

ALGUNAS ILUSIONES DE LA ÉTICA ECOLÓGICA EN TIEMPOS DE LA MODERNIDAD TARDÍA

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ*

RESUMEN

El artículo se propone mostrar las dificultades a las que tienen que enfrentarse los intentos actuales de fundamentar e institucionalizar una ética ecológica. Tras la presentación de una amplia muestra de propuestas para una ética ecológica, el autor se detiene en el análisis crítico de tales intentos, mostrando los límites teóricos y prácticos que entraña cualquier proyecto de una ética de validez universal, más específicamente, de una ética ecológica en tiempos de la modernidad tardía. Para el autor, el camino a seguir en la actual encrucijada, no pasa por los grandes latifundios de la razón ilustrada sino por las innumerables parcelas en que ésta ha quedado dividida. En todo caso, es necesario evitar el paso por un escenario eco-dictatorial.

* Universidad de Tubinga.

1. ¿UNA ÉTICA ECOLÓGICA DE VALIDEZ UNIVERSAL?

DESDE los alarmantes estudios presentados por el *Club de Roma* a finales de los años sesenta sobre los límites del crecimiento industrial, se viene observando el auge de una nueva sensibilidad en torno a problemas relacionados con el medio ambiente. El surgimiento de grupos ecologistas en todo el mundo, así como los constantes informes científicos y periodísticos, han propiciado una discusión pública tan amplia, que en algunos países ha transformado incluso la manera de hacer y de entender la política. Este gran debate sobre la ecología, si bien no se ha traducido en acciones efectivas por parte de los gobiernos, sí ha logrado al menos despertar una conciencia -todavía muy incipiente- respecto a la magnitud inmensa del problema al que estamos enfrentados. Hoy en día sabemos que la deforestación, la salinización del suelo, el incremento de bióxido de carbono en la atmósfera, la destrucción progresiva de la capa de ozono y la diaria extinción de especies animales y vegetales, han provocado un desequilibrio tan grande en el sistema ecológico del planeta, que aun si lográramos detener hoy mismo los factores que han ocasionado el daño, la naturaleza tardaría siglos en recuperarse.

Los datos nos muestran, efectivamente, que el ecosistema original de la tierra está al borde del colapso¹. El 42% de los bosques del trópico húmedo existentes antes de la colonización europea, han sido destruidos definitivamente. El empleo de maderas tropicales como combustible o destinadas a la industria ocasiona una deforestación anual de 150.000 Km², es decir, un área aproximada al 8% del territorio mexicano. Tan sólo dos países, Japón y los Estados Unidos, reciben el 37,3% de las exportaciones mundiales de madera. Como se sabe, los bosques tropicales producen gran parte del oxígeno regenerativo de la tierra, de tal manera que su destrucción implica la no renovación del peligroso bióxido de carbono -CO₂- que la industria expulsa diariamente en

1 Todos los datos que se ofrecen a continuación han sido tomados de las siguientes fuentes: STRAHM, R., SPRING, U. OSWALD, *Por esto somos tan pobres*, UNAM, México, 1990; Stiftung Entwicklung und Frieden (Ed.), *Globale Trends. Daten zur Weltentwicklung*, Düsseldorf, 1991; Brown, L.R. (Ed.), *Worldwatch Institute Report: Zur Lage der Welt 1989/90*, Frankfurt, 1989.

la atmósfera. Los Estados Unidos son responsables del 34,3% de estas emisiones, y los demás países industrializados de otro 35%. Las consecuencias son ampliamente conocidas: elevación paulatina de la temperatura mediante el efecto de invernadero y, con ello, descongelamiento de las regiones polares, aumento en el nivel de las aguas marítimas, inundaciones (como las ya observadas en Bangladesh), desertificación en amplias regiones, baja sensible en la producción de alimentos y, con ello, desestabilización de los sistemas económico y político a nivel mundial.

Una reducción paulatina de las emisiones de CO₂ por parte de los países industrializados no sería suficiente para evitar la catástrofe, puesto que la destrucción de los bosques se debe en gran parte a la situación de pobreza y dependencia económica vigente en los países del "tercer mundo". La concentración de tierra en pocas manos, la violencia política y la creciente explosión demográfica hace que muchos campesinos huyan a la selva en busca de nuevas áreas para el cultivo. Se calcula que alrededor de ocho millones de kms de bosques han sido convertidos en tierras de cultivo no renovables, la mayor parte de ellas en África y América Latina. La economía de estas regiones, condicionada por el endeudamiento y destinada en gran parte hacia la exportación de productos agrícolas, fomenta la práctica del monocultivo y el uso indiscriminado de fertilizantes, haciendo que los suelos se paupericen en términos de materia orgánica. Todo esto sin contar la tendencia de las oligarquías locales -y de empresas transnacionales- a enriquecerse rápidamente mediante la deforestación de grandes extensiones de tierra para construir obras de infraestructura. En el Brasil se destruyeron dieciocho millones de hectáreas de selva virgen para la construcción de la carretera transamazónica en el marco de un proyecto financiado por el Banco Mundial.

Una situación como ésta, en donde por primera vez se ven amenazados los fundamentos mismos de la existencia humana, ha generado una discusión en el ámbito de la filosofía moral respecto a la posibilidad o imposibilidad de fundamentar racionalmente una *ética ecológica* de validez universal. Algunos piensan que ahora más que nunca es necesaria una "ética global de la responsabilidad" que nos permita formular normas concretas tendientes a fijar una obligación para todos los países en cuanto a la práctica de la

promoción social y la conservación del medio ambiente. Otros propugnan por un "cambio de paradigma" en nuestras relaciones con la naturaleza, en donde el antropocentrismo ceda el paso al biocentrismo y a la conformación de un "nuevo *ethos* mundial". Participando en esta discusión, tomaremos como punto de partida algunas propuestas europeas, norteamericanas y latinoamericanas para mostrar con qué tipo de dificultades se enfrenta la fundamentación e institucionalización de una ética ecológica en tiempos de la modernidad tardía .

2. PROPUESTAS ACTUALES PARA UNA ÉTICA ECOLÓGICA

2. 1. CUANDO hablamos de la "responsabilidad" como categoría filosófica orientada a evitar la destrucción total del planeta, el nombre de Hans Jonas es, sin lugar a dudas, una referencia indispensable. Frente al peligro de la desaparición de la especie posibilitado por el desarrollo de la civilización tecnológica, Jonas afirma que no es suficiente la utopía de una *futura* convivencia armónica de los hombres con la naturaleza, tal como lo plantearan Marx y Bloch, sino que se requiere *ahora mismo* una ética de auto-control racional². Al "principio esperanza" de Bloch, en donde el presente es visto como un estadio hacia la realización moral de la humanidad futura, Jonas opone un "principio responsabilidad" que se concentra en el aquí y el ahora de la acción moral. Acción que, al fundarse sobre la prioridad ontológica del ser sobre la nada y de la vida sobre la muerte, tendrá como idea regulativa la *supervivencia física de la especie*. De este modo, Jonas sustituye el imperativo kantiano de la razón práctica por un *imperativo ontológico* que formula de la siguiente manera: "compórtate de tal manera, que las consecuencias de tus actos no pongan en peligro la vida futura de la especie humana". Esto implica desarrollar una actitud contemplativa frente a la naturaleza que haga contrapeso a las tendencias destructivas de la ciencia y la técnica, así como la inculturación de ciertas "obligaciones básicas", como son, por ejemplo, la renuncia voluntaria al consumo desenfrenado y la

2 JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

puesta en marcha de acciones políticas tendientes al control racional de la producción y del mercado.

Vittorio Hösle, discípulo de Jonas, afirma que estos "nuevos valores", elaborados por la filosofía, habrán de incorporarse a las certezas morales de la sociedad, provocando un "cambio de paradigma" en la política y en la economía del siglo XXI³. Las instituciones educadoras de la opinión pública -iglesias, escuelas, medios de comunicación, etc.-, serán las encargadas de divulgar los "ideales ascéticos" que ampliarán nuestro horizonte moral en el "siglo ecológico". Se trata de valores que, por no basarse en preferencias subjetivas sino en criterios "idealmente objetivos", terminarán por imponerse en las capas más amplias de la población mundial.

