

FRAGILIDAD DEL MUNDO, VULNERA- BILIDAD HUMANA. EL «CUIDADO DEL MUNDO Y EL ARTE DE VIVIR JUNTOS»

José Carvajal Sánchez¹

Recepción: 10 de mayo de 2015
Aprobación: 28 de octubre de 2015

Artículo de Reflexión

1 Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Doctor Canónico en Filosofía por la Universidad Católica de París, Magíster en Educación de la Universidad Internacional Iberoamericana. Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Colombia, Tunja
jtcarvajal@jdc.edu.co

Resumen

Dos problemas mayores, la vulnerabilidad humana y la fragilidad del mundo que se articulan para repensar las grandes mutaciones que experimenta la actual civilización, y lo que está en juego en esta evolución de las sociedades contemporáneas. A partir del pensamiento global que plantea la teoría de la complejidad de Edgar Morin y los cuestionamientos de Emmanuel Lévinas a la ontología occidental sobre la cual se funda una cierta concepción de lo humano y de la sociedad, se retoman algunos planteamientos de las llamadas “Éticas del cuidado” de Pelluchon y Leonardo, y los aportes de la *ecología profunda* de Leopold. Todos estos aportes son contrastados y puestos en los *desiderátum* de lo que debería aportar una educación que enseñe el «cuidado del mundo y el arte de vivir juntos». La reflexión indaga, entre otras cosas, sobre las condiciones de una educación capaz de formar a los nuevos ciudadanos en las habilidades del cuidado y el respeto de la vida, y en la capacidad de integrarse en una comunidad planetaria sin perder de vista lo propio de los valores de las culturas locales.

Palabras clave: ética, ecología, medio ambiente, educación, vida.

FRAGILITY OF THE WORLD, HUMAN VULNERABILITY. THE “CARE OF THE WORLD AND THE ART OF LIVING TOGETHER”

Abstract

Two major problems, the human vulnerability and the fragility of the world, are articulated to rethink the great mutations that the present civilization experiences and what is at stake in this evolution of contemporary societies. From the global thinking posed by Edgar Morin’s theory of complexity and Emmanuel Lévinas’s questioning of the Western ontology on which a certain conception of the human and of society is based, some approaches of the so-called Ethics of the Care of Pelluchon and Leonardo and the contributions of the deep ecology of Leopold. All these contributions are contrasted and placed in the desideratum of what should provide an education that teaches “caring for the world and the art of living together”. The reflection investigates, among other things, the conditions of an education capable of training the new citizens in the skills of care and respect for life, and the ability to integrate into a planetary community without losing sight of the values of local cultures.

Keywords: ethics, ecology, environment, education, life.

FRAGILIDADE DO MUNDO, VULNERABILIDADE HUMANA. O “CUIDADO DO MUNDO E A ARTE DE VIVER JUNTOS”

Resumo

Dois grandes problemas, a vulnerabilidade humana e a fragilidade do mundo, articulam-se para repensar as grandes mutações que a civilização atual experimenta e o que está em jogo nesta evolução das sociedades contemporâneas. A partir do pensamento global posto pela teoria da complexidade de Edgar Morin e pelo questionamento de Emmanuel Lévinas sobre a ontologia ocidental sobre a qual se baseia certa concepção do humano e da sociedade, algumas abordagens da assim chamada Ética do Cuidado de Pelluchon e Leonardo e as Contribuições da ecologia profunda de Leopold. Todas estas contribuições são contrastadas e colocadas no *desideratum* do que deve proporcionar uma educação que ensina “cuidar do mundo e da arte de viver juntos”. A reflexão investiga, entre outras coisas, as condições de uma educação capaz de formar os novos cidadãos nas habilidades de cuidado e respeito pela vida e a capacidade de integrar-se numa comunidade planetária sem perder de vista os valores das culturas locais.

Palavras-chave: ética, ecologia, meio ambiente, educação, vida.

