

¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible?

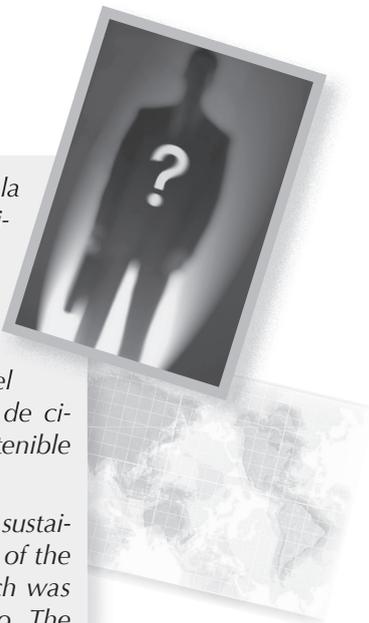
Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente

RAÚL FORNET-BETANCOURT

Universidad de Bremen

RESUMEN: El hecho de reivindicar la sostenibilidad pone en evidencia la insostenibilidad del régimen económico y la civilización impuesta a la humanidad desde hace siglos. El autor se pregunta si acaso será la sostenibilidad una solución insuficiente a este problema, por cuanto no aborda el problema de fondo: un modelo de vida, de civilización y de economía que es ya insostenible desde su misma gestación.

ABSTRACT: The mere reinvocation of sustainability makes evident the unsustainability of the economic regime and the civilization which was imposed to humankind some centuries ago. The author asks if whether sustainability is an incomplete solution, whereas it does not confront the core of the problem: a model of living, a civilization and an economic model that is unsustainable from its very gestation.



I. Indagar el origen y el alcance del problema

El proyecto del llamado “desarrollo sostenible”, o como prefieren decir otros, de un desarrollo con futuro y para el futuro,¹ más que una solución, nos parece ser el indicador inequívoco de un problema; pues las reivindicaciones de la sostenibilidad ponen en evidencia que el régimen económico que se ha impuesto a la humanidad desde hace siglos así como el modelo de civilización que necesita generar dicha economía, representan un proceso histórico que es insostenible. En este sentido la sostenibilidad *indica* ante todo el problema de la insostenibilidad de lo que hoy hacemos y somos.

Pero independientemente de que se la entienda en un sentido débil o fuerte,² ¿no será acaso la sostenibilidad parte del problema, esto es, una “solución” tibia que se inscribe todavía en el horizonte paradigmático del problema que indica y que necesita, por tanto, ser repensada más radicalmente?

Tenemos la impresión que esta pregunta admite, al menos como hipótesis digna de considerar, una respuesta positiva, ya que en el planteamiento de la propuesta del desarrollo sostenible se puede ver el intento —bien intencionado, sin duda— de *gestionar* el problema creado por un desarrollo finalizado por la acumulación de riquezas, pero haciéndolo precisamente con una *gestión* cuyo horizonte de trans-

formación y recursos son frutos de la misma historia de *gestación* del modelo que ve como insostenible.

Esta es la hipótesis o impresión de la que partimos en estas reflexiones y es por eso que queremos comenzar llamando la atención sobre la necesidad de indagar el origen y el alcance del problema que identificamos cuando hablamos de la urgencia de pasar a una economía de desarrollo sostenible.

En este primer punto se trata, pues, de subrayar la importancia primordial de la memoria para pensar el problema de la sostenibilidad o, si se prefiere, de la insostenibilidad. Y es que, a nuestro juicio, toda propuesta de solución, si es que quiere estar segura de que propone una ruptura efectiva, tiene que empezar por recorrer el camino del problema hacia atrás, por hacer memoria de la *gesta* que nos ha conducido a la situación en la que estamos y ante la cual pareciera que debemos reaccionar con la reivindicación de un desarrollo sostenible.

Memorizar la *gestación* del problema es viajar a sus raíces para *presentizar* el origen de las consecuencias que padecemos. Es, pues, el “método” para comprender que esfuerzos alternativos como el de la sostenibilidad tienen que buscar su fuerza en la capacidad de contradecir el origen de lo que hacemos y somos, y no sólo en estrategias

correctoras del *curso* del desarrollo actual, pero que no llegan a su fuente. Con este "método", es, por tanto, posible que se nos muestre que hay que ir a demandas más radicales que la de la sostenibilidad. Pero comencemos ya con nuestra indagación.

