

Ética por la Vida

Elogio de la Voluntad de Poder

Enrique Leff

La voluntad de poder... vivir

La ética es una filosofía de vida, es el arte de la vida; arte y filosofía que no lo son de la vida orgánica, sino de la buena vida, de la calidad de vida, del sentido de la vida. Si la conciencia de la muerte es el límite desde el cual se significa el sentido de nuestra existencia, la sustentabilidad es la marca del límite de la vida en su órbita biosférica. La muerte entrópica del planeta nos vuelve a la búsqueda de las raíces de la vida, a la voluntad de vida, más allá de la necesidad de conservación de la biodiversidad y del principio de supervivencia de la especie humana. La ética de la vida va dirigida a la *voluntad de poder vivir*, de *poder desear la vida*, no como simple reafirmación del instinto vital y más allá de la etología del animal humano que se arraiga a la vida, sino como la voluntad de poder vivir con gracia, con gusto, con imaginación y con pasión la vida en este planeta terrenal.

Nunca antes encontró Nietzsche un mejor nicho donde anidar sus preceptos de vida, donde hacer valer su doctrina del eterno retorno como la voluntad de poder alcanzar ese estado de permanencia del deseo de vida. Es el eterno retorno del deseo de vida lo que haría la vida “sustentable”.

La ética es el camino para recrear sentidos existenciales; para que *el sentido vuelva a ser sentido*, para que la razón se reconecte con la pasión y el pensamiento con el sentimiento. Para volvernos hermanos con-sentidos, solidarios de nuestros derechos de ser, de ser diferentes, de ser únicos, unidos en nuestras especificidades; nunca unificados, homogeneizados, mimetizados, clonados. La ética viene a ocuparse de esta titánica tarea: recrear los sentidos de la vida, ponerle nuevamente nombre a las cosas, movilizar las voluntades de poder (no *del* poder) para reabrir los cauces al deseo de vida en el torrente de la existencia humana. La ética de la vida es una ética del ser, de una re-vuelta al ser donde han anidado los sentidos de la existencia, para pensar la sustentabilidad como un devenir conducido por el carácter del ser.¹

La ética remite a una genealogía de los valores y saberes que se fueron incorporando al ser como fundamentos de vida, y una hermenéutica de los sentidos desviados, diluidos y sepultados por el predominio de un conocimiento de una razón que poco a poco se ha ido separando de la vida. Si Heidegger (1927/1951) se pregunta por ese “error” de la metafísica que llevó a la disyunción del ser y el ente, Nietzsche indaga sobre el triunfo de lo apolíneo sobre el espíritu dionisiaco.²

¹ En este sentido, Nietzsche afirma que “Imponer sobre el devenir el carácter del ser... es la suprema voluntad de poder.” Y ello implica “una nueva definición del concepto de “vida” como voluntad de poder.” (Nietzsche WTP: 617)

² Para Nietzsche, lo *dionisiaco* significa “una búsqueda de unidad, el alcanzar más allá de la personalidad, la cotidianeidad, sociedad, realidad, a través del abismo de la transitoriedad: un desbordamiento pasional-doloroso hacia estados más oscuros, más completos, más flotantes; una afirmación extática del carácter total de la vida como eso que permanece igual, tan poderoso, tan glorioso, a través de todo cambio; el gran compartir panteísta de alegrías y sufrimiento que santifica y llama buenas hasta a las más terribles y cuestionables cualidades de la

La doctrina del “eterno retorno” es una apuesta por el retorno del ser, y en el ser, del espíritu dionisiaco. Y por ello afirma que “Dionisio cortado en pedazos es una *promesa* de la vida; renacerá eternamente y regresará otra vez desde la destrucción... Mi consolación es que todo lo que ha sido es eterno: el mar lo arrojará otra vez... *Dionisio*: sensualidad y crueldad. La transitoriedad podría ser interpretada como el gozo de la fuerza productiva y destructiva, como *creación continua*.” (Nietzsche WTP:543, 548, 1049)

El eterno retorno es la alegría de la vida reconociéndose en el universo, en su apertura infinita hacia el devenir. Es la fusión de la vida en

el mundo como un movimiento circular que ya se ha repetido infinitamente con frecuencia y que juega su juego *in infinitum*... Este mundo: un monstruo de energía, sin comienzo, sin fin; una firme, férrea magnitud de fuerza que no aumenta o disminuye [...] que sólo se transforma [...] circundada por “nada” como por una frontera [...]; un mar de fuerzas fluyendo y apresurándose juntas, cambiando eternamente, eternamente en reflujo, con tremendos años de recurrencia, menguando y desbordándose sus formas; moviéndose de las formas más simples a las más complejas, de las formas más quietas, más rígidas y frías hacia las más calientes, más turbulentas, más auto-contradictorias, y luego otra vez retornando a lo simple desde su abundancia, del juego de contradicciones a la alegría de la concordia, aún afirmándose en esta uniformidad de sus cursos y sus años, bendiciéndose como eso que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce la saciedad, el disgusto, el hastío: éste es mi mundo *dionisiaco* de la eterna auto-creación, la eterna autodestrucción, el mundo misterioso de la doble delicia voluptuosa, mi “más allá del bien y el mal”, sin meta, a menos que el gozo del círculo sea en sí mismo una meta; sin voluntad, a menos que el anillo sienta hacia sí mismo buena voluntad [...] *Este mundo es la voluntad de poder*. (Nietzsche, WTP:549-550)

Habremos de reconocer que no es preciso ser un posmoderno del tercer milenio para iniciar la desconstrucción del mundo? Que el pensamiento de la complejidad, la hermenéutica del ser, la reivindicación del sentido de la existencia y la solidaridad de la diferencia, están ya en germen y en acto en la disidencia nietzscheana frente al proyecto apolíneo y prometéico de la modernidad?

Toda ética es una ética de la vida. La ética del desarrollo sustentable, más que un “juego de armonización” de éticas y racionalidades implícitas en el discurso del “desarrollo sostenible” (del mercado, del Estado, de la ciudadanía) y de la inclusión del *ethos* de las diferentes culturas, implica la necesidad de conjugar un conjunto de principios básicos dentro de una ética del bien común y de la sustentabilidad. Y ello lleva a transgredir la ética implícita en la racionalidad económica e instrumental que se ha incorporado en el ser humano moderno y que resultan antitéticas con el propósito de la sustentabilidad. Estas racionalidades se han vuelto irracionales al cristalizar en creencias y conductas irreflexivas y en comportamientos insustentables.

La ética debe ser una ética creativa, capaz de reconstruir pensamientos y sentimientos hacia la vida y la buena vida. No puede quedarse entonces en una deontología, en un deber ser, en una obediencia acrítica a preceptos y principios, sino llevar a su continua renovación. La ética recrea al ser para devolverle lo que Nietzsche quiso darle, la voluntad de poder ser, de querer ser. Sólo la autoría y autonomía permiten construir a una ética que pueda ser socialmente

vida; la voluntad eterna de procreación, de fructificación, de recurrencia; el sentimiento de la necesaria unidad de creación y destrucción.” (Nietzsche WTP: 1050)

asimilada y subjetivamente incorporada como una forma de ser en el mundo, más que como un código social de conducta.