FRAGILITÉ DU MONDE, VULNÉRABILITÉ HUMAINE. LE “SOIN DU MONDE ET L’ART DE VIVRE ENSEMBLE”

Résumé

Deux problèmes majeurs, la vulnérabilité humaine et la fragilité du monde qui s’articulent pour repenser les grandes mutations que la civilisation actuelle expérimente, et ce qui est en jeu dans cette évolution des sociétés contemporaines. A partir de la pensée globale que projette la théorie de la pensée complexe de Edgar Morin et les mises en question d’Emmanuel Levinas sur l’ontologie occidentale sur laquelle se fonde une certaine conception de l’humain et de la société, sont repris quelques fondements de ce qu’on appelle « *Les éthiques du soin* » de Pelluchon et Leonardo et les apports de *l’écologie profonde* de Léopold. Tous ces apports sont contrastés et placés dans les *desideratum* de ce que devrait apporter une éducation qui enseigne le « soin du monde et l’art de vivre ensemble ». La réflexion s’interroge, entre autres choses, sur les conditions d’une éducation capable de former les nouveaux citoyens aux habiletés du soin et au respect de la vie, et sur la capacité de s’intégrer à une communauté planétaire sans perdre de vue le propre des valeurs des cultures locales.

Mots-clés: éthique, écologie, environnement, éducation, vie.

Introducción

El presente texto de reflexión se inscribe en el contexto del Macroproyecto de investigación en educación, «*Instituciones Educativas Vivas*», de la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos, el cual busca aportar a una nueva educación capaz de formar en las habilidades del cuidado y el respeto de la vida, y en la capacidad de integrarse desde la propia identidad cultural en una sociedad globalizada y planetaria.

Este planteamiento implica un examen crítico de la visión antropológica que vehicula el pensamiento moderno, donde se acentúa la separación y soberanía del sujeto con respecto a la naturaleza y a la comunidad humana, en detrimento del vínculo de origen que lo une a la biosfera en cuanto totalidad biótica. El contexto de esta reflexión es la urgencia creciente de asumir como un punto central de la ética, la obligación del «cuidado del mundo» y las exigencias de la solidaridad interhumana que impone el hecho del «vivir juntos» en una comunidad planetaria.

Las fuentes consultadas, *Laudato Si* del papa Francisco (demasiado presente para ser citado); Lévinas, teórico de la ética como filosofía primera; Morin, padre del llamado pensamiento complejo y de una propuesta de educación para la era planetaria; Leopold, pionero de la llamada “Ecología profunda” y el conservacionismo ecológico y, finalmente, los desarrollos de la “Ética del cuidado y de la fragilidad” representados por Boff, Pelluchon. Todos estos autores, cada uno desde sus respectivos intereses teóricos, ponen en evidencia los lazos que unen a todos como humanidad y advierten de los riesgos que corre la civilización actual de no poder contener a tiempo los procesos de deterioro de las condiciones de la vida, y la reflexión apunta a mostrar la necesidad de realizar cambios fundamentales en la educación, en los valores, en la manera como se piensan las instituciones y en las formas de vida insolidarias y expoliadoras con la naturaleza, que copian y se estandarizan por la globalización, sin tener en cuenta que, en estas condiciones, no es posible un desarrollo sostenible de las comunidades.

1. El desierto crece

Nietzsche (2014), el oráculo laico de la modernidad, refiriéndose a la marcha imparable del secularismo de la ilustración y el fracaso humanista del proyecto moderno, hacía esta constatación: « ¡Aquí hay mucha miseria oculta que quiere hablar, mucho atardecer, mucha nube, mucho aire enrarecido! [...]. El desierto crece» (p. 189). Este desierto que crece, este aire enrarecido, este atardecer nuboso, no era otra cosa que el presentimiento de que las sociedades europeas de finales del siglo XIX, habían tomado un rumbo que las conduciría hacia su propio fracaso. Entre tanto, el siglo XX parece haberle dado la razón: un siglo atravesado

en gran parte por el presentimiento, el temor o el trauma de la guerra. Millones de víctimas civiles y militares quedaron regados en los campos de Europa, de Asia o de África. Ciudades ocupadas, bombardeadas, deportaciones masivas, genocidios ejecutados a escala industrial, planeados racional y sistemáticamente con el propósito de exterminar pueblos enteros (Wiesel, 1995).