Otro alemán, el profesor de Tubinga, Otfried Höffe, propone una transformación de la moral, que asumiendo los logros de la moral ilustrada, los conjugue con una rehabilitación de la ética eudomónica⁴. No se trata de enfrentar a Kant con Aristóteles, como pretenden algunos comunitaristas norteamericanos, sino de complementar el valor autonomía con el valor felicidad. La crisis ecológica, según Höffe, no podrá superarse en base a una ética que coloque formalmente la libertad como principio básico, sino que es preciso avanzar hacia una ética material de las virtudes (*Tugendethik*). Dos son, en este sentido, las "virtudes ecológicas" propuestas por Höffe: la prudencia (*Besonnenheit*) y la serenidad (*Gelassenheit*). La *prudencia* nos hará ver que el ideal ilustrado del progreso indefinido se ha convertido en una ilusión, pues el crecimiento económico se realiza a costa de la destrucción del medio ambiente. Tendremos ahora que medir bien las consecuencias de nuestros actos, pensando no sólo en nuestra propia supervivencia sino en la de las generaciones futuras. La *serenidad* nos hará ver que la modernidad había sobreestimado las capacidades humanas, pues ha puesto en sus manos instrumentos (como la ciencia y la técnica) que no ha sabido controlar y que amenazan la propia so-

3 HÖSLE, V., *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, Beck's, München, 1991.

4 HÖFFE, O., *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, pp. 137-150.

brevivencia de la especie. Tendremos, pues, que reconocer nuestros propios límites y aprender a conformarnos con menos de lo que podemos. La práctica de estas dos virtudes constituye la base de un "*nuevo ethos mundial*" en el que la vida cotidiana no gire alrededor del despilfarro y el consumo, sino de la renuncia y el autocontrol⁵.

Höffe piensa que el papel del Estado es institucionalizar estas dos virtudes ecológicas, incorporándolas a la *praxis* jurídica. Esto supone una ampliación en el concepto moderno de la justicia política. Los daños causados a la naturaleza deben ser criminalizados y considerados como una violación a los derechos de las demás personas. Quien tala un árbol o emite gases a la atmósfera está atentando contra el derecho de otros a la vida y a la salud, y debe ser, por tanto, ejemplarmente castigado. Incluso, la contaminación de las aguas fluviales debe ser considerada como una violación a la soberanía nacional de los países vecinos por los cuales atraviesa un río. Höffe cree que su propuesta no es un utopismo ilusorio sino una utopía realizable, cuya meta es la conformación de una comunidad jurídica internacional (la idea kantiana de las repúblicas libres asociadas), capaz de penalizar este tipo de delitos ecológicos⁶.

Por su parte, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas afirman que no es posible despedir la utopía baconiana del *regnum hominis*, sin sacrificar con ello la utopía racional del progreso social, tecnológico y, sobre todo, *moral* de la humanidad⁷. Ciertamente que la Ilustración desplegó un tipo de razón técnico-instrumental que tomó el relevo de la religión en la tarea de definir los fines y las metas de la vida social; pero, además del progreso tecnológico, la Ilustración tenía otra cara que no logró institucionalizarse: la del *progreso moral* encarnado en el despliegue de una razón capaz de fundamentar deberes y normas universalmente compartidas por

5 *Ibidem*, pp. 151-171.

6 *Ibidem*, pp. 172-195. Véase también, HÖFFE, O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.

7 APEL, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 179-216.

todos los hombres. De ahí la necesidad de "completar" el proyecto ilustrado aferrándonos a una utopía que le es propia: la de un reino futuro que Kant denominó "reino de los fines", porque en él toda persona será considerada como un fin en sí misma y no como un medio para otro fin. En este reino de los fines -o "comunidad ideal de comunicación"- se conjugarán armoniosamente los intereses individuales con los colectivos porque nadie buscará lograr sus propios fines subjetivos a costa de los fines acordados dialógicamente por la colectividad. Por eso, una ética de la responsabilidad no puede tomar como idea regulativa la mera supervivencia física de la especie, como pretende Jonas, sino la de una *realización plena de lo humano*.

Apel se basa en los análisis de la psicología evolutiva, tanto en la versión de Piaget como en la de Kohlberg, para sostener la tesis de que las competencias morales del ser humano poseen una estructura *culturalmente invariable* que se despliega filogenética y ontogenéticamente de manera análoga. La evolución de la conciencia moral sería, entonces, un proceso acumulativo de aprendizaje que pasaría por tres etapas: en el *estadio preconventional* el actor social no considera los intereses de los demás como diferentes a los suyos y concibe la justicia como equivalente al orden impuesto por una autoridad; en el *estadio convencional* la relación con los demás está mediada por un orden legal, de tal manera que la justicia es concebida como obediencia a las leyes vigentes en una comunidad específica; finalmente, en el *estadio post-conventional* es posible superar las limitaciones nacionales, étnicas o geográficas y considerar la justicia como la realización de los intereses comunes de toda la humanidad. Esto supone la posibilidad de cuestionar la legitimidad del orden establecido mediante una crítica a las pretensiones de validez de las normas vigentes y de alcanzar un acuerdo racional sobre los principios que han de regir a la comunidad internacional. A este nivel pertenecen las "sociedades modernas", en donde las instituciones sociales ya no se legitiman por las exigencias dogmáticas de la religión, sino a través de la discusión racional. Según Apel, las sociedades/modernas tienen potencialmente la capacidad moral para aceptar, como más razonables y mejor fundamentados, solamente aquellos argumentos que resistan a la crítica y a la confrontación con todas las posiciones dialogantes, es decir, que puedan ser universalizados.

Este tipo de filosofía moral, concentrada en las relaciones normativas que entablan los seres humanos entre sí, descarta por completo una ética cosmológica o biocéntrica. El mismo Kohlberg critica esta limitación señalando que la "evolución moral" de la humanidad no termina en el "nivel 6" -todavía antropocéntrico de la conciencia post-convencional- sino que avanza hasta un "nivel 7" de orden cosmológico, en donde la totalidad de la vida adquiere una connotación moral. Esto implicaría reconocer la *subjetividad de la naturaleza* y, con ello, su participación activa en una comunidad moral y jurídica universal. Esta posición de Kohlberg nos permitirá acercarnos brevemente a las propuestas "biocéntricas", elaboradas sobre todo en los Estados Unidos. Según estos autores, la crisis ecológica podrá superarse únicamente si abandonamos el paradigma antropocéntrico introducido por la religión judeo-cristiana, aprendiendo que la naturaleza exterior posee una dignidad completamente independiente de las necesidades humanas.

2.2. LAS éticas de tipo biocéntrico se acercan, en algunos casos, a una filosofía romántica de la naturaleza ligada no pocas veces a movimientos religiosos, políticos o místicos. El rescate de formas orientales de pensamiento, la práctica de una medicina alternativa, la interpretación casi mística de la nueva física, todo ello se dirige hacia la búsqueda de un nuevo fundamento para las relaciones entre el hombre y la naturaleza. La ecología se convierte así en visión del mundo (*Weltanschauung*), en religión, es decir, re-ligación o re-integración del hombre con el todo cósmico. El físico austríaco Fritjof Capra afirma que el único camino para evitar la catástrofe ecológica es abandonar ese tipo de pensamiento causal-lineal que desde el siglo XVII ha dominado a la cultura occidental, en donde la realidad entera es dividida en compartimientos, perdiéndose así el sentido por la totalidad. Habría que acceder, entonces, a un "pensamiento total", en donde el mundo (*cosmos*) sea visto como una inmensa red de fenómenos interdependientes, y en donde se superen los dualismos de todo tipo: espíritu y materia, razón e intuición, ciencia y mística, hombre y mujer, Dios y naturaleza. Estamos, pues, frente a un paradigma *holístico*, que pretende su-

perar todas las contradicciones subyacentes a la racionalidad occidental para integrarlas en una nueva totalidad⁸.

Para la filosofía resulta también interesante otra variante del biocentrismo, aquella que trabaja con la idea de considerar a los animales -y a la *vida* en su totalidad- como un *agente moral*. Se combinan aquí ideas religiosas -como la de la "reverencia por la vida" del filósofo cristiano Albert Schweitzer- con las tesis de Darwin sobre la evolución de la vida psíquica desde los animales hasta el hombre. Schweitzer piensa que la vida como tal posee un carácter "sagrado" y que el principio fundamental de toda ética consiste en respetar y mantener la "voluntad de vivir" que se despliega en toda la naturaleza. Darwin, por su parte, sostiene que no hay diferencia esencial sino de grado entre las facultades mentales del hombre y de los animales, de tal manera que todos los fenómenos del psiquismo humano existen ya primitivamente en todas las demás especies vivas y se desarrollan por evolución. Emociones humanas como la ira, el odio, el amor, el temor, el placer o el dolor, e incluso facultades como la imaginación y la memoria, se encuentran *potencialmente incluidas* en las especies inferiores. En fin, todas las facultades superiores del hombre, incluida la *subjetividad*, han nacido por lenta evolución de los instintos animales. La superioridad del hombre sobre las demás especies no es ontológica sino cuantitativa, obrada en base al principio de selección natural.