Conocimiento para la vida: Interculturalidad y diálogo de saberes

El hombre, desde que es hombre, ha intervenido en los procesos naturales a través de sus cosmovisiones, sus instintos y sus deseos, sus codicias y sus solidaridades. La historia humana ha sido un largo proceso de co-evolución de la naturaleza y la cultura. Las formas de organización social, las estructuras jerárquicas y acciones de dominio en las sociedades humanas, asociadas a formas de conocimiento, saberes y prácticas, a sus desconocimientos y sus no-saberes, han generado dinámicas que han alterado los ecosistemas que habitan, generando desequilibrios ecológicos y en algunos casos precipitando el colapso de culturas y civilizaciones.

La modernidad ha forjado una racionalidad científica, tecnológica y económica que ha desencadenado una capacidad transformadora de la naturaleza sin precedentes. El poder de la ciencia y la tecnología ha ejercido un dominio de la naturaleza fundada en el conocimiento objetivo e instrumental, pero que ha desconocido la organización ecosistémica del planeta –su condición de sustentabilidad– y la organización de las culturas que habitan sus territorios de vida. La racionalidad económica ha generado un proceso progresivo y acumulativo de producción a través de una racionalidad económica que se ha globalizado imponiendo su valorización de corto plazo a las dinámicas y temporalidades ecológicas y culturales de largo plazo. La racionalidad instrumental y la idea del progreso han generado un crecimiento económico sin límites, fundado en el consumo de una naturaleza limitada, un proceso incapaz de estabilizarse en la vía de una co-evolución de los procesos naturales y sociales y de un equilibrio de los procesos entrópicos y negentrópicos del planeta, que sea sustentable a largo plazo.

La ética ambiental impugna a la racionalidad depredadora y a la ética utilitarista que han constituido el andamiaje conceptual y estratégico de un proyecto epistemológico sin raíces en la tierra y sin destino para los hombres y las mujeres que habitan territorios culturales y mundos de vida dentro de este planeta. En este proyecto civilizatorio se ha ido esfumando el pasado y el futuro, en aras de un presente asfixiado por el privilegio, la explotación, la dominación y las crecientes desigualdades. El sujeto moral se ha desintegrado dentro de la racionalidad dominante.

Sin embargo, hubo un tiempo en el que el conocimiento era para la vida, en que el sueño sostenía la existencia humana para evitar caer en el abismo del sin-sentido del mundo cosificado. Dice Nietzsche en su *Gaia Ciencia*:

De repente desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que estoy soñando y que debo seguir soñando para no morir –como un sonámbulo debe seguir soñando para no caer. (Nietzsche TGC:116)

Nietzsche reivindica el conocimiento para la vida y ese tiempo cuando el sueño movido por el deseo dialogaba con el conocimiento del mundo; antes de que el conocimiento invadiera la vida; antes que el principio de objetividad, de intencionalidad, de finalidad, de adecuación y de realidad se impusiera sobre el pensamiento; antes que la clonación de los objetos de la realidad y la intervención de la tecnología en la esfera simbólica, atravesaran el corazón de la

vida; ese tiempo cuando el saber era parte de la danza de la vida en su juego de apariencias, antes de que quedara reducido a las esencias del mundo cosificado.³

El mundo de vida es un mundo de sentidos y solidaridades compartidas, que se entrelazan en la comprensión de los conocedores, del diálogo de sus saberes, de la diversidad de seres que sueñan sus sueños y que se encuentran en esa mutualidad de vivir la vida como deseo, como utopía, como apertura hacia lo real posible. Así lo pensaba ya Adriano hace más de veinte siglos cuando le decía a Antonio: “No hace falta que me comprendas. Hay más de una sabiduría y todas son necesarias en el mundo; no está mal que se vayan alternando.” (Yourcenar, 1981:306). Sin embargo, la modernidad ha querido afianzarse en las certidumbres y predicciones que le ofrece la ciencia. Sin embargo, los acuerdos que hoy se buscan en la perspectiva de la globalización no se fundan en una verdad común, resultado de un proceso científico de validaciones o refutaciones (Popper), o en una racionalidad dialógica y comunicativa (Habermas), sino que resultan de consensos forzados por un supuesto conocimiento sin evidencias. Nietzsche afirmaba que:

El mayor peligro que siempre ha rondado sobre la humanidad y que aún ronda sobre ella, es la erupción de la locura –que significa la erupción de la arbitrariedad en sentir, ver y oír, el gozo de la falta de disciplina de la mente, la alegría en la sinrazón humana. La verdad y la certidumbre no son lo opuesto al mundo del loco, sino la universalidad y la fuerza vinculante universal de una fe; en suma, el carácter no arbitrario de los juicios. Y el mayor empeño del hombre hasta ahora ha sido llegar a un acuerdo sobre muchas cosas y someterse a una *ley de acuerdo* –sin importar si esas cosas son verdaderas o falsas. Esta es la disciplina de la mente que ha recibido la humanidad...” (Nietzsche TGC:130)

Sin embargo, la ética que acompaña al “desarrollo sostenible” está fundada más en consensos basados en creencias e intereses compartidos que en acuerdos fundados en el conocimiento, la evidencia y los valores de la vida. Los errores en la concepción del mundo se han convertido en verdades asumidas que conducen comportamientos sin “conocimiento de causa”. En su *Genealogía de la Moral*, Nietzsche hace una hermenéutica del conocimiento y los valores morales heredados; mira cómo los errores en la concepción del mundo se convirtieron en verdades vividas. En este devenir de un saber incorporado como sentir hacia una razón despojada de una ética, el conocimiento separado del sentimiento se vuelve contra la vida misma y el sentido de la existencia. De esta manera hemos llevado la vida a un estadio de divorcio entre la razón y el sentimiento, a una inadecuación entre la verdad y la encarnación de los errores metafísicos y epistemológicos en nuestros mundos de vida. Dice Nietzsche:

Por inmensos períodos de tiempo, el intelecto sólo produjo errores... Estos artículos erróneos de fe, que fueron heredados continuamente y casi llegaron a ser parte de los dones básicos de la especie, incluyen los siguientes: que hay cosas duraderas; que hay cosas iguales; que hay cosas, sustancias, cuerpos; que una cosa es lo que parece que es; que nuestra voluntad es libre; que lo que es bueno para mí es bueno en sí mismo. Fue ya muy tarde cuando tales proposiciones fueron puestas en duda y rechazadas; fue ya muy tarde cuando emergió la verdad –como la forma más débil de conocimiento. Parecía como si uno fuera incapaz de vivir con ello: nuestro organismo estaba preparado para lo opuesto; todas sus funciones superiores, sentido, percepción y todo tipo de sensación trabajaban con esos errores básicos, que habían

