

2 Elementos para la consideración de una ética ambiental

Ronulfo Vargas C.

Resumen

Divido esta presentación en cinco apartados. Bajo el presupuesto de que hablar de ética ambiental es hablar de una aplicación especial de la ética en general, ya sea como filosofía moral o como institución de la cultura, en el primer apartado abordo el significado y función de la ética, a fin de obtener un entendimiento básico de los contenidos.

En un segundo apartado, me refiero a las posibilidades de atribuirle una personalidad moral y jurídica a la naturaleza, es decir, reconocer en la naturaleza características propias del sujeto, y practicar una relación consecuente con ese reconocimiento.

En el tercer apartado examino las dos concepciones de mundo desde las cuales es culturalmente posible comprender la relación entre el ser humano y la naturaleza: la perspectiva dualista que separa la realidad en dimensiones autónomas, y la perspectiva monista, que pretende una visión y vivencia integradora de la realidad.

En cuarto lugar, hablo de las interpretaciones generales en que se inscribe contemporáneamente el debate ético ambiental: posibilidades de abordar la problemática ecológica desde interpretaciones antropocentristas, biocentristas, sensocentristas, o ecocentristas.

Finalmente, planteo que la ética, como filosofía práctica y como institución cultural, tiene ciertos límites que se refieren a su situación relativa en el conjunto de las relaciones humanas que responden a condicionamientos socioculturales.

Palabras clave: Ética ambiental, concepciones de mundo, subjetividad, naturaleza, cultura, interpretación.

I. Sentido y función de la ética

En *Ciencia y técnica como ideología* (1997), Habermas discute las posibilidades de una relación del ser humano con la naturaleza en clave no destructiva. El obstáculo fundamental para dicha relación yace en la mediación científico-técnica, que implica una racionalidad instrumental de dominio. Las ciencias empírico-analíticas determinan su materia de estudio como realidad objetiva en función de fines prácticos, o utilitarios. La acción humana orientada por esta racionalidad con arreglo a fines tiende normalmente a transformar la realidad para la apropiación de los actores. Los intereses sociales que animan la producción del conocimiento científico-técnico apuntan a la dominación del

entorno. Ciencia y técnica son proyecciones de la especie de racionalidad orientada al éxito o eficacia en la solución de problemas, y en la medida en que dicha orientación está determinada por un “proyecto de la especie humana en su conjunto” (Habermas, 1997:61) -el proyecto de la supervivencia cultural a través de la interacción eficaz con un medio ambiente-, no es concebible que desde esta racionalidad puedan implementarse relaciones no dominadoras con la naturaleza, si ésta es concebida y racionalizada como el objeto a ser apropiado, controlado, dominado. Desde la estructura de la acción con arreglo a fines, dentro de la cual se insertan las ciencias empírico-analíticas, la realidad queda determinada como materia, insumo e instrumento, a ser trabajada según fines o propósitos, y la solución eficaz de problemas es norma de la acción. La única posibilidad de una relación no destructiva con la naturaleza radicaría en su exclusión de la estructura de la acción con arreglo a fines, y su inclusión en otra estructura de acción:

“(...) el proyecto de una naturaleza como interlocutor en lugar de como objeto, hace referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la interacción simbólicamente mediada, que es muy distinta de la de la acción racional con respecto a fines.” (Habermas, 1997: 63).

La inclusión de la naturaleza en un contexto no utilitario, a saber, el de la comunicación, demanda la transformación de las propias relaciones humanas, en la medida en que la propia racionalidad instrumental tiende a invadir el contexto de la comunicación y a orientar las acciones con fines utilitarios, en ámbitos donde no sólo no se precisa el cálculo estratégico, sino que más bien esta racionalidad calculadora frustra el objetivo de la comunicación:

“En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. (...) la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto.” (Idem: 62)

La alternativa a la racionalidad instrumental, que orienta la acción con arreglo a fines, en contextos productivos, es la racionalidad ética, que orienta la acción con arreglo a la comunicación y la interacción, en el contexto del mundo de la vida: el ámbito de la sociabilidad que no sigue intereses práctico-utilitarios, sino convivenciales, de reconocimiento y gestación de comunidad. La ética remite a la posibilidad de establecer la comunicación intersubjetiva, en términos de convivencia comunitaria.

Según estipulan diccionarios generales, ética y moral son sinónimos en el lenguaje común. Ambos conceptos se refieren al conjunto de valores y normas que rigen el com-

portamiento humano, es decir, a principios que prescriben la acción, conforme con lo que las sociedades estiman que es el bien, o lo bueno: el valor fundamental de todo sistema moral. Con base en este fundamento, desde sistemas de moralidad, los seres humanos prescriben y juzgan las acciones en términos de actos morales o inmorales, y esto podemos verlo en funcionamiento cotidianamente, por ejemplo, cuando el padre de familia reprende a su hijo por haberle ocultado sus bajas calificaciones. “No mentirás”, es la norma irrespetada en esta situación, y el valor tutelado por la norma es la verdad. A continuación, el padre enfurecido se abalanza contra el niño y lo agrede hasta causarle la muerte, y con esa acción violenta otra norma de mayor jerarquía: “no matarás”, que tutela el valor de la vida. El ejemplo ayuda a ilustrar, por una parte, la razón de ser de la moral, y por otra sus limitaciones. La moral existe como un mecanismo cultural de regulación de la convivencia humana, a fin de que la misma no sólo sea posible, sino que transcurra en las mejores condiciones posibles. La eficacia de este mecanismo presupone procesos de interiorización de valores y formación general de la personalidad, y está mediada por otras instituciones, como la familia, la educación y el Estado. Los actos están sujetos a un sistema social de moralidad sólo si los seres humanos, en cuanto agentes, han sido exitosamente formados en el reconocimiento de valores y pautas de conducta que favorezcan la sociabilidad. En oposición a la sociabilidad, está el egoísmo simple: un principio de conducta que hace prevalecer impulsos e intereses particulares que tienden a frustrar toda convivencia.

La ética, según Aristóteles, es una parte de la filosofía práctica (Met., 1025b25). “Praxis”, para los griegos, significaba el ámbito en el que los seres humanos ejercían su libertad a través de acciones autónomas: actos cuya determinación radicaba en la conciencia deliberativa, y que respondían a la reflexión en torno a lo que debía ser una vida buena (Sánchez Vázquez, 1973:14). El bien está así relacionado con la libertad concretada en actos que tienden conscientemente a mejorar la vida humana. En tanto que praxis, la acción moral es siempre una interacción: una relación de reciprocidad con el medio que provee los insumos para el fin buscado, esto es: el mejoramiento de la vida, o la consecución de la vida buena. Es necesario indicar que la expresión vida buena tiene aquí una connotación moral y no instrumental, es decir: los instrumentos e insumos materiales son una condición necesaria para la vida buena, y por eso la acción humana tiende en su búsqueda. Pero no son condición suficiente, y más aún, son factores potencialmente coercitivos de la libertad. Por eso los griegos distinguían entre praxis y poiésis (Sánchez Vázquez, loc. cit.), esta última entendida como la acción orientada a la producción de instrumentos e insumos, es decir, el trabajo: una actividad que definía especialmente a los esclavos, grupos sociales a los que no se les reconocía libertad, porque su acción estaba sujeta a la anánche, la necesidad derivada de la escasez de medios de vida. Los esclavos debían trabajar para producir los elementos básicos que requería una vida humana digna, esto es, la de los ciudadanos libres. Así, la acción ética consistía en el ejercicio de un gobierno o dirección de facultades inferiores, pero imprescindibles, en calidad de medios, en función de finalidades superiores.

