

Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología

NUMERO 5 (junio 2015)

Editor: Decanato de Filosofía. UNED

ISSN: 2340-4442

Alexandre Cendón González
Filosofía y filosofía moral y política

Racionalidad, política y ecología

Resumen:

El hecho de la crisis ecológica global ha provocado que desde su toma de conciencia e irrupción en la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, varios sean los discursos políticos que han abarcado dicho problema como una "cuestión límite". El fracaso manifiesto para atajar esta problemática desde éstos con una mínima posibilidad de éxito ha puesto en evidencia su capacidad práctica así como el propio papel de la racionalidad.

Palabras clave:

Racionalidad, dualismo, crisis ecológica, política, límite, ecologismo, sustentabilidad, ideología, praxis, individualidad, interrelación, medioambiente, Naturaleza.

Podemos referirnos a la racionalidad de distintas formas, como una capacidad o como un contenido, esto es, como la capacidad que tenemos para reflexionar acerca del mundo y nosotros mismos o como el resultado de esa reflexión que colma de construcciones significativas al pensamiento. Asimismo la capacidad racional puede estar mediada por un determinado modo de funcionamiento que disgrega, ordena, selecciona... lo pensado como una característica formal, independientemente del contenido. A lo largo de la historia la racionalidad así entendida se ha manifestado de

múltiples maneras a la luz de lo pensado y lo oculto para el pensamiento, por su focalización, sus intereses, sus imposiciones...

Es a esta última acepción a la que nos referiremos para desarrollar el presente trabajo en relación con el asunto ecológico. Al centrarnos en la mirada ecológica, tal y como la entendemos en la actualidad (de lo que nos ocuparemos más adelante en detalle, como derivada de una crisis social y global del medio ambiente) podemos observar cómo ésta ha estado velada al pensamiento hasta hace bien poco, a pesar de poder rastrear en la historia resquicios de pequeñas atenciones hacia este asunto.

El objetivo de estas líneas es poner de manifiesto el cómo se piensa y se ha pensado nuestra relación con la Naturaleza hasta llegar a la crisis ecológica. Si este pensamiento, nuestra racionalidad, es causa o vehículo de la crisis social y global del medio ambiente, o si simplemente es un mero paciente de la misma y sus efectos. Si esto es así cabe preguntarnos qué papel juega en la misma y su desarrollo y qué herramientas posee (de ser el caso) para solventarla.

Lo exponemos así porque se ha culpado en diferentes ámbitos y ocasiones a la racionalidad como causa de la crisis ecológica y por ello se han propuesto otras racionalidades para solventarla, otros paradigmas, otras formas de pensar. El problema es saber si ese “darse cuenta”, ese esfuerzo de reemplazo es posible o fructífero cuando menos, si se debe a un mero juego de racionalidades o si por el contrario, debemos reparar en una corriente profunda que atraviesa nuestra forma de actuar y de pensar, de un modo irracional, antitético o independiente de la razón pero determinando a ésta, de la que no podemos escapar voluntariamente y que nos empuja hacia el abismo e impone límites a la razón, a su hegemonía. Como la antítesis del conocimiento agente aristotélico o del concepto de razón husserliana. Sino, ¿cómo cabe explicar el hecho de ser conscientes de nuestros males, saber cómo resolverlos y ser al mismo tiempo incapaces para afrontar con éxito tal empresa?

Esa especie de “corriente telúrica” independiente de los sujetos ha sido expuesta a lo largo de la historia, desde Marx a Freud hasta Foucault. Los límites de la razón hace tiempo que son mostrados como colofón e imposibilidad del proyecto ilustrado.

Mas si reparamos en la racionalidad, debemos centrarnos en su uso y con éste nos referimos a su función social, política e individual. La razón opera en esos ámbitos de diferentes maneras y es insertada en ellos como nos debemos fijar que actúa. Ya sabemos de sus límites, de sus errores, sus omisiones, de la imposibilidad omniabarcante de la misma -su sueño totalitario-, de su cohabitación con nuestras emociones e instintos, mas no por ello debemos renunciar a ella y abandonarnos a la irreflexión y la desesperanza, a la inacción y a su falta de uso.