³ Apariencia es para mí aquello que vive y que es efectivo y que sigue adelante en su autoengaño que me hace pensar que esto es apariencia y fuego fatuo y una danza de espíritus y nada más –que todos estos soñadores, yo que “conozco”, también estoy danzando mi danza; que el conocedor es un medio para prolongar la danza terrenal y de esa manera pertenece a los maestros de ceremonia de la existencia; y que la sublime consistencia e interrelación de todo el conocimiento es y será el medio más alto para *preservar* la universalidad del soñar y la mutua comprensión de todos los soñadores y de esa manera también *la continuación del sueño*.” (Ibid.116)

sido incorporados desde tiempos inmemoriales. Ciertamente, incluso en el dominio del conocimiento, estas proposiciones se convirtieron en normas de acuerdo con las cuales se determinó lo “verdadero” y lo “no verdadero”– hasta las regiones más remotas de la lógica. (Nietzsche, TGC:169)

La historia de las civilizaciones ha estado marcada por ese conflicto, producir y encarnar verdades capaces de normar las conductas humanas para garantizar la vida. Las religiones han buscado erradicar la codicia y la lujuria, han colocado el reconocimiento del otro y del bien común por encima de los impulsos individuales. Sin embargo las grandes utopías políticas fundadas más en el pensamiento racional que en la ética, han marginado a la moral como conductora de la vida en sociedad. El triunfo de iluminismo sobre las religiones llevó al optimismo de la ideología del progreso, a las ficciones de la racionalidad económica y a los ideales de la libertad individual. La utopía socialista no llegó a incorporar su ética del hombre nuevo, llevando al fracaso del socialismo real. La visión económica, ecológica y tecnológica que plasma el discurso del “desarrollo sostenible”, en su simplificación de lo real, ha obstaculizado la comprensión de la complejidad ambiental.

La fuerza del conocimiento se volvió instrumento del poder, desconociendo el ser de las cosas y la naturaleza del conocedor, del deseo de saber y la pulsión de vida. Del conocimiento como condición de vida se viene operando una disyunción entre la verdad privada y el sentido común, una separación entre el conocimiento y la vida:

Así, la *fuerza* del conocimiento no depende de su grado de verdad, sino en su edad, en el grado en el cual ha sido incorporada, en su carácter como una condición de vida. Donde la vida y el conocimiento parecían oponerse, nunca hubo una disputa real, sino que la negación y la duda fueron consideradas simplemente locura [...] y era posible *vivir* en acuerdo con esos opuestos (pero para ello) inventaron al sabio como el hombre que era incambiable e impersonal, el hombre de la universalidad de la intuición que era Uno y Todo al mismo tiempo, con una capacidad especial para su conocimiento invertido: tenían la fe en que su conocimiento era también el principio de la *vida*. Pero para afirmar todo esto, tuvieron que *engañarse* a ellos mismos sobre su propio estado; tuvieron que atribuirse, de manera ficticia la impersonalidad y la duración inmutable; tuvieron que desconocer la naturaleza del conocedor; tuvieron que negar el papel de los impulsos en el conocimiento; y por lo general tuvieron que concebir a la razón como una actividad completamente libre y espontánea. Cerraron los ojos al hecho de que ellos, también, habían llegado a sus proposiciones oponiéndose al sentido común, o debido a un deseo de tranquilidad, por la sola posesión o para dominar [...] la honestidad y el escepticismo aparecieron cuando dos enunciados contradictorios parecían ser *aplicables* a la vida porque *ambos* eran compatibles con los errores básicos [...] Gradualmente, el cerebro humano se llenó de tales juicios y convicciones, y en este enredo se desarrolló un fermento, lucha, y codicia por el poder. No sólo utilidad y disfrute, sino cualquier tipo de impulso tomó partido en esta pelea sobre las “verdades”. La pelea intelectual devino una ocupación, una atracción, una profesión, un deber, algo digno –y eventualmente el conocimiento y la búsqueda de la verdad encontraron su lugar como una necesidad entre otras. De allí en adelante, no sólo la fe y la convicción, sin también el escrutinio, la negación, la desconfianza y la contradicción se convirtieron en un *poder*: todos los instintos “malignos” fueron subordinados al conocimiento, se emplearon en su servicio, y adquirieron el esplendor de lo que es permitido, honorado y útil –y eventualmente incluso el ojo e inocencia de lo *bueno*... Así, el conocimiento devino una pieza de la vida misma, y en consecuencia un poder continuamente creciente –hasta que eventualmente el conocimiento chocó con esos errores básicos primigenios: dos vidas, dos poderes, ambos en el mismo ser humano. Un pensador es ahora ese ser en quien el impulso por la verdad y esos errores preservadores de la vida, chocan para su primera pelea, después de que el impulso por la verdad ha probado ser también un poder preservador de la vida. (Nietzsche TGS: 170-71)

Nietzsche indaga así la contradicción entre el poder del conocimiento, el dominio del poder en el saber, y la voluntad de poder de la vida, y en ese contexto se pregunta: ¿Hasta qué punto la verdad puede soportar el ser incorporada? (Nietzsche, *ibid*:171). Nietzsche anticipa el debate sobre las tramas del poder en el saber (Foucault, 1980), del encuentro entre el conocimiento objetivo de las ciencias, los saberes subyugados y el conocimiento personal; la confrontación entre los saberes precientíficos, el pensamiento metafísico y el conocimiento moderno; entre la incorporación de valores en el saber, la hibridación entre ciencias, saberes e identidades, en su relación con la sustentabilidad y el sentido de la vida.

Si en los orígenes de la civilización occidental el conocimiento de los entes dejó en el olvido el conocimiento del ser (del hombre, de las culturas, de la naturaleza, de las cosas), la racionalidad instrumental, el individualismo y el interés práctico han suplantado en la modernidad a la racionalidad sustantiva fundada en valores, al interés común y al espíritu de solidaridad. Es por ello necesario reestablecer la conexión del conocimiento con la vida; recuperar el pensamiento y el sentimiento, retomar el tiempo de vivir, reivindicar el derecho a disentir, y buscar el bien común reafirmando la diversidad y las diferencias. Pues en la emergencia de la complejidad ambiental, la reincorporación del conocimiento en la vida implica una reinención del mundo, que pasa por la reconfiguración de las identidades a través de una hibridación y diálogo de saberes (Leff, 2000).

Hoy, para pensar el mundo, para inscribirse en la vida, es necesario superar la ética que emana de la ciencia, como la que emana del mercado. Pues sus lógicas han estado fundadas en un principio de dominio de la naturaleza, movilizadas por un afán de objetividad y orientadas hacia una finalidad eficiente, olvidando el ser de las cosas y los valores subjetivos de los procesos que les dan su sentido de existencia. La supuesta superioridad epistemológica de la ciencia frente a otros saberes, sucumbe ante lo no pensado y lo no pensable desde el logocentrismo de sus paradigmas de conocimiento. Hoy los asuntos cruciales de la sustentabilidad no son comprensibles, resolubles y decidibles mediante la ciencia, incluso por un cuerpo científico interdisciplinario. Y no porque se haya impuesto el caos y la incertidumbre sobre las capacidades de predicción y control de las ciencias, o porque la verdad deba ser decidida en procedimientos democráticos antes que por los métodos científicos de verificación y falsificación del conocimiento; sino porque las decisiones sobre la sustentabilidad ecológica y la justicia ambiental ponen en juego a diversos actores sociales. Los juicios de verdad implican la intervención de visiones, intereses y valores que sustentan la vida y la calidad de vida de las gentes y son irreductibles al juicio “objetivo” de las ciencias y de las comunidades de expertos (Funtowics y de Marchi, 2000). El conocimiento para la sustentabilidad se entreteje en las mallas del poder en el saber. La unidad del conocimiento y el pensamiento único se abren hacia un diálogo de saberes, donde se confrontan diversas matrices de racionalidad. La ética de la sustentabilidad implica así el reconocimiento y la protección de conocimientos y saberes tradicionales que fundan formas diversas de convivencia entre culturas y naturalezas.