La circunstancia histórica de la esclavitud en las polis griegas nos permite entender un

dato fundamental: la acción moral se da sólo entre pares, es decir, precisa el reconocimiento del otro como sujeto semejante, como alter ego. Dado este reconocimiento, irrumpe en la conciencia la célebre “regla de oro”: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan. Sólo cuando hay un reconocimiento de la subjetividad es posible el trato moral. Por eso, la praxis se reservaba a la relación entre ciudadanos libres, que era el ámbito de la intersubjetividad; y entre ciudadanos libres y esclavos debía prevalecer una relación instrumental, la de los objetos y sus dueños. El acto de negar la subjetividad al otro facilita su tratamiento y manipulación como mero objeto.

La ética intenta ser, entonces, un sistema de pautas que median y orientan las relaciones intersubjetivas, con el propósito de que la existencia social sea no sólo posible, sino que sea experimentada como vida buena, en función de valores y prácticas que potencian una convivencia humana sostenible. Si la existencia social, en términos de vida buena, esto es, convivencia humana posible y deseable, es el objetivo fundamental de la ética –y por ende su valor nuclear-, entonces será inmoral toda acción que contradiga ese objetivo, toda acción que dificulte, entorpezca o torne inviable la convivencia humana. Así, las sociedades históricas se han dado sistemas morales como mecanismos reguladores de la conducta entre sus miembros. Estos sistemas constan de valores y normas, reforzados por sanciones que premian o castigan respectivamente su acatamiento o infracción. La formación moral de los miembros de una comunidad –el proceso de interiorización de estos sistemas- es una condición previa a la formación cívica, esto es, el sometimiento a los sistemas jurídico-políticos con que las sociedades también regulan la conducta humana, y finalmente garantizan la prevalencia de un orden social. La formación moral que las sociedades institucionalizan pretende educar a los individuos para que reconozcan que su bienestar propio no sólo no es contrario al bienestar general, sino que éste es condición necesaria de aquél: no puedo estar bien si los demás están mal. La conciencia y el comportamiento altruista son, por ello, los objetivos de toda moral que, recordemos, es un mecanismo que intenta regular las relaciones entre pares, mediante la formación de una conciencia autónoma que habilite al sujeto para reconocer quiénes son sus pares. El carácter sociocultural e histórico de la moral se nos evidencia precisamente en la crisis de sistemas esclavistas como el griego o, en general, en la lucha por el reconocimiento practicada por todo estrato humano excluido de la comunidad moral y jurídica. El reconocimiento del otro como igual o semejante no es un dato inmediato de la conciencia, ni una concesión gratuita del poder, sino el efecto de procesos sociopolíticos de organización y lucha por la liberación del otro excluido que reclama ese reconocimiento (Honneth, 1997:143 *passim*). La moral contiene, por definición, una racionalidad comunitaria, en tanto apunta hacia la conservación de la vida humana, que no puede darse más que en términos de convivencia, por el hecho de la interdependencia humana: nadie se da a sí mismo la vida, ni puede conservar ni reproducir las condiciones que la sostienen. La vida humana, en tanto convivencia comunitaria, es un dato. Las comunidades humanas que prevalecen mediante la exclusión de estratos sociales, como los sistemas esclavistas, son sociedades cuyas condiciones de existencia niegan las condiciones que hacen posible la vida; son sociedades preñadas de antagonismos, que eventualmente estal-

lan y determinan transformaciones en dirección a la reivindicación de los excluidos, a la ampliación del reconocimiento de su subjetividad moral y jurídica. Las prácticas sociales y políticas de liberación de los excluidos constituyen la demanda del reconocimiento como derecho, y la sensibilidad social responde a esta demanda cuando efectivamente reconoce en la otredad del esclavo a un alterego, semejante, igual, o par, y valora su exclusión como algo inmoral, injusto e inconveniente para el bienestar de la comunidad. Así, la personalidad moral es efecto de procesos de formación, pero fundamentalmente, de una interacción social en la que se conjugan demandas y respuestas, acciones tendientes a producir las condiciones que hacen posible la vida con arreglo a valores o fines.

II. La naturaleza como entorno humano

El trato instrumental hacia el esclavo guarda analogía con la relación que se da entre el hombre y la naturaleza con fines productivos. En los procesos de trabajo, el ser humano se sitúa ante la naturaleza como el sujeto ante el objeto, y ve en éste una simple fuente de recursos, a la que puede explotar en función de necesidades e intereses. El reconocimiento intersubjetivo que es condición del trato moral es posible sólo cuando en la relación que determina ese reconocimiento se imponen las notas características de la subjetividad: inteligencia, voluntad, autonomía, cualidades que los griegos resumían en la noción de “espíritu” (noús). Subjetivo es lo que contiene un espíritu, o en la denominación de Aristóteles, un “alma noética” (De anima, 414b-415a), que es principio de vida inteligente, y demanda por ello, un trato digno. Por contraste, lo objetivo es imaginado como materia inerte, desprovista de movimiento autónomo, y en general, de vida. Los objetos no serían más que instrumentos que pueden emplearse a conveniencia, como asimismo los seres inferiores, animales y vegetales, porque su principio vital es insuficiente para conferirles las cualidades del espíritu, que define a los seres humanos. El esclavo será objeto de trabajo y sumisión, mientras el amo no reconozca en él a un ser humano, dotado de las cualidades subjetivas que le confieren la dignidad del trato moral. No es difícil percatarse de que las categorías de objeto y sujeto, asumidas como una dicotomía, sirven prácticamente para legitimar el poder sobre las cosas, es decir, desempeñan una función ideológica. Es necesario, por tanto, examinar el origen de esta forma de pensamiento que separa la realidad en dimensiones, y degrada una en beneficio de la otra. El reconocimiento de la subjetividad, decíamos, no es un a priori, sino el resultado de una interacción, que asume la forma de luchas sociales protagonizadas por actores a quienes se les niega ese reconocimiento. En efecto, la sumisión pasiva es lo característico de la objetividad inerte, según la sensibilidad que separa lo objetivo de lo subjetivo. La demanda del esclavo por su libertad lo evidencia ante el amo como actor y sujeto. La rebelión de los esclavos marca un punto de inflexión en la conciencia dominante, en relación con la humanidad negada: en la lucha por el reconocimiento, el esclavo reclama prácticamente su humanidad, a través de acciones concretas que lo definen como sujeto autónomo. Mencionamos que la acción moral es una interacción con el medio, que provee insumos para la realización de fines. La acción humana, en general, tiene lugar en relación con