Ahora bien, el ensañamiento no ha sido solamente del hombre contra el hombre, la naturaleza ha estado ahí, soportando la carga de un hombre que creyó que podía ser un “superhombre”. En efecto, mientras este se hace cada vez más poderoso, “La tierra se marchita, los suelos se desecan, la diversidad de las especies y de los espacios está amenazada, la capa de ozono agujereada, el clima alterado, los ríos envenenados, la vida sobre la tierra banalizada.” (Morin, 2008, pp. 109-110). El Banco Mundial (s.f.), en el reporte actualizado sobre medio ambiente, confirma:

Se prevé que el cambio climático afectará más gravemente a los países en desarrollo. Sus efectos -altas temperaturas, cambios en el régimen de precipitaciones, aumento del nivel del mar y desastres más frecuentes relacionados con el clima- representan riesgos para la agricultura, los alimentos y el suministro de agua. Están en juego los recientes avances en la lucha contra la pobreza, el hambre y las enfermedades y la vida y el sustento de miles de millones de personas (p. 1).

El *índice planeta vivo*¹ advierte cómo el mundo está experimentando una dramática pérdida de biodiversidad. Las tasas de deforestación anual son de unos 13 millones de hectáreas. El planeta ha perdido también un 40 % de los arrecifes de coral de aguas cálidas desde los años ochenta. La pérdida de biodiversidad tiene efectos negativos sobre los medios de subsistencia, el abastecimiento de agua, la seguridad alimentaria y la resiliencia a los desastres ambientales. El Banco Mundial estima que los delitos que afectan a los recursos naturales y el medio ambiente causan daño a los países en desarrollo por un valor de más de US\$70 000 millones anuales.

El descubrimiento ecológico más importante de los últimos tiempos es que el mundo, y más concretamente la naturaleza, es mucho más frágil de lo que se pensaba. La noción de naturaleza es muy amplia y puede abordarse desde distintas perspectivas, aquí resaltamos especialmente el carácter viviente-matrical y relacional que ella tiene, entendiendo la naturaleza como espacio y fuente de vida y como “dependiendo del hombre que a su vez depende de ella”. En esta naturaleza, las cicatrices profundas y las heridas abiertas están a la vista y son de tal gravedad que científicos, investigadores, especialistas, políticos y personas de todos los rincones de la tierra, plantean que de continuar esta tendencia lo que

1 Ver <http://wwf.panda.org/>

está en juego en el problema ecológico es la continuidad de la vida en la Tierra, tal y como la conocemos. Sin embargo, son muchos los interrogantes que se acumulan en lo que se conoce como «*la cuestión ecológica*» (Canguilhem, 1974).

Esto es lo que afirman los teóricos del nuevo pensamiento ecológico, cuyos precursores fueron los representantes de la llamada *Ecología Profunda* (Naess y Rolston), pero especialmente Leopold (1887-1948). Este investigador de la entonces naciente ecología, empleado de los servicios forestales de Wisconsin en los Estados Unidos, llamó la atención sobre los daños que la agricultura intensiva le causaba a las planicies, y la desertificación que se intensificaba por el desplazamiento de la capa de humus hacia el océano. Cuando los Estados entregaron la tierra a los particulares para su explotación, dice Leopold, no advirtieron que no era solo la tierra lo que entregaban, sino todo un sistema de vida silvestre, del cual dependía también el hombre. A este propósito, la práctica jurídica actual de titulación de tierras que establece linderos y extensiones, evoluciona hacia al reconocimiento de la riqueza natural, la elaboración de inventarios de biodiversidad y de recursos hídricos.