La elaboración de una ética para la sustentabilidad implica lanzar una mirada crítica retrospectiva hacia la genealogía de la moral y del conocimiento que han estado en los principios éticos que han orientado las acciones del ser humano en la modernidad. Pues hoy en día, ni los principios del individualismo y de la competencia en los que se sostiene la racionalidad económica, ni los principios del dominio de la ciencia y supremacía sobre los saberes no científicos, ni la visión utilitarista de la tecnología, ofrecen bases suficientes al “desarrollo sustentable”. La ética ambiental expresa y se sostiene en nuevos valores: el ser

humano solidario con el planeta; el bien común fundado en la gestión colectiva de los bienes comunes de la humanidad; los derechos colectivos ante los derechos privados; el sentido del ser antes que el valor de tener; la construcción del porvenir más allá del cierre de la historia.

El lado oscuro del espíritu humano ha obnubilado nuestra percepción del mundo a través de su visión objetivante y fraccionadora de la realidad, dentro de la cual es imposible comprender la autonomía y la complejidad del ser. Los imperativos del conocimiento objetivo, del dominio de la naturaleza y la eficacia tecnológica han generado procesos incontrolados de crecimiento que en sus efectos sinérgicos negativos, han ido desdibujando y borrando las causas de la crisis ambiental. La sinrazón económica ha generado

Una sociedad excrescente cuyo desarrollo es incontrolable, que ocurre ya sin relación con su auto-definición, donde la acumulación de efectos va mano a mano con la desaparición de las causas. Que resulta en una congestión sistémica bruta y en su malfuncionamiento causado por hipertelia –por un exceso de imperativos funcionales, por una suerte de saturación (Baudrillard, 1993:31).

Una ética de la sustentabilidad debe llevarnos a revertir este pensamiento único globalizador y a cuestionar sus preceptos. El *dictum* “pensar globalmente y actuar localmente” lleva en germen un proceso de colonización del conocimiento a través de una geopolítica del saber que parte de la legitimación del pensamiento, de los paradigmas y de los métodos de la ciencia moderna, así como del discurso del “desarrollo sostenible”, construidos en los países “desarrollados”, para ser reproducidos, extendidos e implantados en los países “en vías de desarrollo”, en cada localidad del mundo y en todos los poros de la sensibilidad humana. Sin desconocer los aportes de la ciencia, debemos repensar la globalidad desde la localidad del saber, arraigado en un territorio y una cultura, desde la riqueza de su heterogeneidad, diversidad y singularidad; y desde allí reconstruir el mundo a través de un diálogo intercultural de saberes, así como de la hibridación de conocimientos científicos y saberes locales. Eso llevará al reconocimiento y revalorización de los saberes subyugados y subalternizados, y a una toma de conciencia crítica del conocimiento en sus efectos de colonización de territorios de biodiversidad y campos del saber (Mignolo, 2000).

El derecho a la diversidad cultural conduce al establecimiento de Estados pluriétnicos y al reconocimiento de los derechos y culturas indígenas. Pero una ética de la interculturalidad implica abrir los cauces de la diversidad cultural, más allá del derecho a la reproducción y la preservación de sus estilos étnicos de vida, hacia un mestizaje enriquecido de culturas, a través de un diálogo de saberes. Como señala Mignolo (2000), “interculturalidad no es solo *estar* juntos sino aceptar la diversidad del *ser* en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva”. En este sentido, la desconstrucción de las ciencias y de las racionalidades dominantes conlleva el propósito de descolonizar el conocimiento como prerequisite para liberar el pensamiento creativo y dejar fluir la savia del saber que alimenta los procesos de liberación económica y política.

Ética y razón de vida

La ética ambiental es una ética de la vida; no de la supervivencia de los seres vivos, sino de la recreación de la vida humana. No habrá un *ethos* ecológico planetario y global y una solidaridad de las almas caritativas y compasivas que salve al mundo y a los seres humanos de caer en el desastre ecológico y en la bulimia del alma en esta era del vacío global, sin una ética del pensamiento creativo y de la acción social. La ética ambiental no es una ética ecológica, sino una racionalidad poética que abre la posibilidad de desconstruir la génesis de

la moralidad y las ideas que han entretejido los nudos y las cadenas de la imaginación, atando al mundo al círculo cerrado del pensamiento único y de la lógica ciega del mercado. Romper el cerco de la razón anquilosada y cristalizada en la realidad del mundo actual requiere la construcción de una nueva racionalidad, abierta a la creatividad de lo posible, a partir de la recuperación de la potencia de lo real y del potencial del pensamiento simbólico. Esta racionalidad toma sus fuentes en los principios y el valor intrínseco de la *vida humana* (y no de la naturaleza *per se*).

No se trata pues de anteponer al discurso del desarrollo sostenible una teoría de los sentimientos morales, sino de construir unos principios éticos que sean constitutivos de los derechos del ser, y como tal, fundamento de una nueva racionalidad centrada en el ser y abierta al mundo. La ética de la creatividad para la sustentabilidad debe ser pues la ética de un pensamiento trasgresor del mundo de las ideas y de la realidad fijada por la racionalidad de la modernidad.

Más allá de una ética que emane de la idea de una racionalidad comunicativa capaz de alcanzar un consenso en torno a una verdad común (así fuera a través de una ética de mínimos), la ética de la vida se plantea con la necesidad de fundarse en una racionalidad sustantiva. Y es que el discurso del desarrollo sostenible burla a la razón, al tiempo que la realidad impone como razón de fuerza mayor un cerco a la racionalidad creativa. Es en ese sentido que Zubiri ha podido afirmar que “Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está. No está impuesto cuál sea la estructura *fundamental de lo real*. La imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente: eso es la libertad. Confíere a lo racional su carácter propio: *ser creación* (Zubiri, 1983, cit. Marina, 1995/1999:150).

La *era del vacío* (Lipovetsky, 1986) nos ha llevado a desvalorizar la vida y a demoler el sentido de la existencia. Ello es producto de una racionalidad que ha expulsado a los sentimientos del dominio del ser racional y que llega a su límite con la exclusión, la pobreza extrema y la bulimia del ser. La ética de la vida se había constituido en la historia como una deontología, como un deber ser hacia la vida. Las religiones construyeron murallas para frenar el vértigo de la existencia y frenar el salto hacia la muerte. La vida había que vivirla, a pesar de los sufrimientos para alcanzar la paz final de los cielos. Eso se ha acabado; no hay más muros de contención contra la voluntad de suicidio, ni contra la vida vegetativa, ni contra la eutanasia. El entretenimiento perpetuo de la renovación de objetos para satisfacer la compulsión al consumo, el recambio y la novedad, no producen nuevos sentidos constitutivos. No sólo de pan vive el hombre y no sólo muere de inanición; también desfallece de desesperanza. La ética de la vida, convertida en instinto de conservación por una historia moral, necesita renovarse; no para ganar el cielo, sino para arraigarse en la Tierra; para poder habitar este mundo como seres humanos; para que valga la pena vivir la vida, para sonreírle a la existencia.

