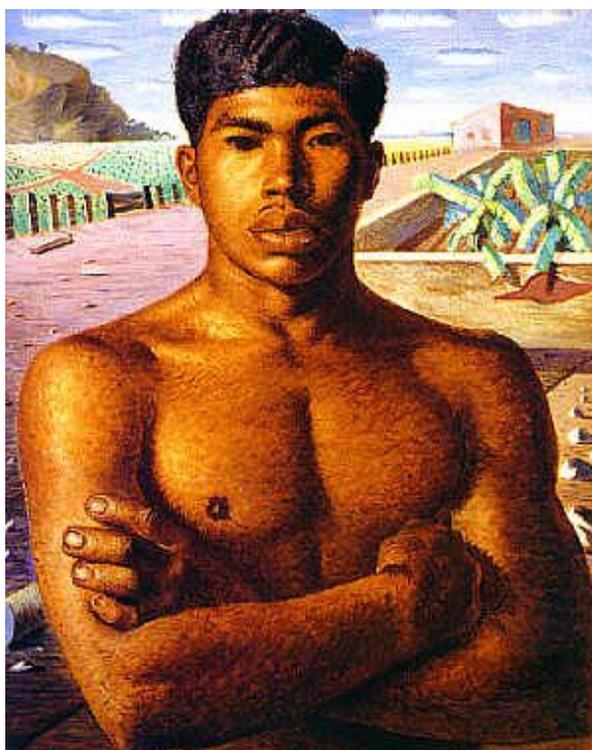
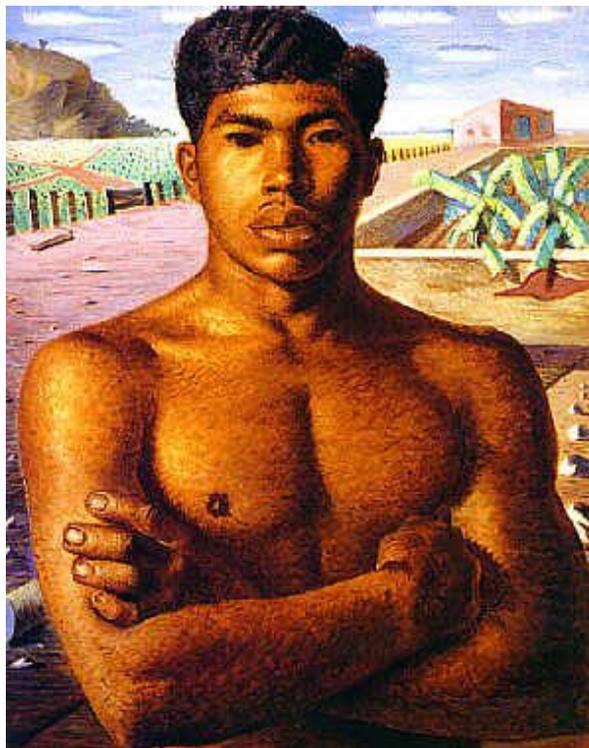


**SIRIO LOPEZ VELASCO**



**ECOMUNITARISMO, SOCIALISMO  
DEL SIGLO XXI E  
INTERCULTURALIDAD**



*O Mestiço, Candido Portinari*

## ECOMUNITARISMO, SOCIALISMO DEL SIGLO XXI E INTERCULTURALIDAD



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO GRANDE – FURG

Reitor

JOÃO CARLOS BRAHM COUSIN

Vice-Reitor

ERNESTO CASARES PINTO

Pró-Reitora de Assuntos Comunitários e Estudantis

DARLENE TORRADA PEREIRA

Pró-Reitor Administrativo

JOSÉ VANDERLEI SILVA BORBA

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento

JOSÉ CARLOS RESMINI FIGURELLI

Pró-Reitora de Graduação

CLEUZA MARIA SOBRAL DIAS

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

LUIZ EDUARDO MAIA NERY

### EDITORA DA FURG

Coordenador

JOÃO RAIMUNDO BALANSIN

Divisão de Editoração

LUIZ FERNANDO C. DA SILVA

### CONSELHO EDITORIAL

Presidente

CARLOS ALEXANDRE BAUMGARTEN

Vice-Presidente

FRANCISCO DAS NEVES ALVES

Titulares

ALEXANDRE COSTA QUINTANA

CESAR VIEIRA CORDAZZO

DAOIZ MENDOZA AMARAL

IVALINA PORTO

JOÃO MORENO POMAR

JOÃO RAIMUNDO BALANSIN  
LUIZ ANTÔNIO DE ALMEIDA PINTO  
MARIA DO CARMO GALIAZZI

Editora da FURG  
Luiz Lorea, 261  
CEP 96201-900 – Rio Grande – RS – Brasil  
editfurg@mikrus.com.br  
www.vetorialnet.com.br/~editfurg/

**SIRIO LOPEZ VELASCO**

**ECOMUNITARISMO, SOCIALISMO  
DEL SIGLO XXI E  
INTERCULTURALIDAD**



**Rio Grande  
2009**

© Sirio Lopez Velasco

2009

Figura da capa: Joaquín Torres García, “Nuestro Norte es el Sur”, 1946

Formatação eletrônica da capa:

Formatação e diagramação:

João Balansin

Gilmar Torchelsen

Revisão: João Reguffe

## ÍNDICE

	Página
<b>Introducción</b>	<b>3</b>
<b>PARTE I: ECOMUNITARISMO Y SOCIALISMO DEL SIGLO XXI</b>	<b>4</b>
<b>PARADIGMAS EMANCIPATORIOS EN EL SIGLO XXI: EL ECOMUNITARISMO</b>	<b>5</b>
<b>VENEZUELA: IMPRESIONES DEL SOL NACIENTE</b>	<b>20</b>
<b>EL ECOMUNITARISMO Y ALGUNOS PROBLEMAS DEL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI (EN AMÉRICA LATINA)</b>	<b>22</b>
<b>ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL REFERENDUM CONSTITUCIONAL DE VENEZUELA DEL 02/12/2007</b>	<b>30</b>
<b>EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI EN PERSPECTIVA ECOMUNITARISTA Y LA REMUNERACIÓN POR TIEMPO DE TRABAJO. Introducción a la crítica de una propuesta de Heinz Dieterich</b>	<b>32</b>
<b>ECOMUNITARISMO, REFORMA Y REVOLUCIÓN EN AMÉRICA LATINA: URUGUAY HOY</b>	<b>40</b>
<b>PARTE II: ECOMUNITARISMO Y APERTURA A LA INTERCULTURALIDAD</b>	<b>54</b>
<b>UNA ÉTICA ABIERTA A LA INTERCULTURALIDAD</b>	<b>55</b>
<b>NOTAS SOBRE ECOMUNITARISMO, EDUCACIÓN AMBIENTAL Y PENSAMIENTO INDÍGENA LATINOAMERICANO: LOS XAVANTE Y EL <i>POPOL VUH</i></b>	<b>63</b>
<b>NOTAS SOBRE ECOMUNITARISMO, EDUCACIÓN AMBIENTAL Y BUDISMO, <i>GITA</i> Y GANDHI</b>	<b>69</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA Y CURRÍCULO VITAE DEL AUTOR</b>	<b>75</b>

## **INTRODUCCIÓN**

En este libro se reúnen algunas reflexiones de los últimos tiempos sobre cuestiones relativas al socialismo del siglo XXI y el diálogo intercultural, encaradas a la luz de nuestra ética argumentativa ecomunitarista. Así esperamos facilitarle la vida al lector, ahorrándole el trabajo de realizar una búsqueda en diversas fuentes.

## **PARTE I**

### **ÉTICA ARGUMENTATIVA ECOMUNITARISTA Y SOCIALISMO DEL SIGLO XXI**

# PARADIGMAS EMANCIPATORIOS EN EL SIGLO XXI: EL ECOMUNITARISMO

## 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 la 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, mas nunca está demás reafirmar, a modo de guía de la marcha, el slogan 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 hace varios años vivir digna y solidariamente de 50 hectáreas mediante una producción agro-industrial 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 saláries mínimos es destinada a equipar la casa y a gastos con 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, obviando, no obstante, la dimensión erótica (abordada en López Velasco 1997, Cap. I; ver la exposición para el gran público de toda la propuesta, en Sirio López Velasco, "Ética para mis hijos y no iniciados, Ed. Anthropos, Barcelona, 2003).

### 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, 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 hace 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:  $((p * q) . (q * r)) \rightarrow p * r$  ] 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 primera 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 instaura 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 primera parte de la primera 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 si intuimos negativamente la "libertad individual de decisión" como siendo 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 y de la que hacen parte las pulsiones inconscientes), podemos decir que talvez 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.