un ambiente social y natural. Los seres humanos son interdependientes, y la colaboración es una condición existencial. Además, y fundamentalmente, en la colaboración que produce los insumos para la vida, los seres humanos se relacionan y dependen de la naturaleza, en tanto fuente de recursos vitales. Esta circunstancia de interdependencia y colaboración nos induce a considerar la vida humana como existencia comunitaria: los seres humanos, por necesidad vital, constituyen una comunidad intersubjetiva, y se dan valores y normas para regular sus interacciones. El acceso a la comunidad depende del reconocimiento de la subjetividad moral y jurídica de sus miembros, esto es, de la capacidad de cada miembro para reconocer valores y normas, y asumir derechos y deberes. Al margen de la comunidad permanecen las cosas que no tienen esta capacidad. En la tradición filosófica, la racionalidad es el factor determinante que faculta al ser humano para reconocer el deber y constituirse, por tanto, en sujeto moral y jurídico. A través de la razón discernimos a los demás como miembros de una comunidad intersubjetiva y, asimismo, discriminamos lo que no pertenece a esa comunidad, esto es, el mundo objetivo, lo otro de la comunidad. La razón, entonces, es el instrumento con que distinguimos entre objeto y sujeto. Sin embargo, éstas son categorías del pensamiento: conceptos, abstracciones, entes de razón. Asumir la diferencia analítica entre objeto y sujeto como una diferencia real es una deformación antropomórfica. Es la ilusión de ver las cosas como quiero que sean, y no como son, o como podría verlas desde otra perspectiva. El pensamiento racional ha acuñado los conceptos de objeto y sujeto, para denominar cualidades que caracterizan distintas dimensiones de la realidad. El ser humano es un animal que acuña y utiliza conceptos, pero él mismo no es un concepto, sino un ente real, dotado de cualidades objetivas y subjetivas. El ser humano piensa, pero también tiene un cuerpo: es objetivo, material. No una razón pura, o un espíritu absoluto. La racionalidad que produce las categorías de objeto y sujeto deriva necesariamente del cuerpo: la evolución del sistema nervioso central de la especie sapiens constituyó el neocórtex que hace posible el pensamiento conceptual y simbólico, a partir del cual el ser humano hace cultura. Instituciones culturales como la religión, el arte, la ciencia y la moral no serían posibles sin esta evolución. Cuando se asume como real la distinción conceptual entre sujeto y objeto, y se privilegia al ser humano como sujeto racional, se ignora el hecho de que el ser humano es fundamentalmente un producto de la naturaleza: de que él mismo es naturaleza y está determinado por la objetividad. De tal forma, el criterio de la racionalidad no sólo no es razón suficiente para discernir la subjetividad, sino que opera más bien como encubrimiento de la propia naturaleza humana, y coartada para la instrumentalización del entorno. Desconocer el hecho de que la fuente última de la razón sea la naturaleza, permite discriminar entre lo que supuestamente es propio y lo que es ajeno, y suponer además que eso ajeno puede ser apropiado sin escrúpulo, por ser objetividad inerte. Pero la idea de una objetividad inerte deriva de una abstracción reificada: el efecto de atribuir realidad a categorías conceptuales.

Si la subjetividad es producto de un reconocimiento, y no de condiciones ontológicas, entonces se trata de un acto moral y jurídico: no pertenece al orden del ser, sino al orden de los valores. Si la interacción comunitaria es condición existencial, y esta interacción

debe ser regulada por pautas de conducta, a fin de que responda a los fines de la vida buena, será necesario extender el reconocimiento de la subjetividad moral y jurídica al entorno natural, puesto que realmente no es algo distinto de la comunidad humana. Ver la comunidad humana como parte de una comunidad natural, y atribuirle derechos a esta comunidad ampliada, es decir, al conjunto de los seres naturales, tiene un alcance moral, porque implica un acto de voluntad. Pero al mismo tiempo, es un acto que puede argumentarse, desde una racionalidad no reificadora, con base en el hecho de que el ser humano mismo es un ser natural: su bienestar específico depende de la conservación de las condiciones de existencia de la comunidad biótica, y dotar de derechos a esta comunidad es ampliar sus propios derechos.

El reconocimiento de la subjetividad moral y jurídica de la naturaleza responde a la propia racionalidad ética, que determina como valor supremo la conservación y mejoramiento de las condiciones de vida: para el ser humano, el cuidado del ambiente significa cuidado de sí mismo. En este sentido, la idea de una subjetividad natural no debe seguirse de un torpe paternalismo antropocéntrico, que reproduce la sensibilidad dicotómica de objeto y sujeto. La emancipación de una naturaleza esclavizada es un momento al interior de la propia emancipación humana. Al desconocer la subjetividad en la naturaleza la asumimos como objetividad pura, y la hacemos disponible para la explotación indiscriminada, que tiende al agotamiento de recursos vitales, que destruye las condiciones de existencia de las especies, incluida la especie sapiens. De tal forma, la racionalidad que orienta la acción depredadora de recursos, en la medida en que destruye las condiciones generales de la vida, asume como valor la muerte, y puede considerarse inmoral. La historia occidental contiene esta paradoja: el desarrollo de las capacidades intelectivas funda la cultura, que organiza procesos de producción que suponen la interacción con el ambiente, a fin de preservar y mejorar la vida. Pero estos procesos de producción vienen acabando progresivamente con las condiciones que hacen posible la vida. El proceso civilizatorio fue fundado como un proyecto de vida, pero la crisis ambiental de nuestros días pone en evidencia que su actual principio rector es la muerte.

Leonardo Boff (2001) denomina principio de autodestrucción a esta norma de acción orientada hacia la explotación exhaustiva de recursos naturales, para dinamizar un sistema de hiperproducción e hiperconsumo mercantil. El efecto lógico de esta dinámica mercantil es la devastación ambiental, y con ella, la destrucción humana, puesto que el ambiente devastado es el entorno humano: el medio que provee las condiciones para conservar la existencia. De tal forma, las sociedades industriales contemporáneas, respondiendo a un principio entrópico e inmoral de conducta, trabajan para su propia destrucción.

La acción moral es efecto de una personalidad autónoma que delibera y elige, superando condicionamientos externos (Rubio Carracedo, 1991). La formación moral no puede ser un proceso de adoctrinamiento que tienda a configurar una conducta refleja, sino una capacitación que ponga al sujeto en condiciones de ponderar y elegir, con base en criterios vitales, y tome decisiones propias. El principio de autodestrucción no remite a una formación de la personalidad autónoma, sino a una conducta compulsiva, condicionada por la lógica que anima el sistema de producción industrial e intercambio mercantil, e

instrumentaliza la ciencia y la tecnología en función de la reproducción de este sistema. No es concebible que una personalidad capacitada para reconocer y actuar en función de principios vitales delibere y elija la muerte. La norma de conducta que dicta el principio de autodestrucción remite a la heteronomía: la determinación final de la acción por factores externos, y tiene por consecuencia la muerte. El principio de autodestrucción da fundamento a una existencia inmoral, en la medida en que socava la autonomía de la personalidad, impulsa acciones que depredan los recursos naturales, y con ello suprime las condiciones que hacen posible la vida. Discernir esta situación es un imperativo moral, que implica sustituir el principio de autodestrucción por un principio de corresponsabilidad: una norma alternativa de acción, en la que está implicada la emancipación del ser humano y la naturaleza (Boff, 2001:15). Hacerse responsable es capacitarse para la acción autónoma; es educar la conciencia para el discernimiento de que la existencia humana es interacción comunitaria, y que por ende, deben asumirse, comunitariamente, decisiones y acciones que tiendan a conservar, reproducir y mejorar las condiciones de vida de la comunidad. Subyace al principio la reflexión sobre la interacción e interdependencia que hace de los seres humanos miembros copartícipes de una comunidad planetaria, y que desde sus acciones inciden en los procesos sociales y naturales que sostienen la existencia de esta comunidad. Por ende, son corresponsables de esa existencia, que es la propia. El principio de corresponsabilidad convoca una respuesta colectiva a la demanda ética de realizar los valores de la vida, y en consecuencia, de este principio se deriva la obligatoriedad moral, social y política, de combatir toda lógica reificadora que someta la vida a las necesidades funcionales de un aparato de producción. Desde este principio de corresponsabilidad, que significa autonomía y emancipación, resulta inmoral y criminal privilegiar la conservación de un sistema de producción e intercambio, cuyo funcionamiento demanda la destrucción progresiva de los recursos naturales para el consumo de un tercio de la población mundial. En semejante asimetría se mide la irracionalidad de la lógica que anima los procesos económico-políticos en las sociedades occidentales industrializadas.