La ética de la sustentabilidad no es el producto de una conciencia de especie. No es la sustitución de la ética del antropocentrismo –tan criticado como causa de la crisis ambiental– por una ética eco-centrada: universal, mundial, planetaria. La ética es creación de derechos, como propiedad del género humano, y no de la naturaleza. Contra la finalización ecológica de la conciencia, Canguilhem advirtió que,

Para poder identificar la composición social con el organismo social, en el sentido propio de este término, sería necesario poder hablar de las necesidades y de las normas de vida de un organismo sin residuo de ambigüedad... Pero basta con que un individuo se interroge en una

sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que estas necesidades y esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto la sociedad, sede de disidencias contenidas o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo. Si el individuo cuestiona la finalidad de la sociedad, acaso no es ese el signo de que la sociedad es un conjunto unificado de medios, carentes precisamente de un fin con el cual se identificaría la actividad colectiva permitida por la estructura? (Canguilhem, 1971:202-3).

Ante la impostura del naturalismo en la naturaleza humana, Nietzsche recomienda:

precavernos de pensar que el mundo es un ser viviente [...] Tenemos alguna noción de la naturaleza de lo orgánico; y no debiéramos reinterpretar lo excesivamente derivativo, tardío, raro, accidental, que percibimos sólo en la corteza de la tierra y hacer de ello algo esencial, universal y eterno, que es lo que hace esa gente que llama al universo un organismo [...] Cuando dejarán estas sombras de ensombrecer nuestras mentes? ¿Cuándo completaremos nuestra de-deificación de la naturaleza? ¿Cuándo empezaremos a “*naturalizar*” a la humanidad en términos de una naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente redimida? (Nietzsche, TGC:168-169).

Ciertamente, la producción y la vida no son posibles sin un arraigo en la naturaleza; el orden simbólico tiene su autonomía, pero no es sustentable fuera de los vínculos con lo real. Una ética inspirada en el paradigma de la ecología propone para orientar la conducta humana “seguir la lógica compleja de la naturaleza para asegurar un lugar para todos y condiciones de supervivencia para todos” (Boff, 2000). Sin embargo, los territorios culturales no son nichos ecológicos y la ética de la vida humana trasciende la búsqueda de la simple supervivencia orgánica. La ética de la sustentabilidad debe reconocer las leyes límite (y los potenciales) de la naturaleza. Pero su destino no está trazado dentro de las leyes de la evolución biológica, de la historia natural. La ética de la sustentabilidad no se funda en la ley natural. La ecología se ha vuelto política, lo que significa que pone en juego las formas de propiedad, posesión, usufructo, producción y apropiación social de la naturaleza. Este campo conflictivo de visiones e intereses convoca a la construcción de nuevos derechos más que a nuevas leyes para normar y orientar los comportamientos humanos “copiando” las leyes de la naturaleza.

A la “ética ecológica” le sucede lo que a la ciencia sistémica y al pensamiento holístico: se ha dejado seducir por una voluntad de interrelacionarlo todo, de buscar la reunificación de la diversidad en sus homologías comunes o en un consenso de acuerdos mínimos.⁴ De esta manera acaba sublimando el *ethos* como una construcción ideal unitaria con diferentes manifestaciones morales. Sin embargo, en el campo de la ética ambiental confluyen diferentes códigos morales de conducta que no siempre puedan disolver sus diferencias en un consenso de principios generales básicos; los diferentes *ethos* de los pueblos no son fácilmente homologables e integrables en un *ethos* planetario, que acaba siendo planteado como una ética de mínimos para la supervivencia, y no una ética para la diversidad de la vida. Pues como afirma Marina:

La ética de la supervivencia es una fraudulenta ética de mínimos. Habría un solo valor: la vida. Todos los demás problemas serían problemas de medios, y cada cual podría utilizar los que le parecieran más útiles para ese propósito. Al afirmar que vivir es la única finalidad

⁴ “El arte del pensamiento holístico no es desconsiderar las morales en nombre de un *ethos* abstracto y en el fondo a-histórico, sino en valorar las diferentes morales, guardar el sentido de la unidad y de la totalidad compleja y orgánica de un mismo *ethos* subyacente” (Boff, 2000:125).

universalmente justificable, nos movemos en una órbita moral demasiado baja, que ni siquiera asegura su propia permanencia (Marina, 1995/1999:198).

La ética no es una epigénesis del mundo biológico. La ética no se instala en la noosfera como una emergencia de la evolución biológica –que de ser así conduciría a una ética pasiva esperando a que la evolución completara su despliegue en la esfera del pensamiento para generar una nueva conciencia donde resplandecería la ética del cuidado de la Tierra. Pero la ética tampoco es un producto de la racionalidad establecida como estrategia de dominio y de poder. La ética nace del pensamiento creativo y de la reflexión del ser para generar una nueva racionalidad donde se hermanan el pensamiento y el sentimiento; la razón, la pasión, la creación y la acción. La ética es la fuente de donde emanan los derechos del ser: el derecho a ser, a vivir, a devenir, a desplegar sus potencialidades hacia la diversidad y la posibilidad.

La ética de la sustentabilidad implica pues la necesidad de desnaturalizar la ética. Esta no apunta hacia los derechos de la naturaleza. Pues sin duda podemos asignar valores intrínsecos a la naturaleza y convertirlos en derechos, pero éstos serán de los hombres que de tal manera sienten y deciden, no de la naturaleza que no tiene formas de manifestarse, declarar y exigir. La naturaleza florecerá o desaparecerá no por los derechos de la naturaleza, sino por los valores culturales y económicos asignados por los seres humanos. La ética de la sustentabilidad no se desprende de un proceso de adaptación a la naturaleza, sino de la trascendencia de lo natural hacia lo simbólico. La etología que estudia el comportamiento de los animales no humanos da lugar a una ética que es creación de derechos para superar los impulsos naturales y un acuerdo de reglas racionales para poner por encima de la razón normativa el juicio moral y los valores culturales.

Con el concepto de racionalidad sustantiva, Max Weber rechazó la validez de una jerarquía universal de fines, afirmando la existencia de una diversidad de valores y estableciendo la inconmensurabilidad entre diferentes racionalidades. Para Weber, “la defensa del pluralismo cultural se basa en un pluralismo axiológico primigenio, en donde cada valor representa una forma especial tan válida como cualquier otra” (Gil Villegas, 1984:46). Lo que equivale a decir que “los criterios de racionalidad son internos a la cultura, y que no hay manera de decir que unos son mejores que otros.” (Marina, 1995/1999:151)

Hasta ahora, los principios de esta racionalidad abierta a la pluralidad cultural y fundada en valores han constituido más una deontología fundada en un deber ser –por encima de la ontología de las cosas; del ser en tanto que ser de la naturaleza, del hombre, de la cultura–, sin medios eficaces para alcanzar sus metas y despojada de valores intrínsecos que fundamenten una verdadera ética del desarrollo sustentable. Incorporados en el tejido de un discurso político, esos principios adquieren más un sentido estratégico para convocar y seducir a los sujetos orientados por fines utilitarios, que valores intrínsecos sobre el sentido de la vida humana.