Asimismo como consecuencia de lo dicho arriba cabe preguntarnos si esa herramienta de la racionalidad puede ser la política, entendida como aquella actividad que se ocupa de los asuntos de la polis. Polis que se ha convertido en global como una única y enorme metrópoli entrelazada por múltiples conexiones nodulares.

En este mismo sentido, recupero la cita que tanto fue usada por Fernando Quesada de Heródoto cuando fijó el nacimiento de la política a la par que el surgimiento de la filosofía al contar como Meandro, después de la muerte de Polícrotos coloca el poder en el centro entre el gobierno y el pueblo y proclama la igualdad: “depongo mi mando y convoco para vosotros la isonomía”. Así para él la filosofía es desde el origen política, nace para entendernos entre nosotros, los seres humanos, y darnos una organización.

En la actualidad el neoliberalismo (o de la manera que nos queramos referir a nuestra vigente sociedad tecno-científica y su capitalismo financiero imperante), su estrategia globalizadora, también tiene su propia racionalidad, expresada en la “búsqueda y consecución del lucro” como dogma supremo e inamovible y en “la falta de regulaciones públicas y políticas a la economía y los flujos del capital” en una suerte de aproximación al Estado mínimo nozickiano. Entonces, quizás habrá que reparar en él y

señalarlo como hacedor de una racionalidad propia que es causa de la crisis de la que venimos hablando, derivada de la supremacía de la esfera económica sobre todos los demás ámbitos sociales, de lo material sobre lo ideal en la sociedad de mercado, según los análisis de Polanyi. Pero también podemos observar como esta racionalidad es subyacente a otra superior que tiene su nacimiento con la Modernidad o incluso antes, con la aparición del racionalismo en la antigua Grecia. Vayamos por partes.

La historia de la filosofía nos muestra que en un primer momento el ser humano intentó comprender la *physis* como algo extraño, colocando su sentido más allá de lo sensible, motivo por el que el conocimiento de lo próximo, lo inmediato, se relegaba a una especie de segundo, cuarto o último saber, casi sin importancia. Así, la comprensión de este mundo o no estaba en el mismo o no podía ser percibida con los simples sentidos. Este tipo de saber que entendía al Ser Humano como mero paciente de sus resultados, cambió en una nueva forma de pensar que nos convertiría en agentes sobre el mundo, con un saber puesto al servicio de nuestras acciones, a partir del impulso de Bacon de dominar la Naturaleza.

A su vez, la filosofía de Descartes también entraña una manera de concebir la naturaleza de la que somos deudores en la actualidad. Su particular ontología, recordemos, despojaba de cualquier autonomía a la naturaleza, de cualquier atisbo orgánico, como un puro engendro mecánico al servicio de la *res cogitans*. La Naturaleza así entendida, como *res extensa*, pasó a considerarse como algo inanimado, sin vida, simple materia sobre la que nuestra razón podía actuar, para moldearla a su antojo. Así aprendimos a utilizar el saber, la ciencia, con unos fines prácticos y específicos, dando un paso de la teoría a la praxis para dejar atrás la *scientia contemplativa* y cruzar el umbral de la *scientia activa* para proceder con la empresa de dominación de la Naturaleza, previo conocimiento de sus leyes y mecanismos internos. El dualismo cartesiano fomentó la posición del Ser Humano enfrentado a la Naturaleza, de la mano de una razón utilitaria, pragmática, que colocó el acento en los medios,

descuidando los supuestos fines para los que fuera pensada antes de su puesta en práctica.