## **SEGUNDA NORMA DE LA ÉTICA**

Ahora la cuestión es la siguiente: "Es ilimitada la libertad individual de decisión amparada por la primera 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, en carácter de interlocutor válido, a cualquier persona que entienda la interrogación.

Incluso cuando solo en mi cama me pregunto sobre lo que debo hacer, sopeso eventuales opiniones ajenas (de familiares, amigos, enemigos, etc.).

De lo dicho 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 primera 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 performativa" (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 contrapone 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 eso 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 una orden comunitaria, en la 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 esa 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 a su vez apunta hacia la existencia del ser humano.

Ahora, ¿ qué caracteriza 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, y los tres son seres naturales de forma directa o indirecta.

¿Pero acerca de cuál 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 lógicamente válida, porque, como sabemos, la fórmula sentencial que la representa es una tautología.

Así encontramos la tercera norma de la Ética:

DEBO PRESERVAR-REGENERAR UNA NATURALEZA SANA DESDE EL PUNTO DE VISTA PRODUCTIVO PORQUE YO PRESERVO-REGENERO 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 utilitarista de la visión que sobre la Naturaleza encierra ( incluyendo el ser humano), talvez esa 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, acción integrante 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 hace parte la construcción 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 poscapitalista (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, ecológica,

pedagógica, política y erótica, 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 de 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, obsérvese que las mismas no establecen una versión estática de cuales son las "necesidades" que caben en sus límites y, al hacerlo, cobran "legitimidad" ; al contrario, aquellas 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 transgrida la libre deliberación consensual con los otros y que no contraríe 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 sustentable 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.

Ahora bien: ¿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 aquella 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 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 sustentable, de modalidades productivas que prescindan de la participación humana.

Nótese que si las ciencias éticamente fundamentadas ( y si es preciso auto-censuradas) 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 asunto de una "comunidad científica" como la existente en el capitalismo; es ahora una entre otras de 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, siendo que estos últimos, sobre la base de una instrucción generalizada, tienden a desaparecer.

La dinámica "acuerdista" aquí descripta 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 este 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 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 sometida 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".

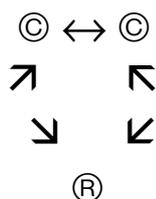
## 5.2 Ecomunitarismo, ecología, pedagogía ambiental y erótica.

Basado en la tercera norma de la ética [ Debo preservar-regenerar una naturaleza sana desde el punto de vista productivo porque yo preservo-regenero una naturaleza 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 a economizar lo más posible los recursos no-renovables, adaptándose al principio de las "Cinco R" que prescribe la reflexión, rechazo, reducción, reutilización y reciclaje de los 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, no-formales e informales, 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 llamo "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 hace parte del proceso de "conscientización" 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 éstos tienen con la naturaleza que los cerca.

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, resulta que no sólo se transforman las opiniones de los sujetos acerca 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 “utilitarista” presente en la tercera norma de la Ética, para, en el marco del desarrollo multifacético de los individuos, incentivar y posibilitarse 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 tercera 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 primera 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 pudieran haber prescindido 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 “cuando 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 nuevo ser).

#### **5.4 Ecomunitarismo 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 tríade 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), divergimos 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 que es verdadero (en el sentido de la verdad por correspondencia a los hechos, en sentido 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, exigencia que debemos postular realizable en el ecomunitarismo). 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 Habla desarrollados por Austin (1962) sostenemos que hace parte de cualquier enunciado (también científico), que es dirigido siempre a por lo menos 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, 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 en 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 Maxine 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 a un futuro que supere las dominaciones típicas del capitalismo se confunde con el deseo de volver a un pasado idealizado.

Ahora bien, 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 si 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 pesquisa. 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” estanque 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.

## **5.5 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 en 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 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, como lo propone, por ejemplo, el ecofeminismo, 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 aquí 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 "conscientizaçã" (en el sentido de Paulo Freire; 1968) 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 6 mil millones de personas, de las que por lo menos la mitad no estaban en la faja etaria 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, ¿qué formas organizativas habrán de darse esas multitudes ?

Creo que la organización sindical y político-partidaria todavía tienen su lugar en la historia desde que su discurso cotidiano, además de velar por las reformas y conquistas puntuales tácticas legítimamente defendidas, apunte siempre hacia el objetivo poscapitalista perseguido, a saber, el ecomunitarismo, y desde que su funcionamiento interno esté marcado por la práctica democrática de las decisiones consensuales (siempre que posible en ejercicios de democracia directa) tomadas en base a la transparencia de las informaciones y, como parte de la "conscientización" en curso, los cargos directivos sean rotativos, evitando la profesionalización de los dirigentes en su función de tales.

Pero junto con y además de tales organizaciones piramidales, habrán de tener cada vez más fuerza aquellas que congregan a seres humanos en contextos "extra-productivos", preocupados con las cuestiones de la calidad socio-ambiental de vida, a comenzar por su local 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 los seres humanos con el resto de la naturaleza.

La educación formal y los medios de comunicación son dos espacios fundamentales que la crítica ecomunitarista al 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 abertura 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" freireana, 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 formación 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, aquél 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 biorregión en la cual se habita.
- b) El uso de los recursos biorregionales 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 biorregión 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 atinente a la diferencia posible entre biorregiones pobres y ricas; también abre la brecha para que, en nombre de la biorregionalidad, 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 mi deducidas.

Ahora, como ya lo he dicho, la aplicación 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 primer norma, mas con 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 biorregionalismo.

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 vengán a sustituir, organizados como Cuasi-Razonamientos-Causales (cfr. López Velasco 1996) el 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". Porque algunas cuestiones locales solamente son solubles cuando la acción global tenga éxito (como sucede con el combate al aumento del agujero de la capa de ozono, que afectando con más intensidad 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 causadoras del fenómeno.

## **7. EL PENSAMIENTO-ACCIÓN EMANCIPATORIOS EN A. 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: ¿qué 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, dicentes 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 hagan el relevamiento de 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 voracidad 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 hace parte de la red en la medida en que participa efectivamente de ella, d) cada integrante es co-responsable por 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 afuera 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 provisorios-rotativos, i) la red se auto-reproduce, ampliándose o transformándose sin trabas; cada nudo, al establecer una conexión nueva, ayuda a esa conducta autopoiética, 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 Maria 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 2005, y controlando también a partir del gobierno la emisora estatal, la RAI), caminaba a pasos largos 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 2003 y 2004 las acciones que les dieron el nombre de “girotondi” (en el Brasil se les llama “abrazos simbólicos” a edificios o lugares). Esas 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 a 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 hacen 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).

