "derechos" a la naturaleza (para poder protegerla) a través de la visualización de un sujeto de derecho encarnado en las "generaciones futuras", es característico de **un enfoque que no puede imaginar un deber sin un derecho, una responsabilidad sin alguien a quien responder, una exigencia ética sin un "rostro" para llamarla** (Levinas).²²

2. Pero la segunda limitación de la Ética social es, en la práctica, más dañina: **Es una ética que promueve la "igualación" de las condiciones de vida entre todos.** Los pobres deben de tener derecho a las mismas facilidades, en cuanto a las necesidades básicas, que los ricos (no debe haber privilegios injustos). Es injusto que los ricos tengan condiciones de vida demasiado superiores a las de los pobres, que pongan en peligro la dignidad y bienestar de estos. Luego, en el transcurso de los últimos siglos, los representantes de la Ética social (en general de Izquierda) se han asociado sin querer con sus enemigos (la Derecha conservadora de los privilegios adquiridos) para promover "**el Progreso**". Claro está: el afán de "justicia social" no puede sino promover el **crecimiento económico y social exponencial**, puesto que para hacer a los pobres más ricos, esto pasa generalmente por hacer a los ricos más ricos. Y es de notar la bella unanimidad entre socialistas (Marx) y liberales (Smith) para elogiar el valor del Trabajo y la transformación y explotación de la naturaleza por el hombre.

Pero **esta lógica de la justicia igualadora conduce finalmente a la insostenibilidad del sistema entero.** Históricamente, así ocurrió: los regímenes comunistas son tan o quizás más destructores del medio ambiente como los regímenes capitalistas. Ambos se armonizan con una desconcertante facilidad para entonar el mismo coro: "*Fiat iustitia pereat mundus*" (Qué venga la justicia, aunque perezca el mundo). Hoy en día, China y Estados Unidos, cada uno desde su propia ideología, están totalmente de acuerdo sobre quizás un solo punto: la explotación máxima de los recursos naturales con fines económicos y de poder. La ceguera de la izquierda a la problemática de la sostenibilidad constituyó sin duda su mayor derrota filosófica en el siglo XX, razón por la

²² Y sin embargo, nuestros deberes de sostenibilidad son deberes frente a seres sin rostros (el ciclo del agua o aquel del carbono por ejemplo), seres radicalmente no sujetos en términos modernos, y que desde luego no pueden tener "derechos".

cual los movimientos políticos “verdes” se han alejado de los partidos izquierdistas clásicos. Y es de notar cómo en nuestros países latinoamericanos, muy imbuidos de las corrientes de pensamiento izquierdistas, ni siquiera existen partidos políticos ecologistas que participen de las elecciones nacionales.

No queremos decir con esto que el enfoque de justicia social basado en los Derechos Humanos sea *de por sí* "insostenible" y ecológicamente peligroso, como si teóricamente la justicia no fuera posible sin acabar con el planeta. Por supuesto que Justicia y Sostenibilidad **son** a priori compatibles y **deben** ser compatibilizadas, como la misma Carta de la Tierra lo exige.

Lo que sí queremos resaltar es que esta concepción ética y jurídica moderna (de segunda generación) se apoya en un **concepto de Sujeto moderno mal concebido**: se trata de un Sujeto aislado de su contexto, separado de él; un sujeto “autónomo” pero de modo abstracto, sin cuerpo, demasiado estrechamente humano y mental. Se trata de un Sujeto "cartesiano", una mera "cosa que piensa", lejos de la “cosa extensa”, es decir el mundo. ¿En qué piensa? En sus derechos y los de los entes semejantes a él (los demás sujetos), pero sin visión ni cuidado por el Todo del cual **no se siente parte**, luego frente al cual **no se siente responsable**. Un sujeto "destejido", simplificado, (*complejo: complexus*, significa: "tejido juntos", "entretejido").