Los productores agrícolas, especialmente los que industrializan los procesos, intervienen dramáticamente en los campos con los recursos que les permite la mecanización, y no reconocen ni entienden los sistemas de vida allí establecidos (Leopold, citado en Rozzi & Massardo, 2007). Esto que Leopold describió para la agricultura, se extiende y magnifica en procesos urbanísticos, minero-energéticos e industriales. Se requiere entonces, recuperar el sentido de comunidad e interdependencia de la vida humana, y extender, como propone Leopold, este sentido de “comunidad” a la interdependencia de suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la tierra. Se necesita entonces una nueva manera de entendernos como humanidad ligada a la tierra; se requiere una nueva ética.

La ética, afirmaba este autor, ha experimentado una gran evolución. En la primera ética, los mandamientos se ocuparon de establecer las normas de la relación entre los individuos; las extensiones posteriores se han ocupado de la relación entre los individuos y la sociedad, según la fórmula del imperativo categórico kantiano “trata a los demás como querrías que ellos te trataran a ti”. Sin embargo, hasta ahora, no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y las plantas que crecen sobre ella (Leopold, 1966).

Es justo reconocer que las cosas, en términos de ética ambiental, han venido cambiando. Un elemento nuevo de esta evolución del llamado pensamiento ecológico consiste en la progresiva incorporación de estos estudios a las discusiones políticas a nivel mundial y local. El creador de la teoría de la complejidad, Edgar Morin; el promotor del nuevo *Pacto Ecológico*, Nicolas

Hulot², e investigadores de todo el mundo, que han contribuido ampliamente a centrar el debate internacional de las grandes Conferencias sobre el Clima y el Medio Ambiente, entre ellas las de Johannesburgo, Río, Kioto, Copenhague, y París, entre otras, convergen y reconocen la gravedad, así como la urgencia del problema ecológico. Dado su crecimiento actual, y de no intervenir a gran escala en sus causales más fuertes, existe la posibilidad real de que el mundo dentro de pocos decenios ya no sea viable para la especie humana. La advertencia está siendo tomada muy en serio en todos los ámbitos; en efecto, la UNESCO (2003), en la Carta de la Tierra, plantea la disyuntiva siguiente: la humanidad debe elegir entre, «formar una sociedad global para cuidar la Tierra y cuidarnos unos a otros, o arriesgarnos a la destrucción de nosotros mismos y de la diversidad de la vida. Se necesitan cambios fundamentales en nuestros valores, instituciones y formas de vida».

Cuando la UNESCO propone un cambio de valores e instituciones, está planteando un desafío que no es fácil implementar, tiene que ver con una nueva concepción de lo humano, con una comprensión distinta de la relación entre ciencia, filosofía y religión; implica también, reexaminar lo que significa la globalización como proyecto económico, y la mundialización como proyecto cultural; tiene que ver con una nueva ética, una nueva educación y un nuevo pensamiento capaz de pensar la complejidad y la interdependencia de todo con todo (Morin, 2005).

Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. A medida que el mundo se vuelve cada vez más interdependiente y frágil, el futuro depara, a la vez, grandes riesgos y grandes promesas. Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras. (Unesco, 2003).

2 Con ocasión de la elección presidencial del 2007 en Francia, la Fundación por la Naturaleza y el Hombre de Nicolas-Hulot, comprometió a todos los candidatos a poner en primer plano del debate político el problema ecológico y a lo que serían las bases fundamentales de un Pacto ecológico, a saber: 1) Creación de un viceministerio para el desarrollo sostenible; 2) La imposición de una “taxe carbone” impuesto a las emisiones de carbono; 3) Reorientar las subvenciones agrícolas para estimular la agricultura *Bio*; 4) Establecer procedimientos democráticos participativos cuando se tomen decisiones que se refieran a la ecología; 5) Intervenir la política educativa para que sensibilice a la ecología y al desarrollo sostenible. Cf. Nicolas Hulot, *Pour un pacte écologique*, Calmann-Lévy, 2006.

Ahora bien, este conjunto de nuevos valores y decisiones que debe adoptar la humanidad en torno al cuidado de lo que el papa Francisco denomina la *Casa Común*, además de necesitar una nueva ética, debe contar también con una nueva civilidad y espiritualidad. Hace menos de cincuenta años, nadie cuestionaba la civilidad o la espiritualidad del que talaba y quemaba los bosques para hacer potreros de pastoreo, o cortaba las palmas, o arrancaba los musgos para los adornos de las fiestas religiosas. La nueva civilidad ecológica se entiende como aquellos acuerdos ciudadanos de convivencia o de vínculo social que reconoce y estimula los comportamientos de responsabilidad y cuidado con la naturaleza, y que sanciona socialmente a los que no los practican.