Algunos biocentristas como Tom Reagan y Lawrence Johnson concluyen que todas las especies son miembros de una gigantesca "comunidad de vida" y que esta comunidad constituye en sí misma un "universo moral" que incluye -pero no se limita - a los intereses de la humanidad⁹. Johnson concentra su trabajo en la significación moral de totalidades medioambientales como los ecosistemas y las especies, mientras que Reagan se preocupa más de casos particu-

8 CAPRA, F., *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, DTV, München, 1991 (original inglés: *The turning point*, 1985).

9 JOHNSON, L.E., *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1991; REAGAN, T., *All that dwell therein: Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1982.

lares, como el sufrimiento de los animales. Ambos piensan, sin embargo, que la vida como tal posee una connotación moral en el sentido de que cada ser vivo tiene "intereses" (Johnson) y es, por ello, "sujeto de su propia vida" (Reagan). Todo esto significa que la destrucción de cualquier forma de vida es una acción moralmente inaceptable. Reagan fundamenta la inmoralidad de matar animales modificando del siguiente modo la tercera versión del imperativo categórico: todo sujeto de su propia vida debe ser visto como *fin* en sí mismo y no como *medio*.

Justo en este tipo de argumentación se basa la idea de otros biocentristas con respecto a la incorporación de la naturaleza en el seno de la *comunidad jurídica*. Si todas las especies vivas son agentes morales, entonces también tienen *derechos*; y el derecho fundamental es, como en el caso de la especie humana, el *derecho a la vida*. Laurence Tribe invoca nuevamente el principio de la "santidad" de la vida y afirma que los árboles, los animales, los océanos, los seres vivos en general, tienen "necesidades propias" que deben ser respetadas y que, en este sentido, los llamados "derechos humanos" deben ser ampliados a la totalidad de la comunidad de vida de la cual el hombre forma parte¹⁰. Christopher Stone también acepta la idea de que las entidades vivas -con grados de diferencia - poseen "intereses" (deseos, metas, afecciones) y que ello les acredita como *sujetos de derecho*. Deberán establecerse leyes tendientes no sólo a *evitar* la destrucción de los ecosistemas, sino a beneficiar positivamente su desarrollo¹¹.

2.3. TAMBIÉN en América Latina se debate el problema de la destrucción del medio ambiente y sus connotaciones morales, si bien la discusión ha tomado características diferenciales con respecto a lo que ocurre en Europa y los Estados Unidos. En el centro del debate no se encuentran asuntos de orden ontológico, moral o jurídico de carácter general, sino la problemática *social* y *política* de América Latina, que se constituye en el horizonte concreto a partir del cual se accede a la discusión sobre la

10 TRIBE, L.H., "Was spricht gegen Plastikbäume?", en *Ökologie und Ethik*, D. Birnbacher (Ed.), Reclam, Stuttgart, 1980, pp. 20-71.

11 STONE, CH. D., *Should Trees have Standing?. Toward Legal Rights for Natural Objects*, W. Kaufmann, Los Altos (California), 1974.

contaminación ambiental. Se trata, pues, de una *visión periférica* del problema, en el sentido de que se le piensa desde la perspectiva de un continente que ha sufrido la aplicación de modelos de desarrollo y *praxis* económicas que han propiciado el saqueo continuo de sus recursos naturales, la postergación y abatimiento de sus pueblos, el crecimiento galopante de sus ciudades y el agotamiento global de sus ecosistemas¹². No es de extrañar que la reflexión haya estado marcada por una fuerte crítica al capitalismo, si bien se trata de una crítica filtrada a través del prisma cristiano de la filosofía y la teología de la liberación.

El mexicano José Francisco Gómez Hinojosa afirma, por ejemplo, que es necesario superar la "versión burguesa de la ecología" que lucha por defender el medio ambiente amenazado pero sin preguntarse por los fundamentos estructurales de tal amenaza. Sin atacar las entrañas mismas del sistema de mercado que rige a la humanidad, cualquier acción protectora del medio ambiente acabará en un romanticismo primermundista. En una perspectiva latinoamericana, de lo que se trata es de vehiculizar un proyecto que desentrañe las causas de la miseria en nuestros países, de tal manera que la protección al medio ambiente sea pensada en el contexto de una "liberación integral". En América Latina no es posible hablar de una política ambiental que desconozca la aspiración legítima del ser humano a satisfacer sus necesidades de trabajo, educación, vivienda y alimentación. Por eso, sólo atendiendo a estas necesidades será posible crear las condiciones para que brote una nueva sociedad, distinta de las actuales, en la que el hombre no siga maltratando el *hábitat* natural hasta destruirlo. Una sociedad en la que las relaciones de trabajo, al despojarse de su elemento lucrativo, abran paso a una interacción no cosificante con la naturaleza¹³.

Gómez Hinojosa propone una "humanización de la naturaleza" que tome como criterio orientador la *opción por la vida*, esto es,

12 Cfr. VIDART, D. "Sincronía y diacronía de la crisis ambiental en América Latina", en *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, 1981, Universidad Santo Tomás, pp. 177-194.

13 GÓMEZ HINOJOSA, J.F., "De la ecología a la ecofilía. Apuntes para una ecología liberadora", en *Pasos* (30) 1990, DEI, San José-Costa Rica, pp. 7-18.

el combate a todas aquellas formas de muerte que atacan la armonía del medio ambiente. Habla en este sentido de una *ecofilía*, que, inspirada en la idea franciscana de la "democracia cósmica", nos hará sentirnos hermanos de todos los demás seres creados, entablando con ellos relaciones de amistad y respeto. La ecofilía se presenta, de este modo, como la restauración de la unidad fundamental entre el hombre y la naturaleza que ha sido interrumpida por las alienaciones de la sociedad capitalista. Se trata ya no de colocarnos frente a la naturaleza nosotros como elementos activos y ella como elemento pasivo, nosotros amos y ella esclava, sino de colaborar con ella en una misma tarea de redención cósmica. En otras palabras, Gómez Hinojosa busca rehabilitar la vieja tradición cristiana de la *vita contemplativa* encarnada en las pequeñas comunidades monacales, que desarrollaron una actitud solidaria con la naturaleza exterior y con la interior.

También la "ética de la liberación" desarrollada por Enrique Dussel está teñida con una fuerte coloratura religiosa, la cual puede interpretarse como un intento por reconciliar el análisis marxista de la sociedad con la ética cristiana de la piedad y el amor¹⁴. Como se deja entrever en sus últimos trabajos, Dussel pretende, por un lado, leer a Marx desde la óptica de sus obras juveniles (especialmente desde los *Grundrisse*), combinándolas, por el otro, con los planteamientos filosóficos desarrollados por el mismo Dussel a partir de la teoría de la dependencia. La idea fundamental de esta nueva lectura es que el capitalismo constituye una negación fundamental de la vida real, es decir, de la corporeidad, a partir de la cual el hombre se constituye como *persona humana*¹⁵. Esta negación se hace particularmente dramática en el "tercer mundo", donde la vida es negada mediante la carencia de lo más elemental, como es el comer, el beber, el alojarse bajo un techo y el vestirse, necesidades que han de ser sacrificadas para que el "primer mundo" siga manteniendo una industria que, por su caracter con-

14 Cfr. SCHELSKHORN, H., Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von "Diskursethik" und der "Ethik der Befreiung" E. Dussel, en Diskursethik oder Befreiungsethik?, R. Fornet- Betancourt (Ed.), VAB, Aachen, 1992, pp. 181-207.

15 DUSSEL, E., "De la pragmática trascendental a una económica trascendental", en *Ética en América Latina*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1990, pp. 45-79.

taminante, destruye, a su vez, otras formas de vida. El capitalismo es, en suma, un sistema enemigo de la vida. Edificar nuevas estructuras comunitarias, en donde las relaciones de amor entre las personas estén mediadas por el "trabajo vivo", es la única alternativa para escapar a esta lógica de la muerte.

La tarea esencial de una filosofía de la liberación es, entonces, destruir cualquier totalidad que, al fetichizarse, pasa por ser una revelación del Absoluto y niega, con ello, la posibilidad de realización del "otro". La economía, concretamente el sistema de producción capitalista, es una de esas "totalidades" que se eleva a la categoría de Absoluto y oprime la vida del "otro", negando sus necesidades más elementales. Esta categoría del "otro" (tomada de Emmanuel Levinas) se aplica no sólo a la "persona humana" sino también a la naturaleza, cuya dignidad es negada por el capitalismo. Afirma Dussel que

ni la tierra ni la persona humana tienen "valor de cambio" alguno, porque una, la primera, puede producir valores de uso, y, la segunda, de uso y de cambio, pero ninguna de las dos son "producto" del trabajo humano, única substancia o fuente creadora del valor de cambio. La dignidad de la Tierra y la Persona son los dos puntos de referencia del ecologismo de la Filosofía de la Liberación¹⁶.

