

Sirio López Velasco (FURG)
E-mail: decsirio@super.furg.br

Introducción: Ética y Lenguaje

Creo que es un “universal humano” presente en todas las culturas el hecho de que las personas se preguntan “¿qué debo hacer?” (en tal o cual circunstancia); y que esa pregunta contiene la carga de una auto-obligación que, si no cumplida, independientemente de cual sea la opinión de otros o la sanción o premio social, deja en la persona el desagradable sabor de la insatisfacción para consigo mismo. Esa auto-obligación es propia de la ética y la moral. Ahora bien, si ética y moral se ocupan del contenido y la forma de las respuestas que damos a la pregunta “¿qué debo hacer?”, ambas no lo hacen de igual manera. Mucha gente ha apuntado esa diferencia; pero en lo que me respecta la establezco a partir de un criterio lingüístico simple: mientras que la Moral se contenta con respuestas de la forma “debo hacer tal cosa”, o, “no debo hacer tal cosa”, la Ética va más allá y nos embarca en la difícil tarea de las justificaciones; por eso sus respuestas son del tipo “debo hacer tal cosa, porque....”, o, “no debo hacer tal cosa, porque...”; y conste que después de ese “porque” va una frase sobre cuya verdad podemos discutir. Nótese que no se puede discutir si es verdad la expresión “¿Qué hora es?” sencillamente porque en las lenguas humanas las preguntas no pueden ser verdaderas o falsas; sólo pueden serlo algunas de las respuestas que damos a esas preguntas. En general e incluyendo esas respuestas, las expresiones que pueden ser discutidas como siendo verdaderas o falsas se llaman “sentencias” o “enunciados”.

Esa discusión es posible y necesaria para la Ética. En efecto,

recién dijimos que después del “porque” viene una frase discutible en términos de verdad o falsedad. Y las cosas se organizan como sigue: si aceptamos la verdad de esa frase, entonces asumimos la obligación expresada antes del “porque”, como “deber”; y si consideramos que la frase después del “porque” es falsa, entonces no adherimos ni creemos éticamente legítimo que nadie sea instado a adherir a la obligación expresada antes del “porque”. (La única restricción que se impone a este juego es que la frase que siga al “porque” trate del mismo asunto que la obligación que lo precede). Y para que las cosas queden más claras muchas veces habrá que explicitar las circunstancias en que opera la obligación, para que la discusión de la verdad o falsedad de la frase que sigue el “porque” sea capaz de arribar a una conclusión. Así se dirá, por ejemplo “Debo respetar a mis padres porque el respeto a mis padres mantiene la familia unida y yo quiero mantener la familia unida”.

Así, en este caso, dada la verdad de la expresión (de hecho son dos, en este caso, y ambas verdaderas), que sigue a la palabra “porque” se revela legítima la obligación que precede aquella palabra. (Y la negación de aquella obligación sería éticamente ilegítima, por ser falsa, para el caso considerado la frase “el respeto a mis padres mantiene la familia unida y yo quiero mantener la familia unida”). Lo que me interesa destacar es que mi manera de distinguir la Moral de la Ética permite que, usando de la forma lingüística apropiada (a saber la obligación, seguida de “porque”, seguida de una frase discutible en términos de verdad o falsedad), toda persona, por su apreciación de lo que sea verdadero o falso (en las circunstancias del caso analizado) pueda decidir sin equívocos (y ponerse de acuerdo con otra sobre ello), cuál obligación es éticamente legítima y cual no. En otras palabras, por su propia estructura las expresiones éticas tienen la capacidad de superar (al menos dentro del mismo horizonte cultural, y aquí pienso en el llamado “occidental”) el “relativismo moral”, al poder definir, en base a lo que se juzgue verdadero o falso para el caso en cuestión, lo que constituye obligación legítima y lo que no. O sea, que si ciertas personas (pertenecientes al mismo horizonte cultural) nunca pueden dialogar desde la diferencia que en materia de obligaciones morales los separa, sí pueden hacerlo y llegar a un

acuerdo cuando lo hacen al modo ético, o sea, dando las justificaciones (referentes al contexto de cada caso) que apoyan la obligación en cuestión. Claro que lo que juzgamos verdadero o falso cambia con nuestros conocimientos y experiencias; de ahí que lo que es éticamente legítimo para nosotros y nuestros interlocutores, también está sometido a ese proceso de cambio. O sea, las normas éticas (que pueden ser numerosísimas, en rigor infinitas), por la estructura que las caracteriza en mi propuesta, tienen la propiedad de no ser dogmáticas (o sea prisioneras de algún dogma incuestionable) y estáticas (o sea inmutables para siempre), sino, por el contrario, argumentativamente renovables según lo que consideremos (discutiendo con los otros) verdadero o falso (para el contexto y la cuestión analizada). Ello las distingue de las normas morales, que en la simplicidad del “debo” o “no debo”, son incapaces de enfrentar y vivir esta dinámica. Si hemos dicho que algunas expresiones, como las preguntas (y las obligaciones) no son pasibles de discusiones en términos de “verdad” o “falsedad” (porque ello sólo es posible en el caso de las afirmaciones y negaciones de “sentencias” o “enunciados”), ha llegado el momento que recordemos a Austin. Este filósofo inglés, en reflexiones que fueron recogidas después de su muerte en un librito intitulado *How to do things with words*; (Austin 1962; literalmente, *¿Cómo hacer cosas con palabras?*) se preguntó cuál criterio nos podría ayudar a hacer diferencias entre expresiones para las cuales no hay lugar a la discusión en términos de “verdad” o “falsedad”, porque en ellas hacemos otra cosa que describir (afirmando o negando), cosa que es función de las “sentencias”. Austin propuso que tales expresiones, si no pueden ser distinguidas entre “verdaderas” o “falsas”, sí pueden serlo entre “felices” e “infelices”. Y agregó que una u otra eventualidad dependen de que ciertas reglas hayan (o no hayan) sido respetadas. Esas reglas se refieren a la existencia de un procedimiento convencionalmente aceptado para hacer algo por medio de las palabras en cuestión, a que ese procedimiento sea ejecutado por las personas adecuadas y en todos sus pasos, y a que al hacerlo los pensamientos o sentimientos presentes sean los adecuados. Tres ejemplos, el “felicitar”, el “bautizar”, y el “divorciarse”. Existe el procedimiento