## VENEZUELA: IMPRESIONES DEL SOL NACIENTE (agosto de 2005)

Estoy harto de los que tratan de explicar un país tras visitarlo durante una semana y de los intelectuales que se entusiasman con procesos de vocación poscapitalista para abandonarlos tan pronto fracasan o, simplemente, enfrentan grandes dificultades; en A. Latina, trasanteayer Cuba, anteayer el Chile de Allende y ayer la Nicaragua sandinista fueron objeto de ese entusiasmo superficial y evanescente. Sin embargo me sorprende en estas líneas haciendo lo primero (y espero que no lo segundo), porque Venezuela agredida por EEUU lo necesita, aunque tomo las precauciones de Monet para indicar que todo lo que digo queda abierto a impresiones ajenas, y otras futuras. Caracas está llena de empresas privadas grandes y pequeñas (y sus respectivos letreros); el tránsito es caótico, embotellado y contaminante; se ve gente durmiendo debajo de los viaductos y apiñándose en algunos reductos de vendedores callejeros; se comenta que no es seguro aventurarse en sus calles durante la noche, y en algunas, ni siquiera de día; su largo centro está rodeado de cerros habitados hasta la cima, donde no hay calles y las casitas se equilibran unas sobre las otras. Pero, primer detalle, son de ladrillo y no de lata o madera como en tantas otras periferias del Tercer Mundo; segundo detalle: la revolución bolivariana le dio a sus moradores los respectivos títulos de propiedad. Entre los edificios de clase media y los cerros existe más que un foso geográfico; en los días más álgidos de la huelga petrolífera fomentada por la derecha (y su masiva prensa escrita, oral y televisiva) y los EEUU, esos edificios se armaron y acumularon alimentos, convencidos de que serían invadidos por las gentes de los cerros. Se dice que la mayoría de los docentes universitarios se oponen a Chávez (que no les extendió un reciente aumento dado a los militares, aunque les pagó deudas atrasadas que ninguno de ellos imaginaba ver saldadas algún día). La misma prensa que acunó el golpe de Estado del 2002 aún conserva toda su libertad para destilar las 24 horas del día su antichavismo cerril. Una TV y una radio estatal intentan equilibrar la disputa de ideas en los medios masivos de comunicación. En franca minoría, sin embargo, su fuerza es inmensa, en especial debido al programa “Aló Presidente” que se emite todos los domingos y en el que, a lo largo de varias horas, Chávez, haciendo las veces de docente y animador de programas de auditorio, dialoga con el pueblo. Pudimos ver el realizado el 10/7/2005 con el objeto del lanzamiento de la Misión Cultura que duró seis horas (incluyendo una media hora dedicada al I Foro Internacional de Filosofía) y en el que Chávez dialogó con el auditorio y gente de diversos Estados que participan en acciones sociales impulsadas por su Gobierno. En el marco de ese programa (y lo mismo se repite en por lo menos otro, animado por un periodista), los Ministros son cuestionados sobre problemas atinentes a su área y se les pide plazos para resolver los problemas denunciados. No deja de ser cómico que la derecha mundial llame despectivamente “populistas” a tales metodologías comunicativas, en circunstancias en las que la democracia representativa burguesa está en plena crisis en todo el mundo precisamente por la falta de responsabilización y eficacia de sus dirigentes para resolver los problemas de la gente. Y hay que agregar que Chávez ha ganado todas las elecciones que disputó hasta ahora; por cierto que se cree que también ganará las locales de agosto del 2005 aunque chavistas nos dijeron que la abstención será altísima por el hecho de que los partidos que apoyan la revolución bolivariana lanzaron candidatos en paracaídas en vez de candidatear a los líderes comunitarios reconocidos en su zona por su labor. (Como se ve, asoma aquí otra vez la vieja disputa entre la democracia comunitaria querida por Marx y la Comuna de París, por un lado, y la nomenclatura partidista que tendió-tiende hacia el stalinismo y el acomodo). Pero Chávez insiste una y otra vez que desea una democracia revolucionaria participativa que permanentemente haga la “revolución en la revolución”, y ahora aclara que la única alternativa es el socialismo (bolivariano, que habrá que inventar), pues dentro del capitalismo no hay salvación para los pueblos, las personas y el planeta. Las acciones sociales gubernamentales cuajan en las llamadas “Misiones”; en la educación, la Robinson se ocupa de la alfabetización, la Ribas del segundo grado y la Francisco Miranda de la enseñanza universitaria, todas intentando empujar a adultos rezagados a que cumplan esas etapas de estudio; en la salud se destaca el “Barrio Adentro”, programa en el que los médicos recién recibidos reciben una beca de dos años y

medio para cuidar de la salud de los habitantes de un barrio de su ciudad y haciendo una suerte de posgrado que puede completarse con un contrato de otros tres años en los que prepararán a sus sustitutos; (algo muy parecido sugerí yo para Brasil y Uruguay hace un par de años, pero extendiéndolo a todas las áreas universitarias y por un plazo de dos años en el Servicio Social Solidario de los recién recibidos en Universidades financiadas con dineros públicos); el programa “Mercal” organiza mercados donde los productos de consumo básico son ofrecidos a precios de hasta la mitad de los practicados en el comercio común; y hay Misiones y programas para los pueblos indígenas, la energía, la agricultura familiar, etc. Así en el océano del capitalismo venezolano vimos la democracia ecomunitarista en acción; en un terreno caraqueño que pertenecía a PDVsa está en su primer año el Núcleo de Desarrollo Endógeno (creo que ya hay 37) “Fabricio Ojeda” (guerrillero de los años 60) que reúne una cooperativa textil-calzadista de 200 personas pobres (la gran mayoría mujeres) que funciona en galpones construidos por los propios cooperativistas y dispone de una minihuerta ecológica, una clínica (con servicio ambulatorial, de exámenes clínicos, radiología, traumatología, odontología, pediatría y Botica Popular) que atiende gratuitamente a todo el barrio, y de un Mercal. El gobierno dio becas para que los cooperativistas hicieran los cursos de su oficio, financió la compra de máquinas y materiales y le encomendó medio millón de cartucheras escolares que serán distribuidas a través de Mercal, al tiempo que los zapatos serán dados gratuitamente a los escolares junto a los demás útiles de estudio. La cooperativa gozará del ala protectora del gobierno aún por un semestre y luego tendrá que caminar por sus propios pies. Una vez por semana las decisiones se toman en asambleas (por ahora realizadas bajo un techo abierto a todos los vientos, pero los cooperativistas quieren construir su local cultural, además del espacio deportivo), y todos los cargos emanan de los propios participantes; a todos ellos esa realidad bolivariana parece un sueño. Ojalá que un tsunami invertido haga que esas islas ecomunitaristas ocupen poco a poco el océano capitalista que las rodea. Nos impresionó la juventud de las huestes bolivarianas (la de los “facilitadores” y “activadores” de las diversas Misiones, la de los organizadores del Foro de Filosofía y la de los funcionarios de la TV estatal que nos acogió para entrevistas). Su esperanza sirve de bálsamo a nuestras múltiples decepciones. Por nuestra parte sólo podemos ofrecerle nuestra “Ética de la Liberación” (con su utopía ecomunitarista) y el concurso de nuestro miedoso coraje inspirado del integracionismo artiguista, bolivariano y guevariano y del adagio del Che: “no se trata de desejarle éxitos al agredido, sino de correr su misma suerte...”; pero tal vez nuestra experiencia de viejos Quijotes derrotados no les sea del todo inútil; (un botón de muestra: la Historia dice que es suicida depositar la esperanza de un pueblo en una sola persona, por más excepcional que ella pueda ser...; la educación tiene la palabra).

## **EL ECOMUNITARISMO Y ALGUNOS PROBLEMAS DEL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI (EN AMÉRICA LATINA)**

### **INTRODUCCIÓN**

En este trabajo me propongo reflexionar, desde la perspectiva ecomunitarista y a la luz de la experiencia latinoamericana (en especial de la cubana y venezolana) y mundial, sobre algunos problemas mayores de la edificación del socialismo del siglo XXI.

### **EL CONCEPTO DE ECOMUNITARISMO**

He definido el ecomunitarismo como el orden socioambiental utópico poscapitalista capaz de pautarse por las tres normas de la ética (que hemos deducido argumentativamente de la pregunta que la insta y que nos obligan, respectivamente, a luchar por hacer realidad nuestra libertad individual de decisión, por realizarla consensualmente, y a preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana). Ese orden, a pesar de utópico, es un horizonte indispensable para orientar la acción diaria, y tomándolo como referencia, sopesar la significación de cada reforma y revolución. He definido el “poder” como la relación social que media entre los que deciden y los que no lo hacen, y he mostrado por un lado que el capitalismo niega la capacidad de decidir a cada individuo en el día a día, en especial a los asalariados y a los excluidos del trabajo (violando la primera norma de la ética), y, por otro, que la “revolución” consiste en ampliar dicha capacidad, bien por la ampliación del número de los que ya deciden (como sucede cuando la familia machista y patriarcal amplía el poder de decisión al conjunto de sus miembros, superando el monopolio ejercido por el *pater familias*), o por la sustitución de los que la ejercen (como sucedió en gran medida en Francia con la ascensión de la burguesía que desplazó a la aristocracia feudal en 1789 y los años siguientes, en la Rusia de 1917 y en la revolución cubana). Nuestro desafío es no infravalorar la primera alternativa, sin olvidarnos ni renunciar a la segunda. Por otro lado, la experiencia muestra que después de cualquier “revolución”, se impone la necesidad diaria de “reformas”, si no queremos que la revolución se petrifique. A propósito, esa es otra cara de la vieja discusión sobre la dialéctica revolución-reforma (que por lo menos desde Lenin dejó claro que ninguna reforma puede juzgarse individualmente, sino sobre el fondo del contexto que la caracteriza como revolucionaria o no). Creo que al filósofo del siglo XXI en A. Latina no le cabe ni el papel del “hombre en la torre de cristal”, alienado de la política, ni el papel del “intelectual orgánico” del marxismo-leninismo que subordina el filósofo al papel dirigente del Partido supuestamente de vanguardia; una digresión: en momentos en que la clase obrera ha disminuido cuantitativamente y se ha modificado cualitativamente, con centrales sindicales que de hecho aceptan los límites del capitalismo, ya suena a museo la invocación de cualquier “partido obrero de vanguardia”; la tarea crítico-utópica ecomunitarista hoy es colocada en manos de un bloque social heterogéneo, con forma de movimiento, que agrupa a los asalariados, los excluidos de la economía capitalista formal, las llamadas “minorías” (que a veces son mayorías, como las mujeres, y algunas comunidades étnicas en algunos países), las minorías activas (sobre todo en movimientos, partidos, sindicatos y organizaciones no gubernamentales, y en especial muchas de carácter ambientalista), los pueblos indígenas que sin asumir una postura identitaria a-histórica esencialista, quieren permanecer y transformarse sin aceptar el dogma de los “valores” capitalistas de la ganancia y del individualismo, y los movimientos de liberación nacional que combaten el recrudescido imperialismo yanqui-europeo.