En el campo político, la tarea que es preciso realizar, en opinión de Dussel, es sustituir las relaciones capitalistas de producción por una "comunidad de trabajo vivo", en la que las personas no asuman una actitud mercantilista con respecto a sí mismos y a la naturaleza. Una comunidad en la que el trabajo no constituya un enajenamiento de la vida, sino que posibilite la realización plena de la misma en todas sus dimensiones. Esta "*praxis* liberadora", iniciada ya con la Revolución Cubana y la Revolución Sandinista en Nicaragua, es señalada por Dussel como una "se-

16 DUSSEL, E., "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos", en *América: variaciones de futuro*, F. Oliver Alcón/F. Martínez Fresneda (Eds.), Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Murcia, 1992, p. 412.

gunda emancipación" de América Latina, que habrá de mostrar nuevas alternativas de vida al mundo desarrollado¹⁷.

El colombiano Luis José Gonzáles desarrolla esta conceptualización con el objetivo de elaborar una "ética ecológica para América Latina"¹⁸. Combinando las reflexiones de Dussel y Levinas con las del filósofo católico Emmanuel Mounier, coloca la vida del ser humano, la vida personal, como valor máximo y absoluto frente al cual han de subordinarse todos los demás valores. La vida, en tanto realización plena de todas las dimensiones que constituyen a la persona humana en cuanto tal, es el máximo bien al que se puede aspirar. Y como la *corporeidad* es una de esas dimensiones fundamentales, la vida digna comienza por una buena alimentación, vivienda, educación, seguridad social, etc. Desde este punto de vista, la destrucción de la naturaleza aparece como un atentado al derecho que tienen los pueblos del "tercer mundo" a salir de la miseria y realizar una vida plena. Es una destrucción realizada desde la perspectiva totalizante del *Yo* moderno, encarnado en las estructuras capitalistas de la sociedad occidental. La naturaleza es vista aquí como "tierra de nadie" y no como un bien común. Los árboles, el agua, los animales y el aire son tratados como objetos explotados para beneficio exclusivo de unos pocos centros de poder, sin importar que millones de seres humanos vivan y mueran en la absoluta miseria.

Frente a esta "mismidad altanera", Gonzáles propone una nueva perspectiva, la de la *alteridad*, que procure comprender el problema ecológico desde el ámbito de lo "no-yo", esto es, desde los intereses de los otros seres humanos que sufren con más intensidad las consecuencias de la destrucción ecológica. Esto quiere decir, escuchar la voz del marginado, del pobre, del campesino, cuya palabra ha sido silenciada por los intereses egoístas de la totalidad. Se requiere, por tanto, una verdadera liberación que, en el campo económico, pasa, según Gonzáles, por una

17 Cfr. DUSSEL, E., "Palabras preliminares", en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 11-26.

18 GONZÁLES, L. J., *Ética ecológica para América Latina*, El Búho, Bogotá, 1991. Véase también GONZÁLES, L. J., *Ética Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1978.

transformación de las leyes antiecológicas y antinaturales del capitalismo¹⁹. Esto significa, adoptar responsablemente nuevas pautas económicas que armonicen al máximo los intereses vitales de los pueblos más desfavorecidos con las exigencias ecológicas de la naturaleza. En el plano político, la liberación ha de concretizarse en dos aspectos: legislación y autogestión civil. La creación de grupos ecologistas autónomos que hagan presión al gobierno y a las grandes empresas transnacionales, es la antesala para la institucionalización de un derecho ambiental que garantice el respeto a los recursos naturales y el mantenimiento de los ecosistemas.

3. ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS PROPUESTAS

PROCEDERÉ enseguida a un examen crítico de los argumentos anteriormente presentados en favor de una ética ecológica. Para ello distinguiré cinco *figuras de argumentación*, mostrando lo que son -a mi juicio- sus debilidades fundamentales: institucionalismo, eticismo, evolucionismo, biocentrismo y economicismo.

3.1. INSTITUCIONALISMO. Muchos de los autores arriba considerados están convencidos de que la crisis ecológica no podrá ser superada sin la inmediata creación de una legislación ambiental (Höffe, Triebe, Stone, Gonzáles). Creemos, sin embargo, que aunque la creación de un derecho ecológico internacional es una necesidad innegable, su realización tropieza con graves *dificultades estructurales*, que, aun en caso de hacer viable el proyecto, impedirían detener las causas inmediatas de la crisis, o, en el peor de los casos, generarían un retroceso con respecto a las formas de convivencia política universalizadas por la modernidad.

Sabemos desde Max Weber que el estado burocrático-administrativo, junto con la producción económico-industrial, constituyen los dos subsistemas o instituciones vertebradoras de la sociedad moderna. La racionalidad subyacente a las prácticas burocráticas es puramente instrumental (*Zweckrationalität*). Se trata de una mentalidad que tiende a clasificar los problemas jerárquicamente,

19 GONZÁLES, L. J., *Ética ecológica para América Latina*, pp. 57-74.

distribuirlos en competencias y buscar soluciones administrativas a través de un cuerpo de expertos, todo a través de procesos que deberán seguirse al pie de la letra. Foucault y Sloterdijk han mostrado convincentemente que estas prácticas institucionales se encuentran estructuralmente ligadas a *relaciones de poder y de control*. El estado moderno nace a partir de la necesidad de controlar eficazmente el comportamiento de los individuos, vinculándolos disciplinadamente al aparato de producción capitalista. La racionalidad jurídica se orienta a garantizar la libertad del ciudadano, es decir, a eliminar todos aquellos factores externos que impiden al individuo *actuar y transformar* creativamente su entorno social y natural²⁰. La función del aparato burocrático moderno es, entonces, fabricar disciplina, crear costumbres y modelar subjetividades que estimulen la actividad productiva de los individuos, garantizando con ello la buena marcha de la economía.

Desde este punto de vista, resulta claro que, en virtud a su propia lógica, la institucionalización de un derecho ecológico no pondría seriamente en peligro los intereses económicos que subyacen a la destrucción del medio ambiente, pues ésta se funda precisamente en la idea de que somos libres para intervenir y transformar la naturaleza según nuestras propias necesidades. Por ello mismo, resulta utópico creer que una legislación ecológica podría imponerse a costa del sistema de producción capitalista, dejando intacto al mismo tiempo el proyecto moderno de construir una sociedad pluralista y tolerante. Sancionar o limitar drásticamente (y en un tiempo reducido) la capacidad productiva de las grandes empresas sobrepasaría con mucho la capacidad de adaptación del sistema, de tal modo que el colapso económico y político a nivel mundial sería inevitable. La única forma de llevar a cabo un control semejante sería mediante el establecimiento de formas autoritarias de gobierno que impusieran militarmente una "dictadura ecológica" sobre todo el planeta²¹. Si queremos evitar el tránsito

20 Cfr. FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991, Conferencias tercera y cuarta; SLOTERDIJK, P., *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, 1983, Frankfurt, tomo I.

21 Como lo ha planteado en Alemania el filósofo Robert Spaemann, para quien la solución de los problemas ecológicos no es posible en el marco de estructuras democráticas de gobierno. Cfr. SPAEMANN R./SKIRBEKK, G., "Die technologische

hacia un escenario semejante, tendremos que descartar la idea de desmontar el sistema capitalista mediante vías represivas de carácter jurídico.

Por otra parte, en América Latina no están dadas las condiciones para la puesta en marcha de una legislación ecológica competente. Esto se debe en parte a la racionalidad misma del estado burocrático moderno, que, como ya lo dijimos, está ordenada en compartimientos que tienden a absolutizarse en manos de tecnócratas y expertos, volviéndose cada vez más ineficaces. Pero en nuestro medio la situación se torna más dramática, si pensamos que los asuntos de estado son tradicionalmente manejados de acuerdo a los intereses de la oligarquía y las empresas extranjeras. La "gramática" de las instituciones en América Latina es el centralismo, la corrupción administrativa, el favoritismo político, el nepotismo y el uso arbitrario de poderes de decisión para beneficio de intereses particulares. Bajo estas condiciones, la institucionalización de un derecho ecológico no pasaría de ser "letra muerta".