consistente en “felicitar” pronunciando las palabras “Te felicito (por tal cosa)”, y ese procedimiento está disponible para ser usado por cualquier persona; no obstante (en función del tercer tipo de reglas) la felicitación será “feliz” si hay en la persona que lo usa el sentimiento-pensamiento de alegrarse efectivamente por el otro que está siendo felicitado, y será “infeliz” si éste está ausente; por ejemplo puedo felicitar a mi colega pintor diciéndole “Te felicito por la exposición”; pero ese acto será “feliz” si de veras me alegro por él por la muestra de su obra, y, por el contrario, será infeliz si al pronunciar aquellas palabras pienso-siento: “Mucho más que tú, mediocre creador, me merecía yo esa exposición”. (Como pueden imaginarse este ejemplo es mera invención literaria y nunca ha sucedido de verdad entre artistas).

En relación al “bautizar” el acto será infeliz si la persona que pronuncia las palabras no es un sacerdote, aunque todo el rito lingüístico y gestual sea el prescrito por el procedimiento convencionalmente aceptado (en el contexto de la cultura cristiana), y también estén presentes los sentimientos-pensamientos adecuados; o sea, aquí la “infelicidad” estaría decretada por la violación del segundo tipo de reglas. Último ejemplo: será “infeliz” mi intento de divorciarme de mi mujer pronunciando una y mil veces la frase “me divorcio de ti”, porque en el caso de la cultura occidental dentro de la cual hemos contraído matrimonio no basta la palabra del marido para consumir el divorcio; o sea, el procedimiento usado no es convencionalmente aceptado para practicar el acto pretendido; (al parecer sí lo es en el mundo musulmán, pues allí el derecho de “repudio” concedido al marido en mucho se asemeja al acto aquí descrito; he aquí un primer problema en nuestro diálogo intercultural). Al fin de sus reflexiones Austin percibió que hasta en los casos de las sentencias; era posible discernir en términos de “felicidad” e “infelicidad” (con lo que relativizaba la tradicional división entre “verdadero” o “falso” con la que hasta entonces se las había tratado).

Sin considerar el último punto citado, a partir de Austin sustento que: a) todos tenemos la capacidad de discernir entre actos lingüísticos “felices” e “infelices”, y en el uso normal del lenguaje todos pretendemos producir actos “felices”, b) la “felicidad” de los actos lingüísticos

dependen de que ciertas reglas hayan sido respetadas o no, c) esas reglas son condiciones de la “felicidad” del acto lingüístico en cuestión. La pregunta es: ¿esto es así en todas las culturas? Partiendo de la base de que todos pretendemos realizar ejecuciones felices de la pregunta que instaura el universo ético, a saber, “¿Qué debo hacer?”, me pregunto: ¿cuáles son las condiciones de la “felicidad” de tal pregunta? Pienso que por esa vía descubriremos normas que ya están presentes en la gramática profunda de esa pregunta y que se presentan como normas éticas (según la estructura que antes hemos explicitado). Creo que sucede con esas normas algo parecido a lo que acontece con las reglas gramaticales de nuestra lengua materna; o sea, que las conocemos y usamos sin tener conciencia de ellas antes de ir a la escuela, y cuando allá llegamos, descubrimos ahora de forma reflexiva y distinta cuáles son esas reglas; a partir de ese momento en el uso de la lengua quedamos por ellas obligados (aunque podemos decidir no respetarlas, nunca, o en ciertas circunstancias). De manera similar definiendo la idea de que al investigar las condiciones de “felicidad” de la pregunta “¿Qué debo hacer?” llegaremos a detectar normas éticas que desde antes nos obligaban sin que lo supiésemos, y que ahora pasan a obligarnos de forma reflexiva (aunque podemos decidir apartarnos de ellas a cualquier momento). Claro que la ética vive del hecho de que no nos sentimos bien cuando hacemos esto último y que tal sensación no está divorciada del hecho de que percibimos que en tal caso estamos fracasando en el uso “feliz” del lenguaje que contribuye a hacernos humanos.

Las Tres Normas de la Ética

Pido al lector a) que no se desanime con el aspecto de “trabalenguas” que parece tener la formulación de las normas éticas que deduciremos al investigar las condiciones de “felicidad” de la pregunta que instaura el universo ético; (cuando se ve su enorme importancia y alcance en todas las facetas de la vida, esa sensación de “entrevero de palabras” habrá sido superada por la de la luminosidad que su aplicación nos aporta en cada

caso); b) que me diga si ellas valen o no en su cultura.