Según una conocida y con frecuencia repetida observación de Sigmund Freud, el amor propio de esta humanidad que desde el *Protágoras* de Platón se había creído que era la medida de todas las cosas³ ha sufrido tres graves ofensas por parte de la ciencia occidental moderna. Primero, la ofensa cosmológica, asociada al nombre de Copérnico, que despierta al ser humano del sueño narcisista de ser el habitante del centro del universo; segundo, la ofensa biológica, asociada al nombre de Darwin, que le quita al ser humano el privilegio que se había otorgado como miembro de una especie única, distinta y superior al animal; y tercero, la ofensa psicológica, unida al nombre del propio Freud, que confronta al ser humano con el duro desengaño de que ni siquiera en su propia casa, en la interioridad de su conciencia, es señor de sí mismo.⁴

Siguiendo esta observación de Freud podemos afirmar que la historia de la ciencia europea moderna, desde el siglo XVI con Copérnico hasta nuestros días (porque las humillaciones anotadas por Freud continúan, como muestra hoy la neurobiología⁵), representa en buena parte la historia del continuado

desmontaje de los privilegios que el ser humano se había autoconcedido. A esta luz hubiese sido de esperar que el desarrollo social y cultural moderno reflejase la pérdida de la seguridad antropológica, epistemológica e histórica del ser humano.

Sin embargo, el mismo problema cuyo origen indagamos, a saber, el problema de la insostenibilidad de nuestra actual civilización, contradice esa expectativa poniendo en evidencia que lo cierto es más lo contrario: que la marcha real de la historia no se ha dejado impresionar por las ofensas o humillaciones infligidas al ser humano por la ciencia europea moderna. De manera que se puede hablar de dos líneas paralelas en las que se contrastan los horizontes del camino de la investigación científica y del camino del desarrollo civilizatorio real.

Pero esta contradicción no es casual. Hay que verla más bien como el resultado calculado de los intereses económicos de la clase social cuya emergencia en la modernidad significó un vuelco axiológico sin precedentes en la historia de la humanidad: la burguesía, que con la creación del mercado mundial necesitó no sólo desencadenar las fuerzas productivas sino también las necesidades del ser humano. Esta nueva clase tenía "interés" en un ser humano seguro de sí mismo y de su poder. Seguridad y poder que tienen ahora sus garantes en el dinero y el comercio.

En su *Manifiesto del partido comunista* anotaban por eso Marx y Engels que la burguesía “desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero constante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innúmeras libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar... La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acatamiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia.”⁶

En el origen de la modernidad centroeuropea se encuentra así un proyecto social, económico y político que conlleva ciertamente el desencanto del mundo y del ser humano,⁷ pero que lo hace mediante una inversión axiológica que compensa el desencanto o la pérdida de referencias tradicionales con la promesa de un *empoderamiento* continuo e ilimitado del ser humano; promesa que entendemos en el sentido de una promesa hecha “en firme”, ya que se la formula con el aval de las nuevas fuerzas históricas

con que la burguesía cuenta para construir el mundo y la sociedad —y con ello también al mismo ser humano— según su proyecto: el capital, la industria y la técnica. Y notemos que estas nuevas fuerzas históricas responden a su vez a un giro histórico fundamental que es característico para la emergencia de la modernidad capitalista burguesa, a saber, la glorificación del trabajo, pero no como expresión de una actividad orgánica de un ser viviente sino justamente como una función industrial agresiva que convierte la vida misma, como señalara ya el joven Marx, en un simple medio para ganar dinero.⁸

Por eso la promesa de esta modernidad pasa muy pronto a ser una *empresa*, la *empresa* del victorioso *homo faber technicus* que con su activismo industrial cubre la superficie del mundo con artefactos de todo tipo y crea así el espejismo de que todo se resuelve en términos de extensión y de exterioridad.