En cuanto a la nueva espiritualidad, conviene extender las categorías de la misericordia y la compasión a todas las criaturas y los ecosistemas, haciendo del cuidado del otro y de la naturaleza, la forma por excelencia de la praxis religiosa. Parfraseando a Lévinas (2004), podemos decir que en *el cuidado* dispensado al otro, a mi prójimo, me da de Dios una cercanía insuperable. Cercanía tan íntima como la plegaria y la liturgia, que no son nada sin la misericordia y la compasión.

2. La fragilidad humana y la necesidad del cuidado

“Nadie es completamente capaz de sí mismo” (Álvarez, 2010, p. 43). La insistencia en el absurdo y la contingencia de la condición humana, tema preferido de la filosofía existencialista en la primera mitad del siglo pasado, han tomado un nuevo enfoque a partir de los aportes de la filosofía ética de Emmanuel Lévinas, y de modo particular, en los desarrollos recientes de las llamadas Éticas del cuidado o de la fragilidad. La vida humana no es absurda, sino frágil y vulnerable. Nadie se basta completamente a sí mismo, necesita ser cuidado. La autonomía y la soberanía del sujeto predicada como un dogma por la modernidad, es un espejismo. La condición humana está supeditada a la contingencia de su comienzo. El sujeto es, por definición, alguien sujetado; su autonomía se establece desde la sujeción al ser, a su tener que ser.

A todo sujeto, a cada individuo, a cada uno de nosotros nos pesa el ser, el tener que ser y el tener que *pre-ocuparnos* antes que nada en asegurar nuestra subsistencia. En estas condiciones, la emergencia del sujeto está asentada sobre la precariedad. Por la corporalidad puede leerse inmediatamente en cada uno, las señales de la fragilidad y la dependencia. La persona presentándose en la concreción corporal, puede ser ignorada, rechazada, humillada, maltratada o torturada. La *ciencia de Caín* consiste justamente en la posibilidad de alcanzar al otro en su cuerpo para reducirlo a la nada.³ Ahora bien, en esta misma fragilidad del cuerpo en

3 Así comenta Derridá (1989) esta idea de Lévinas: “Identificar la muerte con la nada: eso es lo que le gustaría hacer al asesino, a Caín por ejemplo, el cual, dice Emmanuel Lévinas, «debía poseer de la muerte dicho saber»” (p. 15).

la cual el ser humano se expone, en este manifestarse de su humanidad en su corporalidad, se produce la significación de un nuevo orden moral que Lévinas (1961) denomina *el poder de lo ético en el rostro del otro*.

La teoría moral conocida como “*Ética del cuidado*”, que apareció en la década del 1980, se atribuye en sus comienzos a los trabajos de los autores norteamericanos Carol Gilligan, psicóloga, y Nel Noddings, filósofo. Ellos sostienen que existe un significado moral en los elementos fundamentales de las relaciones de dependencia que forman parte de la vida humana. Normativamente, la ética del cuidado afirma la importancia de la corporalidad y la sensibilidad en la deliberación moral. Originalmente, la ética del cuidado fue pensada como más adecuada a las esferas privadas e íntimas de la vida; sin embargo, en la actualidad esta teoría moral se ha diversificado como movimiento social que abarca cuestiones como la justicia, el cuidado del ambiente, de los animales, etc. En cuanto a movimiento social, la ética del cuidado ha dado forma a plataformas y agrupaciones políticas, denominados generalmente, “*Verdes*”, que poco a poco establecen posiciones ambientales de gran calado social.

Filosóficamente, la ética del cuidado se remite a la filosofía de Lévinas (1997),

Yo siempre pensé que ocuparse del prójimo antes que de sí mismo y sacrificarse por todos aquellos que me conciernen, equivale a una puesta en cuestión de una cierta ontología. Yo creo que la humanidad, entendida como cuidado del otro, es lo que llamamos la civilización (p. 32).

Dos cosas quedan dichas sobre el “*cuidado*” que son de suma importancia: en primer lugar, que la primacía del cuidado del otro, desde la perspectiva de la ética, requiere cuestionar la ontología dominante, y más concretamente, la antropología que en ella se inspira. Carvajal (2011) afirma que, la sociedad occidental, en su antropología, experimenta un *exceso de ser*, es decir un sentido de autosuficiencia que la induce a pensar en una cierta superioridad y separación de todo lo que no coincide con ella. Este exceso de ser desemboca en una ideología subyacente que conlleva una dinámica de violencia, de insistencia en la propia identidad, de un espíritu depredador y colonialista.

El hombre que surge de esta concepción es un «*homo incurvatus in se ipsum*», incurvado sobre sí mismo,⁴ desesperado por ser; individualizado al extremo (Lévinas, 1982), alérgico a la alteridad.

En segundo lugar, Lévinas plantea que el concepto de civilización humana está estrechamente ligado al desarrollo de la práctica del cuidado del otro y de todos

4 Ver Carvajal-Sánchez, 2013, p. 56.

los otros. No solo está el Otro, también están los otros y, en este sentido, la ética del cuidado del otro debe extenderse a la pluralidad, es decir, necesita de la acción política. El Estado, en su génesis primordial, proviene de la necesidad de institucionalizar el cuidado. El Estado no proviene de la violencia o de la guerra de todos contra todos, como lo planteaba Hobbes.

Lévinas acepta que el Estado remite a alguna forma de Contrato, pero este no se da solo como un pacto de pacificación de la relación social, se trata más bien de un “*contrato entre hermanos*”, exigido racionalmente para institucionalizar la obligación del cuidado del uno por el Otro.⁵ La legitimidad del Estado aparece entonces ligada explícitamente al problema de la justicia y al problema de la ética. Un Estado supone un conjunto de valores compartidos, sin los cuales, tendría un déficit de legitimidad. Un Estado que no cuida de sus miembros, de los seres humanos y de la naturaleza, perdería su razón de ser. La ética del cuidado llevada a este nivel, debe inspirar un nueva idea de la justicia, “*difícil justicia*” *ciertamente*, pero una justicia hecha para cuidar y proteger la vida de todos y cada uno (Carvajal, 2014). Aquí tiene sentido la tesis mayor de Boff (2012), cuando dice que *el paradigma del cuidado es el nuevo modo de habitar la tierra*.⁶

3. Enseñar a cuidar, aprender a vivir juntos

Aprender a vivir juntos conlleva: aprender a cuidar, a cuidarnos y a aceptar el cuidado. El cuidado y la compasión pueden ser enseñados. «Cuidar o curar a alguien es, en primer lugar, asumir su fragilidad; incorporarnos a su necesidad para interceder en su favor.» (Teijeiro, 2010, p. 43). La condición corporal nos hace capaces y, al mismo tiempo, necesitados del cuidado. Esta forma concreta de estar con nuestro cuerpo, en un determinado contexto, abre las posibilidades de la relación interhumana, permite la pasividad del sufrimiento y del amor; la posibilidad de ser lenguaje visual y principio de intervención en la realidad, es lugar por excelencia de la misericordia, de la comunión con el otro y del reconocimiento de la dignidad humana. El aprender a vivir, el enseñar a vivir juntos, el aprender a cuidar, son definitivos en todo proyecto educativo.

5 Ver especialmente Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavé-lien*, Le félin, Paris, 2004; ver igualmente el artículo «L'État de la justice» en la *Revue Magazine littéraire* n. 419 (2003), dedicada a Lévinas, pp. 54-58. En la misma línea pueden ubicarse los trabajos de Jean-François Rey, *La Mesure de l'homme, l'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Éditions Michalon, 2001.