Y así caemos en el presupuesto del “abismo ontológico” que sitúa al ser humano fuera de la Ecosfera, de la Naturaleza, aislándolo sin más, como sujeto con otras leyes propias y diferentes de las del resto de la Naturaleza —volviendo o reproduciendo la cosmovisión dualista y heterogénea del aristotelismo con el mundo sublunar y supralunar, mas de esta vez referida al ser humano y al resto del mundo natural—. Como consecuencia de este presupuesto tenemos otro que es el de la “superioridad ontológica” (evolutiva, moral, inteligente, adaptativa...) que permite al ser humano disponer y usar en su propio fin todo lo demás y que no sea él mismo (Riechmann).

Semejante a esto último es el concepto de antropocentrismo: conducta humana que consiste en preponderar la inquietud por nosotros mismos a expensas de la inquietud por el mundo no humano. Los ecologistas lo consideran la causa básica de la degradación medioambiental y del potencial desastre. Dobson distingue entre el antropocentrismo débil y el fuerte. El primero, es una característica inevitable de la condición humana, como un antropocentrismo epistemológico, inevitable. El segundo ve el mundo no humano puramente como un medio para los fines humanos, lleva implícita una noción de iniquidad y de injusticia.

Asimismo, podemos distinguir entre dos paradigmas dentro de la filosofía política: el paradigma clásico formado en la antigua Grecia, y el paradigma moderno representado por las Revoluciones Americana y Francesa. En el paradigma clásico el sujeto era percibido como miembro y parte de un todo, la comunidad, donde éste tenía la obligación y el deber moral de participar y actuar en la marcha de la *polis*, como imperativo cívico que lo conducía hacia la libertad, la felicidad y la justicia en el seno de la sociedad. En el paradigma moderno surge el nuevo concepto de ciudadanía: el ciudadano se entiende como sujeto auto-vinculante. Dentro de este último conviven dos tradiciones que nunca han cuajado: la que entiende al individuo de manera

autónoma (encarnada en el ciudadano de Rousseau y su republicanismo) y la que entiende al individuo como un ser posesivo (el ser humano de Locke, con su liberalismo). Mas estos dos imaginarios político-sociales no solamente reflejan unas determinadas relaciones entre los seres humanos, también translucen ciertas consecuencias con la Naturaleza, con el medio natural, a partir de sus técnicas y saberes.

Observamos pues como, en palabras de Ángel Valencia, a partir de “la Naturaleza de la Ilustración, idílica y dominable por el ser humano” hemos pasado a una “Naturaleza amenazada por el ser humano”, donde la crisis ecológica es “expresión de una Modernidad enfrentada a sus límites”.

Sin embargo el desarrollo y evolución de la Modernidad no fue homogéneo, ésta siempre estuvo abierta a críticas y contó con ciertas fisuras y heterogeneidades. También podemos hablar de diferentes modernidades, aunque se acabara por imponer o prevalecer una. La historia de la filosofía y del pensamiento, nos muestra diversos ejemplos de ese quehacer.

La ontología de Spinoza puede constituir un ejemplo temprano de esta cuestión. Su concepción de la única substancia y de la libertad como consciencia de las necesidades y determinaciones de la Naturaleza -quien no acepta esas necesidades no es libre- sirven como fuente de inspiración a la ecología profunda de Arne Naess e incluso podemos entenderla como una cosmovisión precedente de la actual ciencia ecológica, y de la idea de Ecosfera. La ecología según Amós H. Hawley, “no se ocupa simplemente de las meras agregaciones de individuos, sino de su organización e integración en una comunidad. La hipótesis básica de la ecología es que la comunidad es el mecanismo adaptativo esencial”.

Por su parte Thoreau muestra en su obra la tensión entre lo civilizado y lo natural. Defiende el naturalismo humano, pues según él no podemos conservar todas las cosas

buenas del ser humano si no conservamos las otras cosas salvajes. Adquiere una mirada del mundo natural como algo contrapuesto al Ser Humano moderno, precisamente ve la Naturaleza como libertad y no como determinación, puesto que quien condiciona según su pensamiento es la sociedad. Los aspectos esenciales de la vida están en la Naturaleza. Esa libertad configura su pensamiento político liberal radical, mas también intuye que la sociedad constriñe la naturaleza (sinónimo de libertad): “no somos nosotros quienes montamos el camino de hierro, es él quien nos monta”.