Del ecomunitarismo, que pretende propiciar el libre y multifacético desarrollo de los individuos asociados solidariamente por decisión libre, hacen parte, resumidamente: a) una economía solidaria y ecológica basada en el principio que estipula “de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades” y respetuosa de la norma ética que exige preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana pautada por los grandes

equilibrios ecológicos, b) una pedagogía problematizadora (según la entendió Paulo Freire y la explicitaremos más adelante), de la que hace parte una educación sexual que fomenta el libre placer compartido y condena el machismo, el sexismo, la culpabilización de la masturbación y de la homosexualidad, y, c) una “política de todos” que fomenta la práctica de la democracia directa y, para las representaciones que se revelen indispensables, instrumenta la rotatividad de los representantes electos y revocables por sus electores en cualquier momento; esa política se propone la reconciliación solidaria de individuos y comunidades a nivel planetario, realizando la efectiva constitución del “género humano” como familia que (aunque atravesada por conflictos) resuelve los diferendos en provecho de todos y cada uno porque se ha pasado (como quería Marx) del gobierno de los hombres a la compartida administración de las cosas.

## **ALGUNOS PROBLEMAS DEL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI DESDE LA PERSPECTIVA CRÍTICO-UTÓPICA ECOMUNITARISTA**

En otro trabajo contemporáneo a este (“Ecomunitarismo, reforma y revolución en América Latina: Uruguay hoy”) hice la crítica, la autocrítica y un ejercicio propositivo en perspectiva ecomunitarista en relación a lo que se ha logrado y lo que aún no se ha logrado en nuestra lucha en Uruguay en pos del socialismo del siglo XXI. Ahora, sin olvidarme de la experiencia uruguaya, me propongo realizar mi tarea reflexiva de filósofo, a la luz de la experiencia latinoamericana y mundial (pensando sobre todo en Cuba y Venezuela, los dos países latinoamericanos que más esfuerzos están haciendo para superar al capitalismo), enfocando algunos de los grandes problemas de la edificación del socialismo del siglo XXI.

### **La perspectiva intercultural**

Hoy resulta claro, especialmente en el caso de A. Latina, que el socialismo del siglo XXI no podrá fundarse únicamente en fuentes occidentales, sino que deberá incorporar dialógicamente las contribuciones positivas oriundas de otras fuentes (particularmente las indígenas, negras y orientales). Las culturas indígena y negra han resistido a 500 años de Conquista para legarnos su lúcida perspectiva cosmocéntrica socioambiental (que abordaremos en lo que sigue). El Oriente nos ilumina con su sabia reflexión-postura acerca del lugar del ser humano en el Cosmos y de la manera de habitarlo en nuestra condición de estrellas fugaces (como lo veremos al fin de este trabajo). Ello no significa que la unión de esas diversas tradiciones no tenga nudos de difícil manejo, que la filosofía ecomunitarista deberá enfrentar con franqueza (como es el caso, por ejemplo, del machismo que reina también en muchas culturas indígenas, negras y orientales).

### **La perspectiva socioambiental**

Si en los años 60 y 70 en el fragor de la lucha (legal o guerrillera) algunos creímos que la ecología era asunto de bien nutridos que no tenían otra cosa que hacer, hoy descubrimos que la superación de la pobreza, creando las condiciones para que a cada humano se le exija socialmente según su capacidad y se le retribuya según su necesidad (para que se desarrolle como individuo universal) y la preservación-regeneración de una naturaleza (humana y no humana) sana, son indisociables. El ser humano es parte de la naturaleza y (como desde siempre lo supieron las culturas indígenas), sin naturaleza no humana no hay ser humano. Por eso la perspectiva ecomunitarista es irrenunciablemente socioambiental (como lo atestiguan las tres normas éticas fundamentales en la que se basa).

### **La satisfacción de las necesidades básicas**

Inspirándose del slogan “de cada uno según sus capacidades, y a cada uno según sus necesidades” la perspectiva ecomunitarista ha tenido el mérito de precisar qué debemos

entender por “necesidades”, aclarando que deben ser consideradas como tales todas aquellas demandas del desarrollo libre y multilateral de los individuos que no infrinjan ninguna de las tres normas éticas fundamentales (o sea, que no impidan la satisfacción de las necesidades ajenas y que no impliquen la violación de la obligación de preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana, con lo que ello implica en lo relativo a la preservación de los grandes equilibrios ecológicos del planeta y de cada localidad).

Ahora bien, después de rendir homenaje a todas las victorias del socialismo del siglo XX contra el hambre, en la salud y en la educación, y aunque pregonamos la frugalidad ecomunitarista (que incluye la reducción, reutilización y reciclaje de recursos, de preferencia renovables, y residuos), no podemos dejar de manifestar que no entendemos como muchos años después del viraje revolucionario, los países socialistas siguieron teniendo notorios problemas de abastecimiento alimenticio, de casas, de materiales escolares, de remedios y de transporte colectivo. Botón de muestra de esa insuficiencia es el hecho de que, en plena guerra fría, en 1979, el gobierno de la URSS haya tenido que importar de los EEUU 25 millones de toneladas de maíz y trigo.

A mediados de 2007 el periódico “El País” de Madrid, España, publicó un reportaje en el que afirmaba que según fuentes de la Seguridad cubana del Estado, hoy sólo el 25% de los habitantes de la Isla defendería su revolución hasta el fin, 50% permanecerían neutrales, y 25% la combatirían de buen grado. Por lo que vimos durante nuestra estadía de 3 años en Cuba a mediados de los años 70, suponemos que esos últimos 25% deben darse por seguros; y no nos sorprendería (aunque “El País” haya falseado sus supuestas fuentes) que los dos otros porcentajes también lo fueran; esa sospecha se basa en el hecho de que tras la caída del llamado campo socialista europeo las mayorías de cada uno de aquellos países no se levantaron para impedir la vuelta del capitalismo (muchas veces claramente mafioso); si en algunos de ellos, tras las brutales privatizaciones y cese de políticas sociales, tenues mayorías prefirieron en los comicios a pseudo-socialistas, es notorio que ninguno de aquellos países renegó de la vuelta al capitalismo para proponerse la edificación del socialismo del siglo XXI. Todos estos hechos deberían hacernos pensar mucho, a los cubanos, venezolanos, y latinoamericanos en general, sobre lo poco que se dura en la historia (y 74 años en el caso de la URSS fue muy poco en la escala histórica de un pueblo), cuando las necesidades básicas no son suficientemente atendidas.

### **El partido único**

En Cuba, tras la experiencia pluripartidaria de la lucha revolucionaria, desde el poder se gestó y permanece el Partido Comunista como partido único (no sólo de la revolución, sino del país). A fines de 2007 Venezuela se encuentra enfrascada en el proceso de construcción del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV). Como toda la experiencia mundial, incluso la cubana, ha mostrado que el partido único es un serio freno a la libre, creativa y revolucionaria discusión de las ideas y a la adopción temprana de las mejoras necesarias (aclaro bien, para perfeccionar el intento poscapitalista, y no para retrotraerlo al capitalismo), ya he dicho que prefiero la experiencia pluralista del “movimiento” (como lo fue y es en Uruguay, tanto el Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros, como el Frente Amplio, que desde 1971 agrupa desde personas oriundas de los partidos de derecha hasta trostkistas, pasando por democristianos, socialistas, comunistas y tupamaros). Tal forma plural puede combinarse mejor con esa nueva forma de acción política que son las redes; en una red (que a veces se crea para enfrentar un tema socioambiental preciso): a) hay 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 hace parte de la red en la medida en que participa efectivamente de ella, d) cada integrante es co-responsable por 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 afuera 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

provisorios-rotativos, i) la red se auto-reproduce, ampliándose o transformándose sin trabas; cada nudo, al establecer una conexión nueva, ayuda a esa conducta autopoiética, 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 Maria 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.