Los fines éticos de la sustentabilidad plantean la necesidad de una praxeología que permita alcanzar sus objetivos transformadores. Pero a diferencia de la racionalidad de otros procesos sociales, la ética del movimiento hacia la sustentabilidad prevalece sobre sus fines y constituye incluso su condición, más que su causa eficiente. La transición hacia la sustentabilidad está movilizadora por valores y no sólo por objetivos materiales. En este sentido, los fines no justifican a los medios, y es necesario construir una ética del proceso transformador que sea consistente con sus fines morales. Si los fines son valores, los medios nunca son neutros y la falta de una ética de sus procedimientos no sólo es una falta en el

sentido de la eficacia de la racionalidad ambiental, sino que pervierte los valores que fundamentan la acción. La racionalidad ambiental, para alcanzar sus fines, funda sus medios eficaces en una ética ambiental. Para ello, la ética debe volverse política y la política fundarse en la ética. La ética de la sustentabilidad demanda así una ética de los medios y los procedimientos para no desvirtuar los procesos antes de alcanzar sus fines.

La globalización económico-ecológica ha venido constriñendo, comprimiendo y reduciendo el campo de posibilidades y de alteridades, y requiere por ello una ética global. Una ética que enfrente a la globalización exige establecer un consenso social sobre una base de principios, preceptos y acuerdos comunes, que aseguren la convivencia en el mundo. Pero una ética de la sustentabilidad no puede ni debe limitarse a esa ética de lo común a todos, sino a un espacio ético en donde se enlacen las “comunalidades” diferenciadas del planeta. La ética humana frente a los designios de la globalización exige ir más allá para enfrentar los dilemas de la vida humana en la complejidad ambiental, de una vida ya trastocada por los regímenes éticos y de racionalidad dominantes. Demanda una ética que alimente la constitución de una nueva racionalidad: de una racionalidad ambiental (Leff, 1998). Y esta racionalidad debe ser éticamente construida, comprendiendo que en las encrucijadas ante las cuales nos enfrenta la crisis ambiental, “la función principal de la inteligencia no es conocer, ni crear, sino dirigir el comportamiento humano para salir bien librados de la situación. Es pues una función ética.” (Marina, 1998:220)

La ética de la vida humana no se resuelve con el forzamiento de la unidad y el desconocimiento de la diferencia. Pues como señala Marina, “La convivencia humana conduce a conflictos. Al fin y al cabo, el enfrentamiento, el problema, el fracaso en la comunicación son una de las razones de la existencia de las morales. La libertad produce divergencias.” (Marina, 1995/1999:143). Esta diferencia es origen y resulta en conflictos por la inconmensurabilidad, la relatividad y falta de simetría entre valores e intereses. Ese conflicto no se anula con la imposición de una norma. Merece ser reconocido y construir una ética que permita dirimir, antes que anular, las diferencias.

La ética para la sustentabilidad no es un conjunto de preceptos maximalistas. Tampoco se trata de establecer un ideal ético de la sustentabilidad como un proceso de purificación de las conciencias de los actores involucrados. La ética no puede constituirse en una serie de preceptos morales que desconozcan la condición humana: los impulsos inconscientes, la pulsión hacia el gasto y el condicionamiento del hombre moderno hacia el consumo como vía por excelencia para satisfacer sus necesidades y conducir sus aspiraciones. El desarrollo sustentable requiere una moral ante el consumo y una ética de la frugalidad. Pero no será el consumidor ecológicamente alfabetizado y responsable el que logre equilibrar el crecimiento económico y sus consecuencias en la muerte entrópica del planeta. La tendencia al gasto, sea éste ritual ó consumista, no se resuelve tan sólo con la auto-limitación y el control del gasto exosomático. Ello reclama sobre todo la constitución de un nuevo modo de producción fundado en los potenciales de la naturaleza y de la cultura y no en las leyes ciegas, unívocas y hegemónicas del mercado. La ética del desarrollo sustentable se funda así en una política de la diversidad, la diferencia, la otredad y la alternativa. Es una política que tiene por objetivo la construcción de una nueva racionalidad productiva que funda una nueva economía – ecológica, moral y cultural– como condición de sustentabilidad (Leff, 1994).

Ética y Política de la Vida: autonomía, diversidad y diferencia; otredad, comunalidad y solidaridad

La ética apela al sujeto individual, pero su destino es el bien colectivo. El bien común se construye en relaciones de otredad; está orientado hacia el porvenir y trasciende de la realidad presente hacia lo que aún no es, a través del reconocimiento de los potenciales de lo real y la creatividad humana. Recupera la autoría, la autonomía y la diferencia como principios de vida.

Contra la idea de que la sociabilidad provendría de la autonomía del sujeto y su capacidad como hablante, Vigotsky planteó que todas las funciones psíquicas superiores surgen de una colaboración social.⁵ Más que un precepto ético, la otredad es un fundamento ontológico de lo humano (Lévinas, 1977). La lengua y la facultad del lenguaje no son propiedades individuales, sino que surgen de la sociabilidad originaria del ser humano.⁶ La construcción del mito del sujeto individual como principio del habla, del pensamiento, del sentimiento y de la acción nos han hecho olvidar su origen social, y en última instancia la fuente comunal de donde brota la conciencia individual. Ante la autocomplacencia actual de la conciencia individual, Nietzsche nos recuerda que:

Durante los períodos más largos y remotos del pasado humano, el remordimiento de la conciencia no era para nada lo que es ahora. Hoy uno se siente responsable sólo por la voluntad y las acciones de uno, y uno encuentra su orgullo en uno mismo. Todos nuestros profesores de derecho comienzan por este sentido del yo y del placer en el individuo, como si siempre hubiera sido la fundación del derecho. Pero durante el período más largo del pasado humano nada era más terrible que el sentir que uno se sostenía en uno mismo. Estar sólo, experimentar las cosas por uno mismo, ni obedecer ni mandar, ser un individuo –eso no era un placer, sino un castigo; uno estaba sentenciado “al individualismo”... La libertad de pensamiento era considerada como una penuria. Mientras que experimentamos la ley y la sumisión como una compulsión y una pérdida, el egoísmo es lo que antes era vivido como algo doloroso y una real miseria. Ser un yo y estimarse a uno mismo de acuerdo a nuestro propio peso y medida –eso ofendía el gusto en esos días. La inclinación a hacer esto hubiera sido considerada una locura; pues estar sólo estaba asociado con toda miseria y temor. En esos días, la “libre voluntad” estaba asociada muy de cerca con una mala conciencia...” (Nietzsche TGC:175)

La política de la diferencia lleva a dialogar a diversos actores sociales y grupos de interés desde el lugar de sus propias verdades. Esto no conduce al elogio de la locura, de la irracionalidad y del conflicto irresoluble entre posiciones antagónicas alimentadas por la relatividad de los valores, sino hacia un mundo abierto a la diversidad y a la convivencia de sus diferencias.