Manuel Sacristán se refería a nuestro pensamiento como modelado por un carácter maniqueo, binario, dual, incapaz de pensar en el “término medio”, de origen hegeliano, basado en la dialéctica, en el “cuanto peor, mejor”. Para ello hacía referencia, a modo de salvación o de apertura, a los otros pensamientos de las otras culturas humanas pasadas y presentes. Así hablaba de los mayas o de los indios de las praderas.

Lo mismo sucede con muchas pensadoras ecofeministas que rastrean la historia en busca de otros pensamientos distintos de los derivados de la Modernidad o incluso del racionalismo, por considerarlos productos del patriarcado, origen de la dominación sobre las mujeres y sobre la Naturaleza.

De este modo el eco-feminismo se ocupa de la relación de dominación entre Ser Humano y Naturaleza, al afirmar que existen vínculos entre la dominación de la mujer —y otros oprimidos— y la dominación de la Naturaleza. Karen J. Warren opina que existen importantes conexiones entre el feminismo y el ecologismo pues “los objetivos de estos dos movimientos se apoyan mutuamente y, que esencialmente, ambos buscan desarrollar perspectivas y prácticas globales que no estén fundadas en sistemas de dominación”.

Unas corrientes eco-feministas sostienen que la relación de dominación hombre / mujer, humano / Naturaleza, tienen sus orígenes en el hecho histórico de las invasiones nómadas euroasiáticas sobre las sociedades indoeuropeas en el año 4500 a. n. e. Una segunda postura señala la aparición de la dominación patriarcal en el Neolítico, por ser el momento en el que el poder femenino se perdió, un poder que tenía sus bases en el proceso de fecundación y en la posesión de la agricultura, un poder femenino asociado al hecho de ser dadoras de vida. Otra incluye los modelos de dominación en los dualismos de la historia del racionalismo desde Grecia. Sin embargo también existe una posición que afirma que los modelos de dominación se desarrollaron con los cambios culturales y científicos ocurridos con la revolución científica moderna, incidiendo en el componente crítico característico hacia la Modernidad que hemos visto, como pretexto para superarla y transformarla (o volver al antiguo régimen, preindustrial).

Stephanie Lahar dice que el eco-feminismo incluye la explotación humana del medio ambiente natural, en su larga lista de solapadas formas de opresión, como el sexismo, el racismo o el etnocentrismo. Las causas de estas opresiones las encuentra en las dicotomías conceptuales del pensamiento racionalista occidental, construidas con un carácter antagónico —masculino / femenino, mente / cuerpo, público / privado, naturaleza / sociedad— provocando “una sensación psicológica de fisión, un aislamiento existencial”. Esto le lleva a considerar todas las opresiones de manera interrelacionada, esto es, los problemas ecológicos, los sociales o los personales. Combatir el aislamiento existencial, producto de la sociedad contemporánea patriarcal, se convierte en una forma de activismo político para el eco-feminismo, lo que le anima a tomar participación en las luchas políticas relacionadas con esas opresiones dicotómicas de manera conjunta, con un claro propósito transformador.

Como contrapunto a esta visión del buen salvaje de la que venimos hablando (común en la antropología de Levi Strauss al hacer referencia a la relación armónica de tribus primitivas y naturaleza), Jared Diamond expone en su obra *Colapso* ejemplos de

culturas pasadas que se enfrentaron a crisis ecológicas locales con diferentes resultados en sus colofones. Aporta datos sobre la falta de sustentabilidad de sociedades del pasado. Explica lo que sucede cuando nos alejamos de la sustentabilidad a través de un conjunto de 5 factores: deterioramiento ambiental, cambio climático, vecinos hostiles, socios comerciales amigables y respuesta de la sociedad a sus problemas ambientales.