6 «En este momento el cuidado aparece como paradigma nuevo y alternativo. Funda una nueva relación con la naturaleza y con la Tierra. Representa un nuevo modo de ser, de actuar, de producir, de distribuir los bienes producidos y de manejar los residuos (Pelizzoli, 1999)». (Boff, 2012, pp. 41-42).

En un reciente libro de Edgar Morin dedicado a repensar la misión y el contenido de la educación, el teórico de la complejidad resume magistralmente la idea que relaciona la educación con la enseñanza de la vida y del vivir juntos:

Jean-Jacques Rousseau formuló el sentido de la educación en el Emilio, donde el educador dice de su alumno: “Lo que quiero enseñarle es el oficio de vivir”. La fórmula es excesiva, porque solo se puede ayudar a aprender a vivir. Vivir se aprende por las propias experiencias con la ayuda de los padres primero y después de los educadores, pero también por los libros, la poesía, los encuentros. Vivir es vivir en tanto individuo afrontando los problemas de su vida personal, es vivir en tanto ciudadano de su nación, es vivir también en su pertenencia a lo humano. (Morin, 2015, p. 15).

En el Informe de la UNESCO (1996) sobre la educación para el siglo XXI, Jacques Delors plantea en el apartado de los Principios, cómo “el aprender a vivir juntos” debe incluirse entre lo que él llama “*Los cuatro pilares de la educación*”. En el Macroproyecto de investigación “Instituciones Educativas Vivas” que adelanta la Facultad de Educación de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos, de los 6113 niños encuestados sobre clima escolar en 104 instituciones educativas colombianas⁷, el 90 % declara que les gusta ir a su escuela o a su colegio. De su escuela, a los niños les gusta el recreo, las asignaturas divertidas, los talleres prácticos y creativos, las bellas artes, los paseos ecológicos, los maestros que los quieren y respetan, los amigos(as) para compartir, charlar y jugar. En otras palabras, los niños van a la escuela porque les encanta *vivir*, porque pueden convivir y no se sienten solos. Sin embargo, en el mismo estudio, un 60 % de los estudiantes y un 40 % de docentes manifiestan estar desmotivados por el clima social que asfixia la vida escolar. El fenómeno de la violencia en sus distintas formas está en la base de este deterioro progresivo del clima escolar. Docentes amedrentados o agredidos, desmotivados y desautorizados en el contexto social; niños y jóvenes que llegan al extremo de sentir temor de ir a la escuela porque la violencia multiforme, abierta o silenciosa, los intimida (Rodríguez, 2015). La escuela reproduce a su nivel las realidades sociales y políticas del entorno.

Para que la escuela sea un territorio de paz, un escenario de vida, que incluya el cuidado del otro, es necesario entonces reinventarla, renovar la pedagogía para que incluya la enseñanza del «savoir vivre». Ahora bien, ¿qué puede aportar la llamada ética del cuidado a este propósito? Sin duda que su aporte se ubica en el «enseñar a vivir» y el enseñar a cuidar. Puede enseñar a vincular los saberes a la vida, afrontar los problemas del vivir, en otras palabras, incorporar la vida cotidiana al aula (Morin, 2015).

⁷ Datos estadísticos tomados del Macro proyecto *Instituciones Educativas Vivas*, 2013-2015, Facultad de Educación, Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Grupo de Investigación *Religio*.

Conclusiones

De lo dicho anteriormente, podemos inferir que la humanidad está experimentando en todos los aspectos una verdadera mutación de época, caracterizada, como decía el Concilio Vaticano II, «por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero.» (GS 4). Ahora bien, ¿cómo interpretar todos estos cambios? Es prematuro sacar conclusiones definitivas, pues, continuando con la *Gaudium et Spes*,

El mundo aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle. (GS 9).

Esto nos lleva a asumir una de las tesis centrales del pensamiento complejo de Morin en el sentido de que debemos cambiar la forma como abordamos, vivimos y conocemos el mundo. Como señala la *Carta de la Tierra*, «Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz.»

En cuanto a la educación, es necesario un nuevo paradigma (Morin, 2003). El pensamiento y los saberes que enseña la educación no pueden ser simplificados, parcializados, des-contextualizados, des-problematizados o des-globalizados. Se puede complementar el planteamiento con el nuevo imperativo categórico que plantea Boff (2012):

Si quieres salvar este bello y pequeño planeta, tu hogar humano, si quieres salvar la diversidad de formas de vida, si quieres salvar la civilización humana y si quieres salvarte a ti mismo, entonces empieza ahora mismo a cuidar de todo y de todos, porque fuera del cuidado no hay salvación para nadie (p. 149).

Inspirados en los planteamientos éticos de Lévinas, quien propone la alteridad, la responsabilidad y el cuidado del otro como los ejes de desarrollo de la humanidad del hombre, es posible imaginar otra forma de entender la política, la justicia y el Estado. Esta nueva concepción del sujeto como sujetado por la ética, permite comprender las relaciones de interdependencia que unen los unos a los otros, y a todas las demás entidades naturales.

A la concepción de un sujeto establecido por su independencia y la autonomía de su libertad, se puede proponer, como lo piensa Pelluchon (2011), una nueva

idea del sujeto definida por su vulnerabilidad y responsabilidad, dos categorías que conjuntamente permiten elaborar una nueva idea de la ética y de la justicia que enriquezca las prácticas ciudadanas con miras a fundar una cultura de la paz y del cuidado.

Referencias

- Álvarez, T. C. (2010). *Del arte de vivir juntos. Nuevos paradigmas sobre convivencia, ciudadanía y política*. Buenos Aires: Zorzal.
- Bancomundial.org. (s.f.). *Cambio climático*. Recuperado el 12 de febrero de 2016, de: <http://datos.bancomundial.org/tema/cambio-climatico>
- Boff, L. (2012). *El Cuidado Necesario*. Madrid: Trotta.
- Canguilhem, G. (1974). La question de l'écologie. La technique ou la vie. *Dialogue*, 37-44.
- Carvajal, J. (2011). Ética y sensibilidad. *Questionne Disputatae*, 4(9), 91-98.
- Carvajal, J. (2013). *Violencia y alteridad*. Tunja, Colombia: Fundación Universitaria Juan de Castellanos.
- Carvajal, J. (2014). Trascendencia y justicia. *Questionne Disputatae*, 7(15), 191-202.
- Derrida, J. (1989). *L'Écriture et la différence*. Paris: Ed. du Seuil.
- Lévinas, D. L. (1982). *Introduit et annoté par Jacques Rolland*. Montpellier: Arena.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1997). *La genèse de Socialité et argent », Entretien préparatoire réalisé par Roger Burggraeve, Jan Van der Veken et August Van Put et la socialité de l'argent*. Peeters.
- Lévinas, E. (2004). *Difícil Libertad*. Madrid: Caparros Editores.
- Morin, E. (2003). *Educación en la Era Planetaria*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2008). *El Año I de la Era Ecológica, La tierra que depende del hombre que depende de la tierra*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2015). *Enseñar a Vivir. Manifiesto para cambiar la educación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morin, E. (1996). El pensamiento ecológico. *Revista Gazeta de Antropología*, 12.
- Nietzsche, F. (2014). *Así habló Zaratustra*. España: MAXTOR.
- Pelluchon, C. (2011). *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité: les hommes, les animaux, la nature*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rodríguez, A. (2015). *Clima escolar*. Tunja, Colombia: Fundación Universitaria Juan de Castellanos.
- Rozzi, R. (2007). De las ciencias ecológicas a la ética ambiental. *Revista chilena de historia natural*, 80(4), 521-534.

- Teijeiro, C. Á. (2010). *Del arte de vivir juntos. Nuevos paradigmas sobre convivencia, ciudadanía y política*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- UNESCO. (2003). *Carta de la Tierra*. Recuperado el 1 de septiembre de 2015, de: http://www2.medioambiente.gov.ar/acuerdos/carta_tierra/La_Carta_de_la_Tierra.htm
- Wiesel, J. S. (1995). *Se taire est imposible*. Francia: Editions mille et une nuits/Arte éditions.