La reflexión sobre estos dos principios rectores de la acción humana se inscribe en una interpretación holista de la relación ser humano – naturaleza. Cualquier teoría ética, en sentido general, y en particular, cualquier ética ambiental, parte de presupuestos ontológicos, antropológicos, e inclusive epistemológicos, es decir, se construye desde concepciones acerca de lo que es la naturaleza, el ser humano, la relación entre ambas dimensiones, y los criterios de acceso a su conocimiento. Será necesario, por tanto, que nos detengamos en estos marcos generales que condicionan el pensamiento y la acción en nuestras formaciones sociales.

III. Paradigmas en la interpretación ser humano – naturaleza

En este apartado, vamos a usar el concepto de paradigma, en el sentido acuñado por Thomas Kuhn, en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1ª. ed., 1962). Los paradigmas son concepciones generales de la naturaleza (Kuhn, 1986: 25), desde las cuales las ciencias y, en general, las prácticas humanas dan orientaciones a sus quehaceres. Los paradigmas, en cuanto concepciones de mundo, contienen intuiciones, valoraciones, creencias y sensibilidades que hacen vivenciar o experimentar la realidad conforme con el carácter específico de esos contenidos, es decir: Kuhn también se refiere a los paradigmas como “modos inconmensurables de ver el mundo” (idem), y actuar en él. Los paradigmas tienen propósitos fundamentalmente prácticos, que consisten en ser insumos programáticos para la acción. Que son inconmensurables significa que las percepciones y acciones derivadas de la adopción de un paradigma me llevan a comprender y modificar el mundo de manera inconciliable con percepciones y acciones derivadas de otro paradigma. La vigencia de un paradigma establece condiciones para interactuar eficazmente con el medio, porque regula o normaliza nuestras percepciones y valoraciones, en función de los objetivos buscados en la interacción. Es decir, desde la normativa de un paradigma estamos en condiciones de percibir y resolver problemas. Cuando no es así, Kuhn se refiere a la crisis y cambio de paradigmas: el agotamiento de las capacidades de las ciencias normales para resolver problemas.

En la historia de las sociedades occidentales han coexistido básicamente dos paradigmas ontológicos, o visiones de mundo, desde las cuales se derivan modos inconmensurables de estar y actuar en el mundo. Dualismo y monismo pueden ser considerados paradigmáticos en relación con las creencias, percepciones y valoraciones que han asumido las ciencias y, en general, las prácticas humanas en la historia de estas sociedades. Aun cuando sean coexistentes, el paradigma dominante en el curso histórico de la civilización occidental ha sido el dualista. La vigencia de este paradigma la encontramos en expresiones centrales de la cultura, como la religión y la filosofía que yacen en las bases culturales de Occidente.

Las nociones y valoraciones occidentales están mediadas por la influencia de las tradiciones culturales que integran la historia de esta civilización. Elementos dominantes del bagaje cultural judeocristiano y grecorromano consolidaron, en nuestras sociedades, una percepción fragmentaria del mundo, desde la cual el ser humano se imagina a sí mismo como algo distinto y situado en un nivel superior de la creación. El núcleo de esta sensibilidad aparece referido ya desde el primer libro de la Biblia, obra que nuestra civilización adoptó como texto fundamental. Para el imaginario judeocristiano, el mundo natural es una concesión de Dios a los hombres. El ser humano da sentido al conjunto de la Creación, porque todos los seres creados han sido puestos a su servicio, según narra el Génesis (1: 26-28):

Dios dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo”. Y Dios creó al hombre a su imagen;

lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra”.

Literalmente, el pasaje da cuenta de una voluntad de dominio, por parte del ser humano hacia el resto de la Creación. Roy May (2002:105ss.) señala que este pasaje puede ser objeto de una interpretación “mayordómica”, según la cual el hombre estaría llamado por Dios a ser mayordomo, o administrador de su Creación, sin prerrogativa para disponer de ella por su cuenta. El administrador tendría la obligación de dar cuenta al Señor por el estado de la Creación, y por ende, la relación entre el ser humano y la naturaleza estaría mediada por el cuidado, una actitud de empatía con el mundo, y responsabilidad hacia la integridad de las cosas, diferente a la actitud utilitaria que percibe las cosas como simples medios en relación con intereses humanos. Peter Singer (1995) cree que esta visión mayordómica no es una interpretación plausible, si se comparan los versículos citados del Génesis con otros pasajes bíblicos, en los que se reitera la percepción de que a Dios le interesa bien poco la Creación, considerada al margen del hombre. Así por ejemplo, el diluvio universal (Génesis, 6) castiga el pecado humano, pero también recae sobre especies no humanas sin relación con el asunto. Jesús expulsa demonios de seres humanos, y los envía a poseer a los cerdos, que se arrojan al abismo (Mateo, 8: 28-32). Pablo declara que a Dios le tienen sin cuidado las bestias de carga (I Corintios, 9: 9).

Contra la percepción de Singer, y en general, contra toda interpretación literal de los textos bíblicos, debe señalarse, no obstante, que sus autores nunca les asignaron un contenido cognoscitivo. Así por ejemplo, el libro del Génesis no pretende transmitir conocimiento sobre el origen del universo, sino que su sentido es catequético, en función de una verdad salvífica. Su propósito es evidenciar el compromiso humano hacia un Ser Supremo creador y legislador, un Dios que acompaña a sus criaturas y les provee una norma de vida. El sentido del libro está en relación con la norma de “guardar el sábado”, día en que el Señor descansa, al término de su Creación; es decir: honrar a Dios Padre. Éste sería el núcleo del texto, y no el trato entre el ser humano y las demás criaturas. Si bien el mismo está signado por una “voluntad de dominio” (llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra...), ha de considerarse el contexto y alcance semántico del vocablo empleado. Dios crea al ser humano y le delega el gobierno de su anterior creación. En la Tierra, el hombre hace las veces de dominus, o “señor”: ejerce la dominación, en nombre de Dios, lo que implica una administración responsable:

La palabra empleada (...) significa conquistar, adquirir autoridad, tener poder... es como señorío de un rey que conquista un territorio, ejerciendo allí su soberanía. El hombre es rey de los animales como delegado de Dios. No ejerce un poder arbitrario, no puede actuar a nivel de capricho o sadismo. En este estadio fundante de su creación, el ser humano señorea sobre los animales, pero no los puede matar. (...) Parece que hay un fondo de lucha y conquista: animales y humanos disputan un mismo espacio vital (sobre todo

los cuadrúpedos y reptiles). El texto afirma que ese espacio ¡pertenece a los humanos! Frente a toda posible sacralización de los animales, la Biblia sabe que solo el hombre es signo pleno de Dios sobre la tierra (Pikaza, 2001:212).