Con el establecimiento de estos 5 factores citados en la explicación del devenir de los grupos humanos, Diamond se desmarca del llamado “determinismo ambiental” (esto es, aquella explicación de la realidad social que otorga un papel determinante y preeminente a las causas ambientales para analizar su transcurso y funcionamiento). De este modo conjuga el papel fundamental o relativo al medio ambiente (como vemos, 3 de los factores destacados están directamente relacionados con éste) con las relaciones geopolíticas, el substrato cultural y la propia idiosincrasia política.

Así, Diamond señala con insistencia e incide en el factor “respuesta de la sociedad a sus problemas ambientales”, como aquel que tiene en su interior tanto la causa como la solución posible a la destrucción ecológica.

Volviendo a la racionalidad neoliberal en la que estamos inmersos y como un intento de volver a “incrustar la economía en la sociedad” (en palabras de Polanyi) André Gorz hace un nuevo análisis de la racionalidad económica para concluir que ésta debiera estar puesta al servicio de una racionalidad superior, de la sociedad, de fines sociales y culturales no cuantificables, al servicio de la libre expansión de los individuos, sin prescindir del mercado y de su libre operación, pues no niega la racionalidad económica sino que la circunscribe estrictamente al ámbito de la empresa, del trabajo, propio de la sociedad compleja en la que vivimos. Para él en materia de gestión de empresas no existe más racionalidad que la capitalista, por eso no aboga por tratar de llegar a una economía planificada, con las desventajas que esto supone para el máximo rendimiento de las fuerzas de producción (tal como mostraron Weber o Polanyi), sino

que incide en la idea de la posición subalterna de la racionalidad económica en una sociedad postindustrial, en la que las actividades sin finalidad económica, públicas y privadas, sociales y personales, serán preponderantes (inmersas en una racionalidad de la autocontención, la virtud ecológica y la asunción de los límites del crecimiento).

Y por fin damos paso al ecologismo como una nueva forma política enfrentada a las tradicionales ideologías, surgido en la segunda mitad del siglo XX a la par que los otros nuevos movimientos sociales. Se caracteriza por 3 ideas estructurantes que surgen como respuesta e intento de superación de la crisis global y social del medioambiente:

- la conciencia de pertenecer a una comunidad biótica interrelacionada (el ser humano es un ser natural: naturalismo).
- La asunción de la finitud de la Tierra que constriñe cualquier desarrollo humano (a partir de los límites del crecimiento).
- Señalar el origen de la crisis ecológica en la sociedad industrial o industrialismo y apostar por la sociedad sustentable (parte de un elemento científico, no es una reacción meramente romántica -Dobson-, pensemos en el estamento científico ambiental y su papel en este campo, como el IPCC).

Como reacción a la proliferación de los discursos ecologistas y ambientales del último tercio del siglo XX, las instituciones gubernamentales a escala global y particular adoptaron dos posturas para su asimilación positiva o negativa: la modernización ecológica y el prometeismo (Joaquín Valdivielso).

La modernización ecológica entiende el medio ambiente “como un escenario racionalizable, dando lugar a la institucionalización de las nuevas demandas ambientales, en forma de legislaciones y formas de gobernanza intergubernamental”. El segundo desarrollo reactivo, el prometeismo, parte del “dominio de una naturaleza vista como fuerza indómita y de la plenitud material como valores en sí, racionalizados a través de la creencia ciega en el poder de la innovación tecno-científica y en la desautorización de la ecología como neo-romanticismo antiprogresista”.

Por último, el terreno en el que se juega la crisis ecológica hoy en día es un lugar marcado por la desigualdad (en las atribuciones de la responsabilidad y de la asunción de sus efectos), dónde los países enriquecidos (y las élites económicas, pues en el seno de dichos países también está instalada la desigualdad) pretenden salir adelante o airosos precisamente desde su posición de fuerza económica y tecnológica (aunque no es seguro debido a las incertidumbres y a los muchos escenarios del cambio climático) cerrando los ojos a la suerte de buena parte de la población mundial y sus necesidades (nada nuevo si pensamos en las abismales diferencias económicas actuales y las penurias a las que se ve sometida aún gran parte de la población mundial), como si una vez más “la naturaleza” cumpliera con su cometido maltusiano de reequilibrar los desajustes demográficos para –en esta ocasión mediante el cambio climático- arreglar otro de los problemas ambientales: la superpoblación.

Las relaciones de negociación alrededor del cambio climático se asemejan a un tira y afloja de varias partes para ver cuál de ellas pierde menos o compensa las pérdidas, ante las renuncias de las políticas proclimáticas. Se asemeja a la situación de amenaza nuclear del siglo pasado entre los dos grandes bloques, mas en ese caso se asistía a un pacto velado de “si tú no lo haces yo tampoco” y viceversa y en la actualidad más bien asistimos a un “laissez faire, laissez passer”, a una posposición sine die para ganar tiempo y posicionarse mejor ante los escenarios de cambio climático, amparados por la creencia en una supuesta y venidera solución tecnológica, la buena posición geopolítica y la hegemonía económica.

Además en ellas prima el presente, el ahora, la exculpación en el otro –“si tú no yo tampoco”- como fruto de una dinámica difícil de abandonar y en la que ningún gobierno quiere quedar rezagado debido a las desventajas hipotéticamente adquiridas si eso sucediese –a pesar de la alarmante constatación del aumento en un 60 % de las emisiones e gases de efecto invernadero desde el protocolo de Kioto. El relato neoliberal incide y se exculpa echando mano de *La tragedia de los comunes* de Hardin,

con el objetivo de explicitar su creencia en un modo de comportamiento natural humano y como defensa de la gestión privada frente a la pública y por ende de la propiedad privada como paradigma de buen hacer (ciego a las consecuencias e insensible a las mismas, olvidando la eficiente gestión sostenible de los recursos colectivos y comunales de múltiples sociedades y culturas pasadas y actuales –por ejemplo, la UICN aboga por fomentar la gestión directa y colectiva de las comunidades locales de su territorio como ejemplo de sustentabilidad).

Para terminar y como ilustración de la primacía de la razón económica de la que venimos hablando, tomamos el aserto de Jairam Ramesh, ministro de Desarrollo Rural de India, dentro de un evento paralelo al Foro Económico Mundial de Davos este mismo año: "todas las negociaciones sobre el clima presentan trilemas, no dilemas. Tienes que conseguir algo que sea políticamente posible, económicamente deseable y además óptimo para el medio ambiente". Es fácil señalar cuál de las tres opciones prepondera.

BIBLIOGRAFÍA

- Agra, M. X., (comp.), *Ecología y Feminismo*, Granada, Comares, 1998.
- Descartes, R, *Meditaciones metafísicas*, alfaguara, Madrid, 1978.
- Diamond, Jared, *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Debolsillo, Barcelona, 2007.

- Dobson, Andrew, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Gorz, André, *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid, HOAC, 1995.
- Hardin, Garrett, *La tragedia de los comunes*, Gaceta Ecológica nº 37, Instituto Nacional de Ecología, México, 1995.
- Hawley, Amós H., en Sosa, Nicolás M., *Ética ecológica*, Madrid, Libertarias, 1990.
- Lahar, Stephanie, *Teoría ecofeminista y activismo político*, en *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003.
- Mosterín, J. y Riechmann, J., *Animales y ciudadanos*, Talasa, Madrid, 1995.
- Naess, Arne, *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint, Berkeley, 2008.
- Polanyi, Karl, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976.
- Quesada, Fernando, *Hacia un nuevo imaginario político*, Fundación Juan March, 2001.
- Sacristán, Manuel, *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona, 1984.
- Spinoza, B., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, Parsifal Ediciones, Barcelona, 2001.
- Valdivielso, Joaquín, *El climatismo*, Revista Laguna nº 30, marzo de 2012
- Valencia, Ángel, *Retos contemporáneos de la política (I): los movimientos sociales y el ecologismo*, en *Manual de ciencia política*, Rafael del Águila (ed.), Madrid, Trotta, 1997.
- Warren, Karen J., *Introducción en Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003.