3.2. ETICISMO. Conscientes de esta situación, muchos autores saben que la promulgación de nuevas leyes ecológicas debe estar acompañada -e incluso precedida - por una transformación radical de nuestras costumbres, sin la cual resultaría inútil cualquier esfuerzo institucional. Los cambios propuestos "desde arriba" tienen que ser apoyados o exigidos por cambios "desde abajo". Se habla, en este sentido, de un "nuevo *ethos* mundial" donde primen valores bien diferentes a los que generaron la crisis ecológica: renuncia voluntaria y ascética en lugar de consumo desenfrenado (Jonas, Hösle, Höffe); comunitarismo en lugar de individualismo feroz (Apel, Dussel); relación mística con la naturaleza en vez de objetivación tecnológica (Schweizer, Gómez Hinojosa). Aun reconociendo el valor de estas ideas, nosotros pensamos que sin la pregunta por la *posibilidad* de tales cambios en las condiciones creadas por la modernidad tardía, semejantes propuestas corren el peligro de caer en un idealismo ingenuo.

und Ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft", en *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, K.-O. Apel/D. Boehler/G. Kadelbach (Eds.), Fischer, Frankfurt, 1984, vol. I, pp. 402-421.

Es un error creer que la racionalidad instrumental desplegada por la modernidad es una estructura que se *sobrepone* a las certezas válidas en el mundo de la vida, sin llegar a subsumirlas en su lógica. Lo cierto es que la abrumadora mayoría de los individuos -al menos en las regiones del planeta que más han recibido la influencia de la cultura occidental- piensan y actúan siguiendo las pautas inculcadas por los esquemas de racionalidad predominantes en las dos instituciones básicas de la sociedad moderna: el estado burocrático y el sistema de producción capitalista. El individuo es socializado para asumir una serie de prácticas que determinan su función al interior de este sistema y su identidad personal se forma en concordancia con los roles que la sociedad le asigna desde su más temprana edad. Casi todos los seres humanos, sin importar el lugar en que se encuentren y las condiciones en las que vivan, se hallan afectados o participan -en mayor o menor medida- de los esquemas de pensamiento y acción desencadenados por la modernidad. No es que el mundo de la vida esté "colonizado" por el sistema, como pretende Habermas, sino que en las condiciones globales creadas por la modernidad tardía -y bajo el influjo de los *mass media*-, ambos, mundo de la vida y sistema, se condicionan mutuamente. Desde este punto de vista, es preciso relativizar la distinción tradicional entre "arriba" y "abajo", teniendo en cuenta que las exterioridades radicales han desaparecido o están en vías de hacerlo. El capitalismo y el estado burocrático no podrían subsistir si no estuvieran sostenidos por un sistema de valores anclado profundamente en el mundo de la vida; y éste, a su vez, no podría reproducirse fuera del marco institucional ofrecido por aquellos. Este análisis, como veremos, no sólo es válido para el caso de Europa, sino también -aunque en forma diferenciada -para el "tercer mundo".

El consumo no es un acto al que se pueda renunciar voluntariamente y a gran escala, como lo plantean ingenuamente muchos ecologistas. Erich Fromm ha mostrado que la fascinación del consumo obedece a necesidades profundamente ancladas en la psicología del hombre contemporáneo. Detrás de la tendencia enfermiza a la posesión de objetos -que caracteriza a la cultura dominante del "tener"-, no se encuentra el yo sino un ello perpetuamente insatisfecho, alimentado por la "máquina del placer" (el capitalismo) que administra sus gustos y necesidades.

La necesidad de posesión se basa, a su vez, en la introyección que de la autoridad paterna ha hecho el super-yo. Consumir es una manera de satisfacer el deseo de identificarse plenamente con esa autoridad, pero que, por el carácter transitorio de la posesión, genera angustia y demanda una nueva satisfacción. De este modo, el consumo genera siempre más consumo y es, por ello, un fenómeno tan patológico como la drogadicción o el alcoholismo²². En este sentido, pedirle al 70% de la población europea o norteamericana que renuncien abruptamente al consumo es algo tan utópico como pedirle a un drogadicto que, mediante un acto racional y voluntario, abandone definitivamente sus vicios.

En el caso de América Latina, el problema del consumo debe abordarse desde otra perspectiva. La tremenda polarización de nuestras sociedades hace que la abundancia económica de los grupos privilegiados se constituya en un modelo de vida deseado por la mayoría de la población. Aprovechando estos anhelos, los políticos neoliberales continúan estimulando la utopía de una América Latina postindustrial y de un mundo de consumo masivo por la vía de la "modernización" y el "desarrollo sostenido"²³. La idea dominante es que el desarrollo de nuestros países ha de seguir el camino trazado por las naciones industrializadas, objetivo que algún día lograremos mediante el estímulo a las inversiones extranjeras, la transferencia de tecnología, la modernización administrativa, etc. Lo peor es que esta fe ciega en las bondades de la modernización acelerada no se da solamente en el ámbito de la gran política, sino que es una creencia muy arraigada en las capas prelógicas de la conciencia colectiva en América Latina. Hugo Mansilla ha mostrado que los discursos modernizadores, animados por el mito del progreso, han obrado a la manera de ideales normativos in-

22 FROMM, E., *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, DTV, München, 1976, pp. 36-37.

23 Decimos "utopía" porque, en el marco del sistema sociopolítico y económico mundial en el que vivimos, el desarrollo del tercer mundo no es sólo imposible sino indeseable. Si el tercer mundo produjera y consumiera de la misma forma que lo hacen los países industrializados, la catástrofe ecológica sería entonces inmediata.

troyectados en la mentalidad colectiva²⁴. El tiempo prolongado que las naciones latinoamericanas tuvieron que sufrir los efectos de la colonización metropolitana ha generado una predisposición en éstas de adoptar modelos exógenos como si fueran propios. De esta manera, la modernización administrativa y el progreso tecnológico y económico, desligados de la consideración de costos a largo plazo, se han convertido en certezas *a priori* vigentes en el mundo de la vida latinoamericano. Todo esto entorpece cualquier política de conservación ecológica y de limitación al crecimiento demográfico.

Con todo, se podría pensar que aunque a la América Latina -y en general a todos los países del así llamado "tercer mundo"- no se les puede pedir que contribuyan a disminuir la producción y el consumo, sí podrían responsabilizarse por adelantar políticas con miras a controlar la explosión demográfica. Otfried Höffe cree que ésta sería la autorrenuncia voluntaria (*Selbsteinschränkung*) mediante la cual el "tercer mundo" contribuiría a la formación de un "nuevo *ethos* mundial"²⁵. Pero las cosas no son tan simples como las piensa el profesor de Tubinga desde su cátedra lejana. En primer lugar, en países donde la asistencia social es ineficaz o inexistente, es decir, donde no hay ningún seguro de enfermedad o de pensiones y ningún respaldo frente a la vejez o el desempleo, los hijos se convierten en el único seguro contra los apuros de la vida. Con su capacidad de trabajo, los hijos contribuyen desde temprano a mejorar los ingresos de la familia o a hacer más llevaderas las labores de la casa. La decisión de tener más hijos no puede calificarse, entonces, de "irracional" o de "irresponsable", sino que es lo más sensato que millones de personas en el "tercer mundo" pueden hacer. En segundo lugar, en sociedades donde no se ha producido un "desencantamiento" de las imágenes del mundo (Weber/Habermas), las ideas religiosas juegan un papel muy importante en el deseo de tener hijos. Piénsese por ejemplo en el Islam, donde los hijos valen como prueba del favor divino, o en algunas religiones africanas, donde los hijos son vistos como la

24 MANSILLA, H.C.F., *La cultura del autoritarismo ante los desafíos del presente*, CEBEM, La Paz, 1991, pp. 189-199.

25 Cfr. HÖFFE, O., *Moral als Preis der Moderne*, p. 164.

"fuerza vital" de Dios que se transmite de generación en generación. Pedir "responsabilidad" o "renuncia voluntaria" en estos casos, es una exigencia poco más que insensata. En tercer lugar, está el factor cultural y psicológico. En sociedades donde no se ha producido una "racionalización generalizada del mundo de la vida" (Habermas), el valor del hombre o de la mujer se mide según el número de hijos (principalmente varones) engendrados o traídos al mundo. Refiriéndose al caso latinoamericano, Hugo Mansilla nos dice que todo intento de reducir la tasa de crecimiento tropieza con parámetros arcaicos de conducta sexual, tales como fantasías de impotencia e infecundidad, o temores de castración y esterilidad²⁶.