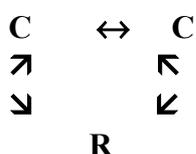
### **Los líderes (casi) vitalicios**

La experiencia de los partidos únicos en el poder ha ido a la par de la eternización en el poder de ciertos líderes, acaudillados por un líder máximo. Tal fue el caso, entre otros, de Stalin en la URSS (desde por lo menos 1922 hasta su muerte en 1953), Mao tse Tung en China (primero en el Partido y luego en el Estado desde 1949 hasta su muerte en 1976), y de Fidel Castro en Cuba (por lo menos desde 1959 hasta nuestros días, a pesar de su alejamiento parcial por motivos de salud en los últimos 2 años, pero para ser sustituido por su hermano Raúl, que lo acompaña en labores dirigentes por lo menos desde la Sierra Maestra, cuando fue nombrado Comandante, junto con el Che, Camilo Cienfuegos y Almeida). Ahora bien, la enorme duración en el poder de los dos primeros dirigentes no evitó el actual retorno al capitalismo en esos dos países; retorno que en Rusia tiene carácter mafioso, y que en China cobra matices de superexplotación de trabajadores, incluso de niños, según los datos que nos llegan.

He oído decir a algunos cubanos que lo sucedido en el este europeo es en Cuba inevitable y/o que la alternativa es el modelo chino. Por mi parte constato, que si en Cuba se llegara a realizar tanto una como otra eventualidad, estaríamos dando muchos pasos hacia atrás en la búsqueda ecomunitarista del socialismo del siglo XXI. Al mismo tiempo, como la “política de todos” del ecomunitarismo pregona el ejercicio directo de la democracia siempre que posible, y la rotación de los dirigentes (para que nadie se eternice en el poder impidiendo la renovación de las ideas y las personas), ya me he manifestado contra la iniciativa venezolana de conceder al presidente (mediante reforma constitucional que se votará a fines de 2007) la prerrogativa de la posibilidad de la reelección continuada y por plazo indeterminado.

### **La educación problematizadora**

Ya he dicho que el proyecto poscapitalista puede verse tentado por una educación que Paulo Freire llamaría bancaria aunque revistiese la forma de un “catecismo rojo” (tanto más criticable que, como el catecismo católico, intenta imponer ciertas supuestas “verdades” en cabezas demasiado jóvenes como para entenderlas reflexivamente). Contra esa educación bancaria, defiendo a partir de Paulo Freire una educación ambiental problematizadora que sintetizo en el siguiente esquema sistémico-cualitativo



donde "C" representa a cada uno de los sujetos en la interacción dialogal que hace parte del proceso de "conscientización" y "R" representa el referente, o sea, el objeto a propósito del cual los primeros están construyendo el conocimiento. Nótese que dicho referente no se limita a la clase de los objetos físicos, y puede ser también, por ejemplo, en tanto que "objeto" de conocimiento, el universo y tipo de las relaciones que unen-desunen a los sujetos en cuestión. Dicho conocimiento a propósito del referente no será otra cosa sino 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 en "The structure of scientific revolutions").

Ahora bien, Freire situó la construcción del conocimiento al interior de la "praxis", que él definió como "la reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo" (Freire, "Pedagogía do Oprimido", Ed. Paz e Terra, R. de Janeiro, 1970 Cap. I). Por tanto, como la relación al referente no es solamente teórica, sino también práctico-transformadora, tenemos como resultado que no sólo las opiniones de los sujetos respecto del referente se transforman, sino que también cambia el propio referente.

Y, a su vez, la mudanza del referente no dejará de influenciar a los propios sujetos cognoscentes y a sus sucesores, al interior de una interacción de tipo "sistémico", aunque histórico. De ahí la doble flecha que parte tanto de los sujetos hacia el referente como del referente hacia los sujetos.

Ese proceso pedagógico es el de una incesante y mutua "conscientización" entre educador que sabe ser educando y educando que también educa, y que a partir de Freire caracterizo como la combinación indisociable (e infinita, para cada individuo y comunidad) entre desvelamiento crítico de las opresiones vigentes en la realidad social y contaminación-devastación de la naturaleza no humana, y, simultáneamente, acción transformadora de esa realidad socioambiental rumbo al ecomunitarismo (o sea, un orden socioambiental sin opresores ni oprimidos y signado por la preservación-regeneración sana de la naturaleza en su conjunto).

En la educación formal la educación ambiental ecomunitarista que propugnamos se sintetiza en las siguientes ideas: a) Vincular los contenidos programáticos a problemas socioambientales de la vida de los alumnos en las áreas de alimentación, salud, vivienda, higiene, trabajo y ecología, reservando espacios para discutir esas cuestiones sin miedo de alejarse del "contenido específico", b) promover la investigación colectiva e individual, debiendo el profesor ejercer el papel de "auxiliar de planeamiento, observación, elaboración de hipótesis, test de las mismas y elaboración de resultados" en una actividad que apunta al "re-descubrimiento" - "re-construcción" de los conocimientos mediante la reflexión dialogada, c) salir para hacer trabajos de campo y/o crear espacios, aunque sean modestos, en la propia escuela o institución educativa, dedicados a actividades de pesquisa descriptiva o experimental (sin descuidar la pesquisa bibliográfica, hoy facilitada por Internet), d) dialogar en la escuela (institución educativa) y/o "in situ" con conocedores (escolarizados o no) del tema en estudio, apuntando a la integración entre los conocimientos "técnicos" y sus implicaciones socioambientales, y, e) a partir del trabajo colectivo y de las sistematizaciones elaboradas con la ayuda del profesor y de conocedores, promover acciones orientadas a la información y la búsqueda de soluciones para los problemas socioambientales investigados, existentes en la escuela o institución educativa, en su barrio, en el barrio de residencia de los alumnos y/o en la comunidad donde fue realizada la pesquisa.

La educación ambiental ecomunitarista muestra que debemos perseguir al mismo tiempo la realización de los individuos universales a partir de la aplicación del principio "de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad" y la preservación-regeneración sana de la naturaleza humana y no humana (pues, como se ha dicho en diversas conferencias internacionales dedicadas al tema, y se recoge en la ley brasileña que estipula en 1999 la Política Nacional de Educación Ambiental, el "medio ambiente" debe ser entendido como

algo que abarca, además de la naturaleza no humana, los aspectos económicos, sociales y culturales del contexto local o planetario que se focalice).

### **Erótica del placer compartido y diverso**

Hemos sostenido que hace parte del desarrollo del individuo universal la vivencia de una erótica no represiva del placer compartido. Así la educación problematizadora, formal y no formal, fundamentará su abordaje de la sexualidad en las tres normas fundamentales de la ética para pregonar y defender el derecho al libre y sano placer consensuado; en esa perspectiva deben ser objeto de crítica y superación la discriminación de la homosexualidad (de aquellas tres normas se acercan o se alejan por igual parejas hetero u homosexuales), el machismo y la condena beata de la masturbación (en especial en la pubertad y adolescencia). Además del trabajo institucional que va desde la pre-escuela a la Universidad, podemos imaginar en el socialismo del siglo XXI innumerables espacios sociales de (re)educación sexual en la comunidad, la fábrica, la ONG, y el club social o deportivo.

### **La libertad de prensa**

Dijo el joven Karl Marx en 1849: “La función de la prensa es ser el can de guardia público, el denunciador incansable de los dirigentes, el ojo omnipresente, la boca omnipresente del espíritu del pueblo que guarda con celo su libertad” (en “El papel de la prensa como crítica de los funcionarios gubernamentales”, escrito en su auto-defensa en juicio de 1849 por un supuesto delito de prensa; en “Karl Marx: Liberdade de imprensa”, Ed. L&PM, Porto Alegre, 2007). Sabemos como el llamado “socialismo real” europeo, y también Cuba se alejaron totalmente de esa visión marxiana. La falta de libertad de prensa y aún la adulación de dirigentes supuestamente infalibles, crearon la llamada “langue de bois” (lengua de madera), tan unilateral y mentirosa que acabó por hacer que los pueblos del este europeo le diesen la espalda al supuesto socialismo, a cambio de un poco de libertad y pluralismo de ideas en los medios de comunicación. Desde ese punto de vista es admirable que Venezuela intente llevar adelante su proyecto de socialismo bolivariano respetando un debate que enriquece permanentemente esa búsqueda aunque y por que se traba con una derecha poderosísima en los *mass media* que no vacila incluso en promover golpes de Estado y aliarse abiertamente al imperialismo yanqui con tal de detener ese proceso.