Estamos, pues, en el marco histórico en que una cultura sustituye la intensidad de la vida del cosmos y la referencia “cosmológica” como primera relación fundante por la lógica de la expansión productiva en el espacio —dominio del mundo reducido a mercado— y la actividad del ser humano a un proceso de producción calculada y finalizada por el valor del dinero o por el interés de aumentar la riqueza.

Con Hannah Arendt se podría hablar de una nueva jeraquización

de las dimensiones de la “vita activa”.⁹ Y con Carlos Marx podríamos caracterizar este momento como la época en que emerge una nueva formación económica que deja atrás la antigua regla del “vender para comprar” (M-D-M = mercancía – dinero – mercancía) para imponer la regla del “comprar para vender” (D-M-D = dinero – mercancía – dinero).¹⁰

Pero, volviendo al punto que aquí interesa para indagar el origen de esta civilización insostenible, lo importante es retener que es el marco de la *empresa* capitalista lo que permite que el ser humano compense las humillaciones que le inflige la investigación científica sustituyendo el proceso cósmico de la vida por el proceso histórico de la productividad, y con la conciencia de que esta sustitución introduce en las relaciones entre el ser humano y el cosmos, entre “lo humano” y lo “natural”, un cambio mucho más profundo que el introducido por la filosofía griega con la invención del *logos* como calidad del ser humano¹¹; pues el *logos* griego, aunque separa y discierne, también busca la unión y reunión de lo real, mientras que el proceso histórico productivo de esta modernidad necesita aislar al ser humano, romper todos sus vínculos, y diseñarlo, primero, como ente desligado del orden cósmico y de su ritmo; segundo, como ente desligado de la naturaleza, y, tercero, como ente desligado de la comunidad.¹²

Este triple aislamiento convierte al ser humano en el único *factor efectivo* de sentido y de realidad. Es un asalto total al poder; al poder de fundar las cosas, al poder de dominar el mundo y al poder de organizar la sociedad. Y es aquí, nos parece, donde hay que buscar la explicación de la seducción que ejerce en toda esta época la idea del *desarrollo* como *progreso* histórico ilimitado,¹³ pues el *progreso* es necesario para que el poder de este ser humano pueda *desarrollarse* en todas sus dimensiones. El *progreso* es en este sentido *desarrollo* del poder del ser humano, o lo que es lo mismo, *desarrollo* del dominio y señorío humanos sobre la tierra y sus ritmos temporales. Y aprovechamos esta observación sobre el dominio de los ritmos temporales para precisar que es ese ideal del progreso como presupuesto indispensable para el funcionamiento del nuevo paradigma del proceso histórico de la productividad lo que en el fondo conduce a la invención de una historia universal, es decir, al paso de las muchas historias, cósmicas y culturales, a la “universalidad” de la historia que narra única y exclusivamente las “gestas” del progreso en el desarrollo del dominio humano. Esta historia de las “gestas humanas” (que son, por lo demás, gestas del “hombre”) gesta, como conviene anotar aunque sólo sea de paso, un horizonte en el que la pregunta por el dónde queremos *quedarnos*, esto es, por el lugar habitable don-

de deseamos permanecer como en un *paraje* a nuestra medida, es una pregunta “maldita”, que se la expulsa como una algo disonante y perturbador.

A la luz de este brevísimo viaje hacia el origen de nuestra situación actual se puede ver que el problema con que nos confrontan las reivindicaciones del desarrollo sostenible ha sido *gestado*, al menos en gran parte, por la emergencia e imposición de un proyecto político que, basado en una economía de la acumulación de la riqueza y de la apropiación privada de la tierra, necesitó inventar un tipo de ser humano que creyese en el progreso como desarrollo de su poder y como medio para asegurar lo que desarrollaba el ejercicio de su poder. Y hay que decir todavía que este tipo de ser humano necesita creer muy especialmente en el progreso como desarrollo de su poder científico-tecnológico. Fundamentalmente por dos razones: primero, porque la tecnologización de la vida promete asegurar la programación de su “disponibilidad” y, segundo, porque la tecnologización del mundo y de la sociedad representa la culminación del aislamiento de lo humano en el reino de los artificios.¹⁴

