

PARADIGMAS EMANCIPATORIOS EN EL SIGLO XXI: EL ECOMUNITARISMO

Sirio López Velasco

FURG. Rio Grande. Brasil

Introducción

Refiriéndose a la constitución de una sociedad planetaria capaz de subsistir en paz perpetua decía Kant (1798, p. 195): *«Esperar que un producto de creación política tal como aquí lo pensamos se realice algún día, por remoto que sea, constituye un placentero sueño; pero el pensamiento de una aproximación a [él] con la convicción de que puede existir en tanto está regido por leyes morales, no sólo es deber del ciudadano, sino también del gobernante».*

A pesar de la buena advertencia kantiana, quien conozca la realidad consolidada de la granja «Pé na Terra» (en los alrededores de Novo Hamburgo y no lejos de Porto Alegre, en Brasil) habrá de percibir que mi propuesta ecomunitarista no es un simple sueño, aunque yo mismo la presente como un horizonte del cual probablemente la humanidad pueda a lo más aproximarse asintóticamente, sin jamás lograr alcanzarlo definitivamente. En materia de relación entre utopía e historia, pues de eso se trata, considero que sólo la praxis humana es capaz de delimitar en cada momento lo posible, pero nunca está demás reafirmar, a modo de guía de la marcha, el eslogan de 1968: «Seamos realistas, pidamos lo imposible». Y todo ello con el máximo rigor, cálculo, seriedad y tino táctico exigidos por una práctica de liberación que sabe que pone vidas en juego.

En la granja «Pé na Terra» veinte familias logran ya desde hace varios años vivir digna y solidariamente de 50 hectáreas mediante una producción agroindustrial ecológicamente sustentable (que incluye, además de cultivos diferenciados, la fabricación de pan y queso) en un sistema cooperativo que les

ofrece habitación y alimentación gratuita. Todas las decisiones importantes desde el punto de vista financiero y organizativo son tomadas en asamblea, y la renta familiar de 4 salarios mínimos es destinada a equipar la casa y a gastos en educación, salud y diversión, porque las necesidades básicas de sobrevivencia están cubiertas por la cooperativa. Allí se festeja con fiesta comunitaria cada balance positivo que confirma con monotonía tranquila y alegre el éxito de la experiencia.

Mi propuesta ecomunitarista (que retoma, fundándola éticamente y completándola en las esferas comunicativa, ecológica, pedagógica y erótica la utopía marxiana del Comunismo) deriva de la aplicación de las tres normas de la Ética que deduje argumentativamente (con ayuda del operador que llamo «condicional») de la gramática profunda de la pregunta que instituye el universo ético-moral, a saber, «¿Qué debo hacer?», de la cual presupongo intentamos realizar ejecuciones «felices» (en el sentido de Austin 1962), ni más ni menos que como velamos por la gramaticalidad de nuestros actos de lenguaje en general.

En lo que sigue presentaré la deducción argumentativa de las normas éticas y resumiré diversas dimensiones de mi propuesta ecomunitarista.

1. La primera norma ética

La felicidad de la pregunta «¿Qué debo hacer?» está condicionada por la posibilidad que tengamos de escoger por lo menos entre dos alternativas de acción. Ahora bien, escoger entre dos alternativas de acción supone libertad de decisión. Así, la libertad de decisión es una condición referente a la posición del sujeto que realiza el acto de habla «¿Qué debo hacer?» y forma parte de la gramática de ese acto.

Puedo, por tanto, decir:

a) Yo tengo libertad de decisión es condición de yo puedo realizar más de una acción.

b) Yo puedo realizar más de una acción es condición de yo pregunto «¿Qué debo hacer?».

c) [porque el operador de "condicional" respeta la propiedad de transitividad, o sea, porque la fórmula sentencial que sigue es una tautología: $((p * q) . (q * r)) p * r$] yo tengo libertad de decisión es condición de yo pregunto «¿Qué debo hacer?».

d) Yo quiero hacer la pregunta «¿Qué debo hacer?» (en una realización «feliz»).

Y por ese procedimiento deduzco la primer norma de la ética que reza:

DEBO ASEGURAR MI LIBERTAD DE DECISIÓN PORQUE YO ASEGURO MI LIBERTAD DE DECISIÓN ES CONDICIÓN DE YO HAGO LA PREGUNTA «¿QUÉ DEBO HACER?».

Esta norma es el fundamento ético de toda crítica a cualquier instancia de falta de libertad de decisión, particularmente cuando ella resulta de relaciones alienadas con los otros y/o conmigo mismo.

Esta norma es un principio ético lingüístico-trascendental (porque es deducida mediante el operador de «condicional» de la gramática de la pregunta que insta la Ética), y es también un principio deontológico-normativo que opera como fundamento de la crítica y de la tentativa histórica de superación de la ausencia (y de la ilusión) de la libertad individual de decisión.

El individuo que acepta-quiere producir instancias felices de la pregunta «¿Qué debo hacer?» está implícitamente comprometido con el obligatorio estipulado en la primer parte de la primer norma; si esta persona descubre más tarde que su libertad de decisión está limitada, entonces re-descubre en su dimensión histórica el obligatorio que prescribe la lucha para superar tal limitación.

Ahora bien, si intuimos negativamente la «libertad individual de decisión» como aquella en la que el individuo actúa con independencia de toda interferencia ajena que no sea conocida y deliberadamente querida, nótese que, en función de la condición humana (que es una condición social), podemos decir que tal vez nunca una instancia de la pregunta «¿Qué debo hacer?» será (plenamente) «feliz»; pero al mismo tiempo debemos constatar que esa pregunta es el «lugar» de la instauración-reafirmación de nuestra libertad individual de decisión y de la lucha por conseguirla. En especial, en el contexto capitalista actual, queda claro a la luz de múltiples constataciones que resulta equivocado acompañar a muchos pensadores y manuales de Filosofía que proclaman que «el hombre es libre»; la propia lucha de «liberación» presupone por su nombre que el ser humano no es libre; pero se fundamenta en la norma ética que acabamos de deducir y que prescribe y reabre a cada pregunta «¿Qué debo hacer?» la obligación de bregar por tal libertad.

2. Segunda norma de la ética

Ahora la cuestión es la siguiente: «¿Es ilimitada la libertad individual de decisión amparada por la primer norma de la ética?». Inspirado en Karl-Otto Apel (1973) y en Oswald Ducrot (1972), propongo que la gramática del acto de «preguntar» incluye como condición de su «felicidad» los dos principios siguientes:

- a) el individuo que formula una pregunta, cree que su interlocutor responderá a la misma diciendo lo que piensa ser lo verdadero o lo correcto;
- b) el individuo que formula una pregunta asume con ese acto una actitud de búsqueda colectiva y consensual de lo verdadero o de lo correcto.

(Nótese que la violación de cualquiera de estos principios es posible, pero en esa ejecución la pregunta en cuestión no será «feliz»).

A estos principios agrego yo la exigencia de que cuando se realiza a nivel ético la pregunta «¿Qué debo hacer?», la respuesta debe revestir la forma de un Casi-Razonamiento-Causal (ver López Velasco 1996).

La aplicación del segundo principio a la pregunta «¿Qué debo hacer?» la descubrí en la siguiente experiencia concreta: en un ómnibus repleto, una señora, más que preguntar a su interlocutora, se preguntó angustiada qué debía hacer con un marido que le era reiteradamente infiel; para su sorpresa, al cabo de pocos minutos todo el ómnibus estaba opinando, y en las más diversas direcciones, sobre qué debería hacer.

Esa experiencia deja claro que cualquier individuo que formula (aunque sea por un gesto que la vehicula) la pregunta «¿Qué debo hacer?» está abriendo por ese acto la puerta a la participación, con carácter de interlocutor válido, a cualquier persona que entienda la interrogación. De esa constatación (y mientras queda en abierto la interrogación sobre el hecho de saber cómo, en función de la imposibilidad de cualquier lenguaje privado, tal como lo sostiene el segundo Wittgenstein, la misma conclusión valdría incluso para ejecuciones monológico-silenciosas de la pregunta) se deduce la segunda norma de la Ética, que reza:

DEBO BUSCAR CONSENSUALMENTE UNA RESPUESTA A CADA INSTANCIA DE LA PREGUNTA «¿QUÉ DEBO HACER?» PORQUE YO BUSCO CONSENSUALMENTE UNA RESPUESTA A CADA INSTANCIA DE LA PREGUNTA «¿QUÉ DEBO HACER?» ES CONDICIÓN DE LA PREGUNTA «¿QUÉ DEBO HACER?» ES FELIZ.

Esta norma traza los límites éticamente legítimos del ejercicio de la libertad individual de decisión amparado por la primer norma. Pienso que las personas que defienden el disenso contra el consenso están confundidas.

En primer lugar, llamo la atención hacia el hecho de que hacer una conferencia o escribir un artículo o un libro para defender la importancia del disenso, es una prueba irrefutable de la búsqueda del consenso que es inmanente al discurso argumentativo; porque mediante esas manifestaciones lo que se pretende es crear consenso sobre la importancia del disenso. La oposición simple de «disenso contra consenso» en tales circunstancias es una «contradicción preformativa» (para ser más fiel a la teoría a la que llegó Austin habría que llamarla «contradicción ilocucionaria») en la medida en que el contenido locucionario del acto lingüístico practicado se contraponen a la fuerza ilocucionaria argumentativa vehiculada por el mismo (como sucedería si alguien ordenase «¡No me obedezcas!», porque lo propio de la orden es presuponer y comandar la obediencia).

Creo que consenso y disenso están en una relación donde uno se transforma en el otro, vale decir, en una relación dialéctica. Si busco el consenso es porque estoy en el disenso. Mas, especialmente en el caso de las normas éticas, el consenso es siempre provisorio y puede transformarse en disenso a cada instante, bastando para esto que venga a ser falseado argumentativamente el

enunciado que da sustentación al obligatorio que las integra. Así, las normas de la ética son históricas y la Historia está siempre abierta.

Ahora, volviendo a la segunda norma, hay que decir que ella confirma la primera en el sentido de que debemos luchar por un orden comunitario, en el cual todas las personas sean lo más libres que sea posible en sus decisiones individuales consensualmente establecidas (y creadas y recreadas a cada instante mediante discusión argumentativa).

3. La tercera norma de la ética

Austin dice que una regla de felicidad de los actos lingüísticos es la que estipula que debe existir, como instancia socialmente aceptada, el procedimiento al que se apela en el acto de lenguaje de que se trate. Sobre esta base pregunto: ¿Cuáles son las condiciones de existencia de la pregunta «¿Qué debo hacer?».

En primer lugar, debe existir el acto lingüístico de la pregunta. Pero, a la luz de los actuales conocimientos científicos y de las reglas de felicidad elucidadas por Austin, para que exista tal acto, es necesaria la existencia del lenguaje humano. Éste, por su parte, apunta hacia la existencia del ser humano.

Ahora bien, ¿qué caracteriza a un ser como «humano», si excluimos la dimensión del lenguaje? Muchas respuestas han sido dadas a esa pregunta. Con Marx puedo responder: el trabajo (considerado como la particular interacción existente entre la parte de la Naturaleza que es el ser humano y el resto de la misma, a través de la cual, y con profundas modificaciones para ambos, el primero está en situación histórica permanente de auto-producción).

El trabajo presupone la Naturaleza en sus tres componentes: el sujeto (el ser humano), el objeto y el instrumento, ambos también naturales de forma directa o indirecta. Pero, ¿de qué Naturaleza estamos hablando? La respuesta es: de una Naturaleza sana para el trabajo, que es una condición para la sobrevivencia del ser humano. En este punto puedo proponer el siguiente argumento:

Premisa 1: La Naturaleza es sana desde el punto de vista productivo es condición de yo soy un ser humano.

Premisa 2: Yo soy un ser humano es condición de yo hago la pregunta "¿Qué debo hacer?"

Conclusión: La Naturaleza es sana desde el punto de vista productivo es condición de yo hago la pregunta: «¿qué debo hacer?»

Y a ese razonamiento puedo asociar la forma:

$$\frac{p * q ; q * r}{p * r}$$

(siendo «*» el símbolo del operador de «condicional», tal como lo propongo; López Velasco 1996, Cap. I) que es una forma de razonamiento lógicamente válida, porque, como sabemos, la fórmula sentencial que la representa es una tautología.

Así encontramos la tercer norma de la Ética:

DEBO PRESERVAR UNA NATURALEZA SANA DESDE EL PUNTO DE VISTA PRODUCTIVO PORQUE YO PRESERVO UNA NATURALEZA SANA DESDE EL PUNTO DE VISTA PRODUCTIVO ES CONDICIÓN DE YO HAGO LA PREGUNTA «¿QUÉ DEBO HACER?»

Quiero de inmediato advertir que, dado el carácter productivista de la visión que sobre la Naturaleza encierra, tal vez esta norma no sea la última palabra de la ética en materia ecológico-medioambiental. Pero creo que ella es una base mínima a los efectos de disponer de un fundamento argumentativo para la tarea capital que significa la preservación-regeneración de la Naturaleza humana y no-humana, tarea esencial de la lucha por un orden ecomunitarista.

4. La ética y el concepto de «liberación»

Sobre la base de las tres normas de la Ética defino la Liberación como un proceso histórico de construcción de la libertad consensual de decisión acerca de nuestras vidas, a través de la discusión y de la lucha contra las instancias de dominación intersubjetiva y auto-represión alienada; proceso del cual forma parte el establecimiento de relaciones productivas y estéticas de carácter preservador-regenerador entre los seres humanos y el resto de la Naturaleza.

5. Ecomunitarismo

Llamo «Ecomunitarismo» al orden utópico pos-capitalista (tal vez nunca alcanzable, pero indispensable horizonte histórico, guía de la acción) capaz de articularse en base a las tres normas de la Ética, y de mantenerse mediante la postura de seres humanos en actitud de liberación. El ecomunitarismo, en su dimensión productivo-distributiva, comunicativa y ecológica retoma, actualizándola y completándola, la utopía marxiana del comunismo (ver López Velasco 1996, Cap. VIII).

5.1 No-Trabajo, Género y necesidades humanas, ciencias y «orden» en el Ecomunitarismo

Si el «Trabajo» ejecutado-padecido en el capitalismo es actividad productiva alienada, por su modalidad clasista-asalariada, que, sometida al imperio de la «orden», es el tormento diario del que se huye como de la peste tan pronto como surge la oportunidad, el No-Trabajo al que apostamos en el ecomunitarismo es lo contrario de todo eso.

El No-trabajo es la instancia de expresión libre de las energías productivas en la cual las personas realizan alternadamente sus múltiples vocaciones. El tiempo diario y total de la faena será el mínimo posible, según lo exija la satisfacción de las necesidades comunitarias, y es de suponer que el mismo habrá de tender a cero (en especial gracias a los procesos de automatización y la equitativa distribución de las labores). [Terminado ese lapso de tiempo comienza el uso absolutamente libre, por decisión individual, de cada día y de la vida toda, para lo que se quiera, incluido el ocio].

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

A partir del plano productivo local de cada comunidad y abarcando sistémicamente lo regional y lo planetario, se establece esa interacción universal consciente de los individuos.

Apoyados en ese plano y desbordándolo, se articula el conjunto de los intercambios individuales universales que no se caracterizan o no se caracterizan solamente como «productivos», por abarcar aspectos vinculados, por ejemplo, a la creación estética o a las relaciones de amistad. Ambas dimensiones de esa interacción son ya hoy, desde el punto de vista técnico, perfectamente realizables, in situ y a distancia, en especial a través de los medios de transporte intercontinentales (cuyos actuales efectos contaminantes deberán ser eliminados), como por las redes electrónicas y «multimedia» de comunicación.

Aclaremos lo que catalogamos como «necesidades» puestas y resueltas por y en el desarrollo de los individuos universales. A veces esta cuestión ha sido abordada en base a una supuesta diferencia existente entre «necesidades legítimas» y «necesidades artificiales» (o sea, «falsas necesidades») humanas.

Es evidente que la realidad del «consumismo capitalista» proporciona un cierto contenido pertinente a lo que parece designarse con las palabras «necesidades artificiales». (El mismo Marx hizo uso de expresiones parecidas al tratar de la dinámica de producción-distribución-consumo vigente en la sociedad capitalista). Mas, cuando se pretende profundizar el análisis, la diferencia establecida se revela problemática bajo dos aspectos: a) porque la «legitimidad» de ciertas necesidades a veces se interpreta, en oposición a lo «artificial», como siendo «natural», y, b) porque esa diferencia supone un fundamento ético a partir del cual pueda afirmar su pertinencia.

En relación al primer aspecto hay que notar que el ser humano es precisamente aquella parte de la naturaleza que a través de la cultura transforma su naturaleza; dicho de otro modo, la especie humana es la parte de la naturaleza que se encuentra, en y a través de su devenir histórico, en permanente estado de auto-producción. De ahí que hablar de una «necesidad natural», refiriéndose a los seres humanos, sea incurrir en una equivocada visión inmovilista que contradice el carácter históricamente autopoiético de la especie humana; falsedad que se aproxima a un *non-sens*.

En lo referente al segundo punto, hago notar, además de la ausencia de todo fundamento ético explícito en Marx al aludir a la mencionada diferencia, que la cuestión de la «necesidad legítima» sólo puede ser encuadrada y resuelta a partir de las tres normas éticas trascendentalmente deducidas por nosotros anteriormente.

Ahora bien, obsérvese que estas normas no establecen una versión estática de cuáles son las «necesidades» que caben en sus límites y, al hacerlo, cobran «legitimidad»; al contrario, estas normas se comportan como fronteras flexibles en cuyo seno puede ser acogida como «necesidad legítima» toda carencia puesta por el desarrollo universal de los individuos que no transgrede la libre deliberación consensual con los otros y que no contraría la preservación de una naturaleza sana desde el punto de vista productivo. El entendimiento entre los seres humanos y el desarrollo de la tecnología ecológicamente sostenible son los mecanismos que en cada momento histórico habrán de marcar los límites de lo que cabe admitir como «necesidad legítima» a ser atendida por y en la vida comunitaria.

Pero, ¿cómo conciliar las vocaciones diversas con el conjunto de necesidades comunitarias que deben ser satisfechas en cierto nivel ya alcanzado (y que nunca cesa de ser mejorado, si no cuantitativamente, por lo menos cualitativamente)? La respuesta es: a través del acuerdo consensual de los productores libremente asociados que contraen y renuevan periódicamente su pacto de convivencia.

Una vez establecida la lista de necesidades y la lista de las disponibilidades vocacionales, el acuerdo comunitario de no-trabajo (establecido consensualmente y con todos los recursos computacionales necesarios) es el mecanismo de compatibilización entre ambas. Ese acuerdo, tanto en lo relativo al tipo como al tiempo rotativo de actividad, tiene por base la comunidad local (el distrito), pero se integra a los macro-acuerdos que abarcan sucesiva y sistémicamente espacios mayores, hasta culminar en el planeta entero (y más allá, en los lugares extraterrestres donde haya, provisoria o definitivamente, seres humanos residentes). [Ese acuerdo planetario renovado periódicamente viene a sustituir a la actual división mundial del trabajo generada de forma a-consensual y aleatoriamente a través de las Bolsas que se alternan para operar las 24 horas del día].

Para resolver el problema de las necesidades a las que no corresponden vocaciones dos son los caminos: la distribución equitativa de la carga indeseada mediante faena rotativa y la invención, mediante tecnología ecológicamente sostenible, de modalidades productivas que prescindan de la participación humana.

Nótese que si las ciencias éticamente fundamentadas (y si es preciso autocensuradas) y con responsabilidad ecológica son un pilar del No-Trabajo, como se puede imaginar a la luz de lo que ya fue dicho, el cultivo de las ciencias no será en el ecomunitarismo faena de una "comunidad científica" como la existente en el capitalismo; este cultivo es ahora una entre las diversas actividades que una persona puede desarrollar en alternancia temporal con vistas a su libre expansión multilateral. Así se resuelve la unilateralización, que es sinónimo de pobreza humana, de los actuales científicos, al tiempo que se acorta la distancia, por disolución de la actual comunidad compartimentada en el tejido social, entre los practicantes y los no practicantes de actividades caracterizadas como científicas (y estos últimos, sobre la base de una instrucción generalizada, tienden a desaparecer).

La dinámica «acuerdista» aquí descrita supone la eliminación de la «orden» del universo productivo (y social en general) y su sustitución por Casi-Razonamientos-Causales (CRC) que establecen las obligaciones asumidas y operan en un contexto donde todo cargo de coordinación-fiscalización es electivo y rotativo.

Ante la supuesta transgresión de lo consensualmente establecido por parte de alguno de los participantes, el CRC de «segundo grado» con que lo interpela un «partner» (sea éste o no detentor de algún cargo de coordinación-fiscalización) o el conjunto de los «partners», tiene la siguiente forma: «(Debes) procede(r) de la forma 'y' porque 'z' fue lo acordado».

El interpelado, en función de la gramática de los CRC, aceptará el obligatorio que da inicio al CRC de segundo grado si asume como verdadero el enunciado «z». Si no lo considera verdadero, entonces habrá que recurrir a instancias que puedan resolver la duda, por ejemplo al testimonio de otros participantes y/o a documentos que revelen los términos de lo acordado previamente.

De ese recurso resultan dos finales posibles: o es confirmada la veracidad del enunciado «z» y el transgresor queda sujeto al obligatorio que aquel enunciado justifica, o el enunciado «z» resulta falseado y queda derogado el obligatorio en cuestión, al tiempo que se concluye que la supuesta transgresión no tuvo lugar. [Al que le parezca engorroso este procedimiento le recuerdo que el mismo ya funciona cotidianamente en las «reglas» establecidas en los juegos de niños por los propios participantes].

En lo que respecta a la división comunitaria del producto y los servicios del No-Trabajo, el ecomunitarismo se ajusta al lema «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad» (recordando que ésta última está some-

tida al tamiz de las tres normas éticas). Una vez obtenidos los productos y servicios comunitariamente, su distribución también se hará comunitariamente. Un acuerdo semejante al «pacto de producción» establece el «pacto de distribución», que es cronológicamente anterior al primero en la medida en que lo orienta en cantidad y calidad.

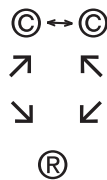
El salario y el dinero han desaparecido de la historia humana y las necesidades individuales (a través de la familia, en la forma de ésta que venga a subsistir, o directamente) son satisfechas a partir del «fondo económico comunitario».

5.2 Ecomunitarismo, ecología, pedagogía ambiental y erótica

Basado en la tercera norma de la ética [Debo preservar una naturaleza sana desde el punto de vista productivo porque la naturaleza es sana desde el punto de vista productivo es condición de Yo hago la pregunta «¿Qué debo hacer?】 el comportamiento ecomunitarista respecto de la naturaleza no-humana tendrá un carácter preservador-regenerador.

En términos concretos eso significa que la producción ecomunitarista reposa al máximo sobre recursos renovables, de forma que se economizan lo más posible los recursos no-renovables, adaptándose al principio de las «Tres R» que prescribe la reducción, reutilización y reciclaje de los recursos y residuos, y preocupada por evitar la contaminación (admitiéndola provisoriamente sólo cuando es reversible).

Esa conducta será tema fundamental de la educación problematizadora que en las instancias formales y no formales habrá de caracterizar el panorama cultural-educativo del ecomunitarismo. La teoría de tal educación se encuentra en Paulo Freire (1970, Cap. II), donde la práctica pedagógica que él llamó «problematizadora» (contrapuesta a la «bancaria», cómplice de la dominación), puede resumirse, incorporando mi perspectiva ética, en el siguiente modelo sistémico cualitativo:



donde © representa a cada uno de los sujetos en la interacción pedagógico-dialógica que forma parte del proceso de «concientización» y ® representa al referente, o sea, el «objeto» a propósito del cual los primeros están construyendo conocimiento. Nótese que dicho referente no se limita a la clase de los

objetos físicos, pudiendo ser también, por ejemplo, como «objeto» de conocimiento, el tipo de relaciones que unen-desunen a los sujetos en cuestión y aquél que ellos tienen con la naturaleza que los rodea.

Ese conocimiento a propósito del referente no será más que la serie de los consensos a los cuales los sujetos dialogantes pueden llegar sobre la base del ejercicio de la libertad individual de convicción y postura, que se enriquece con el develamiento crítico progresivo del referente. [Y cuando se dice «progresivo» no se entienda tal característica como siendo sinónimo de una acumulación sumatoria no-contradictoria, sino como proceso sometido a crisis de renovación, incluso de los fundamentos, como las descritas por Thomas Kuhn (Kuhn, 1962)].

Ahora bien, Freire situó la construcción del conocimiento al interior de la «praxis», que él definió como «a reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo». Por tanto, como la relación al referente no es solamente teórica, sino también práctico-transformadora, tenemos como resultado el que no sólo se transforman las opiniones de los sujetos respecto del referente, sino que también cambia el propio referente. Y el cambio del referente no dejará de influenciar a los sujetos cognoscentes y a sus sucesores, al interior de una interacción de tipo «sistémico», pero histórica. [De ahí la flecha doble que en el modelo arriba citado parte tanto de los sujetos rumbo al referente, como de este último hacia los sujetos].

Sobre esa base se abre la perspectiva de superar la visión «productivista» presente en la tercera norma de la Ética, para, en el marco del desarrollo multifacético de los individuos, incentivar y posibilitar el re-encuentro lúdico-estético de los seres humanos con toda la naturaleza. Ese cambio, fundamentado en la tercera norma ecológica, pero que abre una perspectiva que la supera, solamente es posible en el contexto del ecomunitarismo, donde la naturaleza no-humana ha sido des-privatizada y el ser humano ha superado la alienación en relación a sí mismo y en relación a los otros seres humanos.

En el campo de la erótica destacamos que la primera norma de la ética ampara el autoerotismo de la masturbación, que debe ser desculpabilizada (en particular en la fase de maduración sexual de la pubertad y la adolescencia, pero también en la fase adulta, en situaciones ocasionales), superándose así las conductas alienadas de auto-represión y represión que causan grandes y duraderos traumas. La segunda norma ampara por igual tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales, pues lo que la ética exige es el consenso en el placer compartido, sin importar el sexo de los participantes. No obstante, esa misma norma condena la relación sexual con cualquier sujeto que transitoria o durablemente esté incapacitado para ejercer la libertad de decisión exigida por la primera norma (tal es el caso de los niños, los animales y las personas bajo efecto de drogas o del alcohol consumido en cantidad excesiva). La tercer norma, reforzando la segunda y la primera, ampara toda conducta que, querida por los participantes, redunde en su bienestar (y por ende en su salud física y mental). La primer norma ampara la decisión de no procrear y por tanto

los métodos anticonceptivos, bastando la opción de uno de los participantes para legitimarlos.

Por último nótese que la ética no ampara el aborto, pues tal práctica significa retirar del futuro adulto que es el feto la libertad de decisión que le reserva la primera norma para opinar sobre su existencia o no existencia. (De manera menos rigurosa aquí me mueve el siguiente razonamiento: porque no me agrada la idea de que hubieran podido prescindir de mi existencia sin consultarme, no me siento con derecho de quitarle la existencia a un ser humano que aún es incapaz de opinar; nótese que el debate sobre «cuándo empieza la vida» para autorizar el aborto está superado por la descripción del genoma humano, que determina, ya a partir de la fecundación, el carácter humano del embrión).

5.3 Ecomunitarismo y ciencias: ¿queremos todo lo que podemos?

La ciencia y la tecnología son instrumentos fundamentales de aquello que podemos hacer, también en perspectiva ecomunitarista. Pero, ¿debemos querer hacer todo aquello que nos permiten hacer la ciencia y la tecnología? Los desastres y las amenazas socioambientales vinculadas a ciertas investigaciones y realizaciones científico-tecnológicas han llevado al ecofeminismo a declarar que la ciencia es mecanismo opresor-devastador de mujeres y niños (en especial en el Tercer Mundo) y de la naturaleza no humana. Así Mies y Shiva (1997) sostienen que la ciencia occidental se apoya en las relaciones de violencia patriarcal (que cobran forma en las relaciones capitalistas y colonialistas); según ellas las mayores víctimas de la ciencia son las mujeres y niños del hemisferio Sur y la naturaleza no humana. Tal sería el resultado de las oposiciones binarias patriarcales-capitalistas hombre/mujer, hombre/naturaleza, industrial/indígena, norte/sur, en un abordaje en el que la búsqueda de una «verdad universalizada» se asienta en la explotación de la tríada mujer-naturaleza-Tercer Mundo. Si consideramos que el método de investigación-acción expuesto por Mies y Shiva es de sumo interés para complementar la propuesta problematizadora de Freire (que sin embargo ellas interpretan mal, al considerar en una óptica sicologista y no dialéctica que el desvelamiento crítico de la realidad antecede a su transformación emancipatoria), divergemos de la crítica a la «verdad universalizada» realizada por ambas.

Creemos que Karl-Otto Apel (1973) mostró de forma convincente que tres normas éticas sustentan implícitamente a los enunciados científicos, a saber, decir lo que pensamos ser verdadero (en el sentido de la verdad por correspondencia a los hechos, al modo aristotélico), renunciar al egoísmo en la búsqueda consensual de tal verdad, y aceptar a cualquier ser humano como un compañero legítimo en esa búsqueda. (Obviamente, no consideramos que esa triple exigencia ética se realiza en el día a día de alienación, violencia y manipulación que es el capitalismo, pero ello no borra la triple exigencia ética que se oculta tras cada enunciado y que debemos postular realizable en el ecomu-

ntarismo). Así nos sumamos a Apel y no a la lectura simplista del supuesto violentismo machista atribuido por Mies a la ciencia. Al mismo tiempo, y apoyándonos en la Teoría de los Actos de Lenguaje desarrollados por Austin (1962) sostenemos que forma parte de cualquier enunciado (también científico), que es dirigido siempre por lo menos a un interlocutor real o potencial, el intento de convencer a ese interlocutor (en acción *perlocucionaria*, dijo Austin) de la corrección de nuestro punto de vista. Ahora bien, esa convicción de corrección presupone y abriga la postulación de una verdad universalizable. (Por eso tenían razón Sócrates y los sofistas, pues si el primero insistía en la búsqueda de la verdad única, los segundos llamaron nuestra atención sobre el irrenunciable componente perlocucionario del discurso).

Ahora bien, según la segunda norma de Apel y según nuestra segunda norma, esa dinámica abriga la posibilidad de ser convencido por el interlocutor y cambiar nuestra postura, lo que, otra vez, confirma la apuesta por una verdad universalizable. La prueba palpable de eso es el hecho de que Mies y Shiva escriben artículos y libros, materializando su intención de que sus interlocutores accedan a la única verdad en el asunto debatido (de la que ellas pretenden ser las voceras); por ejemplo, que la ciencia es sinónimo de violenta opresión machista. Contra esa visión sostenemos que la afirmación de Mies de que «la ciencia y la tecnología actuales son ciencia y tecnología completamente militares» es de un simplismo generalizante inaceptable. Por su parte Shiva sostiene que a la ciencia, que es patriarcal-masculina, se le opone un «principio femenino» que incluye tanto a la mujer como a la «naturaleza», a los pueblos indígenas y al tercer Mundo, y esa autora llega a decir que en las sociedades pre-modernas centradas en la mujer, la actitud cognitiva y práctica fue de respeto para con la naturaleza (Mies y Shiva 1997, Cap. VIII). Hacemos nuestras las palabras de las feministas Maxime Molineux y Deborah Lynn (1994, p. 21), cuando ponderan que «toda esa explicación se funda en una visión romántica de las culturas pre-ilustradas, pre-coloniales y pre-modernas que se basaban supuestamente en el 'principio femenino' y en un orden natural concebido como esencialmente bueno», por lo que «una historia compleja se convierte en universal y homogénea», y donde la apuesta por un futuro que supere las dominaciones típicas del capitalismo se confunde con el deseo de volver a un pasado idealizado.

A pesar de esto creo que Mies ha planteado bien una cuestión decisiva en la relación entre ética y ciencia al abordar los «límites de la investigación». Dice Mies: «Puesto que el paradigma científico está basado en el dogma de que el afán científico no conoce límites, genera una búsqueda orientada a ampliar cada vez más los conocimientos abstractos. No se permite ninguna interferencia moral en el proceso de investigación. Los científicos, por tanto, no pueden dar respuestas por sí mismos a los problemas éticos» (Mies y Shiva 1997, Cap. III). Aquí tocamos el difícil problema de la autocensura ética de la investigación científica y del uso de la ciencia. Nuestra primer norma ética (referente a

la libertad individual de decisión) parece garantizar la ausencia de límites en la investigación. Pero nótese que esa norma puede y debe ser completada por las otras dos, y éstas, o en función de la ausencia de consenso, o en función de eventuales perjuicios a la preservación-regeneración de una naturaleza humana y/o no humana saludable, pueden perfectamente amparar la determinación de poner límites a la investigación. Y es importante resaltar que se trata aquí de autocensura ética inmanente, y no de cualquier censura exógena (como lo son las de corte religioso, como la que afectó a Galileo, o ideológico, como la impuesta por Lyssenko a la genética soviética).

Tal autocensura es posible, necesaria y realizable en el marco de los Casi-Razonamientos Causales que son las normas éticas, que es el de las pautas de conductas establecidas, derogadas y renovadas mediante argumentaciones. Siendo así las cosas, es obvio que los límites impuestos por la autocensura ética de la ciencia son mutables históricamente según el estado de lo que juzgamos verdadero y debido; (y no olvidemos que en el ecomunitarismo postulamos que todos los seres humanos son desde la niñez practicantes de ciencia, puesto que se ha disuelto en la rotación de las tareas la «comunidad científica» estanca existente en el capitalismo). Así pues, en perspectiva ecomunitarista resulta claro que, en materia de lo posible mediante la ciencia y la tecnología, las tres normas éticas nos dicen que no debemos querer todo lo que podemos, pues precisamente esas normas marcan los límites (históricamente mutables) de lo que debemos y no debemos querer.

5.4 Prácticas políticas rumbo al Ecomunitarismo: Historia y Utopía

¿Cuál es el perfil de las prácticas que conforman el camino orientado por el horizonte ecomunitarista? Para responder a esta pregunta me permito algunas observaciones conjeturales basadas en nuestra reciente experiencia histórica.

Creo que, si la fundamentación ética del proceso de liberación que apunta hacia el ecomunitarismo se apoya en la crítica del capitalismo, y en especial en la situación alienada de los asalariados en ese régimen social, no por ello la lucha de liberación puede definirse como una lucha de clases donde el papel de vanguardia está predeterminado y le corresponde a la clase obrera.

Ya se ha demostrado que la clase obrera, entendida como compuesta por los trabajadores industriales con contrato por tiempo indeterminado y comparada con lo que era a principios del siglo XX, ha disminuido cuantitativamente y se ha transformado cualitativamente, como resultado de incorporaciones tecnológicas y organizativas al proceso productivo.

Además las organizaciones sindicales supuestamente representativas de esta clase transformada han visto mermar constantemente su número de adherentes, al mismo tiempo que restringían cada vez más sus reivindicaciones a aspectos inherentes a la relación laboral asalariada vigente en el capitalismo

(en busca de mejoras que no afectan a esa relación como tal, y por eso no salen del marco del capitalismo) y se han mostrado una y otra vez omisas en relación a la problemática ecológica, defendiendo, con la misma miopía de capitalistas y gobernantes, la supuesta prioridad del «empleo» ante el «medio ambiente», omitiendo el debate sobre la necesaria combinación de ambos en una sociedad sustentable desde el punto de vista socio-ambiental. En ese contexto, aún el tema nuevo del «asedio sexual» dentro de la empresa no ha sido vinculado a una discusión general sobre el tipo y la legitimidad de las relaciones humanas afectivas, pedagógicas, productivas y comunicativas vigentes en el capitalismo en general (incluyendo el universo empresarial), en especial las que rigen entre ambos sexos, y entre los seres humanos y el resto de la naturaleza (sobre esto ver mi *Erótica*, in López Velasco 1997, Cap. I).

A su vez, la gran mayoría de las organizaciones políticas supuestamente representativas de la clase obrera transformada han seguido el camino de las organizaciones sindicales, uniéndose de hecho, cuando no también de palabra, al capitalismo reinante (y reinante con más fuerza después que, derrotado en Europa el llamado «socialismo real», el capitalismo es presentado por sus corifeos como «el fin de la Historia»).

En las organizaciones políticas supuestamente representativas de la clase obrera que no han abdicado de sus ímpetus superadores del capitalismo, lo que se observa es una conducta marcada por un vacío de propuestas en lo que concierne al régimen deseado, cuando no una simple y simplista nostalgia y adhesión del/al «socialismo real» [régimen que, como si no bastase la falta de perspicacia filosófica de los que así lo bautizaron (olvidando que ya el viejo Hegel decía que «todo lo que es real es digno de perecer»), no resolvió en la práctica ni la cuestión de la progresiva realización consensual de la libertad de individuos en proceso de universalización, ni la cuestión de la reconciliación con el resto de la naturaleza a través de una conducta ecológica de preservación y regeneración de la misma].

Estas constataciones son suficientes para aventurar la opinión de que la marcha histórica rumbo al ecomunitarismo no puede ser pensada como una lucha de conquista y/o recuperación del «socialismo real» teniendo a su cabeza a la «clase obrera», y a la cabeza de ésta a «sus organizaciones representativas», sindicales y/o políticas.

A la luz de la crítica éticamente fundamentada del capitalismo antes desarrollada, y sobre cuyo telón de fondo se dibuja como alternativa el ecomunitarismo, esa marcha aparece como parte y producto de un proceso de «concientización» (en el sentido de Paulo Freire, 1970) teniendo como protagonistas principales a los asalariados y excluidos del trabajo en general en el capitalismo (no se olvide que en el 2001 la OIT registraba mil millones de desempleados y subempleados en el mundo habitado por seis mil millones de personas, de las que por lo menos la mitad no estaban en la franja de edad

de la población económicamente activa), pero incorporando también a todo ser humano que sea capaz de entender y compartir con su praxis el alcance de aquella crítica.

Ahora bien, ¿qué formas organizativas habrán de darse esas multitudes? Creo que la organización sindical y político-partidaria todavía tiene su lugar en la historia siempre que su discurso cotidiano, además de velar por las reformas y conquistas puntuales tácticas legítimamente defendidas, apunte hacia el objetivo pos-capitalista perseguido, a saber, el ecomunitarismo, y siempre que su funcionamiento interno esté marcado por la práctica democrática de las decisiones consensuales (siempre que sea posible, en ejercicios de democracia directa) tomadas en base a la transparencia de las informaciones y, como parte de la «concientización» en curso, los cargos directivos sean rotativos, evitando la profesionalización de los dirigentes en su función de tales.

Pero, junto a tales organizaciones piramidales, habrán de tener cada vez más fuerza aquellas que congregan a seres humanos en contextos «extra-productivos», preocupados por las cuestiones de la calidad socio-ambiental de vida, a comenzar por su lugar de residencia. El restablecimiento de una vecindad solidaria y la acción en organizaciones no-gubernamentales, atentas a la mejora de la calidad de vida en el barrio y el distrito, son tareas de primera importancia en lo referente al cambio de las relaciones interhumanas y a las de éstas con el resto de la naturaleza.

La educación formal y los medios de comunicación son dos espacios fundamentales que la crítica ecomunitarista del capitalismo no puede abandonar en ninguna circunstancia, peleando por ocupar y/o crear el máximo de espacios posibles (en especial en las instancias de formación de profesores y en la radio y la TV). Las nuevas posibilidades tecnológicas en materia de comunicación hacen posible la apertura de brechas en la muralla que los grandes medios de comunicación (en especial la televisión, el gran «aparato ideológico» del capitalismo actual, como podría decir Louis Althusser; ver Althusser 1969) construyen diariamente alrededor del capitalismo, restableciendo el diálogo cotidiano con el colega, el vecino, y aún el desconocido. Las «sesiones sin televisión» en el barrio dedicadas a la discusión y al disfrute conjunto de la vida, la radio y la TV comunitarias (sumadas a los espacios institucionales o individuales que se pueda ocupar en los grandes medios de comunicación de masas), así como la conexión oportuna vía electrónica, teléfono, fax y carta, y el incesante diálogo cara-a-cara, son instrumentos de la acción política ecomunitarista en el área de la comunicación.

En la educación formal el gran desafío pasa por la práctica de la «pedagogía problematizadora» freiriana, a través de la cual profesor y alumno construyen y renuevan a partir de sus vivencias su lectura crítica del capitalismo y su inserción transformadora en el proceso de liberación. En ese terreno el espacio clave es el de los centros de formación de profesores, pues a través de la for-

mación problematizadora de los mismos se hace posible la multiplicación de la acción problematizadora a escala ampliada, en la medida en que se alcanza así al conjunto de sus futuros alumnos (que son millares a lo largo de una vida de docente).

Ese conjunto de espacios y acciones define el perfil de la marea ecomunitarista capaz de sumergir al capitalismo en el pasado de la historia (o, como dijo Marx, de la prehistoria humana).

6. Ecomunitarismo y globalización solidaria

En el tercer volumen de *Ética de la Liberación* (2000) discuto la política socio-ambiental ecomunitarista. En ese contexto afirmo que el Ecomunitarismo tiene la dimensión planetaria de una globalización solidaria, lo que me lleva (aprovechando ideas de Fabio Giovannini, 1993) a marcar diferencias con un enfoque presente en varias de las actuales tendencias «verdes», el llamado «biorregionalismo», y a hacer precisiones al más conocido de los eslóganes verdes, aquel que pregona «Pensar globalmente, actuar localmente».

Siguiendo el resumen hecho por Giovannini (Giovannini 1993, p. 70), podemos decir que el Biorregionalismo consiste básicamente en las siguientes posturas:

a) Tenemos que vivir según las características de la región donde habitamos; o sea, vivir usando de modo ecológicamente sustentable los recursos de la bioregión en la cual se habita.

b) El uso de los recursos bioregionales debe ser sustentable, minimizado (mediante la reducción de insumos y residuos, cuyo reciclaje debe ser generalizado), practicando la protección conservacionista de la naturaleza y la agricultura orgánica.

c) El núcleo político de la bioregión es la comunidad, siendo ella la que debe administrar la tierra mediante la práctica de una democracia participativa en la cual el momento de ejercer el voto es sólo un momento y no la totalidad del ejercicio democrático.

Giovannini llama la atención sobre el hecho de que esta concepción puede llevar al aislamiento de «comunidades incomunicadas»; por otro lado ella no permite visualizar una solución para la cuestión de justicia referente a la diferencia posible entre bioregiones pobres y ricas; ella también abre la brecha para que, en nombre de la bioregionalidad, la ecología se convierta en una modalidad más de un «funcionalismo sistémico luhmanniano» (que considera «reaccionario» pues el enfoque de Niklas Luhmann está «totalmente orientado a conservar poderes e intereses existentes, en primer lugar, el poder de la empresa capitalista»); por último, el biorregionalismo resulta inquietante por reabrir la puerta a una naturalización de las cuestiones sociales humanas,

cuando se sabe que este punto de vista, al pregonar que la vida política y social de los hombres debería imitar el mundo natural, «puede legitimar violencias, racismos, discriminaciones, darwinismos sociales y autoritarismos» (Idem).

Por mi parte quiero destacar que esta última prevención de Giovannini, así como las tres anteriores, requieren, para ganar legitimidad argumentativa, una fundamentación ética, que este autor no nos proporciona. Ahora bien, es precisamente esa fundamentación la que ofrece el paradigma ético que propongo; en especial, todas las objeciones de Giovannini quedan cubiertas por las dos primeras normas por mí deducidas. Como ya he señalado, la efectivación de las tres normas éticas permite que, por primera vez, el «género humano» quede constituido como entidad real (dejando de ser meramente una categoría lógico-lingüístico-biológica). Esto significa que, en base a la libertad de decisión garantizada por la primera norma, más las restricciones que aportan las otras dos (en lo referente al ejercicio consensual de tal libertad y a la actitud de preservación-regeneración de la naturaleza), la apuesta ecomunitarista logra superar las carencias aislacionistas y de justicia relacional, así como los peligros de legitimar opresiones en nombre de un sistemismo a-histórico, detectados por Giovannini en el bioregionalismo.

Como dije antes, el Ecomunitarismo propone que las comunidades de vida se integren en una gran red, partiendo de lo local, para cubrir el planeta entero; mas esa articulación pasa por los «servicios» mutuos (que, en forma de reciprocidad solidaria gratuita, puede asumir la forma de un «potlach» planetario) prestados entre ellas, en una relación de co-administración de las cosas que impide que cualquiera de ellas se erija como opresora de cualquier otra. Como esa relación resulta de consensos argumentativamente establecidos, sucede que cualquier abordaje-organización sistémica pasa por el tamiz de la Historia que los seres humanos construyen en la medida en que se auto-producen, y que, por ser tal, resulta, aún cuando haya «funcionalidad sistémica», de la libre decisión, siempre renovable, de cada individuo y de cada comunidad.

Como dije alguna vez, lo que se propone el Ecomunitarismo es algo así como una «ONU de las comunidades», en la cual todos los mecanismos de opresión militar, asimetría comunicativa y explotación económica existentes en la actual ONU, sean suprimidos en la fraternidad planetaria. [Esto supone, entre otras cosas, la construcción de pactos consensuales renovables de alcance planetario, que vengan a sustituir, organizados como Cuasi-Razonamientos-Causales (cfr. López Velasco 1996), al actual Derecho Positivo, que a nivel de la ONU se constituye en gran parte como expresión del «derecho del más fuerte»].

En este contexto, si es verdad que debemos «Pensar globalmente y actuar localmente», no es menos verdad que debemos también «Pensar localmente y actuar globalmente», y aún «Pensar globalmente y actuar globalmente». Ello porque algunas cuestiones locales solamente son solucionables cuando la

acción global tenga éxito (como sucede con el combate contra el aumento del agujero de la capa de ozono, que afectando con más intensidad a la extremidad sur del continente americano, solamente es superable si a nivel mundial son tomadas medidas para la reducción de las emisiones que originan tal agujero). Por otro lado, la disminución del «efecto invernadero» que a todos amenaza en el planeta, solamente será alcanzable si acciones globales consiguen disminuir las emisiones causantes del fenómeno.

7. El pensamiento-acción emancipatorios en América Latina y la experiencia de las nuevas formas de acción

Creo que la honestidad intelectual y la sabiduría elemental nos ponen por delante la tarea de realizar un inédito balance de la interacción entre filosofía (pensamiento) de liberación y acciones emancipatorias en América Latina. Aunque más no sea porque no podemos embarcarnos (y, lo que es peor, embarcar a muchas otras vidas) en una praxis que sistemáticamente asume entusiasmos pasajeros y luego deja en silencio los fracasos (totales o parciales) cosechados. Así, hemos visto desfilar en el último medio siglo los entusiasmos por la Revolución Cubana, el Perú de Velasco Alvarado, el Panamá de Torrijos, el Chile de Allende, la Nicaragua sandinista; y hoy ha llegado la vez de la Venezuela bolivariana. En esos años no faltó ni siquiera un filósofo de la liberación que dijera que la Nicaragua sandinista realizaba su filosofía; y hoy habría que preguntarle: ¿que pasó con la revolución sandinista y... con su filosofía? Creo, dicho sea de paso, y así se lo dije fraternalmente a Alejandro Serrano Caldera en el 2002, que los propios intelectuales y revolucionarios nicaragüenses aún nos están debiendo ese balance, que podría ayudarnos muchísimo a todos los latinoamericanos. Esperemos que la Venezuela bolivariana de hoy no sea un miembro más de esa lista de entusiasmos y olvidos.

Por mi parte quiero señalar una modesta experiencia personal de pensamiento-acción que, fundándose en la ética argumentativa y en la teoría pedagógica que hemos resumido antes, intenta combinar la acción académica y ciudadana, incorporando docentes, alumnos y vecinos (organizados o no en instancias no-gubernamentales, como ONG's ambientalistas, sindicatos o asociaciones de barrio). Así hemos desarrollado actividades (ver López Velasco 2000 y 2003b) que, entre otras cosas, a) permiten que vecinos de barrios pobres se auto-organicen para obtener de las autoridades y de su sudor las mejoras indispensables en su calidad de vida (en la áreas de vivienda, urbanismo, luz, agua, educación, salud y transporte), b) que escuelas pongan de relieve (esclarezcan) la problemática socioambiental del barrio en el que están insertadas, a partir del cual maestros y alumnos desarrollan acciones de educación ambiental que incluyen actos ciudadanos de reivindicación ante las autoridades e implementación de mejoras a partir del esfuerzo propio, c) acciones de estudiantes y ambientalistas que permiten crear y defender una ley de preservación ambiental de ecosistemas costeros frágiles (resistiendo a la vora-

ciudad capitalista), y, d) auxiliar a una comunidad de pescadores artesanales perjudicados por un accidente ambiental en el que los tiburones-contaminadores deben pagar los platos rotos (y las medidas para evitar que lo mismo pueda volver a producirse).

Esas experiencias son parte de la emergencia de la nueva acción en redes que van de lo local a lo global y que hoy alcanza al planeta entero, como lo demuestra la propia existencia del Foro Social Mundial (cuya eficiencia en materia de acciones combinadas habrá que tratar de mejorar). Esa forma de acción reúne las siguientes características (de Lima 2005): a) reunión libre de personas a partir de una convergencia de valores y objetivos, b) cada integrante mantiene su autonomía de pensamiento-acción y es libre de entrar/salir a/de la red, c) cada integrante sólo forma parte de la red en la medida en que participa efectivamente de ella, d) cada integrante es co-responsable de la acción de la red, e) las decisiones no obedecen a un poder central sino que se toman de abajo hacia arriba y de forma descentralizada, f) la comunicación es horizontal y libre entre los integrantes de la red, y en los temas que ella así lo decida por consenso, también hacia fuera de la misma, g) la red admite sin restricciones la creación en su interior de sub-redes por tipo o modalidad de acción, h) la red no admite jefes fijos sino líderes provisionales-rotativos, i) la red se auto-reproduce, ampliándose o transformándose sin trabas; cada nudo, al establecer una conexión nueva, ayuda a esa conducta autopoietica, j) la red se orienta por el principio de solidaridad entre sus miembros y hacia afuera.

Las redes demuestran hoy que la actividad «política» es mayor que la política partidaria, recobrando su sentido griego de «organización de la ciudad-estado a manos del conjunto de los ciudadanos». Esa acción en red tiene a veces a ONG's como protagonistas, y otras veces a conjuntos semi-organizados. En esa última categoría vale recordar a los millones de ciudadanos que salieron a las calles de España para oponerse al envío de tropas a Iraq, que fueron los mismos que, autoconvocándose mediante sus teléfonos móviles, determinaron la inesperada derrota del Partido Popular del hasta entonces Presidente de Gobierno, José María Aznar, cuando, después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, juzgaron con lucidez, a pesar del profundo dolor del momento, que el envío de tropas determinado por Aznar contra la voluntad del 90% de los españoles (como lo habían revelado en su momento los sondeos) había sido la causa primera de la masacre. De forma parecida, centenas de miles de italianos, entendiendo que Berlusconi, además de controlar el poder ejecutivo (en su condición de Primer Ministro), el Legislativo (gracias a su base partidaria de sustentación), la TV (por ser dueño de las mayores redes privadas, de las que vendió la mayoría de acciones recién en el 2005, y controlando también a partir del gobierno la emisora estatal, la RAI), caminaba a pasos agigantados hacia la neutralización del Poder Judicial (a través de la ley que había logrado aprobar en primera instancia, según la cual el Primer Ministro en ejercicio no podría ser objeto de acciones judiciales durante su mandato), protagonizaron varias veces en el 2003 y 2004 las acciones que les dieron el nombre de «girotondi»; (en Brasil, a las acciones por ellos practicadas, se les llama «abrazos simbólicos» a edificios o lugares).

Estas acciones son catalogadas por Marcelo Expósito (2003) como «desobediencia social», de la que nos da como ejemplo la manifestación de Praga del 26/09/2000 en la que unas 15.000 personas se juntaron para protestar contra el encuentro anual del FMI y del Banco Mundial, en tres alegres cortejos identificados por colores (azul, rosado y amarillo), para luego «abrazar» el local del evento (a pesar de la advertencia de la policía de que la protesta era ilegal), lo que provocó el fin anticipado del mismo; como sabemos, otras manifestaciones similares, más o menos pacíficas, han acompañado cada una de dichas reuniones, dejando a los protagonistas de las mismas cada vez más acomplejados ante la prensa y la opinión ciudadana (ante quienes está quedando cada vez más claro que esos personajes rezan no el «in God we trust», sino el prosaico y biocida «in Gold we trust»).

Ahora bien, tanto las acciones de los «girotondi» como otras descritas por Expósito son de corta duración e intermitentes, y, también, si son ricas en su contenido de protesta, son igualmente débiles en su dimensión propositiva. Una y otra deficiencia no forman parte de la educación ambiental *ciudadana* que propongo en *perspectiva ecomunitarista*, que se presenta como una modalidad de *política emancipatoria permanente* (de crítica y de cambio socioambiental orientados por el horizonte utópico del ecomunitarismo).

Bibliografía

ADVERSO, Ed. ADUFRGS, Porto Alegre, 2a. quinzena de junho de 1999.

ALTHUSSER Louis, (1969), *Idéologie et Apareils idéologiques d'État*, La Pensée, Paris.

APEL Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt

AUSTIN John L. (1962), *How to do things with words*, Clarendon Press, London.

DUCROT Oswald (1972), *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.

EXPÓSITO Marcelo (2003), «De la desobediencia civil a la desobediencia social: la hipótesis imaginativa», in *Brumaria* n° 2, junho 2003, Ed. Alt, e in <http://www.altediciones.com/t59.htm>

FREIRE Paulo (1970), *Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, R. de Janeiro, 1970.

GIOVANNINI F. (1993), «¿La democracia es buena para el medio ambiente?», in *Economía Política*, n° 5, p. 61 - 72, Icaria, Barcelona.

KANT Immanuel (1798), *El conflicto de las Facultades [Der Streit der Fakultäten]*, publicado con el título «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», in KANT I., *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 179-196.

KUHN Thomas (1962), *The structure of scientific revolutions*, U. of Chicago Press, Chicago.

LIMA de Anabel (2005), *Do universo das redes às redes de educação ambiental: potencialidades e limitações da REASul*, Dissertação de Mestrado em Educação Ambiental, FURG, inédita.

LÓPEZ VELASCO Sirio (1996, 1997, 2000), *Ética de la Liberación, Vol. I: Oiko-nomia*, (1996), *Vol. II: Erótica, Pedagogía, Individuología*, (1997), CEFIL, Campo Grande, Brasil, *Vol. III: Política socioambiental ecomunitarista*, (2000), Ed. FURG, Rio Grande, Brasil.

--- (2003a), *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, Ed. Nova Harmonia, S. Leopoldo, Brasil.

--- (2003b), *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, Ed. Unisinos, S. Leopoldo, Brasil.

--- (2003c), *Ética para mis hijos y no-iniciados*, Ed. Anthropos, Barcelona, España.

MANCINI Euclides A. (2000), *A Revolução das Redes*, IFIL, Curitiba, PR, Brasil.

MIES, M. & SHIVA, V. (1997), *Ecofeminismo*, Ed. Icaria, Barcelona

MOLINEUX, M. & LYNN, D. (1994), «El ecofeminismo de V. Shiva y M. Mies», in *Ecología Política*, Ed. Icaria, Barcelona, Nº 8, p. 13-23.