### **La burocracia estatal**

Incluso en la Universidad hemos observado muchas veces que ante un problema (y su eventual solución) algunas personas tienen la manía de pensar primero en lo que estipula el Reglamento (haciendo como aquel hombre que enfrentado a un hipopótamo y como no lo encontrara en su manual de animales, decretó: ‘ese animal no existe’); no raramente tal comportamiento va unido a un ciego sometimiento a algún ‘superior’ que (gracias a su supuesta clarividencia, y, en todo caso, desde la cima de su autoridad) tendrá “la” solución para el caso; así, con el reglamento y el ‘superior’, queda a salvo la responsabilidad del obsecuente, y, al mismo tiempo, se ve sacrificada la capacidad humana de razonar y actuar de forma transformadora. A muchos años de la célebre película cubana intitulada “La muerte de un burócrata”, no he visto palabras tan lúcidas sobre el necesario combate a la burocracia en la lucha por el socialismo del siglo XXI como las que debemos en fecha reciente a Eleuterio Fernández Huidobro (fundador del Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros, hoy senador, y de quien hoy me separan las principales evaluaciones del presente y del futuro uruguayo desde el punto de vista de las aspiraciones ecomunitaristas); dijo Fernández Huidobro: “El Estado en el socialismo será todo lo más pequeñito y descentralizado posible tendiendo a su disolución como lo que es y por lo que es: un mal menor (debido a nuestra propia incapacidad) que aceptamos a regañadientes para que no produzcamos daños mayores con nuestras por ahora y quién sabe por cuánto tiempo más, bestialidades esporádicas o

permanentes. Nos encadenamos hasta tanto obtengamos uso de razón unilateral: exclusivamente para el bien. La descentralización será también una de las mayores garantías de la libertad y la democracia. Cuanto más corta y asidua sea la distancia entre los que tienen algún poder y quienes se lo han conferido, tanto mejor. Las sociedades anónimas, especialmente cuando los anónimos son los gobernantes, matan la libertad y generan parásitos que pronto se transforman en burócratas y que al final toman el poder. De ser posible, los gobernados deben conocer personalmente, y mucho, a sus representantes. No se descubrió hasta la fecha mejor antídoto contra la burocracia que la libertad. Ni mejor vacuna que la descentralización. Aun así estamos ante una plaga tan temible en el capitalismo como en las heroicas experiencias revolucionarias que intentaron ir al socialismo. Estas fueron derrotadas por la burocracia armada con sellos (muchas veces de abundante pólvora). Esa peste universal ha producido una imponente cantidad de reglamentos, códigos, normas, semáforos, reglas, multas, recargos, leyes, dictámenes, pasaportes, certificados, patentes, resoluciones, decretos, manuales, disposiciones y para todo ello y mucho más, una muy elaborada ideología; y una cultura. Hasta una propuesta ‘civilizatoria’ uno de cuyos pilares fue y es afirmar que ‘la panacea es el Estado’. Un credo en cuyo frontispicio, en vez de ‘laissez faire, laissez passer’ como dijo un francés, reza ‘laissez no faire, laissez no passer’, reforzado en su Código Penal con el: ‘prohibido hacer, prohibido pasar’ y en su Derecho laboral con el ‘yo hago como que te pago y vos hacés como que trabajás’ (como dijo un ruso). La idea de Revolución Socialista consiste en esos casos y entre otras brevedades en pasar a ser todos, alegremente y en masa, empleados del Estado. El ‘socialismo’ una gigantesca oficina pública que incluso, por la planificación central, será para colmo una SOLA oficina pública manejada por el Secretario General munido del as de bastos (palo que será ‘triumfo’) y espesas arboledas para sellos. Por eso el único antibiótico conocido a la fecha contra esa mala idea (también indegollable) y la plaga infinita de burócratas que genera fatalmente es la libertad. No conocemos otros pero estamos dispuestos a oír ofertas (gases paralizantes, venenos, glifosatos, lo que sea, con tal de que esta peste pare). Esa pésima idea conduce inexorablemente al capitalismo pasando antes por una etapa (a veces muy larga) en la que chupa sangre de todo lo que se mueva. Imparcialmente. Ocasionalmente incluso es peor: retrocede al feudalismo y aun al esclavismo. En todo caso la explotación del hombre por el hombre no sólo queda garantizada sino auspiciada y agravada. Es como alguien dijo: el camino más largo al capitalismo. Y tortuoso, debió agregar” (en La República, Montevideo, 03/05/2007).

### **Armar al pueblo**

El socialismo del siglo XXI se estructura en base al poder ejercido por los ciudadanos directamente (como lo quiere hacer Venezuela a través de los Consejos Comunales y diversos Consejos de trabajadores, campesinos, mujeres, estudiantes, ancianos, etc.). Por definición es pacífico y pacificador. Pero nadie lo puede defender mejor que el propio pueblo armado; la experiencia de los países (supuestamente) socialistas de la Europa del siglo XX mostró que a pesar de la (aparente) formación ideológica prolongada, sus ejércitos permanecieron pasivos ante el desmantelamiento del sistema y la vuelta del capitalismo (quizá porque sus oficiales superiores se vieron beneficiados en el nuevo complejo industrial-militar, como ya lo eran en el anterior). Si se juzga que el hecho de que cada ciudadano guarde en casa su fusil puede propiciar la violencia, ese arsenal (y otros equipos livianos y semipesados) debería guardarse en depósitos localizados en cada barrio, para que el pueblo pueda hacer uso de ellos rápidamente sin tener que acudir/depender a/de los siempre insondables e inseguros cuarteles.

### **LAS GRANDES PREGUNTAS SOBRE LA VIDA Y LA MUERTE**

Una última reflexión. La lucha por superar esta “prehistoria de la humanidad” y su cortejo de crímenes contra la humanidad y la naturaleza no humana que es el capitalismo, nos obnubila hasta tal punto que perdemos de vista el hecho de que la superación del capitalismo es, lejos de ser un fin en sí mismo, un simple medio para que cada individuo pueda desarrollarse libre

y multilateralmente. De esa expansión hacen parte las grandes cuestiones sobre la vida y la muerte, y sobre la posición del ser humano en el Universo. Por eso, y en la medida en que la edad y la reflexión avanzan, no podemos dejar de resaltar como una búsqueda poscapitalista legítima (que puede ser iniciada antes del fin de la “prehistoria”), aquella orientada hacia la asimilación al Todo universal del que somos una pequeña centella momentánea, como lo es el remolino pasajero que desaparece en el flujo del río al mínimo cambio de la corriente. De eso se trata, por ejemplo, en el “nirvana” budista; por su parte dice Heinrich Zimmer (“Filosofías da India”, Ed. Palas Athena, São Paulo, 1991; edición en inglés 1951): “Según la filosofía jaina el universo es un organismo vivo animado en todas sus partes por mónadas vitales que circulan a través de sus miembros y esferas; ese organismo jamás morirá ; nosotros – o sea las mónadas vitales que están contenidas en su interior y constituyen la propia sustancia del gran cuerpo imperecible- también somos eternos; ascendemos y descendemos pasando por varios estadios de ese ser, ora como humanos, ora como divinos, ora como animales; los cuerpos parecen nacer y morir, pero la cadena es continua, las transformaciones son interminables, y lo que hacemos es cambiar de un estado al siguiente”; y aclara: “...en el jainismo, la totalidad del universo, incluyendo incluso sus estratificaciones infrahumanas –animales y plantas que carecen de las facultades humanas del amor, la sabiduría y la espiritualidad, y también la materia inorgánica y los elementos mudos- está contenida en el divino organismo antropomórfico; ello concuerda con el objetivo primordial de la doctrina hindú de la perfección, transformación y redención, que incluye no sólo a los seres humanos sino también a todo lo que existe; aunque precipitados en la oscuridad, los animales e incluso los átomos buscan la salvación; siendo miembros de la hermandad cósmica de mónadas vitales, están destinados a recibir la enseñanza de los salvadores universales a fin de que, redimidos, alcancen la iluminación”.