Pensamos posible y necesario un camino que vaya **de la Justicia a la Sostenibilidad**, que nos permita transitar libremente entre la Democracia y los Derechos Humanos por una parte, y la Responsabilidad global por la trama compleja de la Tierra Patria por otra parte (tengamos mucho cuidado con un "ecologismo" seducido por la antropofobia, y que podría derivar rápidamente en un totalitarismo higienista, como es el caso de la *Deep Ecology*). Pero este camino pedirá la crítica y superación del sujeto moderno aislado, propiamente des-ubicado y orgullosamente dominante ("*maître et possesseur de la nature*" [amo y dueño de la naturaleza] decía Descartes). El modelo del sujeto concebido como Mitakuye oyasin nos parece ser el camino para superar los límites del enfoque ético de segunda generación.

Esto significará la **re-ligación del ser humano sujeto de derechos con la trama compleja global**. Nuestra Ética global de tercera generación alcanza aquí su definición y desafío: ser

una ética que no niegue los aportes de las otras anteriores (la ética del Bien y la de la Justicia), pero que sepa asumirlos dentro de condiciones de residencia mundanal más complejas, responsables y armoniosas, lejos de los delirios del Progreso infinito, una ética que sepa "morar en este mundo", y no trate de domeñarlo o adular a otro.

8. Las exigencias éticas y filosóficas de la Ética de tercera generación

Después de haber analizado los límites de la ética de primera generación (basada en la bondad de la relación interpersonal) y los de la ética de segunda generación (basada en la justicia de la estructura social regida por los derechos humanos), y situado la raíz del problema de **insostenibilidad** de nuestra sociedad en la mala representación que el sujeto moderno se hace de sí mismo como de un ser separado de su propio planeta, podemos ahora esbozar los grandes rasgos de una **ética de tercera generación**, tal como la necesitamos hoy en nuestra época de globalización.

1) La ética de tercera generación es más compleja que las anteriores: tiene que integrar la Bondad y la Justicia dentro de la perspectiva de la Sostenibilidad.

Su meta es **hacer sostenible la residencia de los seres humanos**, y por lo tanto justa y buena (porque la injusticia y la maldad son insostenibles). Por eso, pretende enriquecer y complejizar las otras dos generaciones de ética sin perder nada de lo que ellas aportaban al mundo. No sirve ser solamente "buena gente" en forma personal y luchar por la igualdad de condición entre todos los miembros de la sociedad humana, si no se respeta las condiciones de habitabilidad del planeta, si no se considera la sostenibilidad global de las condiciones de vida que se promueve como buenas y justas. Por ejemplo, desde nuestra perspectiva, no puede ser ético promover que todos los habitantes del planeta tengan acceso a un automóvil personal, en las condiciones técnicas actuales del motor funcionando con energía petrolera²³. La ideología clásica del "Desarrollo" que incentiva que los pobres tengan acceso a las mismas facilidades de vida que los actuales ricos, sustentándose en la "equidad de oportunidades" como dogma pretendidamente indiscutible moralmente (desde el punto de vista de la ética de 2da generación). Esa ideología es en realidad inmoral, porque quiere globalizar un modo de vida insostenible. Por eso, desde el punto de vista de la ética de 3ra generación, la confusión de la noción de "progreso" con

²³ La solución ética es obviamente que todos tengan acceso a medios limpios y sostenibles de transporte, es decir que desaparezca a la brevedad el sistema actual de transporte automóvil dependiente del petróleo, reemplazado por fuentes de energía renovables y no contaminantes.

aquella de bonanza económica para el mayor número de personas, dentro de las condiciones actuales modernas de residencia, es justamente la culpable de la insostenibilidad global de nuestra vida planetaria. El modo de vida en las actuales naciones desarrolladas es “inmoral”, porque insostenible, y el camino es de buscar un nuevo tipo de residencia planetaria que permita facilitar **(a) la bondad de los individuos** (sostenibilidad emocional), **(b) la justicia de las relaciones equitativas** (sostenibilidad económica y jurídico-política), y **(c) la sostenibilidad global de los efectos colaterales generados** por la presencia de homo sapiens en la Tierra. Si faltara uno de estos componentes, tememos que nuestro modelo de vida no nos permita esperar un siglo XXII, por seguir en el “Titanic planetario”.

- 2) **El sujeto de la ética de 3ra generación no es solamente una “buena voluntad”, ni un mero “sujeto jurídico” políticamente comprometido con las injusticias de su sociedad. Es TAMBIEN un ser en conexión íntima con todo y que reconoce su vínculo y sus responsabilidades frente al gran Todo planetario y a cada quien en él, no sólo frente al prójimo o al alter ego humano.**

Por eso, este Sujeto ético debe de tener muy en claro los impactos de sus acciones y la amplitud de su responsabilidad social y ambiental. Tiene visión sistémica de las inter-retro-acciones del medio, según el principio de la “ecología de la acción” (E. Morin), de las cuales toma conciencia como de sus propias acciones inmediatas. Es decir que no le basta ocuparse de sus acciones personales o sus buenas intenciones, investiga más bien permanentemente su influencia sobre los equilibrios globales, los impactos colaterales de las acciones. La relación con la ciencia se vuelve paradójica: **La actividad científica es la primera sospechosa, acusada, pero también el primer testigo y reparador de los males del planeta.** Por eso el tema del saber, de los procesos que conducen al saber, de la agenda del saber, de la vigilancia del saber, es un tema central de una ética de tercera generación, así como el tema de la Responsabilidad Social de las Universidades (RSU) y de la ciencia en la época actual. La cuestión es de saber si la enseñanza moral, en el sistema escolar y universitario actual, logra desarrollar estas habilidades de conciencia y cuidado de los impactos colaterales de las acciones, o si perdura en transmitir un modelo obsoleto de reflexión y sensibilidad ética centrado en las buenas intenciones y corazonadas, desde una visión intuitiva de los deberes personales. Es muy posible que

debamos emprender una reforma radical de los currículos de “educación en valores” (o como se quiera nombrarla) en los Colegios, Universidades y Escuelas profesionales, como parte de la Responsabilidad Social que el sistema educativo tiene que asumir frente a la época.

3) El Sujeto de la ética de 3ra generación teje otro tipo de vínculo emocional con el mundo. Se reconcilia con él y rehúsa la mera relación objetivadora e instrumental del Planeta.²⁴

Esta nueva ética nos pide de algún modo superar la relación asimétrica Sujeto-Objeto. Lo que necesitamos pensar aquí, para complementar el estrecho punto de vista de los derechos humanos con aquel de la sostenibilidad, es que si somos cada uno "sujeto", esto implica que el mundo no puede ser "objeto", que la subjetividad del ser humano implica el poder subjetivo de la naturaleza: el mundo, o más bien el planeta, puede pensar y reflexionar, puesto que somos seres pensantes y reflexionantes, siendo seres nacidos del planeta. Esta afirmación es "escandalosa" sólo para el cartesiano moderno que no puede pensar el "pensar" fuera de la ruptura total con "la materia". Pero no lo es para alguien que reconoce que hay saber en los procesos naturales. La planta "sabe" captar la energía del sol, el pájaro sabe hacer su nido en círculo, y la naturaleza supo crear un ser inteligente capaz de reflexionar todo esto. Que este saber sea inconsciente no disminuye su valor. Pensar el corolario del sujeto en otros términos que el mero "objeto", es éste el salto filosófico que permite no oponer el sujeto de la moral con "el resto" (el medio ambiente) sin descentrar la ética de la subjetividad humana, cosa que sería peligroso y lógicamente improcedente, puesto que somos los únicos seres del planeta que pueden exigirse a sí mismos adoptar **otro** comportamiento, luego, los únicos seres sujetos de deberes éticos.

²⁴ Entre tantos cambios, habría que descartar el uso del detestable vocablo “medioambiente” para designar a nuestra residencia planetaria. Es como si llamáramos a nuestros familiares inmediatos “mediohumano circundante”.

Desde la perspectiva de la sostenibilidad, no se puede definir al entorno del sujeto humano como mero *decorum* a disposición de su voluntad soberana. Si aquí y ahora hay un sujeto que piensa, es que aquel lugar es el lugar del sujeto, no un fondo monócromo sobre el cual resalta, sino el lugar donde puede ser sujeto, la residencia de la dignidad infinita del sujeto: la morada del sujeto; y la etimología del término *ethos* refiere a la “morada”, como lo hemos dicho. Resaltar el origen etimológico de la ética como morada, no significa sin embargo abandonarse al relativismo y/o el chauvinismo comunitarista. Cuando la morada es toda la

nave Tierra, en la cual estamos y somos todos responsables de que se parezca más al Arca de Noe que al Titanic, el relativismo local se confunde por completo con el universalismo global (de por sí la oposición entre relativismo y universalismo pierde sentido).

El ideal de ser humano de la ética de tercera generación no es ni el santo, ni el militante político, su ideal de ser humano es el **Guardián amable y cariñoso de la Tierra** (toda la tierra, con gases, minerales, vegetales y animales incluidos). Como tal, la ética de la sostenibilidad es una ética del cuidado, pero basada en principios universales que ensanchan el imperativo categórico de Kant hasta el respeto de las relaciones sistémicas globales que definen nuestra residencia planetaria.

9. Conclusión: Del Titanic al Arca de Noé

La raíz de nuestros problemas de residencia se encuentra en el desarraigo fundamental que domina nuestra conciencia de la vida en el mundo moderno. Superar este desarraigo no significa acabar con todo lo que la Modernidad nos aportó en cuanto a reconocimiento de la dignidad personal del sujeto y poder tecnocientífico de mejoramiento de las condiciones de vida. Significa más bien utilizar las armas modernas de la reflexión, el análisis científico y el debate democrático para resolver el problema específico de nuestra crisis de habitabilidad en forma inteligente y lúcida, en forma ética. No podemos volver a un animismo geocéntrico, pero necesitamos reencontrarnos con la inteligencia sensible peculiar de las naciones tradicionales que han sabido construir su residencia terrestre en base a una profunda ligación con la naturaleza.

Este reencuentro se puede hacer sin drama recordando que la Naturaleza no es sólo un medio, sino también un fin en sí mismo, porque nosotros los seres humanos somos también Naturaleza. El cambio de paradigma reside en abandonar la figura de la **relación Sujeto-Objeto** para con la tierra e instituir más bien en su lugar la **relación cerebro-cuerpo**.

Somos los humanos el cerebro del planeta, los únicos seres libres y reflexivos que pueden entender y abarcar el sistema total en nuestro conocimiento y actuar en forma autónoma para con su destrucción o preservación y mejoramiento. Esto significa:

- Que el cuerpo (el planeta) es inteligente puesto que tiene cerebro (el ser humano)
- Que el cerebro debe reconocer que es parte inseparable del cuerpo, echando raíces nerviosas en todas partes y que, como tal, no puede fingir la separación ni trabajar en contra del cuerpo sin trabajar a su propia muerte.
- Que el cerebro, como guardián del cuerpo, se reconoce en él y declara: “soy mi cuerpo”. Nosotros los seres humanos, somos la tierra: Mitakuye oyasin.
- Que el cerebro debe velar por el equilibrio cerebro-cuerpo, teniendo como principal propósito la salud integral de su residencia terrestre.

Estos desplazamientos conceptuales no son ni dramáticos, ni descabellados, ni antimodernos. Son más bien razonables y de sentido común. El filósofo, el político y el arquitecto tienen todos una nueva tarea para el siglo XXI, aquella de concebir, diseñar e instituir una nueva nave para el viaje humano en la Tierra, una nave sostenible que no se parezca al Titanic actual, lujoso pero sin rumbo y condenado de antemano al naufragio. El arca de Noé sería la metáfora adecuada del nuevo barco por construir. Porque no sólo es símbolo de un vínculo horizontal armonioso entre lo humano y lo animal, sino de un nuevo pacto entre lo finito y lo infinito.

Como actitud epistemológica, la ética de la sostenibilidad debería conducir a un enfoque más “cuántico” en el cual se supera la distinción tajante entre sujeto-observador y objeto-observado. **Reconocerse a sí mismo en su “objeto de estudio” debería ser la guía de la deontología profesional tecnocientífica del siglo XXI.** Esto es lo que se dibuja, por ejemplo, en el movimiento mundial actual de la Responsabilidad Social de las Organizaciones, que se fundamenta en la gestión de los impactos colaterales de la actividad organizacional y el reconocimiento de la legitimidad de la participación en las decisiones importantes de todas las partes interesadas y potencialmente afectadas (los stakeholders). Un sistema de gestión socialmente responsable es lo que hoy corresponde a la **reeducción funcional de la ciencia administrativa** para con sus deberes de sostenibilidad social y ambiental. La Responsabilidad Social ayuda a la organización a salir del autismo administrativo que, desde el paradigma moderno, separa la organización de su entorno y concentra el esfuerzo exclusivamente en la maximización de los beneficios intrínsecos de la organización, abandonando todos los efectos colaterales como “externalidades” en el entorno.

Para el arquitecto, la reeducación funcional de la sostenibilidad podría significar una profunda compenetración sensible con el territorio, las sutilezas del sentirse residir bien y la superación de la ilusión de separabilidad en la relación edificio-entorno, o en la relación construcción humana-sistema natural. La arquitectura sostenible quiere despertar al arquitecto de la anestesia moderna, ayudarlo a tejer de nuevo el vínculo entre su actividad y los efectos sistémicos globales de su actividad, entre el edificio y el territorio total, humano, social, ecológico, estético, etc. Pero el encanto de una arquitectura emocionalmente sostenible, liberada de la traba sujeto-objeto y de la reducción del territorio a la geometría analítica de los metros cuadrados y los diseños computarizados, queda por inventarse. Para seguir con la voz de los amerindios que nos acompañaron a lo largo de este ensayo como posibilidad de una visión no occidental reconciliada con la residencia terrestre, queremos recordar aquí las palabras del jefe oglala Black Elk (nacido en 1863):

“TODO LO QUE HACE UN INDIO, LO HACE EN UN CIRCULO.

Es así porque el poder del universo opera siempre en círculos y que toda cosa tiende a ser redonda. En los antiguos tiempos, cuando éramos un pueblo feliz y fuerte, nuestro poder venía del círculo sagrado de la nación, y mientras no fue roto, nuestro pueblo prosperó (...)

Todo lo que hace el Poder del Universo, se hace en un círculo. El cielo es redondo y he escuchado decir que la Tierra es redonda como una pelota y que todas las estrellas lo son también. El viento, en su mayor potencia, hace remolinos. Los pájaros hacen su nido en círculo porque su religión es la misma que la nuestra. El sol se eleva y descende en un círculo. La luna hace lo mismo, y ambos son redondos. Incluso las estaciones, en su cambio, forman una gran círculo y vuelven siempre donde estaban. La vida de un hombre es un círculo de infancia a infancia; y así es con todas las cosas donde el poder se mueve. Así, nuestras carpas eran redondas como los nidos de los pájaros y siempre dispuestas en círculo, el círculo de la nación, nido hecho de numerosos nidos, donde cuidábamos a nuestros hijos según la voluntad del Gran Espíritu.”

Lo interesante en esta cosmovisión es que la forma arquitectónica es aquí a la vez morada humana, religión avícola y estructura física del universo. Lo que permite operar una especie de infinitización de la relación del ser humano con el sistema total humano-naturaleza. En efecto, la definición matemática del infinito según Dedekind es la siguiente:

“Un Sistema S se llama infinito cuando es semejante a una de sus propias partes; en caso contrario, S se llama sistema finito”.²⁵

²⁵
Citado in BADIOU A., Le nombre et les nombres, Seuil, París, 1990. Traducción nuestra. Semejanza entre 2 sistemas quiere decir que existe entre ambos una correspondencia biunívoca. Por ejemplo, existe una correspondencia biunívoca entre el conjunto de los números naturales y el conjunto de los números naturales pares, por lo cual se trata de un sistema infinito.

Pues nuestra relación a nuestro “entorno de residencia” es hoy en día finita, puesto que no reconocemos ninguna correspondencia ni semejanza entre el sujeto y el objeto, en nuestra situación moderna desencantada. La infinitización de nuestra relación al planeta-morada pasaría por el proceso de reconocernos a nosotros en nuestra residencia, hacer de la tierra un infinito reconociéndola a imagen y semejanza nuestra, como posibilidad de vida pensante y subjetiva, puesto que nosotros somos esta parte del todo planeta que puede reflexionar e instituir una relación biunívoca entre el conjunto y nuestra actividad. La tierra puede pensar, puesto que nosotros somos de la tierra y pensamos. Olvidándonos de nuestros sueños infinitos de progreso *ad libitum* insostenibles, podemos infinitizar nuestro vínculo con esa casa finita que es el planeta. Y, como dice el poeta Max Pol Fouchet:

“Seremos este secreto que queríamos saber”