Memorizando la historia de *gestación* del problema que nos ocupa, podemos constatar por tanto que en su origen está la *instalación* de la naturaleza y del ser humano en un horizonte de progreso histórico que confía —es el nuevo mito— que el desarrollo de ese horizonte no sola-

mente *sostenga* la instalación sino que redimensione continuamente sus límites. En el origen, pues, nos encontramos con el problema de una civilización que se mantiene sobre la base del aislamiento cósmico de la tierra y del ser humano así como del ocultamiento de los límites que es inherente a la ideología del progreso. Pero justo por mantenerse sobre esta base tiene que *sostener* todo lo hace o produce. Pues lo aislado necesita sostén. Dicho con otras palabras: en la historia de *gestación* del problema de la insostenibilidad de nuestra civilización dominante vemos un daño cosmológico y un daño antropológico, sin olvidar lógicamente el daño cultural que también está en esta historia. Porque no podemos olvidar que —como insinuábamos cuando hablamos del paso de las historias a la historia universal— la ideología del progreso como desarrollo del dominio humano sobre el mundo es ante todo progreso en el desarrollo del poder del Occidente moderno sobre el resto de la humanidad. En una palabra, esa idea del progreso es un concepto colonialista que tiene pleno sentido sólo en el marco de un proyecto imperialista, porque su *desarrollo* como tal supone y necesita el sometimiento de los tiempos de la humanidad y sus ritmos cósmicos-culturales al compás de la lógica monetaria de la “historia universal” que instaura la formación económica del capitalismo.

Hablar de desarrollo sostenible conlleva para nosotros platear

la pregunta de qué hacer ante el daño cosmológico, antropológico y cultural que causamos con un modo de vida según los patrones de la civilización dominante. Y es ante esta pregunta que nos entran dudas acerca de la radicalidad del planteamiento de la sostenibilidad, ya que tenemos la impresión de que su lógica sigue siendo todavía la lógica del “desarrollo” o del “progreso” occidental, esto es, la lógica de las necesidades de un ser humano que ha olvidado sus límites o que está acostumbrado a comprenderse como un ser con derecho al exceso y a excederse. Proponer un freno,

nos parece, no es romper con esa lógica.

Y es aquí donde creemos que una revisión intercultural del concepto de la sostenibilidad nos puede ayudar a evidenciar sus límites, sus ambivalencias y el tributo que todavía paga al paradigma occidental del progreso o del desarrollo. En el punto que sigue queremos ofrecer precisamente algunos elementos para dicha revisión, centrándonos en la explicitación de los presupuestos que sobre todo a nivel antropológico y ético parecen hacer de la sostenibilidad una teoría interculturalmente insuficiente.

2. Repensar interculturalmente la sostenibilidad

Desde la perspectiva de los tres daños que hemos mencionado antes, el cosmológico, el antropológico y el cultural, creemos que una revisión intercultural del concepto del desarrollo sostenible debe comenzar por poner sobre el tapete del debate la cuestión de la responsabilidad no sólo ante el futuro sino también ante el pasado. Nos referimos a la responsabilidad ante los daños causados, desde el comienzo, por la expansión del modelo occidental de desarrollo en otras regiones de la tierra. No se debe escamotear, por tanto, la cuestión de la justicia que hay que hacerle a las víctimas de la “misión civilizadora”¹⁵ de Occidente.

Cuando hablamos de un desarrollo sostenible hoy, y para el

futuro, debemos, por tanto, hacer memoria de los daños ocasionados en el pasado sobre todo en aquellas regiones y entre aquellos pueblos de la tierra que no han “disfrutado” de las excelencias de nuestro desarrollo. Y debemos hacerlo por dos razones al menos: una, de justicia elemental, que sería la obligación de reparar los daños; y, otra, de corte acaso egoísta, que dice que ayudar a sanar los daños en el otro revierte en beneficio de todos en cuanto que la reparación es condición para descubrir posibilidades y alternativas que enterramos con nuestro progreso.