También es cierto que estas consideraciones han escapado a la tradición religiosa. La interpretación literal del texto, aunque equívoca, ha prevalecido para reforzar una visión de la relación entre Dios, el ser humano y la naturaleza, según la cual Dios está con los hombres, creados a su imagen, y la naturaleza es un mundo aparte, una dimensión material que hace las veces de almacén de recursos para los apetitos humanos.

Por otra parte, la filosofía platónica, una de las bases de la teología cristiana desde la síntesis medieval, concibe el mundo sensible como una copia imperfecta del mundo inmaterial de las ideas (Fedón 80b). Las ideas son formas puras arquetípicas, de las que participan los entes sensibles, a manera de copias imperfectas. El alma humana es una forma arquetípica encarnada en un cuerpo material. Pero el cuerpo es una “tumba para el alma” (Cratilo, 400c), y sólo a través de una ascesis filosófica puede liberarse del ciclo de metempsicosis, y retornar como forma pura al mundo ideal de donde es originario. El medio de esta ascesis es la razón discursiva (dianoia), que conduce a la episteme (República, 509d-511e). En cambio, las facultades sensoriales no sirven para captar la realidad esencial de las ideas, porque sólo dan cuenta de cosas materiales, que son sus copias degradadas. Así, el conocimiento del bien, la justicia, la belleza, pasa por una negación de la evidencia de los sentidos, porque la materia es el ámbito de la doxa: la opinión engañosa.

No obstante la coexistencia de interpretaciones alternativas de la religión y la filosofía, que pudieran haber desarrollado cosmovisiones diferentes, la sensibilidad occidental moderna consolidó esta percepción dualista de la realidad, desde la cual el ser humano ocupa un lugar privilegiado.

Como paradigma ontológico, el dualismo es la comprensión de la realidad como una yuxtaposición de órdenes esencialmente distintos, a uno de los cuales se le asigna preeminencia: alma y cuerpo, espíritu y materia, apariencia y realidad, cielo y tierra, cultura y naturaleza, desde una perspectiva dualista son realidades trascendentes, heterogéneas, e inconmensurables. El dualismo contiene así una racionalidad fragmentaria, que asume sus objetos como aislados e independientes de sus contextos. Característica del dualismo ontológico es la sustancialización de los conceptos, como hemos visto: para una perspectiva dualista, objeto y sujeto son sustancias separadas, con atributos propios e intransferibles. Por definición, la materia objetiva carece de vida, alma y pensamiento, y en tanto que realidad inferior, puede ser instrumentalizada desde el orden noético en el que el dualismo sitúa al ser humano.

Como es evidente, el dualismo contiene asimismo una sensibilidad antropocéntrica, aún en sus manifestaciones religiosas: “Dios creó al hombre a su imagen”. El ser humano aparece como centro de la Creación, núcleo y sentido de la realidad, eje en torno del cual giran todas las cosas.

Igualmente, de la racionalidad fragmentaria que contiene el dualismo ontológico se de-

riva una percepción individualista de la realidad, de alcance ético, puesto que lo que el pensamiento aprehende son individuos inconexos, aislados de sus contextos.

El monismo es otro paradigma ontológico, desde el cual emergen perspectivas distintas en torno a los seres reales, sus cualidades y relaciones. El monismo establece que la realidad es unitaria, y que cualquier distinción que se haga desde el ejercicio del razonamiento, o de la experiencia sensible, debe ser considerada una distinción analítica y no real. Individuos, cualidades, relaciones, desde una perspectiva monista, no son sustanciales, es decir, su existencia no es independiente, porque son momentos, instancias, modificaciones o manifestaciones de una sola realidad. La comprensión de esta realidad está sujeta al tipo de monismo que se sustente. Por ejemplo, los filósofos presocráticos, así como los sistemas éticos helenistas, sostenían una visión naturalista, para la cual, la realidad unitaria era la naturaleza. El vocablo griego *physis*, que se traduce por “naturaleza”, deriva del verbo *phyo*, que significa “producir, engendrar, hacer crecer”. La naturaleza, para estos filósofos, era el principio esencial e inmanente de todos los seres reales; esencial porque daba la existencia, e inmanente porque estaba contenido en la existencia misma de cada ser: todos los seres son naturales, por ser producidos, engendrados, o nacidos. La totalidad del universo era concebida como un solo organismo, dotado de racionalidad y leyes universales, a las que estaban sujetos todos los seres vivos, en calidad de partes, de elementos no cualitativamente distintos, de un todo integrado. En el siglo XVII, la filosofía de Spinoza presenta un monismo que identifica a Dios con la naturaleza, y afirma que el pensamiento y la extensión, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, no son sustancias independientes, sino atributos o características esenciales de una sola sustancia: “Dios, o la naturaleza.” De hecho, la filosofía de Spinoza tiene una importancia central para el pensamiento ambientalista, porque en su *Ética* encontramos una crítica explícita de la actitud antropocéntrica que derivamos del paradigma dualista (Cf. *Ética*, pref. a la parte tercera).

Si “Dios, o la naturaleza” es la única realidad, entonces los entes en su pluralidad no son sino modos o manifestaciones finitas, maneras de mostrarse una realidad infinita. El ser humano, al igual que todas las cosas, es una parte de la naturaleza y está sujeto a las “leyes ordinarias” que siguen todos los entes, en cuanto son modos de la sustancia. La única peculiaridad del ser humano es su ignorancia arrogante, que lo lleva a considerarse a sí mismo como “un imperio dentro de otro imperio”, es decir, a pensar que las leyes que rigen para todas las criaturas del cosmos hacen la excepción en su caso. Desde la sensibilidad antropocéntrica, la libertad humana se entiende como arbitrariedad, es decir, sistemática contravención del orden necesario de la naturaleza. El hombre padece, finalmente, porque no entiende que sus acciones lo apartan de un orden universal que es armónico por la concatenación de sus partes.

El comienzo de la ética ambiental es la crítica del antropocentrismo, que supone privilegiar al ser humano, sus intereses y necesidades, por encima de las demás especies. La ética antropocéntrica elige ignorar que la posibilidad de realizar intereses y satisfacer necesidades humanas depende de condiciones ambientales producidas al interior de ecosistemas. Cuando se explotan los recursos naturales sin consideración de la inte-

gridad de los ecosistemas, simultáneamente se destruyen las condiciones que hacen posible realizar intereses y satisfacer necesidades humanas.

El monismo es así una perspectiva integradora o relacional, puesto que las inconexiones características del dualismo son reemplazadas por interconexiones: la realidad es una totalidad compleja y dinámica de partes en relación unas con otras. El todo es la única realidad, pero no está antes ni por encima de las partes. El todo está en la parte, y la parte está en el todo. La parte es una parte del todo. Bajo estos supuestos, el monismo está en la raíz de las concepciones holísticas contemporáneas del pensamiento sistémico.