En una palabra, tanto la "ética de la responsabilidad" que piden filósofos como Karl-Otto Apel, Hans Jonas y Luis José Gonzáles, así como el llamamiento a un "nuevo *ethos* mundial" de Otfried Höffe y Vittorio Hösle, son propuestas atrapadas en las redes de la modernidad ilustrada, que consideraba al sujeto como conciencia, intencionalidad y *origen del sentido*. Pero este mito se derrumba cuando nos damos cuenta de que la subjetividad está limitada por factores inconscientes (Freud), lingüísticos (Wittgenstein) o estructurales (Foucault) que determinan sus posibilidades. Y asumir (a nivel macro e inmediato) una actitud "responsable" frente a la destrucción del medio ambiente e incluso frente a la supervivencia de las "generaciones futuras", es una exigencia que, sobre todo en el "tercer mundo", rebasa con mucho tales posibilidades. Concretamente en nuestro caso; psicoanalistas de la cultura como el mexicano Raúl Páramo Ortega y el peruano César Rodríguez Rabanal han señalado que la falta de previsión, la ausencia de compromiso solidario y la tendencia a delegar masivamente la responsabilidad en otros, son características fuertemente representadas en la población latinoamericana²⁷. No se trata de patologías que puedan ser superadas mediante una decisión racional de la conciencia, sino que son apenas los síntomas visibles de un trauma

26 Cfr., MANSILLA, H.C.F., *Op.cit.*, p. 197.

27 PÁRAMO ORTEGA, R., "El trauma que nos une. Reflexiones sobre la conquista y la identidad latinoamericana", en *Dialéctica* 23/24 (1993), Universidad Autónoma de Puebla, pp. 175-197; RODRÍGUEZ RABANAL, C. *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*, Nueva Sociedad, Caracas, 1989.

histórico de larga fabricación, anclado en las capas más profundas del inconsciente colectivo²⁸. Y es justamente aquí, en el ámbito de lo inconsciente e involuntario, donde encuentra sus límites la idea ilustrada de un "nuevo ethos mundial".

3.3. EVOLUCIONISMO. En estrecha relación con lo anterior se encuentra la idea de que la superación de la crisis ecológica depende básicamente de la capacidad de aprendizaje moral de la humanidad. Pero este tipo de argumentación es, a nuestro juicio, insostenible, pues tanto la idea de que la "humanidad" aprende, como su correlato, la idea de que aprende "progresivamente", se basan en esquemas totalizantes propios de la razón ilustrada, que en tiempos de la modernidad tardía se han develado como insuficientes. Quisiera ilustrar este punto mediante una crítica a la propuesta evolucionista de Apel y Habermas.

Los dos filósofos de Francfort intentan una "transformación postmetafísica" de la ética kantiana, en donde la "humanidad" aparece como un sujeto trascendental con estructuras básicas de carácter "universal y necesario", a partir del cual todos los sujetos empíricos definen sus posibilidades de conocimiento moral, sin importar el medio sociocultural de donde provengan. También aceptan de Kant la "idea regulativa" de que la historia es un movimiento único en donde esa "humanidad" despliega sus posibilidades teleológicamente, de que este despliegue es paulatino, y de que su finalidad es la plena realización de la libertad en el seno de una sociedad civil²⁹. Con estas herramientas ilustradas, Apel y Habermas se imaginan que sería posible "reconstruir" el desarrollo de la conciencia moral del género humano, tomando como criterio las estructuras universales del lenguaje. Si el *telos* del lenguaje es, como lo dice Habermas, el logro de una comunicación absoluta-

28 Páramo Ortega se refiere específicamente al "trauma colectivo" de la conquista, que constituye la base sociopsicológica a partir de la cual se generan estructuras yóicas débiles en grandes capas de la población latinoamericana. Cfr. *Op.cit.* pp. 178-185.

29 Cfr. KANT, I., "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" (1784), en *Filosofía de la historia*, F.C.E., Madrid, 1989, pp. 39-65. Cfr. APEL, K.-O. "Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en *Ethik und Befreiung*, R. Fornet-Betancourt (Ed.), VAB, Aachen, 1990, pp. 10-39.

mente transparente, entonces sería posible "rastrear" la manera como esa finalidad se ha ido desplegando a través de la historia. Y el método apropiado para hacerlo sería proyectar los modelos filogenéticos de Piaget y Kohlberg en una escala ontogenética, mostrando de qué modo ha ido aprendiendo el "género humano" a resolver sus conflictos por la vía del diálogo³⁰.

Pero esta hipoteca de Apel y Habermas al apriorismo kantiano tendrá que ser pagada a un precio muy alto. La búsqueda de un fundamento seguro de la razón práctica ubicado *fuera* de las contingencias sociales y que funciona como una meta-garantía de la evolución moral, conduce inevitablemente a la ya conocida tesis hegeliana de los pueblos sin historia. La evolución moral del "género humano" es un proceso que después de pasar por dos etapas preliminares (primitiva y tradicional) culmina triunfalmente en las estructuras políticas, jurídicas y morales encarnadas por la modernidad europea. La modernidad, tal como se ha expresado en los países centrales de Occidente, se convierte de este modo en el *telos* de la evolución moral de la humanidad entera. Las sociedades africanas, asiáticas y latinoamericanas, en donde aún es relevante el "pensamiento mítico" como mecanismo regulador de normas, se encontrarían en un nivel muy inferior en la escala del desarrollo moral. La "madurez" se alcanza tan sólo en el nivel "post-conventional" de la conciencia moral, en donde el mito ha cedido el lugar a la *argumentación crítica* como medio idóneo para discernir la universalidad de las normas morales. Esto significa que, si aspiramos a evitar racionalmente -y no a través de medidas coercitivas- la catástrofe ecológica, buena parte de la población mundial tendría que abandonar rápidamente las certezas morales ligadas al pensamiento mítico y alcanzar el "nivel 6" de la conciencia post-conventional, en donde la solidaridad y la justicia serán determinadas exclusivamente a través de la argumentación racional³¹.

30 Cfr HABERMAS, J., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, cap. 6; HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1988, tomo II, pp. 215-280.

31 Cfr. HABERMAS, J., "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über "Stufe 6"", en HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 49-76.

Creemos que si estas son las condiciones para superar la crisis ecológica, podemos capitular ya desde el comienzo, pues, desde un punto de vista sociológico, resulta imposible abandonar (en un tiempo relativamente corto) las certezas morales en las cuales un individuo ha sido socializado, sin provocar con ello una grave crisis de identidad a nivel personal y colectivo. En este sentido, me parecen mucho más sensatas algunas de las propuestas "comunitaristas", que en lugar de subsumir la eticidad en una moralidad universalista y abstracta, procuran reconstituir la identidad personal de los individuos en el seno de una comunidad específica. Mientras no haya una *transformación emocional y psicológica* de los individuos referente a su relación con la naturaleza y con las demás personas, de muy poco servirán los argumentos³².

Hoy, después de doscientos años de "ilustración", sabemos que una idea fundada en la "razón pura" no posee la suficiente fuerza motivacional como para obligar moralmente a que el individuo asuma una actitud responsable frente a intereses que trascienden su propio contexto mundovital. Resulta inútil apelar a un supuesto "tribunal superior de la razón", ya que los discursos, las formas de vida y los intereses anclados en ellas son tan diversos, que muchas veces resulta imposible evitar su inconmensurabilidad. Pero, aun en los casos en que ello es posible, el acuerdo no se logra sino echando mano de la racionalidad estratégica y no de una supuesta "racionalidad comunicativa" como lo imaginan Apel y Habermas. Puestos a dialogar en una misma mesa un indígena Yanomami, un colono, un representante del gobierno brasilero, el presidente de una empresa maderera y un miembro de alguna organización ecologista, resulta ingenuo pensar que los cinco van a reconocer la fuerza del "mejor argumento" y van a lograr un consenso respecto a las normas que aparezcan como "más racionales y mejor fundamentadas". El conflicto de intereses y valores entre los dialogantes es tan grande, que un acuerdo basado solamente en "buenas razones", es decir, que haga abstracción de las diferentes certezas morales vigentes en el respectivo mundo de la vida donde cada uno de ellos fue socializado, resulta fácticamente imposible. A lo

32 Cfr. TAYLOR, CH., *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge / London, 1991.

sumo se podrá lograr un *compromiso* en el que cada parte "cede" un poco su posición, pero buscando obtener algo a cambio. Esto nos enseña que en el ámbito de la discusión práctica no es posible subsumir la racionalidad estratégica en ningún tipo de metacriterio y que la argumentación racional, por sí sola, es insuficiente para obligar moralmente a la acción³³.

3.4. BIOCENTRISMO. En contraste con la posición de Apel y Habermas, se encuentran aquellos autores que plantean un abandono del "antropocentrismo" como medio indispensable para acceder a una comunión más estrecha con la naturaleza. La religión judeo-cristiana -arguyen-, con su doctrina respecto a la trascendencia de Dios, estableció una dicotomía entre el cielo y la tierra, entre lo espiritual y lo terrenal, que abrió el camino para colocar al hombre -en tanto creado a imagen y semejanza de Dios -como déspota sobre la naturaleza. Aquí encuentra la crisis ecológica sus raíces culturales más profundas, pues en el momento en que el hombre es visto como un elemento cualitativamente superior al resto de los seres vivos, la intervención instrumental sobre la naturaleza se hace ya inevitable.