Insistimos en comenzar por la cuestión de la justicia y replantar el derecho con que hemos invadido el espacio y el tiempo de otros

pueblos y con que hemos sobrecargado la tierra entera con productos y artefactos que, en el fondo, nadie necesita¹⁶ —a no ser para aumentar el dinero—, porque reparar los daños del pasado es condición indispensable para mejorar la calidad del presente y del futuro.

Pero esta demanda de justicia que plantea la interculturalidad es sobre todo importante para revisar el actual concepto de desarrollo sostenible, que es el punto que ahora nos interesa resaltar. Pasemos, pues, a presentar brevemente algunos aspectos que consideramos centrales de cara a una crítica intercultural del concepto de la sostenibilidad.

En primer lugar debe notarse que la reparación de los daños pasados que plantea la demanda intercultural de justicia no se hace con la intención de recrear las condiciones para una restitución romántica de formas tradicionales de vida, sino que su verdadero sentido es la manifestación real de la pluralidad vital. Por eso reparación tiene mucho que ver con la descolonización como proceso de desocupación de la realidad vital, de vaciamiento del mundo y de retirada de la corporalidad humana. Si muestra idea de progreso y la dinámica de nuestro desarrollo se ha apoderado de la vida, ha invadido el mundo y ha penetrado incluso en los cuerpos humanos, la reparación comienza con un movimiento de encogimiento por parte de la civilización que ha *producido* esa constelación de lo real que Heidegger llamó el

“*Ge-stell*”.¹⁷ Esta es precisamente la condición para que aflore en toda su intensidad la pluralidad de la vida con sus muchos caminos, es decir, con su tejido de relaciones en el que la “dependencia”, el mutuo “necesitarse”, no es obstáculo sino, al contrario, condición de posibilidad para ser con realidad plena.

Esta explosión de las relaciones de la vida o, si se prefiere, esta irrupción de la vida como relación de realidades en los espacios y tiempos liberados por el movimiento de la descolonización es justo lo que abre una primera perspectiva para revisar interculturalmente el concepto de la sostenibilidad, ya que sobre este nuevo horizonte podemos contrastar nuestra idea del progreso y del desarrollo con otras formas de “ser-en-el-mundo” que, por no haber industrializado la experiencia del tiempo, comparten el tiempo originario de la vida; son parte de ese tiempo y tienen, por tanto, todo el tiempo del mundo para *esperar* los ritmos de crecimiento que acompañan los ciclos relacionales de la vida.¹⁸

Pues bien, a la luz de esta experiencia del tiempo la idea del progreso y del desarrollo parecen responder a la necesidad particular de una civilización que ha fragmentado la temporalidad de la vida, o mejor dicho, que, por su pasión de apoderarse del tiempo para señorear sobre la “historia”, aísla el tiempo a un momento del hacer o producir valor (“*time is money*”), lo desconecta del progreso o tejido de

relaciones en que acontece lo real cósmico, y lo ocupa por entero con la idea del progreso o desarrollo. Tiempo quiere decir aquí proceso civilizatorio; un horario histórico en el que el mismo proceso temporal es un medio o instrumento del progreso.

En sentido crítico, y a la vista de ritmos culturales que responden a la temporalidad cósmica, habría que preguntarse si la propuesta de la sostenibilidad se mantiene todavía en el horizonte de un modelo que ha sancionado una relación instrumental con el tiempo, uniformando el tiempo en esa historia del desarrollo lineal que protagoniza el ser humano que está *industriosamente* en el mundo; o si, por el contrario, rompe con este horizonte, y por respeto a lo que acontece en el tiempo, pluraliza la idea de desarrollo.

Personalmente, como ya adelantábamos, tenemos la impresión de que la idea del desarrollo sostenible se mantiene todavía presa en los límites de ese horizonte moderno centroeuropeo. Y la interculturalidad le podría ayudar a superarlo, al mostrarle por ejemplo que hay que liberar la experiencia del tiempo de la dinámica del desarrollo porque el progreso no es ni la medida ni la finalidad del tiempo.

Otro aspecto que consideramos criticable desde una perspectiva intercultural es el "activismo" occidental que parece suponer el uso del adjetivo "sostenible" en el

concepto de desarrollo sostenible. Resaltamos este aspecto, porque, si el anterior remitía a la concepción del cosmos y del tiempo, éste ahora nos confronta con la concepción del ser humano (y de las necesidades humanas) presupuesta en el planteamiento de la sostenibilidad.