1. De la Libertad Preguntar(se) “¿Qué debo hacer?”

presupone que podría hacer más de una sola cosa; si sólo puedo hacer una, entonces, no cabría la pregunta. Por ejemplo, este lápiz que tengo en la mano a un metro del suelo no se pregunta, cuando lo suelto, qué debe hacer; si estamos en la Tierra el lápiz caerá por efecto de la gravedad; si estamos en una nave espacial en órbita terrestre el lápiz permanecerá flotando, debido a la ausencia de gravedad. Pero los seres humanos al preguntarnos qué debemos hacer suponemos por ese mismo acto que podemos asumir en cada circunstancia más de una conducta. Ahora bien, poder hacer más de una cosa en cada circunstancia, presupone poder elegir entre diversas alternativas de acción. Mas, para tener esa capacidad de elegir entre diversas alternativas de acción hay que tener libertad de hacerlo. Así, interrogando lo que está detrás y en la raíz de la pregunta “¿Qué debo hacer?” hemos descubierto la condición para su realización “feliz”. (Recordando que suponemos que todos deseamos realizar ejecuciones felices de tal pregunta), podemos concluir entonces que hemos llegado a una norma ética embutida en la gramática de la pregunta considerada que se deja resumir como sigue: “Debo luchar para garantizar mi libertad de elegir, porque mi libertad de elegir es condición de la realización feliz de la pregunta ¿Qué debo hacer?” Obsérvese que esta norma, contrariamente a lo que han dicho muchos eminentes filósofos, no afirma que los seres humanos seamos libres. Lo que ella nos plantea es la obligación de luchar por nuestra libertad de elegir. Eso significa que ella nos emplaza a luchar contra todas aquellas coacciones y trabas que limitan esa libertad. Ahora bien, hay otras dos normas que trazan el círculo donde cobra legitimidad esta primera.

2.. Del consenso

Karl-Otto Apel (Apel 1973 y 1985) nos mostró que las ciencias funcionan, aunque a veces los propios científicos no se den cuenta de ello, a partir de tres normas éticas. Ellas son, a) decir lo que se cree ser la verdad, b) renunciar al egoísmo en la búsqueda colectiva de la verdad, y, c) aceptar a cualquier ser humano como compañero legítimo en esa búsqueda (Apel 1985, fin del Tomo II). No habría ciencia tal como la conocemos si ante cada artículo científico nos preguntásemos: ¿este/a señor/a está

diciéndonos lo que cree ser verdadero o nos está engañando (por bromear o por hacerse el importante)? Practicar ciencia supone que decimos efectivamente lo que creemos ser en cada caso la verdad y leer/oír a los otros con esa misma expectativa. Por otro lado, la historia de la ciencia ha demostrado que nadie es dueño de la verdad. Hoy más que nunca, grandes equipos, en laboratorios no menos grandes, son los encargados de renovar día a día el conocimiento científico, mostrando que lo que creíamos saber ayer era inexacto o incompleto y que las cosas son diferentes de lo que habíamos imaginado. Esos equipos y laboratorios hacen públicos sus resultados en seminarios, congresos, revistas, libros, y, cada vez con más frecuencia, en Internet, a través de la cual mantienen comunicación casi permanente entre sí. Cada científico se incorpora a esa búsqueda colectiva de la verdad, nunca plenamente alcanzada, pero sin cesar perseguida por el conjunto de las personas dedicadas a (cada área de) las ciencias. Por último, nadie puede ser descartado de esa carrera sin fin hacia la verdad. Cuando a principios del siglo XX Einstein publicó su primera versión de la Teoría de la Relatividad, era un simple empleado en una oficina de registro de patentes de inventos. Es cierto que, al no pertenecer a ninguno de los equipos de los centros de investigación más célebres de la época, esa primera publicación no tuvo el impacto inmediato de la ceremonia del Oscar; pero no por su condición de no-integrante de los centros de investigación famosos de la época, Einstein fue ignorado por los científicos. Por el contrario, muy pronto sus ideas fueron tema del día entre los Físicos más conocidos y el propio Einstein fue llamado a incorporarse a los círculos científicos por ellos frecuentados. Por mi parte creo poder afirmar que, lo que Apel descubrió en el universo del discurso descriptivo de las ciencias, puede ser aprovechado para el juego lingüístico de las preguntas (y dentro de él para la que nos guía en toda esta caminata). Así creo que preguntar presupone que: a) nos abrimos a la búsqueda colectiva de la respuesta, y, b) que creemos que nuestro(s) interlocutor(es) responderá(n) diciendo lo que juzgan verdadero o correcto en cada caso. Noten que eso, como en las ciencias, no significa que estoy obligado a concordar con mi interlocutor; por el contrario, es a partir de la libertad de discordar y discutir con él,

que se renueva la búsqueda de la verdad o corrección de la respuesta pretendida. Claro, que también, como en las ciencias, el hecho de suponer que existe una respuesta apropiada para cada caso, indica que la búsqueda colectiva se orienta por la idea de que es posible arribar a un consenso sobre el asunto de que se trate. Noten que todo esto explica el embarazo del orador que al hacer una “pregunta retórica” (aquella pseudo-pregunta destinada a ser respondida sólo por el mismo que la formula), oye desde el auditorio una respuesta distinta a la que él mismo pretende dar en la secuencia de su exposición; por ejemplo, después de varias ponderaciones moralizantes que tienden a asociar el alcohol al diablo, el orador puede formular la pregunta retórica, ¿debemos prohibir la bebida?, para la que ya tiene preparada la respuesta positiva, y oír con desagrado cómo desde el fondo del público que se aglomera bajo la sombra de los árboles del parque, una voz de borrachito dice alto y claro: “¡No!”. El embarazo viene del hecho que la pregunta efectiva (y no la pseudo-pregunta aparente que es la de carácter retórico) abre efectivamente el campo de las respuestas a la participación colectiva de la que ningún ser humano puede ser excluido. Un ejemplo que presencié personalmente me confirma la validez de esta interpretación; sucedió que en un ómnibus bastante lleno de un país latinoamericano una señora preguntaba en voz baja a su compañera de asiento si debía o no separarse de su marido infiel; para su asombro, a los pocos minutos buena parte del ómnibus opinaba sobre su pregunta; unos para defender la separación, juzgando inaceptable la infidelidad, y otros pidiéndole paciencia porque era notorio que los hombres, eternos adolescentes hasta los 40, comenzaban a entrar en juicio con la llegada de las canas, y entonces las cosas empezaban a arreglarse. De lo dicho podemos deducir la segunda norma ética que así resumimos:

Debemos buscar consensualmente una respuesta para cada instancia de la pregunta “¿Qué debo hacer?” porque hacerlo es condición de la realización feliz de tal pregunta. Se ve que tal norma viene a poner un límite claro al ejercicio legítimo de la primera, porque ahora resulta evidente que el ejercicio de mi libertad de decidir solamente tiene legitimidad ética cuando se combina con la búsqueda del consenso con los otros. Lo que la segunda norma

plantea es el desafío de que mi libertad de decidir no opere contra la libertad de decidir de los otros, sino con ella. Ella permite cuestionar desde la ética el aserto que dice “Mi libertad termina donde empieza la de los otros”, porque este aserto presupone que ambas libertades han de contraponerse; podemos preguntar si tal presuposición, en vez de retratar una constante de la condición humana, no sería el reflejo de una expresión histórica de tal condición (entre otras posibles), a saber la característica de la sociedad capitalista (Marx 1844a). Los filósofos llamados “posmodernos” creyeron éticamente legítimo defender la idea del disenso y la diferencia contra el consenso (porque, dijeron, en nombre de la razón que lo reivindica, muchos crímenes fueron cometidos); sin entrar a discutir el contenido, el fondo y el trasfondo histórico-político de estos posmodernos, quiero llamar la atención sobre una flagrante auto-contradicción de estos señores supuestamente muy listos; dar cursos y conferencias y escribir artículos y libros sobre la (supuesta) prioridad del disenso, no significa renunciar-superar el consenso, sino precisamente lo contrario; significa intentar hacer consenso sobre la importancia del disenso total: por su práctica los posmodernos muestran a las claras la falsedad de su teoría, reafirmando el consenso como idea-guía de nuestra acción (pautada explícita o implícitamente por lo que creemos deber hacer).

La norma ecológica

Recuérdese que según Austin, la existencia de un determinado procedimiento convencionalmente aceptado es condición básica de felicidad del acto lingüístico de que se trate en cada caso. Así, es condición de la felicidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?” la existencia del acto lingüístico de “preguntar”. Ahora bien, de lo que nos dicen nuestros actuales conocimientos sobre formas de comunicación entre los seres vivos, podemos concluir que solamente el lenguaje humano posee “preguntas”. A su vez (y aunque las computadoras ahora nos hacen la competencia, pero no olvidemos que somos nosotros quienes las fabricamos, les ponemos dentro los programas con sus lenguajes respectivos y las

hacemos funcionar), sólo los seres humanos saben hacer uso cabal y completo del lenguaje humano. (Animales que entienden algunas palabras no saben leerlas en un libro). Mas ahora viene la pregunta del millón: ¿qué define a un ser como “humano”? Si respondemos que es el lenguaje nada avanzaremos porque estaremos girando en círculos. Con Marx puedo esgrimir otro rasgo distintivo: el trabajo. Por él el hombre ha transformado el planeta a su imagen y semejanza, para bien y para mal. Causa asombro y preocupación el hecho de que hoy no hay prácticamente ningún rincón del planeta que escape al poder transformador, por vía directa o indirecta, del trabajo humano. En los antiguos pantanos que hasta el siglo XVII rodeaban París se edificaron palacios y jardines; en nuestros modestos jardines latinoamericanos vuelan los gorriones, traídos sin querer por algún barco venido de Inglaterra, no se sabe exactamente cuándo; florestas en cualquier lugar del mundo están siendo literalmente quemadas por lluvias ácidas provocadas por emanaciones industriales y de automóviles que operan, a veces, a mucha distancia de allí. A pesar de su increíble variedad todo trabajo humano reposa en tres constantes: el sujeto que produce, el instrumento a través del cual produce, y el objeto sobre el que opera el sujeto a través del instrumento. El sujeto es un ser humano, mamífero perteneciente a la naturaleza terráquea; el instrumento a través del cual opera el sujeto puede ser desde una piedra usada para tallar otra, hasta la máquina computadorizada de comando digital, o la propia computadora; en fin, el objeto es siempre algún material extraído de la naturaleza (desde la piedra antes citada, hasta el gas licuado que sirve de combustible al cohete, o ¡la propia “información”!, que es material especial producido por ese ser natural particular que es el ser humano). Nótese que las tres constantes que hacen posible el trabajo remiten a la naturaleza: el ser humano, el instrumento y el objeto. Pero remiten a una naturaleza que sea apta para el trabajo. Y así, llegando al inicio de esta larga escalera, alcanzamos a la tercera norma ética que reza:

Debo preservar-regenerar una naturaleza sana desde el punto de vista del trabajo, porque ello es condición de la felicidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?”. Esta norma es capaz de orientarnos en la decisiva cuestión ecológica que tanto se discute hoy. Ya oigo

voces alertándome: “¡no hacía falta tantos vericuetos para llegar a la conclusión de que debemos preservar la naturaleza, porque eso es evidente!”. Y yo respondo: no se olvide que a alguien tan inteligente como Aristóteles le parecía “evidente” que hay seres humanos destinados naturalmente a ser esclavos (o sea, que la esclavitud, siendo algo “natural”, no podría ser nunca abolida); tampoco se olvide que la temática ecológica no fue reconocida como tema capital por la cultura llamada “occidental” (hoy dominante en el planeta), sino muy recientemente, en la segunda mitad del siglo XX; y por último, nótese que la tercer norma hace parte de un conjunto también formado por las otras dos, con lo que se configura un claro perfil socio-ambiental en cuyo interior no cabe disociar las cuestiones sociales (de la libertad individual y del consenso) de las ecológicas. Confieso que la tercera norma, así como la hemos deducido, presenta un claro carácter utilitario, en la medida que plantea la preservación-regeneración de la naturaleza a la luz de su potencialidad productiva. Admito esa limitación, pero, ¡qué le vamos a hacer!; hasta ahí y no más lejos, me condujo la capacidad deductiva propia a nuestra propuesta ética en su forma actual; ojalá pasos ulteriores (¿inspirados por otras culturas?) puedan conducirnos hasta la preocupación lúdica y estética gratuita en lo que respecta a la preservación-regeneración de una naturaleza sana en nosotros, los otros seres humanos y la naturaleza no-humana en general. No obstante espero que sea evidente que, esa tercera norma, a pesar de su limitación, mucho nos ilumina en lo relativo a importantes cuestiones del campo de la economía, la ecología, la erótica y la pedagogía (como lo muestro en López Velasco 1996-1997-2000), en las que al parecer podemos alcanzar significativas convergencias interculturales.

Postulo que las tres normas éticas orientan hacia la construcción de un nuevo orden socio-ambiental planetario que llamo “Ecomunitarismo” y que hace figura de horizonte utópico de la acción. El Ecomunitarismo (quizá nunca alcanzable, pero indispensable estrella-guía) representa la efectiva constitución histórico-real del género humano en una asociación planetaria de productores libremente asociados (Marx 1844b) que satisfacen solidariamente las necesidades del desarrollo multifacético de cada

uno en un intercambio preservador-regenerador con la naturaleza no-humana. [Como cito y citaré diversas veces a Marx porque mucho me inspira su posición crítico-utópica ante el capitalismo, es bueno aclarar que mi posición, fundamentada en las tres normas antes deducidas, es por completo independiente del éxito o fracaso de las tesis centrales de Marx referentes a la plusvalía, la tasa de ganancia y su disminución]. En el ecomunitarismo las “órdenes” y toda relación impositiva asimétrica han sido superadas por los acuerdos consensuales, que vigen a) a nivel erótico, transformado en dimensión del encuentro de dos libertades que comparten el placer, b) en lo pedagógico, con la superación de la educación “bancaria” por la “problematizadora” (Freire 1970), c) en la política, devuelta a su sentido original de “conjunto de ciudadanos que organizan la polis”, practicando la democracia directa y sometiendo a las bases las funciones representativas que se hicieren necesarias, y, a nivel mundial, sustituyendo la actual ONU por una efectiva asamblea cooperativa de pueblos, aboliéndose el actual abismo entre naciones “decidoras” y “no-decidoras”, que se expresa en el derecho de veto y la dominación militar.

Caminando hacia el Ecomunitarismo

El ecomunitarismo es hoy una “utopía” puesto que, en el capitalismo, “no está en ningún lugar” (es, literalmente, “ou” - “topos”). Saber si algún día podrá ocupar un lugar con las características genéricas antes descritas es cuestión que sólo la acción humana podrá resolver. Mas si esa realización plena es asunto muy discutible, lo que vale a partir de las normas éticas trascendentalmente deducidas es el camino histórico que apunta hacia el ecomunitarismo, que no es otra cosa que el proceso histórico de liberación. Ahora bien: ¿qué perfil general tiene ese camino? Para responder esa pregunta me permito algunas observaciones conjeturales basadas en nuestra reciente experiencia histórica. Creo que, si la fundamentación ética del proceso de liberación que apunta hacia el ecomunitarismo se apoya en la crítica del capitalismo, y en especial en la situación alienada de los asalariados en ese régimen social, no por ello la lucha de liberación

puede definirse como una lucha de clases donde el rol de vanguardia está predeterminado y le cabe a la clase obrera. Hay que hacer notar que la clase obrera, entendida como compuesta por los trabajadores industriales con contrato laboral por tiempo indeterminado, ha disminuido cuantitativamente y se ha transformado cualitativamente, incorporaciones tecnológicas al proceso productivo mediante, en relación a lo que era su situación a principios del siglo XX. Además, las organizaciones sindicales supuestamente representativas de esta clase transformada han visto su caudal de adherentes disminuir constantemente al mismo tiempo en que restringían cada vez más sus reivindicaciones a aspectos inherentes a la relación asalariada vigente en el capitalismo en busca de mejoras que no afectan esa relación como tal y por eso no salen del marco del capitalismo; así, son banderas de lucha permanentes y (casi) únicas las relativas al monto de los salarios, a la garantía del empleo, a la extensión de la jornada de trabajo y a las condiciones de higiene y seguridad del local de trabajo; a ellas recientemente se ha agregado como único elemento nuevo, que atañe las relaciones humanas dentro de la empresa, la cuestión del asedio sexual. Pero ella no se ha vinculado en el trato que le han dado las organizaciones sindicales de los asalariados a una discusión general sobre el tipo y la legitimidad de las relaciones humanas productivas y comunicativas vigentes en el capitalismo en general, y en particular en el espacio-tiempo de la empresa. A su vez la mayoría de las organizaciones políticas supuestamente representativas de la clase obrera transformada han seguido el camino de las organizaciones sindicales, plegándose de hecho cuando no también de palabras al capitalismo reinante (y reinante con más fuerza después que, derrotado en Europa el llamado “socialismo real”, el capitalismo es presentado por sus corifeos como siendo “el fin de la Historia”). De las organizaciones políticas supuestamente representativas de la clase obrera que no han abdicado de sus ímpetus superadores del capitalismo, lo que se observa es una conducta pautada por un vacío de propuestas en lo que concierne al régimen deseado, cuando no una simple y simplista nostalgia y adhesión del y al “socialismo real”; régimen que, como si no bastara la falta de perspicacia filosófica de los que así lo

bautizaron pasando por alto que de acuerdo al viejo y buen Hegel “todo lo real es digno de perecer”, no resolvió en la práctica ni la cuestión de la progresiva realización consensual de la libertad de individuos en proceso de universalización ni la cuestión de la reconciliación con la naturaleza a través de una conducta ecológica de preservación y regeneración de la misma. A la luz de la crítica a la que sometemos el capitalismo, en base a las tres normas éticas, y sobre cuyo fondo se dibuja como alternativa el ecomunitarismo, la marcha que hacia éste apunta aparece como parte y producto de un proceso de “conscientización” (en el sentido de Paulo Freire; ver Freire 1970) teniendo por protagonistas principales a los asalariados y excluidos del trabajo en general en el capitalismo, pero incorporando también a todo ser humano que sea capaz de entender y compartir el alcance de aquella crítica. La práctica está demostrando que de esas huestes son, o pueden ser, importante contingente, las “comunidades y grupos periféricos” (como lo son, por un lado, las tribus indígenas de América Latina y las comunidades campesinas que han mantenido, aunque sea parcialmente, su organización comunitaria, tanto en América Latina como en África o Asia, como, por otro, los grupos estables o temporarios de refugiados o “sin casa”, por ejemplo, como los que de manera ejemplar organiza el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra, MST, en Brasil). Mas eso no obsta para que nos mantengamos atentos a la existencia de serios problemas en lo que respecta a la posibilidad misma del diálogo intercultural y vigilantes ante el error contenido en la postura que idealiza al “pobre”. Ahora bien : ¿qué formas organizativas habrán de darse esas huestes? Creo que la organización sindical y político-partidaria aún tienen su lugar en la historia desde que su discurso cotidiano apunte siempre al objetivo transcapitalista perseguido, más allá de las reformas y conquistas puntuales legítimamente defendidas, a saber, el ecomunitarismo, y desde que su funcionamiento interno esté pautado por la práctica democrática de las decisiones consensuales (siempre que posible en ejercicios de democracia directa) tomadas en base a la transparencia de las informaciones y, como parte de la “conscientización” en marcha, los cargos directivos sean rotativos, evitando la profesionalización de los

dirigentes en su función de tales.

Mas junto y además de tales organizaciones piramidales (donde, repito cada nivel de la pirámide que implique delegación de poder de decisión debe ser ocupado en sistema rotativo) han de cobrar cada vez más fuerza aquellas que congregan al hombre en su entorno extra-laboral, a comenzar por su local de residencia. El restablecimiento de una vecindad solidaria y atenta a la mejoría de la calidad de vida en el barrio es una tarea de primera importancia en lo relativo a la mudanza de las relaciones interhumanas y entre los seres humanos y el medio ambiente. Las organizaciones no-gubernamentales, en especial las de carácter ambientalista, están demostrando que tienen una singular importancia en esa acción extra-laboral (pudiendo también convergir y, aún, coincidir temáticamente con la acción en la esfera laboral, de manera puntual o más abarcante). En la esfera erótica el ecomunitarismo incluye, entre otras demandas y propuestas, por un lado y en consonancia con el ecofeminismo (ver Mies & Shiva), la superación de la dominación machista que frustra, explota y marginaliza a la mujer, y, por el otro, la despenalización de la masturbación y la superación de toda discriminación sexista contra las/los homosexuales; si la religión puede plantear a ese respecto algunas objeciones, desde el punto de vista de la ética argumentativa fundamentada en las tres normas que proponemos, no es el sexo, sino la concordancia o no de la conducta de cada individuo y de los integrantes de la pareja con las citadas normas, la que determina el carácter éticamente legítimo o no de la práctica o de la relación en cuestión (ver López Velasco 1997, Cap. 1). La educación formal y los medios de comunicación son dos espacios fundamentales que la crítica ecomunitarista del capitalismo no puede abandonar en ninguna circunstancia. Las nuevas posibilidades tecnológicas en materia de comunicación hacen posible que se establezcan brechas en la muralla que los medios de comunicación (en especial la televisión, el gran “aparato ideológico” del capitalismo actual, como podría decir Louis Althusser; ver Althusser 1969) construyen diariamente en torno del capitalismo, desde que se restablezca el diálogo cotidiano con el colega, el vecino y aún el desconocido. Las “sesiones sin televisión” en el barrio dedicadas a la discusión y al

disfrute conjunto de la vida, la radio y TV comunitaria, sumadas a los espacios institucionales o individuales que se puedan ocupar en los grandes medios de comunicación de masas, así como la conexión oportuna vía correo electrónico, teléfono, fax y carta, y el incesante diálogo cara-a-cara son instrumentos de la acción ecomunitarista en el área de la comunicación. En la educación formal el gran desafío pasa por la práctica de una “pedagogía problematizadora” (en el sentido de Paulo Freire; ver Freire 1970) a través de la cual profesor y alumno construyen y renuevan a partir de sus vivencias su lectura crítica del capitalismo y su inserción transformadora en el proceso de liberación. En ese terreno el espacio clave es el de los centros de formación de profesores, pues a través de la formación problematizadora de los mismos se hace posible la multiplicación de la acción problematizadora a escala ampliada por cuanto se toca al conjunto de los futuros alumnos de aquellos (que son millares a lo largo de una vida de docente). Ese conjunto de espacios y acciones define el perfil de la marea ecomunitarista capaz de sumergir el capitalismo en el pasado de la historia (o de la pre-historia humana, como dijo Marx).

Ecomunitarismo, Género Humano y Necesidades Humanas

En el Ecomunitarismo el desarrollo universal de los individuos es universal no sólo porque cada individuo se desarrolla multifacéticamente a partir de sus vocaciones (respetadas las exigencias puestas por las normas éticas) sino también porque ese proceso se realiza en y gracias a la interacción consciente existente entre cada individuo y el restante de los seres humanos a través del contacto de sus respectivas comunidades de vida. Así se completa, en la negación de su actual existencia restricta, porque no-consciente en el capitalismo, la aparición y perpetuación de individuos que producen su vida en interacción con el conjunto de los seres humanos. En otras palabras, así se constituye el género humano como entidad real. En y sobre la base del plan productivo de cada comunidad existente en el ecomunitarismo se establece esta interacción universal consciente de los individuos.

Apoyado en ese plan y desbordándolo se configura el conjunto

de los intercambios individuales universales que no se caracterizan o no sólo se caracterizan como “productivos” por abarcar aspectos vinculados, por ejemplo, a la creación estética y las relaciones de amistad. Ambas dimensiones de esa interacción son ya hoy desde el punto de vista técnico perfectamente realizables in situ y a distancia tanto por los medios de transporte intercontinentales (cuyos actuales efectos contaminantes deberán ser eliminados) como por las redes “multimedia” de comunicación.

Resta saber cómo habremos de encarar en la perspectiva ecomunitarista la dimensión cuantitativa y el grado de variabilidad cualitativa de aquello que catalogamos como “necesidades” puestas y resueltas por y en el desarrollo de los individuos universales. A veces esta cuestión ha sido abordada desde una supuesta diferencia existente entre “necesidades legítimas” y “necesidades artificiales” (o sea falsas necesidades) humanas. Es evidente que la realidad puesta por la propaganda vigente en el capitalismo y los hábitos que ella pretende crear y mantener en esa llamada “sociedad de consumo” proporciona un cierto contenido visible a lo que se designa con el nombre de “necesidades artificiales”. (El propio Marx hizo uso de expresiones semejantes al tratar de la dinámica de producción-distribución-consumo vigente en la sociedad capitalista). Mas, cuando se pretende profundizar en el análisis de esa cuestión, la diferencia establecida se revela problemática porque la “legitimidad” de ciertas necesidades a veces se interpreta en su oposición a lo “artificial” como siendo “natural” y porque ella supone un fundamento ético a partir del cual se puede afirmar como siendo tal. En relación a lo primero hay que notar que precisamente el hombre es aquella parte de la naturaleza que a través de la cultura transforma su naturaleza; en otras palabras la especie humana es la parte de la naturaleza que se encuentra, en y a través de su devenir histórico, en permanente estado de autoproducción. De ahí que hablar de una “necesidad natural” refiriéndose a los seres humanos sea caer en una visión inmovilista que contradice el carácter históricamente autopoietico de la especie humana y, por tanto, incurre en manifiesta falsedad cuando no en un non-sens. En lo referente a lo segundo, la cuestión de la “necesidad legítima” puede ser balizada por nosotros a partir de las normas éticas

trascendentalmente deducidas. Ahora bien, es de notar que las mismas no establecen una versión inmóvil de cuáles son las “necesidades” que caben en sus límites sino que se comportan como fronteras flexibles en cuyo seno puede ser acogida como “necesidad legítima” toda carencia puesta por el desarrollo universal de los individuos que no infrinja la libre autodeterminación de cualquier otro (con el cual la única relación admisible de cara a la satisfacción de deseos es la del consenso) y que no contrarie la preservación de una naturaleza sana desde el punto de vista productivo. El entendimiento entre los seres humanos y el desarrollo de la tecnología son los mecanismos que en cada momento histórico habrán de pautar la definición de lo que cabe admitir como “necesidad legítima” a ser atendida por y en la vida ecomunitaria.

Esas directrices pueden servir de base para cualquier discusión acerca del estilo de vida frugal característico de la “simplicidad voluntaria” asociada a la preferencia por la “calidad de vida”, en detrimento del aumento del “nivel de vida” (medido por la cantidad de consumo), defendida por el punto siete de la Plataforma de la “Ecología Profunda” (en Orton 1996 y 1998). Sin embargo, aquí también parece faltar más dialéctica histórica en la apreciación de la relación cantidad-calidad y en la evaluación de la propia cantidad. De acuerdo a las tres normas éticas que sustentan el Ecomunitarismo parece evidente que para la gran mayoría de la población del llamado Tercer Mundo (y, por ende, dados los índices demográficos, del planeta) lo que se verifica hoy es la necesidad de aumentar la cantidad de ciertos productos de consumo (como ser alimentos, y los insumos orgánicos o accesorios que a ellos se vinculan, como las heladeras poco contaminantes que facilitan su conservación en las regiones calientes) para que la calidad de la libertad consensualmente ejercida en actitud de preservación-regeneración de la naturaleza circundante pueda florecer. Ello no es sino una manifestación de la llamada “ley dialéctica” de transformación de la cantidad en calidad. Y esta discusión tampoco es ociosa en el Primer Mundo, y no sólo respecto del Tercer Mundo interno contenido en él, sino también para los no-marginados, pues lo que está en cuestión es que a partir de las tres normas éticas resulta claro que lo “legítimo” en materia de cantidad y calidad en

lo que a los bienes necesarios a la “buena vida” se refiere, brota y se renueva en consensos mutantes históricamente [cuyos únicos límites son, en la forma, los cuasi-razonamientos causales (donde un enunciado falseable soporta argumentativamente el obligatorio de que se trate; ver López Velasco 1996), y en el contenido, la obligación de velar por la preservación-regeneración de la naturaleza humana y no-humana (por lo menos, a los efectos de mantener su salud productiva, como lo exige la tercera norma ética)]. Por otro lado no comparto la forma en que nuestro amigo hindú Ramachandra Guha (Guha 1994) establece la diferencia entre el ecologismo de los ricos y el de los pobres, al decir: “La tendencia principal en el movimiento ambientalista occidental ha sido la protección de la naturaleza pura, depósito de diversidad ecológica y de gran atractivo estético, que sirve como un ideal refugio celestial (aunque no eterno) lejos del mundo del trabajo diario. Al proteger lo silvestre ese ambientalismo defiende nuestra responsabilidad ética hacia otras especies, y enriquece el lado espiritual de nuestra existencia. En contraste, las luchas ecológicas en la India ponen sobre el tapete de manera muy clara las cuestiones de la producción y la distribución en las sociedades humanas. Su preocupación principal es, en las palabras de uno de sus teóricos más destacados, ‘ el uso del medio ambiente y quién debe beneficiarse de él; y no la protección ambiental en sí misma’. No cabría decir del ecologismo de la India lo que Habermas dijo del movimiento verde europeo, que no surge de ‘problemas de distribución, sino de una preocupación por la gramática de las formas de vida’. Si la ecología de la abundancia afirma que ‘No puede haber Humanidad sin Naturaleza’, el ecologismo de los pobres responde con un contundente ‘ No queremos naturaleza sin Justicia Social’ “(p. 151). Rectificando puntos de vista que fueron los nuestros en los años 60 y 70, hoy creo que es un error contraponer la “justicia social” a la “protección de la naturaleza pura”; superando lo que en la posición de Guha constituye una falacia de “falsa oposición” (explicitada por el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira; Vaz Ferreira 1920), mostré en la deducción de la tercera norma de la ética (ver más arriba) que efectivamente sin naturaleza no hay ser humano; de ahí que en nuestra marcha hacia

el ecomunitarismo luchemos tanto por la preservación-regeneración de la naturaleza, como por la realización (en los límites de lo ecológicamente sustentable) del principio que reza “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”, máxima expresión de la justicia social desigual, única capaz de contemplar la diversidad planteada por las condiciones de expansión multifacética de los individuos. Para que ésta acontezca es necesario completar el famoso slogan ecologista “Pensar globalmente, actuar localmente”, con estos otros dos asertos: “Pensar localmente, actuar globalmente” y “Pensar globalmente y actuar globalmente”. [La pertinencia del primero de estos dos lemas se advierte, por ejemplo, al constatarse que para revertir el actual aumento del cáncer de piel en Rio Grande do Sul (extremo sur de Brasil), correlacionado al parecer con la disminución de la capa de ozono en las proximidades de los polos por efecto de la rotación de la Tierra, se hace necesaria una acción global para atacar las causas de tal disminución. La pertinencia del segundo lema se advierte, por ejemplo, al constatarse que para revertir el actual “efecto invernadero”, de impacto global, se hace necesaria una acción planetaria contra las causas que lo provocan]. En base a la libertad de decisión garantizada por la primer norma, pero con las restricciones que significan la realización consensual de esta libertad en vivencias que se pauten por la preservación-regeneración de la naturaleza (prescritas por las otras dos normas), la apuesta ecomunitarista logra superar las carencias aislacionistas y de justicia relacional que pueden afectar a ciertas posturas biorregionalistas (Giovannini 1993). En efecto, el Ecomunitarismo propone que las comunidades de vida se integren en una gran red, partiendo de lo local, para cubrir el planeta entero; mas esa articulación pasa por los “servicios” mutuos (que, en forma de reciprocidad solidaria gratuita, puede asumir la forma de un *potlacht* planetario) prestados entre ellas, en una relación de co-administración ecológica de las cosas que impide que cualquiera de ellas se erija como opresora de cualquier otra.

Como ya se dijo, lo que propone el Ecomunitarismo es algo así como una “ONU de las comunidades”, en la que todos los resortes de opresión militar, asimetría comunicativa y explotación

económica existentes en la actual ONU, sean suprimidos en la fraternidad planetaria. Esto supone, entre otras cosas, la construcción de pactos consensuales renovables de alcance planetario. Adelantos a escala reducida de esta posibilidad lo fueron el Forum Paralelo a la Conferencia de la ONU sobre Medio Ambiente y Desarrollo realizada en Río de Janeiro en 1992 (la “Río 92”, como se la conoce popularmente), y el Forum Social Mundial realizado por primera vez en Porto Alegre, Brasil, en el 2001.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis (1969). *Idéologie et appareils idéologiques de l'État*, La Pensée, Paris.
- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la Filosofía* (2 Tomos), Taurus, Madrid. Edición original alemana: Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- Austin, John L. (1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, London. (Usé la edición de 1984 de Oxford Univ. Press, London-N.York).
- Fornet B., Raúl (2001). *Transformación intercultural de la Filosofía*, Ed. Desclee, Bilbao.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio. de Janeiro.
- Gandhi, Mahatma (1994). *Minha missão- Ética, política, espiritualidade*, Ed.
- Multiletra, Rio de Janeiro, 1997 (Incluye artículos publicados por Gandhi em los diarios de la India).
- Giovannini, Fabio (1993). “¿La democracia es buena para el medio ambiente?”, in *Ecología Política* Nº 5, Ed. Icaria, Barcelona, p.61-72.
- Guha, Ramachandra (1994). “El ecologismo de los pobres”, in *Ecología Política* Nº 8, Ed. Icaria, Barcelona, p. 137-151.

López Velasco, Sirio. (1996-1997-2000). *Ética de la Liberación*. Ed. CEFIL (Vol. I ;Oiko-nomia; y Vol. II ; Erótica, Pedagogía, Individuología;), Campo Grande, y Edgraf (Vol. III ; Política socio-ambiental ecomunitarista;), Rio Grande, Brasil.

Marx, Karl (1844 a). *La cuestión judía*, in *Los anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca,

Barcelona, 1970 (p. 223; 257).

Marx, Karl (1844b). *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1970.

Mies, Maria & Shiva, Vandana (1997). *Ecofeminismo*, Ed. Icaria, Barcelona.

Orton, David (1996). "El biocentrismo de izquierdas", in *Ecología Política* N° 12, Ed. Icaria, Barcelona.

Orton, David (1998). "Left Biocentrism", in www.redetec.org.br/ealatina

Vaz Ferreira, Carlos (1920). *Lógica Viva*, Ed. Barreiro y Ramos, Montevideo.