El derecho a la diferencia no es el derecho a la igualdad.⁷ Pues la homogeneización forzada en aras de la igualdad ha generado las mayores desigualdades sociales del mundo actual. La

⁵ Vigotsky planteó que “El lenguaje interior surge de la diferenciación de la función originariamente social del lenguaje. El camino del desarrollo infantil no es la socialización que se va introduciendo poco a poco desde fuera, sino la progresiva individualización que se produce sobre la base de su esencia social.” (Marina, 1998:86).

⁶ Lo que implica “admitir que la mente “individual” es en realidad social, en su génesis y su funcionamiento. El lenguaje interior se origina por la introyección del habla comunicativa, y de ella retiene sus propiedades. Los signos, en su carácter externo, son instrumentos objetivos de la relación con otros. Al volverse interiores se convierten en instrumentos internos y subjetivos de la relación con uno mismo. Ya no estoy dialogando con otro, sino conmigo.” (Marina, 1998:87)

⁷ “La tendencia dominante a tratar como igual lo que meramente es similar –una tendencia ilógica, puesto que nada es realmente igual– es lo que primero creó cualquier base para la lógica.” (Nietzsche TGC:171)

política de la diferencia se funda en un principio de equidad en la diversidad, en el derecho a la diferencia que no es sólo el derecho a ser distintos, de oponerse a la clonación de la mismidad y la identidad que ha fundado la lógica, sino de diferir en el tiempo el proceso de diferenciación que ha acompañado la aventura de la vida hacia la diversidad, en una historia de heterogénesis contraria a la unificación forzada del pensamiento y del ser.

Logos y Pathos. Sentir y Pensar. El Ser y el Tiempo

En su tiempo, Nietzsche sintió “La sin-sensualidad de la filosofía hasta aquí como el más grande sin-sentido del hombre” (Nietzsche WTP:538). Marina afirma hoy que “El sentimiento básico no es sólo una moción de la psique. Es mucho más. Es una “cualidad existencial”, un modo de ser esencial, una estructura óptica de lo humano... Pathos es la capacidad de sentir, de ser afectado y de afectar” (Marina, 1995/1999: 103, 102).

Lo que mueve al ser humano son los sentimientos, más que las razones, aunque ciertamente la ética fundada en razonamientos es indispensable para contener y atemperar los desbordamientos de las emociones. La razón hace más humana la emoción, pero no la suplanta como móvil de la acción. La ética parte del sentimiento para convertirse en razón. La razón de la vida humana no proviene del espíritu puro de la razón, sino de añejas razones dictadas por los dioses a través de los sabios que escribieron los libros sagrados, para cargar la existencia del lado de la vida: para volver la vida deber e instinto de vida. Cuando la razón ha deslavado esas razones y deberes al punto de desajustar el norte de los puntos cardinales de la existencia y conducir la impronta de la vida en el sentido de los vientos azarosos que azotan al planeta y a la existencia humana, la ética surge como el proyecto más ambicioso de devolver al ser humano su enganche con la vida como valor supremo. La ética es la encargada del proyecto de recuperar la voluntad de poder, de poder vivir, de poder querer vivir, porque vale la pena vivir la vida, por el encantamiento con sus enigmas y sorpresas, sus gustos y disgustos. Porque ante la nada de la muerte y la angustia del sin-sentido, el ser debe afirmarse en la pasión de ser. Y para ello se requiere una ética de preservación y revalorización de la naturaleza: por sus valores materiales, simbólicos y estéticos. Pero se necesita más allá de la ética naturalista, una ética de la dignidad humana; una ética humanitaria que rechace la dominación, la sumisión, la pobreza, la ignorancia; una ética que enaltezca la autonomía de cada ser humano, su capacidad de pensar y gozar; una ética de la creatividad, de la erotización del mundo que más allá del amor a la naturaleza exalte la pasión de vivir. Y es esa pasión la que es necesario recuperar en la era del vacío, para volverla instinto de vida, de manera que ante la desesperanza que acosa a la existencia, de la vanidad y banalidad de las cosas, y de la certidumbre de la muerte, la vida se incline hacia la vida.

Hoy predomina una ética ecológica, fundada en el deseo de sentirse parte del cosmos, en la apreciación de las relaciones de todo con todo para salvar el sufrimiento por fractura, exclusión y separación del mundo. Pero la ética de la vida es exaltación de la pasión de mirar al otro (y a la otra, según el caso) a los ojos, de querer fundirse en la mirada y el cuerpo de la otredad (mar, amor y más allá; mujer, madera y flor; arena, luna y sol; aire, agua y fuego—, el deseo de abrazar al mundo, de sentirse abrasado por la tierra e iluminado por las estrellas. La ética es respeto a la mística que lleva al misterio de los dioses; pero también es la pasión a la que convoca el erotismo como enigma de la existencia (Bataille, 1957/1997). Una ética enraizada en la tierra de la que nacimos y a la que volveremos dejando semillas para que den frutos nuestras reinterpretaciones de la vida; una ética que nos vuelva la mirada hacia un cielo azul y nos permita gozar su infinito color sabiendo que su color es ilusión. La ética tiene más

que ver con el saber vivir y el sabor de la existencia, que con una vida regida por la razón; los juicios de valor de la vida se vuelven virtudes razonables; los sentimientos, razones de vida.

Nos comunicamos construyendo sentidos sobre los nombres que damos a nuestros sentimientos. Pero cuando el sentir por la vida ha sido arrasado de su suelo nativo por el buldózer de la racionalidad instrumental, vaciando de sentimientos y deberes la existencia, será necesario construir una racionalidad que reconforme los valores y principios que puedan nuevamente arraigar en los sentimientos básicos del ser humano. La ética de la vida está hecha de sentimiento y de deseo, iluminado por la razón y designado por la palabra. En este sentido, “la inteligencia provoca una sentimentalización de la vida afectiva” (Marina, 1995/1999: 21).

El ser ético se piensa, pero sobre todo se siente. La ética ambiental debe pues llegar a transformar en sentimientos profundos sus principios y valores. Los comportamientos deben estar dictados desde la pulsión y la repulsión, más que por una lógica y la razón. El *deber ser*, debe convertirse en deseo y prohibición. Y esa resedimentación de los sentimientos deberá pasar por la desconstrucción de las lógicas que se han construido nuestros deseos, sueños y compulsiones; nuestros modos de vida y nuestros modos de producción.