Decíamos que sentimos en el proyecto del desarrollo sostenible la impronta del activismo occidental porque nos parece percibir en esta perspectiva todavía la herencia del protagonismo del ser humano que, por no haber superado del todo el dualismo del sujeto y del objeto, entiende que su hacer, que su capacidad de invención productiva, puede sostener el equilibrio de lo real o provocar un tipo de desarrollo que restablezca el equilibrio de los distintos ecosistemas. Y por eso decíamos también que este aspecto del problema nos confronta con la concepción del ser humano implícita en tal concepción del desarrollo. Pues lo que llamamos "activismo" es para nosotros la sombra de una concepción del ser humano en la que éste cree tener el destino de la vida en sus manos y por eso precisamente desarrolla ahora un plan de acción o de acciones que deben llevar al sostenimiento y a la sostenibilidad de la vida.

Activismo que no deja de reflejar tampoco una cierta dosis de la vanidad del sujeto moderno industrial.

De aquí que la experiencia intercultural de culturas en que el

ser humano se siente como un organismo dependiente de todos los procesos orgánicos de la vida, que no vive su vida desde la dualidad sujeto-objeto sino como un nudo específico de relaciones de actividad y pasividad, aparezca como una perspectiva que interpela el programa del desarrollo sostenible a este nivel antropológico con preguntas como éstas:

- ¿Puede el ser humano realmente sostener procesos de desarrollo?
- Y si pudiese hacerlo, ¿no supone esa *potencia* un sostén, un estar sostenido?
- ¿No habría que promover un giro antropológico por el cual el ser humano se despida del protagonismo activista del “sostenedor” de la tierra y se recupere en su natural organicidad como “ser sostenido”?
- ¿No será lo propio del ser humano estar-en-la-tierra como ser que está sostenido por las relaciones que incondicionalmente conlleva ese estar-en-la-tierra?
- ¿No será necesario acentuar la dimensión de la “pasividad” en la perspectiva de la sostenibilidad, es decir, promover la idea de un ser humano que, lejos de olvidar el primer “acto” de la *natalidad*¹⁹ – que es “pasivo” –, asume la *natalidad* como un proceso continuado en el que toda *potencia* o capacidad de sostener hunde sus raíces en el

reconocimiento de las relaciones que lo sostienen?

A la luz de estas preguntas se podría, por tanto, revisar la antropología subyacente al proyecto del desarrollo sostenible. Lo que significaría también – como ya insinuábamos más arriba – una revisión del concepto de necesidades humanas. Esta sería, por decirlo así, la otra cara de la revisión intercultural de la concepción de ser humano que nos parece estar implícita en la idea de la sostenibilidad, pues es evidente que un ser humano acostumbrado a la idea de ser artífice de sí mismo y del mundo es un ser humano que está acostumbrado también a necesitar o pedir mucho. Pero ya decía Horacio que a los que piden mucho, les falta mucho (“*multa petentibus desunt multa*”).²⁰

Conectado con esta revisión intercultural de las necesidades humanas está el tercer aspecto o elemento de una crítica de la idea del desarrollo sostenible. Pues, tal es nuestra sospecha, este planteamiento parte de la “evidencia” de que las necesidades de las generaciones actuales y futuras deben ser satisfechas o que hay que asegurar las condiciones para ello. Pero, además de la ya mencionada cuestión de revisar el concepto de necesidades humanas, el testimonio vivo de culturas que tienen otro trato con las necesidades y que enseñan al ser humano a *vivir* con necesidades como aquello que justamente manifiesta que seres de necesidades

son seres que se *necesitan*; es decir que enseñan a *vivir* y no a *usar* las necesidades como *carencias* que la industria debe satisfacer: el testimonio de culturas semejantes que nos muestra —insistimos en esta visión alternativa— que las necesidades humanas son ante todo expresión de la “necesitada” relacionalidad constitutiva de la realidad, ¿no podría ser este testimonio un impulso para plantear una pregunta incómoda e insolente para nuestra civilización, a saber, la pregunta de si la única forma de tratar con las necesidades es la forma en que nos ha acostumbrado nuestra civilización del progreso?

Seres humanos que vivencian en su vida las necesidades como actualización del *necesitarse*, no necesitan sostener sus necesidades pues en esa estructura relacional son éstas más bien las que sostienen a los seres humanos en el ritmo de la vida. He aquí un giro en el punto de vista que podría ser un elemento más para una crítica intercultural de la idea del desarrollo sostenible.

Por último queremos nombrar un cuarto aspecto que resume los tres anteriores y que intenta mostrar que la idea de la sostenibilidad, repensada desde experiencias cosmológicas y antropológicas interculturales, necesitaría radicalizarse en el sentido de un proyecto de ética profunda²¹ que afinque su normatividad en los procesos todos de la vida y

no sólo en las legislaciones o leyes del derecho humano. De acuerdo con la perspectiva relacional de la interculturalidad, se trataría de pasar de medidas de sostenimiento a la práctica de una ética, esto es, de un modo de habitar la tierra y de vivir la vida, que llamaremos, a falta de un término mejor, la “ética del abrazo”. Entendemos esta ética como la práctica de aquellas costumbres por las que manifestamos precisamente que nos acostumbramos a vivir la vida desde la celebración de esa proximidad a la naturaleza y a nuestros semejantes que se nos da gratuitamente por el tejido de relaciones en el que cada uno de nosotros está ya desde su nacimiento. El “abrazo” es la ética, el hábito, de acoger con cariño; de celebrar y gustar lo que se acoge como algo propio. Por eso la “ética del abrazo”, más que una ética para sostener el mundo que creemos necesitar asegurar de cara a la garantía de la satisfacción de nuestras necesidades, es la ética que interrumpe el ritmo de nuestro trato industrial con nosotros, con el otro y con la tierra, y nos impulsa a obrar con el *ambiente* de la proximidad celebrada en el “abrazo”. No es, pues, ética para un nuevo *ambiente* sino ética del *ambiente* que funda el “abrazo” al crear un espacio donde el “entorno” o “contorno” se siente parte de ese gran “nosotros” que es la vida. El abrazo celebra el “necesitarse”.

3. Observación final

Una palabra todavía sobre la “ética del abrazo” como símbolo de un nuevo paradigma intercultural para radicalizar el planteamiento de la sostenibilidad.

Esta ética supone un cambio radical en nosotros los humanos; un cambio que, a nuestro modo de ver, tendría que empezar por la terapia mental de la conciencia que tenemos de nosotros mismos, y muy especialmente como terapia de la relación neurótica que mantenemos con nuestra finitud. Mucho de nuestro afán de poder, de dominio y de riqueza tiene que ver con esa neurosis, ya que hemos creído, sobre todo en el Occidente moderno que margina al “homo interior”, que la respuesta a la finitud (fragmentada

y aislada) es la de la *apropiación* de realidad.²² Hemos querido que todo sea nuestro; y, poseídos de esa idea, nos hemos desposeído de la verdadera vida.

En esta terapia el diálogo intercultural no puede servir de gran ayuda porque nos haría comprender al menos que el “abrazo” es sólo posible si dejamos caer ese yo o sujeto empresario que quiere que todo sea su propiedad.

Y por último queremos indicar que la “ética del abrazo” es también una ética del reencuentro con la justa medida;²³ la medida del ser humano que, dejando atrás el paradigma de Protagoras, sabe que su actuar es siempre un co-actuar o el actuar “comedido o meditativo.

NOTAS

- 1 Cf. Wolfgang Sachs, *Wie zukunftsfähig ist die Globalisierung? Über ökonomische Entgrenzung und ökologische Begrenzung*, Wuppertal 2000; así como su libro: *Nach uns die Zukunft. Der globale Konflikt um Ökologie und Gerechtigkeit*, Frankfurt /M 2002.
- 2 Cf. José Manuel Naredo, *Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible*, Barcelona 1997; y B. Norton, “Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health”, en *Ecological Economics* 14 (1992) 113-127.
- 3 Cf. Platón, *Teeteto*, 151e, y F. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952.
- 4 Cf. Sigmund Freud, “Una dificultad de psicoanálisis”, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid 1948, p. 1016 y sgs. Ver también Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, 1964, pág. 373 y sgs.
- 5 Cf. Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt /M. 2003; pero también Benjamín Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt /M 2005; y John Z. Young, *Philosophie und*

- Gehirn*, Basel 1989. Para el estado actual de la discusión filosófica sobre las teorías neurobiológicas ver, entre otros: Hans Lenk, *Kleine Philosophie des Gehirns*, Darmstadt 2001; Erhard Oeser, *Das selbstbewusste Gehirn. Perspektiven der Neurobiologie*, Darmstadt 2006; Gerhard Vollmer, “Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen. Gehirn, Evolution und Menschenbild”, en *Aufklärung und Kritik* 1 (1994) 81-90; y en sentido crítico, es decir, de defensa de la visión tradicional ver además: Günter Ewald, *Gehirn, Seele und Computer*, Darmstadt 2006; y Winfried Rorarius, *Was macht uns einzigartig? Zur Sonderstellung des Menschen*, Darmstadt 2006.
- 6 Carlos Marx / Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, México 1961, pp. 74-75.
 - 7 Cf. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, p. 594.
 - 8 Cf. Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México 1966. En realidad todas las “filosofías de la vida” (que no por casualidad fueron marginadas), desde Marx hasta Hinkelammert pasando por Bergson, son la documentación de una continuada protesta contra esa civilización del dinero.
 - 9 Cf. Hannah Arendt, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.
 - 10 Cf. Carlos Marx, *El Capital*, tomo 1, La Habana 1969, pp. 110 y sgs. Ver además: Marcel Cano / Jaume Cendra / Andri Stahel, “Oikonomía vs. Crematística: base de las contradicciones del desarrollo moderno”, en *Sostenible?* 7 (2005) 49-71.
 - 11 Cf. Max Scheler, *La idea del hombre y de la historia*, Buenos Aires 1959
 - 12 Cf. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, en *Gesamtausgabe*, tomo 38, Frankfurt/M. 1998, especialmente pp. 142 y sgs.
 - 13 Para una visión panorámica sobre la idea del progreso ver: Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992. Ver también: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1996.
 - 14 Cf. Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik“ y “Wissenschaft und Besinnung“, en *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, tomo 7, 2000, pp. 5-36, y 37-65; y Emanuele Severino, *Destino de la necesidad*, Milán 1980.
 - 15 Cf. J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, en *Werke*, tomo 5, Berlin/Weimar 1982, especialmente pág. 177 y sgs.; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1962; y Th. Lessing, “Die >Kulturmission< der abendländischen Völker“ en su libro: *Wortmeldungen eines Unerschrockenen*, Leipzig/Weimar 1987, págs. 248 y sgs.
 - 16 Cf. José Martí, “Congreso internacional de Washington“, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, págs. 46 y sgs.
 - 17 Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik“, en *ed. cit.*, pp. 7 y sgs. Ver también Raúl Fornet-Betancourt, “Two Philosophical Approaches to the Problem of Technics and their Meaning por Latin America”, en Carl Mitcham (ed.),

- Philosophy and Technology in Spanish Speaking Countries*, Boston 1993, pp. 271-281.
- 18 Cf. Àngels Candells, *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*, Barcelona (tesis doctoral) 2005.
- 19 Cf. H. Arendt, *op. cit.*, pág. 167.
- 20 Horacio, *Carmina* III, XVI, 42.
- 21 Cf. Eduardo Gudynas / Graciela Evia, *La praxis por la vida. Introducción a las metodologías de la Ecología social*, Montevideo 1991, especialmente pp. 205 y sgs.
- 22 Cf. Jean Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, especialmente pág. 495 y sgs.; y Raúl Fornet-Betancourt, “Finitude, pouvoir, tendresse”, en *Concordia* 2 (1982) 39-54.
- 23 Cf. Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Frankfurt /M 1986; y desde una perspectiva feminista actual ver: Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloh 2005, así como su anterior libro: *Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologischen-politischen Neuorientierung*, Mainz 2002.