El concepto de sistema remite a un conjunto de partes organizadas, que interactúan recíprocamente para integrar un todo (hólos), que es complejo y dinámico (Cathalifaud y Osorio, 1998). La integridad o estabilidad del sistema depende de que las partes interactúen y se vinculen con arreglo a fines específicos (funciones), que están en relación con el objetivo final de la autoproducción del sistema. Si las partes no interactúan o se desvinculan, el sistema entra en entropía, porque deja de percibir los insumos que lo mantienen estable, y tiende a homogeneizarse con el ambiente, es decir, se desintegra. La aplicación de estos conceptos en ecología y ética ambiental enfatiza que las sociedades humanas son una parte integral de un solo sistema, llamado planeta Tierra: un ecosistema. Por ende, las acciones que los seres humanos emprenden para su autoproducción tendrán incidencia sobre la autoproducción del ecosistema planetario, siempre que puedan inscribirse en la dinámica de reciprocidad interactiva que sostiene la integridad de los sistemas. Si las acciones humanas no se integran en esa dinámica, entonces estarán en función de la desintegración del planeta como sistema, es decir, como la organización de elementos que hizo posible la vida. Desde esta racionalidad sistémica y holista es que Boff considera que las sociedades industrializadas contemporáneas, en el desarrollo de sus procesos de producción y consumo, responden a un principio de autodestrucción.

La perspectiva antropocéntrica está inevitablemente ligada a una concepción dualista de la relación entre ser humano y naturaleza.

IV. Modelos teóricos en función de una ética ambiental

Las alternativas éticas al autopoicionamiento del ser humano en el centro remiten a perspectivas que sitúan en el centro la vida en general (biocentrismo), la vida sensitiva (sensocentrismo), o el conjunto de los seres naturales (ecocentrismo).

La perspectiva biocéntrica, conocida también como ecología profunda, o ética de “veneración por la vida”, parte del principio de que la vida en sí tiene un valor moral intrínseco, es decir, conservar y promover la vida es algo bueno y deseable en sí mismo, y no un medio para fines utilitarios. De este presupuesto se sigue el deber de respetar toda forma de vida, porque los biocentristas extienden la agencia moral a todos los seres vivos, según una concepción moral que está próxima a la religión y el misticismo. El universo se concibe como una unidad metafísica, de la que participan todos los seres naturales. La existencia de todo ser está en función de su propia autorrealización, que consiste

en alcanzar un estado de sintonía espiritual con el cosmos. Albert Schweitzer (1875-1965), un antecedente fundamental de la ética biocéntrica, sostiene con estas palabras la equivalencia moral de toda forma de vida: “La ética consiste en (...) que yo experimente la necesidad de practicar la misma veneración por la vida hacia todo deseo de vivir, que hacia la mía propia. (...) Es bueno mantener y amar la vida; es malo destruirla y detenerla” (Citado en Singer, 1995:347).

La vida en sí es dotada del carácter de lo sagrado, y por ende, todo ser vivo debe ser reconocido como sujeto moral. La veneración por la vida es ilustrada por Schweitzer de la siguiente forma:

(El hombre ético) “no arranca una hoja de su árbol, no rompe una flor, y tiene cuidado de no aplastar a ningún insecto al andar. Si trabaja a la luz de una lámpara en una noche de verano, prefiere mantener la ventana cerrada y respirar aire sofocante, antes que ver cómo caen en su mesa un insecto tras otro con las alas hundidas y chamuscadas” (Loc. cit)

El filósofo estadounidense Paul Taylor, en una obra de 1986, *Respect for Nature*, sistematizó esta perspectiva en términos de un igualitarismo biocéntrico. La Tierra es una comunidad de seres vivos que no privilegia a ninguno de sus miembros: todos poseen necesidades vitales, y están dotados de capacidades innatas para buscar recursos con qué satisfacerlas. La conservación y unidad de la vida depende de que cada organismo procure su propia existencia, a través de capacidades propias, desarrolladas en el transcurso de miles de años de evolución natural. La especie humana, por otra parte, es una recién llegada al escenario de la vida, y ha entrado con fueros que no le corresponden. Con un falso argumento de superioridad, demanda recursos en exceso, altera y destruye especies y ecosistemas enteros, y en general, orienta sus acciones en dirección contraria al equilibrio ecosistémico del que depende la conservación de la vida. El hecho, constata Taylor, es que la existencia humana depende por completo de la interacción con un ambiente que provee insumos. Pero ese ambiente no necesita de la interacción humana, porque existía antes y seguirá existiendo una vez que la especie humana se extinga. Es decir, necesitamos la existencia de las formas de vida que nos rodean. Pero esas formas de vida no necesitan de nosotros, y más aún estarían mejor sin nosotros, porque nuestra conducta hacia ellas tiene la forma de una depredación sistemática e innecesaria.

Así, del biocentrismo se sigue una condena del antropocentrismo, que alcanza finalmente al conjunto de la humanidad: la Tierra estaría mejor sin nosotros, porque la conservación de la vida humana destruye sistemáticamente otras formas de vida, y entorpece el equilibrio que hace posible la vida en general. Esta conclusión resulta paradójica, si se entiende el biocentrismo como una ética. Si la ética es la acción con arreglo a valores, entonces sin seres humanos no hay ética. La vida en sí es un hecho natural, no un valor. Sólo desde la cultura, como espacio de convivencia humana, es que puede dársele a la vida un contenido moral. Evidentemente, el universo puede existir sin seres humanos, pero esa existencia en sí no es buena ni mala. En conclusión, el biocentrismo permite

considerar y recomendar la existencia del universo al margen de los seres humanos (May, 2002:86), y en este sentido recae en la posición dualista que separa al hombre de la naturaleza.

El sensocentrismo es una posición ética que coloca en el centro de la consideración moral a la vida sensitiva, en vez de la vida en general. Es la posición sostenida por el filósofo australiano Peter Singer, quien asume que la compasión es el criterio que determina la subjetividad moral. A su vez, la condición necesaria para que nos compadezcamos de una forma de vida, es que ésta manifieste sensaciones de pena o satisfacción, que nos induzcan a pensar que se trata de un organismo que, en el curso de su evolución se ha complejizado hasta alcanzar grados de autopercepción, que lo llevan a identificar intereses, y a gratificarse en su realización, o a sufrir en su ausencia. Por otra parte, hay seres vivos, como los organismos unicelulares, que no tienen sensibilidad, porque carecen de sistema nervioso. De acuerdo con Singer, la compasión hacia estas formas de vida no tiene sentido, porque no sufren ni se placen en el desarrollo de su existencia. En contraste, dice Singer, podemos preguntarnos “¿qué se siente al ser una zarigüeya que se está ahogando?” (1995:345), y hallar que la pregunta tiene sentido, puesto que se trata de un animal que manifiesta placer o dolor ante estímulos externos, y que en virtud de esa sensibilidad, mantiene un interés en evitar una existencia dolorosa y, en cambio, procurar satisfacción a sus necesidades vitales. Del sensocentrismo se sigue una ética que postula la compasión y el reconocimiento moral de formas sensibles de vida, y la indiferencia moral ante formas de vida que carezcan de sensibilidad. Éstas últimas pueden, por ende, ser objeto de manipulación acorde con fines utilitarios, sin que tal uso tenga connotaciones éticas. La destrucción utilitaria del medio es aceptable, siempre y cuando no afectemos la integridad de organismos vivientes sensibles. Esto no parece factible: incidir utilitariamente sobre el medio sin afectar la integridad de seres sensibles, o explotar recursos naturales, que son condición de equilibrio ecosistémico, sin afectar las condiciones de vida de las especies que habitan los ecosistemas. Por eso, el sensocentrismo es también una postura abstracta y dicotómica, que falla al no considerar que la integridad de los seres vivos sensibles, humanos y no humanos, está en relación con la integridad y el equilibrio de los ecosistemas.

El ecocentrismo, finalmente, pretende la mayor consecuencia con la perspectiva holísta, pues su problematización de la ética apunta a las acciones que permiten la conservación de la integridad del planeta, entendido como un macroorganismo. La ética de la tierra, desarrollada por Aldo Leopold en la primera mitad del siglo XX, enuncia el siguiente criterio moral: “Una acción es justa cuando tiende a preservar la estabilidad, la integridad y la belleza de la comunidad biótica, e injusta cuando tiende a lo contrario” (Citado en Boff, 2001:78).

Esta consideración hace del ecocentrismo una ética consecuencialista, no deontológica: las acciones serán valoradas como buenas o malas, siempre en relación con la calidad de sus efectos sobre el medio. La acción de los seres humanos sobre el entorno se inscribe necesariamente en el desarrollo de los ecosistemas, porque el ser humano forma parte también de la naturaleza. Racionalidad y cultura son vistas ecocéntricamente como pro-

ducciones de la naturaleza, en la medida en que el ser humano ha debido desarrollarlas para conservar su existencia como especie, y puede verse así, en la cultura, en cuanto dimensión espiritual del hombre, una forma progresiva o regresiva de manifestarse la naturaleza, según los efectos que la acción humana culturalmente mediada, produzca sobre el entorno, y por ende, sobre sí mismo. Ciencia y tecnología, las mediaciones culturales de relación con el entorno, pueden inscribir eficazmente al ser humano en los procesos de desarrollo de las comunidades bióticas, o lo pueden marginar de esas comunidades, en la medida en que sus acciones operen contra ellas, es decir, a favor de la explotación exhaustiva de recursos naturales que son condiciones vitales para las especies.

Boff (2001:34) considera que el ser humano, en relación con la naturaleza, tiene una doble dimensión: 1) está dentro de ella: forma parte específica de un proceso de evolución natural que abarca a todas las especies. Así, cualquier producción humana, material e intelectual, tiene su fuente en la naturaleza, de la cual el ser humano es una parte. Pero además, 2) el ser humano está frente a ella: su conciencia racional y su saber científico-técnico le ponen en condiciones de abstraerse intelectualmente e intervenir práctica e intencionalmente, transformando y manipulando sus procesos, pero sin dejar de formar parte de un todo. Y en consecuencia, los efectos de la acción humana sobre el entorno inevitablemente revierten sobre la vida y las condiciones de existencia de las sociedades humanas. Si desde la dimensión cultural el ser humano ha establecido la vida como valor supremo, y ha emprendido un proceso civilizatorio para preservarla, entonces una ética para los tiempos actuales tiene que significar una ampliación de la conciencia comunitaria: el reconocimiento de que el planeta Tierra es una totalidad ecosistémica, que se sostiene sobre la base de la interacción e interdependencia de todas las especies que lo forman. De este reconocimiento se sigue un principio de solidaridad, que tiene alcance ontológico, moral y jurídico-político: el ecosistema es “solidario”, porque se mantiene en virtud de la sólida reunión de sus partes: según su etimología latina, la palabra “solidario” proviene del verbo *solidare*, que se traduce como “reunir sólidamente”. Solidaridad es la cualidad que define a lo que se mantiene unido por el compromiso de sus partes, y se manifiesta, por ende, como una realidad unitaria, firme y estable. La insolidaridad, en cambio, es lo que desune, disgrega o desintegra a una comunidad. La solidaridad moral se refiere a la valoración de las partes en términos de sujetos morales: significa reconocer el valor que tienen todas las partes en relación con las condiciones que hacen de la existencia una convivencia gratificante. Finalmente, la solidaridad jurídico-política apunta a la organización, establecimiento e institucionalización de prácticas efectivas orientadas a preservar la vida en términos de convivencia comunitaria. Lo solidario remite, aquí también, a las condiciones de posibilidad de la existencia humana, y desde una perspectiva holista y ecocéntrica centrada en la interdependencia de todas las instancias que forman un sistema, es constatable que las relaciones humanas, al interior de los sistemas sociales, acusan la ausencia de solidaridad, y con ello, evidencian los límites de la conciencia ética.

V. Los límites de una ética ambiental

La ética es un discurso idealista, y no teórico, si se limita a enunciar valores y deberes al margen de un conocimiento analítico de los condicionamientos fácticos y estructurales en que transcurre la interacción humana. El propósito de la ética es práctico, y consiste en regular la acción con arreglo a una convivencia sostenible entre pares, es decir, pretende transformar las condiciones de coexistencia humana en un espacio de convivencia comunitaria. Pero la ética no es la acción, sino un determinante posible de la acción, entre otros.

El discurso ético, en tanto que filosofía práctica, apela a la conciencia y convoca la acción desde un discernimiento crítico de las condiciones que hacen posible la vida al interior de sociedades humanas. Tal discernimiento implica, asimismo, el de los condicionamientos que tienden a imposibilitar la convivencia, y que remiten a otros determinantes de la acción, de una índole históricamente más eficaz que la formación moral, como lo evidencia el estado de deterioro ambiental y humano que en nuestros días nos obliga a reconocer una crisis ecológica.

El análisis habermasiano de los procesos de trabajo e interacción que se desarrollan en la modernidad tardía es de utilidad para entender por qué las formas dominantes en que se despliega la acción humana tienen efectos destructivos sobre la naturaleza y, en definitiva, sobre la existencia social.

Partiendo del supuesto de que el ser humano es un animal simbólico, que emplea el lenguaje como herramienta de interacción comunicativa con el medio, Habermas argumenta que esta interacción persigue intereses diferenciados, y que en función de esos intereses, el ser humano ha desarrollado distintas formas de racionalidad.

La sociabilidad es uno de los intereses de la acción humana. El discurso que se desarrolla con arreglo a la sociabilidad hace posible un entendimiento dialógico, porque se establece a partir de la existencia de ciertas pretensiones de validez. Si tales pretensiones se ausentan del discurso, entonces no hay entendimiento, ni comunicación, ni sociabilidad. En todo proceso de comunicación orientada a la sociabilidad se dan las siguientes pretensiones de validez: verdad, rectitud, adecuación e inteligibilidad (Habermas, 1999: págs. 63-64). La verdad en la comunicación significa que el discurso pretende transmitir una información verdadera, que puede ser corroborada; la rectitud significa que el emisor es sincero, es decir, en su emisión no oculta segundas intenciones; la adecuación consiste en que el emisor articula su discurso en una forma que favorece su recepción en el interlocutor; finalmente, la inteligibilidad remite al presupuesto de que el discurso resulta inteligible para todo miembro que participa de una comunidad de habla. Cuando estas pretensiones se cumplen, el objetivo de la sociabilidad se realiza, porque se da una comunicación efectiva que permite consensos. Si estas pretensiones de validez no están presentes en la interacción comunicativa, entonces o no hay comunicación, o los intereses de la acción son otros distintos de la sociabilidad. En este sentido, Habermas analiza los intereses que caracterizan la racionalidad de la ciencia y la tecnología que

están detrás de los procesos de trabajo, y concluye que sus intereses giran en torno al dominio técnico sobre la naturaleza:

“Las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados” (Habermas, 1997:170).

La racionalidad del conocimiento funciona aquí como el instrumento que permite apropiarse, controlar y dominar sus objetos de conocimiento, que como tales, y bajo un interés técnico, son concebidos como objetos inertes. La acción social persigue entonces un objetivo de control y dominación sobre el medio. En la consecución de este objetivo, emplea una racionalidad estratégica que le asegura la eficacia, en términos de rendimiento y productividad. La función de esta racionalidad es directiva, sin espacio dialógico. La acción social se aboca al dominio del mundo material, desde la seguridad que otorga el conocimiento objetivo de sus procesos.

Habermas entiende que esta racionalidad instrumental que orienta la interacción en los procesos de trabajo se ha traslapado a los espacios de sociabilidad, y ha desplazado la comunicación orientada por pretensiones de validez. Es decir: la lógica comunicativa que debería imperar en los procesos de socialización se ha reemplazado por una lógica de dominación, y esta lógica hace que el interés de dominio sobre objetos sustituya al interés de la convivencia en las relaciones humanas. Cuando la racionalidad instrumental se autonomiza e invade espacios de convivencia, no sólo la naturaleza, sino los propios seres humanos llegan a ser objeto de dominio técnico:

“«El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres.» Esto casi es un enunciado analítico si se parte de que en la capacidad de control del sujeto sobre la naturaleza objetivada y en el dominio de un sujeto que convierte a otro sujeto en objeto o que se convierte a sí mismo en objeto se repite una misma estructura de ejercicio de poder. El pensamiento identificante, dilatado primero a razón instrumental, experimenta ahora una segunda ampliación que lo convierte en una lógica del dominio sobre las cosas y sobre los hombres.” (Habermas, 1999: págs. 483).

La racionalización moderna del mundo ha tenido como consecuencia la extensión y absolutización de la racionalidad instrumental en ámbitos de convivencia donde el discurso tiene otros intereses, y está sustentado por una racionalidad no instrumental, es decir, no orientada hacia el dominio técnico de objetos, sino hacia la sociabilidad y la convivencia posibles.

Pero incluso en el ámbito de los procesos de producción, la racionalidad comunicativa no debe estar ausente, si la producción se entiende como el resultado de la interacción con un medio que no es puramente objetivo. La condición indispensable para toda comunicación es la consciencia de hallarse ante un interlocutor posible, esto es, un ser dotado

de vida autónoma. Asimismo, la negación de vida y autonomía es condición necesaria para implementar acciones de dominio sobre la realidad objetiva. En este punto conviene recordar la formulación kantiana del imperativo categórico: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio" (Kant, 2002:116).

La máxima nos hace advertir que en el contexto de la interacción, y por la naturaleza social del ser humano, el prójimo se nos presenta como medio, e inevitablemente debemos asumirlo como tal, en función de nuestros intereses. Pero que el prójimo no es sólo un medio, sino además un fin: la necesaria mediatización del prójimo está limitada por la dignidad de su naturaleza como fin, y el respeto en las relaciones humanas se mide por el reconocimiento de esa dignidad.

Si la racionalidad del dominio técnico coloniza la acción, los fines de la misma se reducen al rendimiento material, y toda relación humana tiende a quedar sujeta a un cálculo estratégico de utilidades. Desde la ética, esto puede ser valorado como una existencia alienada e inmoral, porque destruye la sociabilidad, en el mismo movimiento en que cosifica y destruye la fuerza humana de trabajo y el mundo natural concebidos como fuente de recursos.

De tal forma, la emancipación social y política es condición previa para la emancipación de la naturaleza. Esta emancipación implica el esfuerzo por dotar de racionalidad dialógica a los procesos de interacción que se dan al interior de las sociedades humanas. Una ética realista, bajo estas consideraciones, analiza, comprende y socializa el hecho de que las condiciones materiales para un consenso en valores y normas societales presuponen la reivindicación de los actores sociales a quienes se les niega la subjetividad, y que esta reivindicación, históricamente, es resultado de luchas sociales y políticas por el reconocimiento de la subjetividad negada. La ética no es la acción, sino un determinante posible de la acción. Si la formación moral está orientada a la autonomía, su eficacia en la determinación de la conducta dependerá de las capacidades del conocimiento para dar cuenta de las determinaciones heterónomas de la conducta, que hacen de la vida humana una existencia orientada a la autodestrucción.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1986). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus. Trad. José María Ripalda (*Negative Dialektik*, 1966).

Arnold Cathalifaud, Marcelo y Francisco Osorio (1998). "Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas." *Cinta de Moebio*. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales. Abril, número 3. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile (En línea, <http://www.moebio.uchile.cl/03/frprinci.htm>). Recuperado 15 de noviembre, 2007.

Boff, Leonardo (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta. Trad. José Francisco Domínguez García (*Ethos Mundial*, 2001).

- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. Traducción de Patricio Peñalver (*L'écriture et la différence*, 1967)
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson (2001). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI. Trad. Stella Mastrangelo (*Nature and Society: Anthropological Perspectives*, 1996).
- Ferrater Mora, José (1998). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Gafo, Javier (Dir., 1999). *10 palabras clave en ecología*. Navarra: Verbo Divino.
- Guariglia, Osvaldo (Ed., 1996). *Cuestiones morales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol. 12. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1997). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido (*Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 1968).
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa T.I*. Madrid: Taurus. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981).
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica. Trad. Manuel Ballester (Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, 1992)
- Hoyos Valdés, Diana (2001). *Ética naturalizada: evolución, naturaleza humana y moralidad*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Kant, Immanuel (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza. Trad. Roberto R. Aramayo (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)
- Kant, Immanuel (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza. Trad. Roberto R. Aramayo (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785).
- Kuhn, Thomas (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE. Trad. Agustín Contin (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962)
- May, Roy H. (2002). *Ética y Medio Ambiente. Hacia una vida sostenible*. San José: DEI.
- ONU (1972). *Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano*. En línea, <http://www.pnuma.org/docamb/mh1972.php> (Recuperado 26 de junio de 2008, de Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Oficina Regional para América Latina y el Caribe).
- Pikaza, Xabier (2001). “«Dominad la tierra...» (Gen. 1,28). Relato bíblico de la Creación y ecología.” En Gómez-Heras, José M. G., *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Ramonet, Ignacio (2008). “El impacto de la globalización en los países en desarrollo.” En *Gente alternativa. Un espacio para la reflexión y el debate*. En línea, <http://galeon.hispavista.com/gentealternativa/tribunaoradores/tribuna9.htm> (Recuperado 20 de junio de 2008, de Portal Gente Alternativa).
- Rubio Carracedo (1991). “La irrenunciable autonomía.” En Carlos Thiebaut, (Editor). *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1973). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Singer, Peter (1995). *Ética práctica*. N.Y.: Cambridge University Press. Trad. Cambridge University Press (*Practical Ethics: second edition*, 1993).