La ética se revela así, abriéndose paso entre los “rebeldes sin causa” de los años 50 a través del trayecto de un movimiento ambiental ciudadano en el que fueron emergiendo las causas de su actual rebelión. Lo oprimido se hizo latente y de las latencias surgieron los movimientos sociales que dieron nombre a las causas y forjaron nuevos derechos: ambientales, ciudadanos, colectivos; a la autonomía, a la cultura, a la diferencia. Hasta que vino el colapso, la crisis y el terror. El vacío fue vaciando de contenido, de valor y de sentido las causas, las luchas, los lugares, los futuros. Hoy, añoramos esos tiempos donde el sufrimiento y las utopías aún tenían nombres. Como advierte T.S. Eliot en *Muerte en la Catedral*, más que evocar lo inefable de ese “algo que ha ocurrido que no puede repararse” de esa “eternidad instantánea del mal y del daño”, que para borrarla “sería necesario lavar el viento y barrer el cielo”, más allá de la evocación del holocausto, del horror ante la muerte, el terrorismo inaugura una era de la muerte sin nombre ni rostro. Eliot anticipó esta era del terror fuera de la palabra, de esta contaminación sin antidotos, esta muerte fuera del tiempo, esa falla total del mundo. Recuerda y añora ese pasado, cuando

Cada horror tenía su definición,
Cada sufrimiento tenía algún tipo de fin:
En la vida no hay suficientemente largo para penar.
Pero esto, esto está fuera de la vida, está fuera del tiempo,
Una eternidad instantánea del daño y el mal.
Estamos sucios de una mugre que no podemos limpiar,
Unidos por un veneno sobrenatural,
No somos sólo nosotros, no es la casa, no es la ciudad la que está desclasada,
Sino el mundo que es una falla total.

Y clama el poeta:

Aclara el aire! Limpia el cielo! Lava el viento! Toma la piedra de la piedra, toma la piel del brazo, toma el músculo del hueso, y lávalos. Lava la piedra, lava el hueso, lava el cerebro, lava el alma, lávalos, lávalos!

Pero antes de poder establecer una ética para lavar al mundo de sus inmundicias, para reconstruir a la naturaleza y reequilibrar a la ecología; antes de haber fundado unos derechos humanos hacia la naturaleza, la naturaleza se ha convertido en objeto de apropiación económica. No sólo las riquezas genéticas que encierra la biodiversidad, sino la riqueza genética del genoma humano; no sólo la naturaleza externa, sino también las funciones orgánicas fundamentales de la vida.

Hoy, la última expresión de la lucha de clases no está más en las fábricas ni en el campo, sino en el territorio ecológico de Orinlandia, en las cloacas de las ciudades y del mundo, no como una reivindicación ante la producción, ni siquiera de la soberanía del consumidor, sino en la controversia entre la pureza del ambiente y del derecho a depositar en el ambiente los desechos de la vida. El ser se afirma en su derecho de orinar en un ambiente privatizado en un escenario brechtiano de los últimos condenados de la tierra, de cuya miserabilidad (y no del valor de su fuerza de trabajo) es posible extraer una plusvalía para el enriquecimiento de los empresarios ecologistas que toman a su cuenta la función de proteger el ambiente y purificarlo de las defecaciones de quienes no pueden pagarse el derecho de cloaca. Es la privatización de la inmundicia del mundo. Punto límite de la sin-ética del eco-fascismo.

La sustentabilidad es un fin que implica un proceso de desconstrucción de la concepción del mundo hecha de objetos, para volver al mundo del ser. Para pasar del fin de la historia avasallada por el bloqueo de una realidad ineluctable y por el cerco de las racionalidades dominantes y dominadoras, hacia la construcción de utopías viables, fundadas en una nueva racionalidad en la que se funden procesos cognitivos y vivenciales. La ética del conocimiento para el desarrollo sustentable es una ética de los límites y del sin sentido a los que ha llegado un modelo de conocimiento construido en la Modernidad centrado en la visión economicista del mundo, la mercantilización de la cultura, y una ciencia y tecnología concebidos para el dominio de la naturaleza. La ética del saber ambiental lleva a desmontar la epistemología que ha cosificado, objetivado y alienado al mundo y construir un saber emancipatorio que pueda conjugar los la sustentabilidad y la solidaridad; que lleve a una reterritorialización de las ideas originadas en el océano de la complejidad. Y eso es una cuestión del ser y del tiempo.

La ética del tiempo es el reconocimiento de los tiempos diferenciados de los procesos naturales, económicos y sociales: del tiempo de la vida y el tiempo de la sustentabilidad, del tiempo que encarna en los hombres y acuña identidades, de la temporalidad de la vida; del encuentro de tiempos diferenciados en la toma de decisiones que involucra diferentes actores sociales con sus diversos tiempos culturales para generar consultas, consensos y decisiones dentro de sus propios códigos de ética.

La ética por la vida es una ética al derecho de sentir y disentir. Y si el sentido de la vida del intelectual se afianza en su “tener razón”, y la del político en usar la razón para tener poder, la del simple ser humano que se sostiene en su derecho a pensar y a sentir. Y esa ética demanda tiempo. Porque la ternura sin tiempo no es; porque mirar un atardecer toma el tiempo del ocaso, y toma una noche para ver de nuevo el amanecer; porque no hay tecnología que pueda suplir los tiempos de maduración y envejecimiento de un buen vino, y tampoco podrá gozarse si se apura la copa, que necesita reposo para penetrar el cuerpo y ascender al alma del tomador de vinos... que toma aquí distancia del tomador de decisiones guiadas por la urgencia y las razones de fuerza mayor.

El tiempo abre el porvenir, la posibilidad, lo que aún no es. Y esa potencialidad del ser está más allá del saber. La caricia no sabe lo que busca, dice Lévinas con razón, sabiduría y

sensibilidad. Y quizá nunca lo sepa. Pero el gesto y el paso pasajero por sentir la caricia del mundo no podrá darse sin el tiempo que requiere el instante infinito del acercamiento al enigma de la vida.

Bibliografía

Bataille, G. (1957/1997), *El Erotismo*, Tusquets Editores, México.

Baudrillard, J. (1993), *The Transparency of Evil*, Verso, New York.

Boff, L. (2000), *Ethos Mundial*, Letraviva, Brasilia.

Canguilhem G. (1977), *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*, Vrin, París.

Eliot, T.S., *Muerte en la Catedral*.

Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge*, Pantheon Books, New York.

Funtowicz, S. y B. de Marchi (2000), "Complejidad Reflexiva y Sustentabilidad", en Leff, E. (Coord.), *La Complejidad Ambiental*, Siglo XXI/UNAM/PNUMA, México.

Gil Villegas F. (1984), "El Concepto de Racionalidad en la Obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXX, Nos. 117-118:25-47.

Heidegger, M. (1927/1951), *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Leff, E. (1994), *Ecología y Capital. Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo Sustentable*, Siglo XXI/UNAM, México.

Leff, E. (1998), *Saber Ambiental: Racionalidad, Sustentabilidad, Complejidad, Poder*, México, Siglo XXI/UNAM/PNUMA.

Leff, E. (2000), "Pensar la Complejidad Ambiental", en *La Complejidad Ambiental*, Siglo XXI/UNAM/PNUMA, México.

Lévinas, E. (1977), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Lipovetsky, G. (1986), *La Era del Vacío*, Anagrama, Barcelona.

Marina, J. A. (1995/1999), *Ética para Náufragos*, Anagrama-Compactos, Barcelona.

Marina, J. A. (1998), *La Selva del Lenguaje*, Anagrama, Barcelona.

Mignolo, W. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.

Nietzsche, F. (1974), *The Gay Science*, Vintage Books, New York.

Nietzsche, F. (1968), *The Will to Power*, Vintage Books, New York.

Yourcenar, M. (1981), *Memorias de Adriano*, Editorial Hermes, México.

Zubiri, X. (1983), *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid.