

## ¿Tenemos necesidad de una nueva ética?

AÍDA T. SEGOVIA PEÑUÑURI

Este ensayo centra su atención en la idea de que la manera en que se explotan los recursos naturales y la energía se basa en una ética específica.<sup>1</sup> A continuación se presentan algunas reflexiones sobre la posible necesidad de una ética nueva, si es que se quiere cambiar la actual forma de relacionarse con la naturaleza.

En el transcurso de las últimas décadas se nota un creciente interés en la ecología, así como en el uso de los recursos naturales y energéticos. En gran medida, esto procede del llamado Grass Root Movement, el cual ha despertado un creciente y popular entusiasmo por el reciclado de basura y la creación y uso de productos que se puedan reciclar como plástico, aluminio, papel y otros. Este entusiasmo ha logrado respuestas políticas con la creación de partidos verdes en varios países desarrollados y subdesarrollados, incluyendo a México.

Frecuentemente la literatura sobre el tema muestra las variadas y más usuales prácticas de consumo de energía, las cuales promueven el empobrecimiento de las naciones menos desarrolladas, así como la destrucción de la Tierra. Ello sugiere que deben hacerse cambios concretos —no sólo por parte de los pueblos, sino también de sus gobiernos— con el fin de

mejorar el curso que llevan las cosas. También es posible percatarse de que un buen número de mandatarios están firmando acuerdos oficiales por los cuales —de seguirse— lograrían fuertes impactos en los usos de energía y recursos. Pero, desde luego, no parece claro que lo político existirá para poner aquellos acuerdos en la práctica constructiva.<sup>2</sup>

La razón de la inercia seguida en las altas esferas del poder no es difícil de averiguar. El cumplimiento de los acuerdos firmados cuesta dinero y, estando la mayoría de las naciones occidentales en recesión económica, no es económicamente oportuno, en el corto plazo, destinar grandes cantidades de dinero a sistemas de uso de recursos y energía que cuestan más pero dañan menos la capa de ozono, o evitan que la basura sea tirada al mar. Y si las naciones ricas no han resuelto para ellas mismas el problema de lograr mayores avances en estos aspectos, es difícil pensar que lo hagan las naciones pobres.

El punto aquí es obvio: el uso y abuso de la energía y sus recursos está fuertemente ligado a consideraciones económicas. ¿Cuál es, entonces, la razón de discutir principios éticos? ¿No es mejor ser realistas y reconocer que se está en una situación donde el uso de la energía será re-

gulado, en una parte significativa, por las fuerzas del mercado, cualquiera que sea la pía fórmula ética que se enuncie?

Además, es claro también que, a menos que la conciencia y la concientización de los ciudadanos oriente su pensar y los lleve a presionar para poner en práctica principios éticos en el consumo de energía y recursos, no habrá presión sobre los poderes políticos para lograr cambios en política, los que son urgentes para asegurar la buena marcha de este sistema vivo.

Bajo estas consideraciones, parece claro que mientras es irresponsable ignorar un cuidadoso pensamiento sobre principios éticos en relación con el uso de la energía y el consumo de recursos, estos principios serán de poca utilidad si se generan considerando lo que es bueno sin mirar la realidad económica o sin lograr un cambio de conciencia que permita medir valores en términos que no sean estrictamente monetarios. Esta concientización requiere no solamente un cambio de actitud hacia los valores, sino además un cambio en el sistema ético y lo que éste brinda.

Los sistemas éticos producidos por los medioambientalistas y ecologistas frecuentemente parecen promisorios a la manera en que Martí

Kheel los ha etiquetado como planteamientos "heroicos": la idea de que un sistema ético racionalista salvará al planeta o a la madre naturaleza. Sin embargo –dice Kheel– semejantes planteamientos heroicos –y aquí no importa lo bien intencionados que sean– frecuentemente participan de los mismos planteamientos de poder y control que han conducido a la degradación de la Tierra y sus recursos.

Dicha autora señala que el sistema ético occidental parte de la misma metodología y mentalidad instrumental del "cálculo racional del valor" que ha caracterizado el trato que se da al mundo no humano: esas teorías no han llevado a ningún lado. Por consiguiente, lo que es necesario no es una articulación aguda y honesta de los más importantes principios éticos, que se han vuelto material de un continuo debate intelectual mientras que el mundo continúa sufriendo, sino un profundo cambio de actitudes que detenga las pautas de explotación en que se basan el pensamiento y la acción.<sup>3</sup>

Sin esa transformación de la conciencia no hay recursos para la visión moral necesaria que deje ver qué clase de cambios se deben lograr ni qué estrategias utilizar. Es de crucial importancia identificar las raíces que distorsionan las respuestas, lo que se llamaría psicología de la conciencia de la explotación, y cómo esas distorsiones han sido legitimadas y perpetuadas en lo que soporta el sistema ético, así como la manera de interiorizarlo a través del sistema educativo y de muchos otros aspectos de la vida.

Resulta sano escrutar algunos de los elementos que son parte del tejido de la conciencia occidental. Es neces-

sario revelar a la conciencia los temas que han caracterizado el pensamiento occidental, incluyendo el pensamiento ético que bloquea la transformación genuina de la conciencia.

A continuación se da una mirada a estos temas y cómo su transformación es necesaria para una ética del uso de la energía enraizada en recursos morales. Asimismo, es útil observar que mientras las consideraciones que están por presentarse pertenecen a la filosofía secular, las filosofías seguidas por las iglesias tienen que ver mucho con ellas también. La mayoría de los teólogos (católicos y otros cristianos), así como los líderes de ellas, ciertamente no se mantienen alejados de estas formas de pensamiento ético.

### La instancia adversaria

Uno de los temas más chocantes en el pensamiento occidental desde el siglo XVII, ha sido su conceptualización de la "naturaleza" o mundo no humano o mundo adversario. Desde el tiempo de Francis Bacon (1561-1626), frecuentemente considerado "el padre de la ciencia moderna", el lenguaje usado se ha vuelto estándar. Éste es un lenguaje de sometimiento, dominio y control. Bacon creyó, como muchos de su tiempo, que cuando Adán y Eva pecaron en el jardín del Edén "perdieron el dominio sobre la naturaleza", el cual habría sido confiado al hombre por Dios al crearlo. La intención particular de Bacon en su *Novum Organum* fue, en lo posible, recuperar aquella dominación perdida.

El esfuerzo se enfocaba al incremento del conocimiento dirigido al provecho humano. En su obra menciona que una de las tres posibilidades

de la naturaleza es aquella donde los humanos la dominan y la ponen bajo su control por medio de la inversión mecánica; esta posibilidad es claramente la preferida.<sup>4</sup> Pero no debe asumirse que este control sería fácil; la naturaleza es vista como un adversario que se resiste a tal dominación y tendrá que ser aplastada y obligada a rendirse.

El lenguaje desarrollado por Bacon en su nueva ciencia con esa racionalidad masculina es tan repugnante como agresivo. La naturaleza debe ser acorralada y perseguida hasta que ceda sus secretos, luego penetrada y subyugada a los deseos del hombre. Para Bacon la filosofía natural masculina, a la cual defiende, debe ser robusta y viril, contrastando con la filosofía pasiva y afeminada que él comparó con el sistema especulativo de Aristóteles. Esa masculinización fue la base de su *Novum Organum*, nuevo camino para investigar y gobernar al mundo natural.<sup>5</sup>

Sobre lo anterior, usualmente se dice que son sólo metáforas, que no representan mal alguno y que semejante lenguaje no tiene mucho efecto sobre la secuencia de desarrollo actual de la tecnología y que ahora ya se ve como en desuso. Sin embargo, las cosas no son así de simples.

Con propósitos de ilustración, obsérvese la antigua Grecia. Page Du Bois, en un brillante estudio, muestra cómo la variación en metáforas aplicadas a la mujer tiene una correlación directa con la actitud y la conducta aplicada hacia ellas. En las primitivas sociedades cazadoras y colectoras de los primeros tiempos la madre tierra era vista como proveedora de alimento, que sacaba de ella misma. Luego, con el desarrollo de la agricultura, fue necesario cultivar la tierra, y las muje-



res también comenzaron a ser vistas como tierra fértil esperando ser “trabajada” y fecundada con la semilla masculina. Entonces comenzó a ser necesaria también la propiedad de aquella tierra que había sido cultivada, fue cuando se procedió a separarla en campos que no debían ser traspasados, como las esposas se volvieron propiedad de sus esposos. Como Page Du Bois muestra, metáfora tras metáfora fueron tomadas del trato dado a la tierra para aplicarlas a las mujeres y, por supuesto, esta aplicación se daba también en sentido opuesto. Identificar a la mujer con la tierra significó asumir hacia ella actitudes que se convertían luego en modelos que reforzaban las actitudes y las prácticas hacia el resto.<sup>6</sup>

En un modo similar, las metáforas de la ciencia moderna y sus subsecuentes desarrollos no han sido figuras decorativas, sino que modelan el tratamiento de mujeres y naturaleza. Frecuentemente se aceptó la idea, por ejemplo, de que comparar a la naturaleza con una máquina, como lo hiciera Newton, fue el camino usual hacia nuevos movimientos

y descubrimientos: o sea que el modelo tuvo consecuencias prácticas.

Lo mismo ha acontecido con identificar metáforas que comparan a las mujeres con la naturaleza; y asimismo es verdad que la investigación ha sido moldeada también precisamente sobre una violencia sexual claramente misógina,<sup>7</sup> por lo que resulta comprensible que la “violación” de la naturaleza tenga como resultado la actual crisis ecológica.

Ninguna consideración a la ética del uso de la energía y los recursos podría tomar la violencia de la instancia contraria a la ligera. Todos los hijos de este patrón de pensamiento hemos heredado esa forma de pensar violenta que forma parte de la herencia cultural y el ambiente, aun cuando a nivel consciente deseáramos repudiarlo. Ningún desarrollo de principios y práctica ética con miras al uso futuro de la energía podrá llegar muy lejos a menos que se dé un primer paso para reconocer que esa instancia adversaria parece “natural” porque en verdad está profundamente metida en el lenguaje y la cultura.

Si se pone un poco de atención al lenguaje cotidiano, se revela la frecuencia con la cual se evoca violencia, guerra y conquista, y qué tan lejos ha llegado este lenguaje de violencia. Por supuesto que lenguaje y conducta no se restringen a la mujer y a la naturaleza, “se está llevando a cabo una guerra contra el sida”, “se combate el desempleo”, “cada cual lucha por sus intereses”. Si alguien muere se dice: “perdió la lucha contra el cáncer”.

Así, políticos y filósofos, en su discurso, hablan de “recibir ataques a sus posiciones” y “hacen una defensa de sus argumentos”. O si no dio una respuesta convincente a su opositor (que no adversario), “lo dejó hecho pedazos: lo quemó”. En los periódicos se lee todos los días: “guerra a la contaminación”, “lucha por el ambiente”, “la batalla contra lo que provoca los cambios en el clima”.

Aunque mucho de esto sea importante, preocupa que el contenido de violencia en el lenguaje proviene de una cultura que la toma como algo natural; ello no fluye a la conciencia, por lo cual no nos damos cuenta de que semejante cultura de la violencia es precisamente la raíz de muchos de los problemas ecológicos actuales. Si esto es verdad, no es posible creer que sólo con cambiar palabras en la “batalla por el planeta” o detener la cultura de la violencia sea suficiente. ¿Es posible lograr cambios verdaderos sin transformar las conciencias? Despertar la conciencia a la instancia adversaria en general y su relación con el mundo no humano en particular es un paso necesario hacia una conceptualización y práctica más ética. Las palabras que se usan sin pensar revelan más el contenido del

corazón que los poderosos discursos sobre principios éticos.

### El individuo atómico

Estar conscientes del lenguaje y de las actitudes subliminales lleva a su reconocimiento. El comportamiento de instancia adversaria que se adopte hacia el mundo no humano y hacia muchas otras cosas está íntimamente ligado con la percepción de la persona humana, que sobresale en el desarrollo de la modernidad. En lugar de mirar a los humanos esencialmente como parte de una comunidad, dependiente de la interacción entre unos y otros, lo cual debería reflejarse en la conducta y el lenguaje, los humanos se ven como individuos separados, átomos de humanidad que pueden o no consolidar grupos. Thomas Hobbes, por ejemplo, en el mismo siglo que Bacon, planteó hipotéticamente un estado de la naturaleza cuya característica fundamental era la competencia (guerra) de un individuo contra otro. Desde ese punto de vista, es posible pensar a los individuos humanos no como parte de alguna comunidad, sino como individuos que protegen agresivamente su propio interés. Toda su existencia está basada en su habilidad para eliminar a otro individuo.<sup>8</sup>

En esa habilidad para matar, el punto de vista de Hobbes coincide claramente con esa propensión de la conducta agresiva que es necesaria a los individuos al agruparse en una defensa mutua. Así es como vienen a resultar las comunidades, y finalmente las naciones-Estados. No porque los individuos se hayan agrupado sus tendencias agresivas disminuyen. Ellos son tan enemigos como antes de juntarse, pero reconocen que, por

razones prácticas, sus instintos deben estar bajo control. Cooperan unos con otros en estructuras políticas, lo hacen significativamente en actividades productivas y proyectos científicos, aquello de “por su propio bien y por los frutos que ello trae –dice Hobbes– ellos podrían cuidar unos de otros y vivir contentos”.<sup>9</sup>

Hobbes escribió durante e inmediatamente después del periodo de la guerra civil y, por lo tanto, no sorprende que su mayor preocupación fueran aquellas tendencias agresivas de la naturaleza humana y las formas en que pueden restringirse. Lo particularmente significativo en los escritos de Hobbes es que él asume que la unidad básica para los propósitos sociales o políticos es el individuo y no la comunidad. Esta forma de enfocar al individuo atómico tuvo un impacto incalculable en la revolución industrial y aún continúa.<sup>10</sup>

Crucial para su desarrollo fue el pensamiento de John Locke. Hobbes había comenzado con una metáfora para el Estado, al que imaginaba como un reloj o una pequeña máquina. Imaginariamente la reducía a pequeñas partes, fracciones, individuos

agresivos. Locke, por otra parte, comenzó no por el Estado, sino con una metáfora de aquellos solitarios individuos o, para ser más precisos, de aquellas mentes individuales.<sup>11</sup> La respuesta de Locke será “en una palabra, de la experiencia”; mucho se ha escrito sobre la epistemología que se generó sobre esta base. Lo que resalta es la fuerza de la metáfora y la manera en que ésta genera actitudes hacia el mundo y sus recursos naturales, actitudes que contribuyen directamente a la crisis ecológica actual.

Lo que Locke quería decir literalmente es que no se tienen ideas innatas y que todo lo que se conoce ha sido concienzudamente construido por la experiencia. En segundo lugar indica la extensión y profundidad en la cual la interpretación de la mente humana de Locke asume el individualismo. Ciertamente Hobbes desarrolla una antropología de estos individuos atómicos, agresivos, hostiles unos con otros, pero juntos por un contrato social por mutua conveniencia. Sin embargo, esta metáfora fue una metáfora para el Estado. La metáfora de Locke es para el individuo, un individuo que no



está esencialmente conectado con nada más. Su individualismo atómico es a primera vista mucho menos alarmante que la figura de mutua agresión de Hobbes. Pero al final, como quiera que sea, ésta resulta en una paradoja fundamental a la Revolución Industrial y sus consecuencias ecológicas, como luego se verá.

Al lado de esta paradoja están las implicaciones de igualdad de la metáfora de Locke por la cual, al menos al nacer, todas las mentes de todas las gentes son iguales. De esto se desprende que las mentes del hombre y la mujer, el blanco y el negro, el amo y el esclavo no son diferentes. Son solamente sus experiencias lo que los ha hecho diferentes. Locke dice específicamente que toda la gente nace libre, como que toda la gente nace racional.<sup>12</sup> Hasta aquí parece que Locke puede ser tomado como el campeón de la democracia moderna.

Pero, por otro lado, todos los escritos políticos de Locke –y toda su vida personal y profesional– revoloteó alrededor de la adquisición de propiedad, y sus comentarios sobre libertad y matrimonio no son una excepción. Dada su orientación, es posible sospechar que cuando hace comentarios sobre la gran igualdad entre esposo y esposa o sobre la racionalidad y libertad de la gente, por ahí se encuentra escondida, no muy lejos, alguna consideración económica. Y en verdad, el –aparentemente liberal– punto de vista de Locke rápidamente se ve que coexiste con una visión altamente opresiva en la cual es posible asumir que la unión conyugal es una bizarra alianza de compañeros de cama.

Lo que se pretende sugerir aquí es que en Locke se puede ver la pa-

radoja de la modernidad y sus implicaciones para el trato que los humanos dan a la Tierra y que reconocer esta paradoja es un camino acertado en la búsqueda de un más adecuado sistema ético.

Locke nunca expresó que la fuerza superior de un monarca le da el derecho de regir sobre sus súbditos. Contrariamente, se muestra inexorable al afirmar que no puede justificarse ningún derecho a gobernar basándose en esto. Por lo tanto él está en lo correcto cuando afirma que los hombres son físicamente más fuertes que las mujeres; siguiendo ese razonamiento, no puede haber justificación para la conclusión a la que llegó.<sup>13</sup>

¿Qué pasaría –de acuerdo con Locke– si la mujer fuera más fuerte físicamente que el esposo? Es perfectamente claro, por su tono y posición, que a pesar de lo que él ha dicho antes, y no obstante lo dicho sobre las personas al nacer, Locke da por supuesta la supremacía masculina.

Lo mismo pasa cuando discute sobre la esclavitud. La temprana insistencia de Locke en que toda la gente nace libre y en igualdad se disipa en un muy dudoso razonamiento. El mismo Locke obtuvo considerable beneficio económico y personal de los barcos de esclavos y de las plantaciones en América. Aunque expresa repugnancia a la esclavitud,<sup>14</sup> justificó su existencia en un pasaje en que compara su estado con el del aprendiz de sirviente, quien debe estar a merced del amo por un tiempo con un propósito específico.<sup>15</sup>

Otra vez se encuentra la importancia que da Locke a la propiedad y a la preservación como la máxima tarea del gobierno; no es difícil suponer que es eso lo que está realmente

detrás de su justificación de la esclavitud. Ciertamente su racionalización es enfermiza, y él debió saberlo. Locke fue un hombre de negocios cuyos intereses y obligaciones fueron al parejo con los métodos por los cuales los africanos fueron capturados y esclavizados, los espantosos barcos en los cuales cruzaron el Atlántico y el trato que recibieron en las plantaciones del “nuevo mundo”. ¿Cuánto de ello se puede describir como una “guerra justa” que merezca comprensión? ¿Cuánto verdaderamente debe ser contado como una de las más absurdas racionalizaciones en la historia de la filosofía, con uno de los más espeluznantes costos humanos? Aun así, rara vez se menciona esto de Locke.<sup>16</sup>

Lo que se quiere dejar claro aquí es que la aceptación por parte de Locke de la esclavitud tiene un significado monetario, como lo fue su aceptación de la sujeción de la mujer al hombre, y es una parte crucial de la paradoja del liberalismo y también la razón fundamental de esta actitud moderna de explotación de la tierra y sus recursos.

La misma clase de movimientos ocurren en la justificación que Locke hace de la clase trabajadora. Locke, como Hobbes, vieron al trabajo como una mercancía, y por lo tanto, alienable: por ello una persona puede vender su trabajo a otra por un precio a ser determinado por la demanda y el mercado. Esto es lo que regularmente toda gente que no posea propiedad alguna podría hacer. Locke asumió que si ellos no habían adquirido alguna propiedad, había sido porque estas personas son demasiado perezosas o muy estúpidas para hacerlo: una total racionalidad y, por lo tanto, un completo derecho –de

ciudadanía- estaba con aquellos industriales que acumulaban propiedades y no con quienes laboraban para otros. Si alguna persona estaba en situación de ser un trabajador, hiciera lo que hiciera, era virtualmente imposible cambiarla: semejante persona simplemente no tenía ni el tiempo ni la energía suficiente, después de un día de trabajo, para pensar en ninguna otra actividad, y no podría tener camino para comenzar otro proyecto. Verdaderamente, desde el punto de vista de Locke, así debía ser. Parte de las funciones del gobierno eran asegurar a todos aquellos que poseyendo propiedades pudieran conservarlas, y asegurarles que los trabajadores se inantendrán convenientemente obedientes y complacientes con los deseos de los propietarios, quienes después de todo tienen la racionalidad y la moral de su parte.

Así las cosas, se hace un llamado a la religión para que preste ayuda. Locke no evidencia ninguna duda de que el sistema por el cual aboga es el de la racionalidad y moralidad, y que tiene a Dios de su lado. Lo que se necesita son las doctrinas de la religión que ayuden a poner simple y claramente a la clase trabajadora en el camino que fomenta la aceptación y obediencia a las demandas de quienes poseen propiedades y buscan expandirlas.<sup>17</sup>

Lo fundamental de la doctrina cristiana, desde el punto de vista de Locke, era que de una vez y por todas confirmaba lo adecuado de la propiedad, su racionalidad, moralidad y lo correcto del proceder de los propietarios, al mismo tiempo que inculca obediencia y predisposición de ánimo al aceptar su condición de clase trabajadora a los obreros.

Es esencial al desarrollo de una

más adecuada ética de la explotación de la energía reconocer la extensión como se han usado estos principios de Locke para ejercer la explotación del mundo y sus recursos, lo que se ha basado en la explotación de los trabajadores, de la mujer y de los esclavos (y últimamente de los trabajadores del tercer mundo). A menos que los trabajadores hayan, en términos de Locke, "vendido su trabajo" a los productores, la totalidad del sistema nunca podrá ser viable, y por supuesto ellos tienen pocas alternativas para evitarlo. Pero el punto es que mientras, por un lado, Locke -y subsecuentes escritores- exigían igualdad en términos de competencia en la economía de mercado, el sistema completo dependía del sostenimiento de la desigualdad entre los trabajadores y los propietarios.

Comentarios similares podrían hacerse al tratamiento que Locke reserva a la mujer (sólo que éste no en la esfera pública, sino privada). Igualmente se podría ver que el crecimiento de la economía de mercado inglesa de los siglos XVII y XVIII estuvo directamente relacionada con el comercio de esclavos y las plantaciones de azúcar y tabaco en el nuevo mundo. El desarrollo de mercados, la industria y el comercio están entrelazadas con el colonialismo, la dominación de nativos y el trabajo de millones de africanos que fueron sacados de sus lugares de origen y obligados a dar su trabajo y sus vidas para salvar los intereses del mercado.

Parece que ahora se está en una posición mejor para entender la paradoja en el pensamiento de Locke y, ciertamente, en el pensamiento de las democracias liberales y las economías de libre mercado, las cuales en gran parte tienen en él sus orígenes

conceptuales. Por un lado, defiende la igualdad comprometida a la libertad, la racionalidad y la igualdad en los derechos individuales. Y así tiene que estarlo, de acuerdo con su interpretación del éxito de la propiedad y del mercado. Sus participantes deben competir como en una especie de campo de juegos y sin un rey ni un emperador que reclame derechos arbitrarios de intervención.

Por otro lado, su sistema completo asume desigualdad, sujeción de trabajadores, mujeres y esclavos; ello tiene que hacerse a fin de dar a los competidores el respaldo sin el cual el sistema no sería posible. Por su parte, Locke se mueve alrededor de esta aparente contradicción por una simple consideración de quien cuenta como persona. Desde su punto de vista, solamente aquellos que acumulan propiedades pueden ser considerados completamente racionales o completamente morales, por lo que solamente ellos son personas en su totalidad. Otros -mujeres, trabajadores, esclavos- no son totalmente personas porque no compiten como propietarios. Por ello es perfectamente consistente para Locke insistir en la igualdad de derechos para todas las personas, mientras que deja a la mayoría de la raza humana fuera. "Todas las personas son iguales" pero, de acuerdo con los propósitos de la ley, el gobierno y la sociedad, la mayoría de los humanos no lo son.

El interés de todo esto para una transformación de la conciencia en una ética de la energía y sus recursos es para mostrar la fuente de lo mucho que aún prevalece en el mundo moderno: las actitudes y prácticas hacia otros seres humanos. El agresivo individualismo atómico enunciado por Hobbes y elaborado en una for-

ma diferente por Locke aún está presente en el uso y la expansión de la economía de libre mercado, y continúa alimentándose de la explotación de la tierra y de amplios segmentos de población. Aunque ha habido grandes variaciones sobre el tema de Locke, su paradoja básica de la igualdad de los individuos cuya habilidad para competir está construida sobre los soportes de la propiedad o el poder, son todavía el factor más importante en la explotación de los recursos del planeta.

Es claro que las naciones subdesarrolladas están conscientes de la manera en que los países ricos toman su fuerza de trabajo como una aportación obvia, y los inducen a situaciones en las que frecuentemente no hay otra elección que agotar al planeta en su momento.<sup>18</sup> Al mismo tiempo se les alimenta con la retórica de la democracia, la libertad y la igualdad, retórica lejos de su realidad y experiencia. Si se desarrolla en serio una nueva ética del uso de la energía y los recursos, ésta no se puede man-

tener separada de un mandamiento de libertad económica como aquel en que los competidores fuertes del mercado global simplemente transfieren su responsabilidad por el daño causado al planeta a quienes sólo se les concede una pequeña opción de hacer otra cosa.

La transformación de la conciencia requiere el reconocimiento de las interconexiones entre unos y otros y con la Tierra y la renuncia a ese competitivo individualismo atómico desde el cual se nutren los círculos de violencia.

### El cuerpo extraño

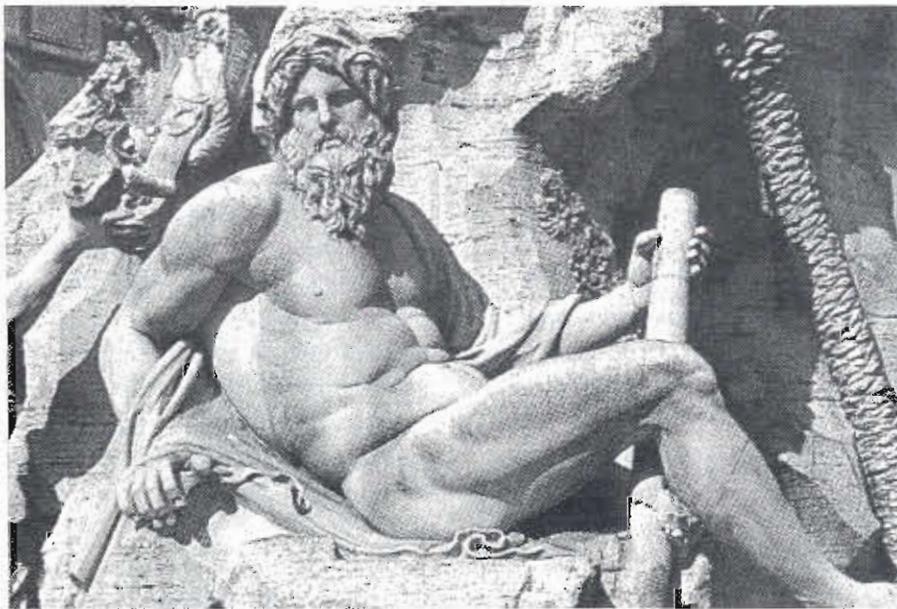
Bajo ambas –la instancia adversaria y la filosofía del individualismo atómico– está la profunda huella de lo corpóreo y lo físico. A esto, más que otras, la religión occidental tiene mucho que responder. Aunque el pensamiento judío descansa en la creencia de que el mundo fue hecho por un creador bueno y la cristiandad basa su doctrina en que Dios tornó a

la naturaleza humana en carne y sangre, ello no evitó que la religión occidental sea simplemente dual. Dios es visto por encima del mundo y muy frecuentemente se le caracteriza como “lo otro”, lo opuesto, lo mundano. Dios y el mundo son espíritu y materia, respectivamente. Y como Dios es todo bien, su opuesto debe ser el maligno o al menos algo diferente del bien. Siempre se ha dicho que una larga e infeliz epopeya comienza con esta discordia entre Dios y el mundo, lo físico, lo material.<sup>19</sup>

Es fácil ver cómo ello se conecta con la instancia adversaria de la cual ya se mencionó algo. Si el mundo material es el opuesto de Dios, que se opone a Dios y sus designios, parte de la responsabilidad humana debe permanecer también en su contra, para poder estar del lado de Dios. Esto significa que debe tener, al menos literalmente la tarea de dominar y subyugar la Tierra, brindándole la sumisión de sus deseos (los cuales, se comprende fácilmente, son la manifestación de los deseos de Dios).

Esta separación entre Dios y el mundo debería verse como una proyección cósmica de una conciencia humana dividida. Al menos desde Platón, los filósofos abogaban por un entendimiento dual de la personalidad humana. En términos de Platón, el cuerpo es la prisión del alma, el cual le impide, le estorba el alcance de sus necesidades de pureza y conocimiento con distracciones continuas tales como su necesidad de sueño, comida o el deseo sexual.

Las consecuencias de esta filosofía dual y el verdadero desprecio y temor por lo corpóreo, lo sexual y lo material en general se pueden en-



contrar fácilmente en el desarrollo del pensamiento cristiano –el heroico ascetismo de los sacerdotes, los monasterios–: la cacería de brujas, la inquisición, la teología nacida de Lutero y Calvino y las preocupaciones contemporáneas sobre los contaminantes efectos del sacerdocio femenino en las iglesias (tanto en Inglaterra como en Roma).

El pensamiento filosófico moderno, que también descansó en Descartes y Kant, subraya una racionalidad según la cual lo físico se ve como lo otro y lo problemático. Por supuesto que esto no es todo, hay muchos hilos en esta trama en la que se teje un siniestro manto de opresión y violencia contra lo corporal. Todos aquellos que tradicionalmente han estado asociados más de cerca con lo corporal, gente de las colonias, mujeres y la Tierra, han sido los más afectados.

La transformación de la conciencia necesaria para una ética del uso de la energía y los recursos naturales no puede separarse de una más holística evaluación de lo corporal y lo físico. Como apunta Marti Kheel, nuestra responsabilidad tiene un significado desde la raíz “capacidad para la respuesta”: si se ha de ser responsable del mundo físico y de la actividad humana en él, se debe desarrollar una capacidad de respuesta a éste, en formas más constructivas que aquella donde es visto como el otro, lo ajeno.<sup>20</sup> Una vez más, el único camino para nutrir los recursos morales en la justicia ecológica están en un sentido profundo y alerta de la interconexión: interconexión con nuestros cuerpos, con el mundo físico y con todas las criaturas vivientes. No hay lugar para lo opuesto ni la conciencia adversaria que marcan los



individualismos atómicos y ponen a unos individuos contra otros, contra nuestros cuerpos y nuestro planeta.

Una de las consecuencias de la modernidad mostrada por Antony Giddens es que ninguna actitud o acción, puede ser asumida con sólo efectos locales.<sup>21</sup> La explotación de la Tierra no puede dissociarse de todas las otras formas de explotación que son resultado de conciencias enajenadas: colonialismo y explotación económica del tercer mundo, opresión basada en género o raza, destrucción de la Tierra y sus recursos a través de la codicia y el miedo. Por el contrario, los recursos morales para una ética ecológica serán energizados por una reconexión, aprendiendo a responder otra vez a asumir la responsabilidad no en una forma dominante, sino de manera sensibilizada por nuestra respuesta a los valores holísticos.

### Notas

<sup>1</sup> Esta idea se hizo presente con la lectura de Merchant: “Bacon fashioned a

new ethic sanctioning the exploitation of nature”. Caroline Merchant, *The death of nature: women ecology and the scientific revolution*, Harper and Row, Nueva York y Londres, 1983, p. 164.

<sup>2</sup> Véase Michael Grugg *et al.*, *The Earth summit agreements: a guide and assessment*, The Royal Institute of International Affairs, Earthscan Publications, Londres, 1993.

<sup>3</sup> “The natural world will be saved not by the sword of ethical theory, but rather through a transformed consciousness toward all of life”. Marti Kheel, “From heroic to holistic ethics: the ecofeminist challenge”, en Greta de Gaard, *Ecofeminism: women, animals, nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, p. 224.

<sup>4</sup> “She is either free and follows her ordinary course of development as in the heavens, in the animal and vegetable creation, and in general array of the universe; and forwardness of matter and violence of impediments, as in the case of monsters; or, lastly, she is put in constraint, modulated, and made as it were by art and the hand of man; as in things artificial”. Francis Bacon, *De Argumentis*, citado por Carolyn Merchant, *The death of nature: women ecology and the scientific revolution*, Harper and Row, Nueva York y Londres, 1983, p. 170.

- <sup>5</sup> Véase también *The masculine birth of time*, y para una excelente discusión, véase, Londa Schiebinger, *The mind has no sex? Women in the origin of modern science*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 1991, pp. 137-144.
- <sup>6</sup> Page du Bois, *Sowing the body, psychoanalysis and ancient representation of women*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1988, pp. 39-85.
- <sup>7</sup> Sandra Harding, *The science question in feminism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, pp. 112-116.
- <sup>8</sup> "Nature hath made men so equal, in the faculties of body and mind, as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable, as that on man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of the body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself". Thomas Hobbes, *Leviathan: or the matter form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, I. 13, p. 183. C.B. MacPherson, Penguin Classics, Londres, [1651] 1985.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, I. 17.
- <sup>10</sup> Para una discusión más completa, véase C.B. MacPherson, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- <sup>11</sup> "Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas: How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store which the busy and boundless fancy of man has painted on it with almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge?" John Locke, *An essay concerning human understanding*, II. 1.2. Alexander Campbell Fraser, Oxford University Press and Dover, Nueva York, [1690] 1959.
- <sup>12</sup> John Locke, *Two treatises of government*, II. 61, edición crítica de Peter Lasslet, Cambridge University Press, [1690] 1960.
- <sup>13</sup> "But the husband and wife, though they have but one common concern, yet having different understandings, will unavoidably sometimes have different wills too. In therefore being necessary that the last determination (i.e. the rule) should be placed somewhere, it naturally falls to the man share as the abler and the stronger". *Ibid.*, II.82.
- <sup>14</sup> Como "a vile and miserable estate of man". *Ibid.*, I.1.
- <sup>15</sup> "But there is another sort of servant which by a particular name we call slave, who being captives taken in a just war are, by right of Nature, subjected to the absolute dominion and arbitrary power of the masters. These men having, as I say, forfeited their lives and, with it, their liberties, and lost their states, and being in the state of slavery, not capable of any poverty, cannot in that state be considered as any part of civil society, the chief and whereof is the preservation of poverty". *Ibid.*, II.85.
- <sup>16</sup> Por ejemplo, la exposición de James Gordon Chapp acerca de Locke utiliza 31 columnas de la *Encyclopedia of Philosophy*, y dedica solamente dos vergonzantes oraciones para justificar la esclavitud desde el punto de vista de Locke concluyendo que "la inconsistencia de Locke en esta ocasión podrá pasarse por alto si usamos un poco de piedad para con él". Tal vez
- aún pudiera callar por piedad hacia Locke, pero difícilmente se podría hacer por aquellas silenciosas y olvidadas voces de los millones de africanos cuyo cautiverio ayudó Locke a legitimar. Quien no pasa por alto estos es David Brion Davis, *The problem of slavery in western culture*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1966.
- <sup>17</sup> "The greatest part of mankind have not leisure for learning and logic, and superfine distinctions of the school. Where the hand is used to the plough and the spade, the head is self-occupied to sublime notions, or exercised in mysterious reasoning. 'Tis well if men of that rank (to say nothing of the other sex) can comprehend plain propositions, and a short reasoning about things familiar to their minds, and nearly allied to their daily experience". John Locke, *The reasonableness of christianity*, p. 75. Ed. T. Ramsey, Stanford University Press, Stanford, [1695], 1958.
- <sup>18</sup> Véase también Vananda Shiva, *Staying alive: women, ecology and development*, Zed Books, Londres, 1989.
- <sup>19</sup> Véase por ejemplo Grace Janzetti, *God' world, god' body*, Darton, Longman and Todd, 1984; Rosemary Radford Ruether, *New woman and Earth: sexist ideologies and human liberation*. Harper and Row, Nueva York, 1975.
- <sup>20</sup> Kheel, p. 260.
- <sup>21</sup> Anthony Giddens, *The consequence of modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990, chapter II.