No cabe duda de que, aunque la crítica biocentrista a los fundamentos culturales de las sociedades occidentales es en líneas generales correcta, las soluciones propuestas resultan, en cambio, bastante problemáticas. Fritjof Capra tiene razón cuando afirma que la imagen mecanicista del mundo propagada por la física de Newton ha entrado en crisis desde la formulación de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. La física del siglo XX nos enseña que el universo no es una máquina que funciona en base a leyes eternas, sino un organismo que evoluciona sin rumbo predefinido. Vivimos en un universo que no ha sido hecho *para* nosotros y que no necesita *de* nosotros. Sólo en este sentido podría decirse que el antropocentrismo de la modernidad ha llegado a su

33 La política no se limita solamente al problema de las decisiones racionales, como piensan Apel y Habermas, sino que es una dimensión humana en la que lo racional se combina con muchos otros elementos que nada tienen que ver con "argumentos". Como el mismo Habermas bien lo reconoce, "los discursos son islas en el mar del mundo de la vida".

fín³⁴. Pero me parece que la superación del antropocentrismo *cosmológico* no implica necesariamente una superación del antropocentrismo *cultural*.

El mundo de las normas y los valores es una creación simbólica del ser humano y, como tal, tiene que ver sólo de forma *indirecta* con las leyes de la naturaleza. El camino que en la modernidad esta creación simbólica ha seguido en Occidente es el de un "desencantamiento del mundo", como bien lo expresó Max Weber, en el que la naturaleza aparece como un objeto susceptible de ser transformado para nuestro servicio. Pero este "desencantamiento" corre paralelo con un valor también antropocéntrico al cual ya no podemos renunciar: el de la *autonomía del sujeto*. A mi juicio, la "reconciliación con la naturaleza" reclamada por Capra conlleva el peligro de sacrificar este valor a un cosmocentrismo apolítico y servil en donde ya no quedaría lugar alguno para la expresión crítica de la diferencialidad. La superación de nuestra relación instrumental con la naturaleza no ha de pasar, entonces, por un reencantamiento del mundo (Albert Schweitzer), ni por un romanticismo rousseaniano en donde todo lo natural es bueno y todo lo social es malo, sino por la idea de que somos *nosotros mismos* quienes debemos *decidir* qué tipo de relación alternativa queremos y podemos establecer con la naturaleza. No se trataría, pues, de buscar "reconciliación" con una positividad ya dada o con un sistema de valores independiente de nosotros, sino de abrir espacios para que la sociedad civil exija los cambios políticos y jurídicos que estime convenientes para evitar la catástrofe ecológica.

3.5. ECONOMICISMO. Finalmente nos referiremos al enfoque de la crisis ecológica realizado desde un punto de vista fundamentalmente económico. El deterioro del medio ambiente y la destrucción paulatina de la naturaleza no tienen sus raíces en factores políticos, culturales o psicológicos, sino que serían efecto directo de las relaciones capitalistas de producción. Por ello, la superación de la crisis vendría automáticamente como consecuencia de la sustitución de tales relaciones por otras diferentes.

34 Cfr. SHELDRAKE, R., *Die Wiedergeburt der Natur*, Scherz Verlag, München, 1993 (Original inglés: *The rebirth of nature*, 1990).

Para nuestra discusión sería relevante preguntarnos si una "liberación" pensada desde supuestos marxistas, como la que propone Enrique Dussel, podría solucionar los problemas medio-ambientales que amenazan a la humanidad. Nuestra sospecha es que, por el contrario, los agudizaría. Ocupado de la problemática *social* del "tercer mundo", Dussel parece no darse cuenta que, desde un punto de vista *ecológico*, su propuesta, de concretarse, resultaría suicida. Y no porque su interpretación de Marx sea inadecuada, sino porque la estructura misma del pensamiento marxista - atrapada en los cánones de un romanticismo ilustrado - no deja lugar para una revolución que combine lo social con lo ecológico.

En efecto, la revolución social propuesta por Marx -y saludada por Dussel-, sólo es posible a costa de la destrucción de la naturaleza³⁵. La tesis marxista de que la naturaleza es fuente del valor de *uso* pero no del valor de *cambio* significa, en últimas, que ella no es mercancía que se pueda cuantificar y, por tanto, no juega papel alguno en la conformación del capital. Para Marx, solamente lo cuantificable, es decir la producción de mercancía en términos de trabajo humano, puede generar valor. Lo importante es, entonces, el "desarrollo de las fuerzas productivas", pues cuando éste se ponga en contradicción con las relaciones sociales de producción, entonces habrá llegado el momento de instaurar la sociedad sin clases. No resulta extraño que, bajo la influencia de tales premisas, los teóricos de la dependencia jamás hayan puesto en duda la necesidad del "crecimiento económico" en América Latina. Al contrario, se muestran convencidos de que son factores *exógenos* (el "imperialismo") los que impiden el "despegue" económico de nuestros países. Pero una vez eliminados estos impedimentos (a través de la revolución o de una reforma profunda del sistema, los dependentistas jamás se pusieron de acuerdo en este punto), se

35 En este lugar hago mía la crítica del economista y politólogo chileno Fernando Mires. Cfr. *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*, DEI, San José, 1990, pp. 47-57.

crearán las bases para iniciar un proceso de industrialización acelerado y un desenvolvimiento autónomo de la economía³⁶.

Ante esto quisiéramos decir, en primer lugar, que la tala de bosques, la práctica de una agricultura intensiva, la emigración del campo a la ciudad y la multiplicación de la prole, no son problemas que desaparecerían simplemente aboliendo las relaciones capitalistas de producción, como quieren los liberacionistas, pues son situaciones que no dependen sólo de la dependencia económica del "tercer mundo" con respecto a los países industrializados. El asunto es mucho más complejo de lo que piensa Dussel, pues, quisiéramos insistir en ello, se trata de comportamientos inconscientes que tienen su raíz en la herencia cultural hispano-católica³⁷. Las *bases normativas* y *cognitivas* de nuestro imaginario social, es decir el conjunto inconsciente de prácticas rituales y seguridades colectivas al interior de un orden social tradicionalmente autoritario y hegemónico, no son dimensiones ancladas exclusivamente en las "relaciones de producción" al interior de un orden capitalista internacional. Nos encontramos, por el contrario, frente a una compleja trama de relaciones de poder largamente decantadas en las prácticas microsociales, a partir de las cuales se han ido conformando las diferentes identidades personales y colectivas.

36 En este contexto, tampoco resulta extraño que la revolución cubana se haya entendido a sí misma como un medio para sacar al país del subdesarrollo mediante el estímulo a la producción tecnológica. Siendo ministro de industrias, el Che Guevara decía que la necesidad más urgente del país era iniciar un proceso acelerado de desarrollo autónomo que abarcara la industria química, la minería, los combustibles y la caña de azúcar. Ello implicaba, a nivel educativo, reducir notablemente el estímulo a las humanidades en los centros universitarios, y abrir paso a la formación de "técnicos" en todas las áreas. Cfr. GUEVARA, E., "El papel de la universidad en el desarrollo económico de Cuba" (1960), en GUEVARA, E., *Obras Escogidas 1957-1967*, La Habana, (sin fecha), tomo II, pp. 39-48. Tenemos aquí un buen ejemplo de cómo el discurso ilustrado del "progreso" es continuado ahora en forma de "revolución socialista".

37 Cfr. MANSILLA, H.C.F., *La percepción social de fenómenos ecológicos en América Latina*, CEBEM, La Paz, 1991, pp. 114-121. Véase también MIRÉS, F., *Op.cit.*, pp. 91-97. En este punto son pertinentes las críticas de algunos ideólogos liberales como Carlos Rangel y Mario Vargas Llosa. Cfr. RANGEL, C., *El tercermundismo*, Monte Ávila, Caracas, 1982; VARGAS LLOSA, M., "América Latina y la opción liberal", en *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, B. Levine (Ed.), Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1992, pp. 17-35.

Y es aquí, en la esfera prerracional del entramado simbólico, donde también se asientan las prácticas sociales "antiecológicas" observadas en América Latina, y no solamente en la esfera de la reproducción material de la sociedad.

Con todo, queremos apuntar a lo siguiente: el marxismo, en cualquiera de sus variantes, constituye una base teórica inapropiada para enfocar la problemática actual de la crisis ecológica. Esto debido a que, desde sus mismos fundamentos, es un pensamiento atravesado por el mismo tipo de racionalidad instrumental que dio lugar a la destrucción masiva de la naturaleza. La creencia en un progreso económico concebido en términos cuantitativos, el ensalzamiento de la ciencia y la técnica, la reducción de todos los problemas sociales a su vertiente económica -desconociendo el rol primario que juegan otros factores de tipo cultural o ideológico-, la visión teleológica y omnicomprendensiva de la historia, la concepción *heróica y especular* de la teoría, según la cual ésta es capaz de ofrecernos un conocimiento objetivo de la realidad social, todos estos elementos son consubstanciales a la herencia ilustrada del marxismo. Pero es justamente esta herencia la que ha entrado en crisis en tiempos de la modernidad tardía³⁸. Razón por la cual, de lo que se trata no es de continuar la lógica del discurso marxista bajo otras formas, sino de transitar por vías completamente diferentes. Aquí Dussel yerra doblemente el camino, pues no sólo pretende reavivar un discurso ilustrado con pretensiones totalizantes (el metarrelato de la "liberación integral"), sino que, además, busca unirlo con la tradición profética, mesiánica y salvacionista de la ética judeo-cristiana³⁹.

38 Esto no significa que todos los elementos del marxismo sean irrelevantes para un diagnóstico de la sociedad actual. Con Marx se inicia propiamente la crítica a la modernidad ilustrada y se radicaliza al mismo tiempo la idea de convertir al hombre en un ser autónomo. Pero el marxismo como *corpus teórico* es incapaz ya de proseguir ese proyecto ilustrado, pues no puede incorporar en su repertorio los temas y las necesidades de nuestro tiempo.

39 El resultado de esta combinación no puede ser otro que un radicalismo con ribetes autoritarios. Como bien lo muestra el filósofo cubano Jorge Gracia, la liberación de la que hablan los teólogos y filósofos asociados a esta corriente, o es "total" o no será liberación alguna. Cfr. GRACIA, J., "Zea y la liberación latinoamericana", en AUTORES VARIOS, *América Latina: Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, UNAM, México, 1992, Tomo II, pp. 95-105.

4. LA ILUSIÓN DE UN FUNDAMENTO ÚLTIMO UNIVERSALMENTE VÁLIDO

UNA vez mostrados algunos de los límites teóricos y prácticos con los que se enfrenta la "ética ecológica", quisiéramos dejar sentada nuestra posición respecto a la posibilidad o imposibilidad de fundamentar racionalmente juicios morales que gocen de validez universal. Varios de los autores arriba considerados apoyan su propuesta de una "ética ecológica" en la idea de que es posible retrotraer el conocimiento moral a un "fundamento seguro" desde el cual podría distinguirse entre un juicio moral de orden subjetivo y basado en la opinión, de otro juicio moral avalado por razones y, por ello mismo, universal y necesario. Este fundamento sería en Höffe la autonomía absoluta del sujeto, en Apel y Habermas las estructuras del lenguaje y la argumentación, en Jonas y Hösle los valores objetivos de la naturaleza, en Gómez Hinojosa, Dussel y Gonzáles la "persona humana" o bien Dios como fuente última de la vida. Pensamos, sin embargo, que tanto por razones empíricas como estrictamente teóricas, tal recurso a un "fundamento último" no pasa de ser una ilusión.

Max Weber tenía razón cuando en 1919 afirmaba que la característica de nuestro tiempo es que los valores últimos han desaparecido de la vida pública para recluirse en el ámbito de la conciencia individual o en el de las relaciones personales inmediatas⁴⁰. Esto significa que, bajo las condiciones globalizadas por la modernidad, el acuerdo sobre los fines que una sociedad se propone no puede recurrir ya más a garantías de tipo metafísico o a valores apriorísticamente universales. La pluralización irreversible de las opciones morales en la sociedad contemporánea hace que un acuerdo sobre valores últimos sea prácticamente irrealizable. A lo más que podemos aspirar es a construir mecanismos políticos que permitan *articular racionalmente* las heterogeneidades; pero en este caso, lo racional no consiste en establecer cuál de los intereses antagónicos debe someterse a los imperativos de la "razón práctica", sino en evitar a través del *compromiso* una resolución bélica de los conflictos. En una palabra, desde un punto de vista empírico

40 Cfr. WEBER, M., La ciencia como profesión, en WEBER, M., *Política y ciencia*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1990, pp. 97-142.

resulta imposible acudir a una instancia superior que nos indique qué tipo de valores deben orientar moralmente a la sociedad. El recurso a valores últimos es una cuestión que se despliega al interior de la conciencia individual y que está determinada por factores culturales, psicológicos y sociales de diversa índole. Tal recurso es completamente legítimo y hasta necesario, puesto que nadie puede vivir sin algún tipo de convicciones "fuertes". Pero una vez abandonamos el micronivel dentro del cual el individuo conforma su identidad personal, resulta entonces imposible apelar a valores universalmente aceptados en un espacio público que se encuentra ya "desencantado"⁴¹.

Por otro lado, Hans Albert ha mostrado que la pretensión de fundamentar una ética universal conduce necesariamente a una de tres aporías que reciben el nombre de "Trilema de Münchhausen": a) a un regreso al infinito provocado por la necesidad de encontrar "certeza absoluta"; b) a una "petición de principio" en donde las premisas a demostrar son presupuestas en la demostración; c) a una suspensión arbitraria del proceso en donde, apelando a la autoevidencia, un enunciado se inmuniza contra la crítica y se convierte en dogma. De este modo, el intento de hallar un fundamento infundamentado (punto arquimédico del conocimiento moral) resulta imposible desde el punto de vista de la lógica⁴². De hecho, el objetivo de toda ética filosófica (encontrar el "sentido de lo moral"), se basa en la ficción de que podemos colocarnos como *observadores externos* del fenómeno moral mismo y adquirir conocimientos universales *sobre* él. Justo aquí se originan las aporías señaladas por el trilema albertiano: en pretender descubrir el sentido absoluto de un sistema en el que nosotros mismos estamos envueltos y del cual no podemos salir⁴³. Luhmann ha visto en

41 Esto no implica, de ningún modo, que el poder de los más fuertes sea legitimado (cual es la crítica de Apel y Habermas), puesto que aunque no sea posible alcanzar un consenso racional con respecto a la *validez intrínseca* de un axioma moral, sí resulta posible, en cambio, discutir públicamente respecto a las *consecuencias* sociales de elegir entre una u otra opción.

42 Cfr. ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1991 (5. ed.), pp. 9-24.

43 Ya lo veía Wittgenstein: el "sentido" de un sistema cualquiera queda necesariamente *por fuera* de ese sistema y requiere, por ello, de un metasistema

esta pretensión un equivalente a la idea cristiana del *Deus absconditus*, en la que Dios, por ser un elemento trascendente a la creación, puede observar a sus creaturas, permaneciendo, en cambio, inobservable para ellas⁴⁴. Desde este punto de vista, la ética ecológica no haría otra cosa que continuar el discurso ilustrado que pretendió sustituir a Dios por la razón humana.

Resumiendo: la ambición de fundamentar una ética ecológica con validez universal echa sus raíces en un tipo de razón que pretendió ser autónoma y abstracta, prescindiendo de las formas de vida y los intereses vitales al interior de los cuales el individuo concreto conforma su propia identidad personal. Una razón que, fascinada por la omnipotencia de su poder, ignoró las determinantes del inconsciente psíquico, de los sistemas autorregulados engendrados por ella misma y de nuestra propia constitución biológica, justificando la totalidad de lo real sin preguntarse siquiera por los límites y consecuencias de su propio despliegue. Pero, en tiempos de la modernidad tardía, este tipo de razón divinizada tendrá que rebajarse al ámbito de lo heterogéneamente humano, con todas las aporías y contradicciones que ello significa. El camino a seguir ya no pasa, entonces, por los grandes latifundios de la razón ilustrada, sino por las pequeñas e innumerables parcelas en las que ésta quedó dividida después de su quiebra. Si la política de la modernidad primera se había orientado por las transformaciones universales y los grandes cambios, teniendo al Estado y a la economía como ejes vertebradores, ahora, en tiempos de la modernidad tardía, de lo que se trata es de orientarnos hacia las transformaciones locales y los cambios pequeños, jalonados por la iniciativa de innumerables grupos que reclaman para sí el derecho a la autonomía y a la diferencia. Quizás probando esta alternativa, la de reactivar los ámbitos micrológicos en donde el individuo configura

fundamentante. Siendo imposible para el hombre ir por encima de sí mismo (=observarse a sí mismo como totalidad), la explicación por el sentido de la vida moral pertenece, entonces, al espacio de la contemplación mística y no al de la filosofía. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4, 6.41, 6.42, 6.45.

44 Cfr. LUHMANN, N., *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991, pp. 104-115.

su propia subjetividad, podamos evitar el tránsito masivo hacia un escenario eco-dictatorial