## **ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL REFERENDUM CONSTITUCIONAL DE VENEZUELA DEL 02/12/2007**

A pocos días de haber vuelto del III Foro Internacional de Filosofía realizado en Venezuela, acompañamos minuto a minuto los reñidos resultados del Referendum Aprobatorio de la Reforma Constitucional, aún hirvientes en el momento en que escribimos estas líneas en la mañana del día 3 de diciembre de 2007. Aunque desconocemos los detalles de la situación venezolana, nos atrevemos a emitir las siguientes opiniones, pidiendo disculpas a nuestros amigos venezolanos, y en aras de intentar ayudar al proceso de cambios, si por ventura alguna de ellas se revelara útil. La abstención que superó el 40% según nuestros cálculos (hubo algo más de 9 millones de votantes en un total de habilitados de 16 millones) y el apretadísimo triunfo del “No” son sendos reveses para la revolución bolivariana. Es cierto que algunos partidarios de la misma votaron esta vez con el campo elegido por la oposición. Pero ello no minimiza la derrota. Que no es total, porque es de notar que algunas de las conquistas anheladas por la Reforma ya están en marcha, o pueden implantarse sin ella. 1) La cesión de poder a los Consejos Comunales con la garantía de financiación de sus decisiones, para que los ciudadanos construyan directamente sus vidas, ya es una realidad en marcha, como lo muestra el caso pionero y ejemplar del Municipio Libertador, Estado Carabobo, que ha llegado a destinar el 40% de su presupuesto a sus Consejos Comunales, a fin de enfrentar (sin aún haber vencido) las enormes carencias sufridas por un 90% de población en situación de pobreza; si esa experiencia (entre otras) se ha mostrado exitosa, todo indica que la transferencia de poder a los Consejos Comunales no tiene por qué verse frenada por esta derrota, aunque los mecanismos legales sean arduos. 2) La rebaja de la jornada laboral a 6 h diarias y a 36 semanales ya existe en ley aprobada, y nada puede obstaculizar su aplicación (velando para que tal reducción no se acompañe de una reducción salarial, que mucho perjudicaría a los trabajadores). 3) La ley de tierras, ya vigente, encarna de hecho la prohibición del latifundio, anhelada por la Reforma, y ya prevé mecanismos para poner la tierra al servicio de los que la trabajan. 4) El reconocimiento de la propiedad social indirecta ya es un hecho, y ahora se trataría de ver cómo legalizar su transformación en propiedad social directa, cuando los interesados lo reclamen y el bien social lo avale. 5) La experiencia brasileña muestra que la concesión de derechos jubilatorios a amas de casa y trabajadores autónomos y/o informales, no necesita ninguna reforma constitucional, pues puede operarse por ley ordinaria.

Al mismo tiempo, el resultado adverso nos merece las siguientes preguntas-reflexiones sobre la conducción futura del proceso de cambios en Venezuela. 1) A la luz de nuestra experiencia pedagógica y política nos preguntamos si no debería cambiar el tono respecto de la oposición, omitiendo los insultos y usando toda la fuerza de persuasión para demostrar los beneficios de los cambios revolucionarios, incluso para la gran mayoría de las personas que han acompañado una y/u otra vez a la oposición (pues no se olvide que en socialismo incluso el actual capitalista ganaría en calidad de vida, pues al tiempo que se desembaraza del estrés que le provoca la actual gestión capitalista de sus medios de producción, todas sus necesidades personales y familiares habrán de ser satisfechas a partir de la distribución de los frutos generados por los medios de producción socializados); insultar sistemáticamente a la oposición en bloque, pudiera consolidar rechazos de parte de personas que habiendo apoyado a la oposición una u otra vez, tienen todo a ganar, y de hecho empezarán a ganar, con los cambios bolivarianos. 2) Parece muy oportuna la máxima bíblica que reza: “conocerás al árbol por sus frutos”; la revolución bolivariana necesita acelerar la producción de frutos para la gran mayoría, y la demostración de su realidad y carácter benéfico tendrá suficiente poder persuasivo como para hacer casi innecesarios los ataques a la oposición interna (cabiendo siempre contraponerse a la agresión imperialista, en especial a la protagonizada por el gobierno de los EEUU y algunos de sus aliados europeos; de esa forma el debate se desplazaría desde la controversia con la oposición interna hacia una nueva disyuntiva que

separa al bien de la Nación por un lado, de la agresión externa por otro). 3) No parece la mejor estrategia acumular controversias simultáneas (con el gobierno de EEUU, con el rey de España por el incidente de la Cumbre de Chile, con Brasil por la acusación al Senado brasileño de someterse al imperio de los EEUU, con Colombia por el sabotaje a la mediación del Presidente Chávez a favor del Acuerdo Humanitario,...). La multiplicación de enemigos simultáneos sólo puede favorecer a la agresión orquestada por la administración Bush (que antes de invadir a Iraq se cuidó de aislarlo/enemistarlo de/con sus vecinos y buena parte del resto del mundo). 4) Desde nuestra experiencia rioplatense, algunas diatribas corren el riesgo de interpretarse como fanfarronería, siempre contraproducente; García Márquez en “El General en su laberinto” le atribuye a Bolívar la siguiente máxima: “Quien almuerza con la soberbia, cena con la vergüenza”; el revolucionario que sabe que lo es, no necesita ganar verbalmente falsas batallas, pero se prepara con firmeza para las verdaderas e inevitables, impuestas por la ira implacable del enemigo. 5) Los intelectuales y los filósofos podrán aportar más a la revolución bolivariana si saben armonizar su compromiso con ella con una lúcida crítica (incluso a posturas del Presidente) para evitar errores o corregirlos lo más rápidamente posible; no le hace bien ni a la revolución ni a la intelectualidad la actitud obsecuente hacia el liderazgo (toda la historia así lo atestigua, en especial la de los ex-países socialistas de Europa). 6) La revolución necesita asegurar su futuro a través de una continua y creciente democracia directa y/o participativa, y la pluralización de los liderazgos, evitando depender de una sola persona (pues toda la historia muestra que esa última alternativa se revela nefasta a mediano y largo plazo). Bolívar dijo en el ‘Discurso de Angostura’: “La continuación de la autoridad en un mismo individuo frecuentemente ha sido el término de los gobiernos democráticos. Las repetidas elecciones son esenciales en los sistemas populares, porque nada es tan peligroso como dejar permanecer largo tiempo en un mismo ciudadano el poder. El pueblo se acostumbra a obedecerle, y él se acostumbra a mandarlo; de donde se origina la usurpación y la tiranía. Un justo celo es la garantía de la libertad republicana, y nuestros ciudadanos deben temer con sobrada justicia que el mismo magistrado, que los ha mandado mucho tiempo, los mande perpetuamente”.

Para avanzar en esas y otras cuestiones hemos propuesto que el IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, a realizarse en 2008, tenga por tema central: “Problemas y soluciones del socialismo del siglo XXI”.

## **EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI EN PERSPECTIVA ECOMUNITARISTA Y LA REMUNERACIÓN POR TIEMPO DE TRABAJO. Introducción a la crítica de una propuesta de Heinz Dieterich (diciembre de 2007)**

### **INTRODUCCIÓN Y ADVERTENCIAS**

Aclaro en primer lugar que acabo de leer en Internet el libro “Chávez y el socialismo del siglo XXI en Venezuela” (2ª. ed. corregida y ampliada de 2007, en <http://www.rebellion.org/docs/55395.pdf>) donde se encuentra la propuesta de Dieterich (en el cap. 7) que sometemos a crítica inicial en estas líneas; desde ya asumimos el compromiso de conseguir y leer el libro impreso lo antes posible, verificando palabra por palabra la propuesta, para ver si no hay alguna diferencia entre ambos textos. En segundo lugar aclaro que soy un filósofo (cuya contribución original consiste en la ética argumentativa ecomunitarista, ver más abajo), que tiene una cierta familiaridad con la obra de Marx (cuya contribución he usado ampliamente, aunque advierto que nuestra ética es por completo independiente de la suerte que pueda correr la teoría marxiana de la plusvalía y el plustrabajo, incluso la más elaborada, en “El Capital”, y sus múltiples ramificaciones), pero no conozco las teorías, metodologías, modelos e instrumentos (computacionales) de los economistas actuales, por lo que mucho agradecería su contribución en esta polémica; (nótese que Dieterich, a quien no tengo el gusto de conocer personalmente, tampoco es un economista típico, pues si bien se doctoró en Alemania en Ciencias Sociales y Económicas, sus 30 años de experiencia en la docencia universitaria se encuadran en el área de la “Metodología Científica”; también nótese que Marx nunca definió su obra como “económica” sino como “crítica de la economía política”, y como crítica al capitalismo, agrego yo, desde el humanismo concreto basado en el materialismo histórico, que nada tiene que ver con el “diamat” soviético, y desde la utopía comunista). También aclaro, por último, que me gustaría conocer de los compañeros cubanos la(s) política(s) remuneratorias que la Revolución ha usado sucesivamente, y los por qué de tales políticas (y de los cambios de una a otra), pues su experiencia (positiva y/o negativa), pasando por el tamiz de su y de nuestra crítica, sin duda ayudará mucho en este debate; (con vinculación directa a nuestro tema, recordamos las fermentales discusiones cubanas del inicio de los años 60, con participación de Ernesto Guevara, a propósito del “estímulo moral y el estímulo material” en la retribución de los trabajadores).

Llamo ecomunitarismo al orden socioambiental poscapitalista utópico, guía para la crítica socioambiental del capitalismo y para la construcción de intentos poscapitalistas, donde se realizarían las tres normas fundamentales de la ética (argumentativa) deducidas de la gramática profunda de la pregunta que instaura la ética, a saber “¿Qué debo hacer?”, y por ello mismo, dotadas de validez intersubjetiva universal (por lo menos hasta allí donde alcance el uso argumentativo del lenguaje, a la manera “occidental”); la primera de ellas estipula que debemos luchar para garantizar nuestra libertad de decisión; la segunda que debemos vivir esa libertad en la búsqueda incesantes de consensos (que en sociedades clasistas nunca pueden ser unanimidades, y quizá es bueno que tampoco las haya después del capitalismo, porque como dijo el brasileño Nelson Rodrigues, “toda unanimidad es imbécil”), y teniendo a la decisión por mayorías como el último recurso (sin liquidar la discusión, que sigue abierta a la espera de otras instancias de decisión); la tercera nos obliga a velar por la salud de la naturaleza, humana y no humana, adoptando frente a ella una actitud de constante preservación-regeneración. La aplicación de dichas normas abarca, en especial, la economía ecológica, la educación (problematizadora ambiental), la erótica y la política (transformada en “política de todos”); (ver en español López Velasco 1996, 1997, 2000, con resumen para el gran público en 2003 y 2006; ver en portugués Lopez Velasco 2003a y 2003b).

### **LA PROPUESTA DE DIETERICH**

La propuesta se encuentra en el cap. 7 del libro (que es el nuevo capítulo en esta segunda edición de 2007). Dice Dieterich: “En el nuevo socialismo el valor de un producto se mide por el tiempo requerido para producirlo [N.B. contra Dieterich me permito acotar que tal es la teoría marxiana, por o menos en lo que se refiere al trabajador, que es lo que aquí interesa, pues el mismo recibe como salario el equivalente al valor de su fuerza de trabajo, o sea al valor de los medios de vida necesarios para reproducirla, o sea, al tiempo socialmente necesario para producirlos]. La justicia consiste en que se intercambian esfuerzos laborales medidos en tiempo (valores), de la misma magnitud. La gratificación del trabajador (ingreso) es directamente proporcional a las horas que él aporta a la creación de la riqueza social de todos, independientemente de su género, edad, educación, etc. Este principio de equivalencia (valores iguales) tiene algunas modificaciones en la primera fase de la transición, pero después de algún tiempo de desarrollo de la economía y sociedad socialista, se aplicará tal cual. Y esto significa que, por ejemplo, el director de un banco que aporta 40 horas de trabajo a la riqueza social, recibe la misma canasta de bienes y servicios que recibe la persona que trabaja durante 40 horas en la limpieza del banco. Este es el principio de la equivalencia. Explotación existiría en el nuevo socialismo si el director del banco por su esfuerzo laboral de 40 horas recibiera un ingreso superior al de la persona de la limpieza, por ejemplo si se le diera una canasta de bienes y servicios equivalentes a 400 horas de trabajo. En este caso, les quitaría el producto a nueve personas que han trabajado 40 horas como él. Es decir, viviría parasitariamente a costa de esas nueve personas” (cap. 7, # 9, p. 174; subrayamos este concepto pues nuestro presente texto versará EXCLUSIVAMENTE sobre él, pero afinando aún más nuestro foco, hacemos caso omiso de la noción de “explotación” aquí introducida, para abocarnos exclusivamente al principio retributivo aquí explicitado). Nótese que la mención a la “primera fase de transición” introduce una relativización, que más adelante nuestro autor confirma, sin renegar de sus propuesta principal, al decir: “El principio de equivalencia – intercambio de cantidades de valor (tiempos productivos) iguales tal como lo formuló Arno Peters garantiza la justicia económica. Sin embargo, la proporcionalidad directa que establece, por ejemplo entre las horas de trabajo aportadas a la riqueza social y la canasta de bienes y servicios recibidos en contrapartida, sólo será viable para una fase más avanzada del socialismo” ( cap. 7, # 22, p. 196). Dieterich no es claro sobre el tipo de retribución que regiría antes de la aplicación del principio de equivalencia, pero resulta claro de sus palabras que antes de la “fase desarrollada” el socialismo debería tener y tendría una retribución desigual del ingreso entre los diversos productores. Ahora bien, una y otra alternativa tienen inconvenientes y nos plantean preguntas cruciales. Para mostrar más claramente las diferencias supongamos que tenemos, “produciendo” en el mismo mes de 2006 en Venezuela, a un director de Banco soltero y a un limpiador de Banco con cuatro hijos pequeños y una mujer enferma (para usar los dos personajes del ejemplo usado por Dieterich, aclarando de entrada que ninguna de las dos profesiones pertenece a la del “proletario clásico” de la producción fabril, en base a cuya actividad Marx desarrolla su teoría acerca del salario, y de la plusvalía y el plustrabajo, y sus múltiples ramificaciones). En la fase desarrollada del socialismo del siglo XXI esas dos personas, así como cualquier otro “productor”, como un médico y un barrendero (otros dos personajes usados por Dieterich) o un profesor y un obrero fabril, que hubieran trabajado el mismo número de horas en un mes, (por ejemplo 180), recibirían exactamente lo mismo (sea en dinero, sea en especie y servicios, por ejemplo, marcando esas 180 horas en una libreta, semejante a la de racionamiento usada en Cuba, o usando bonos de tiempo de trabajo que el productor entregaría a cambio de cada uno de los bienes o servicios que adquiriese, ahora en calidad de consumidor). [Partiendo de la propuesta del “Cálculo Monetario del Equivalente a Tiempo de Trabajo” (MELT, por su sigla en inglés) propuesto por la Escuela de Escocia, en base al cual Dieterich estipula que el valor medio de una hora de trabajo por persona en Venezuela en 2006 sería de 8.3 dólares (cap. 7, #25, p. 202, dividiendo un Producto Interno Neto de 183 mil millones de dólares por una población activa de 12 millones de personas, y calculando que cada una de esas personas trabajó 1920 horas en 2006), entonces nuestro limpiador y nuestro Director recibirían (el equivalente a) la suma de  $(8.3 \times 180) = 1494$  dólares cada uno].

Ahora bien, la propuesta igualitarista de Dieterich: 1) no se pregunta si lo que uno y otro reciben (a saber los 1494 dólares o sus equivalentes en bienes y servicios) les es suficiente para el desarrollo universal de sus individualidades (fin último del comunismo propuesto por Marx, y que reivindico en mi ecomunitarismo), y, 2) no se percata que el limpiador que recibe lo mismo que el director soltero, se ve perjudicado en la distribución por el hecho de que las necesidades de su núcleo familiar constituido por una esposa enferma y cuatro niños pequeños, son con seguridad mayores que las del director. A la pregunta “1” verosimilmente habría que responder afirmativamente, por cuanto estaríamos en la “fase desarrollada del socialismo”. Pero nada nos dice Dieterich sobre la cuestión “2”.

Por mi parte y a partir de Marx (en, por ejemplo, su “Crítica al Programa de Gotha”, en 1875, pero la consigna es más antigua) sostengo que en el ecomunitarismo habría de regir el principio que estipula “de cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades”; (recordemos que en aquél texto Marx advierte que ese lema sólo podrá ser practicado en un futuro de riquezas abundantes, donde sea realidad la socialización de los medios de producción y la apropiación social de sus frutos, habiendo incluso desaparecido el salario y el propio dinero), y prevé una fase anterior en la que la retribución sería proporcional al tiempo de trabajo y aplicando la máxima bíblica que reza “el que no trabaja no come”; supongo que de allí saca Dieterich su inspiración). Ahora bien, y de acuerdo con Marx, si un limpiador de banco (suponiendo que la institución “banco” todavía exista) tiene cuatro hijos y una mujer enferma y el director de ese banco es soltero y sano, ese principio llevaría NO a que ambos recibiesen lo mismo, sino a que el limpiador tendría que recibir MÁS que el director [porque necesitando lo mismo que él para su alimentación, transporte y demás necesidades personales (incluyendo la computadora y libros de los que un limpiador no debería estar privado en el ecomunitarismo, incluso, porque siguiendo a Marx sería limpiador por un período para ser en los períodos sucesivos, ¡director de banco!, profesor, agricultor, y/u otras cosas que su vocación, su capacitación, y las necesidades sociales lo determinasen), tendría más bocas que alimentar y más necesidades que el director en materia de remedios, útiles escolares, ropas infantiles, etc.]. Nótese que, a diferencia de la propuesta de Dieterich, en la retribución según el mencionado principio, SE HA DEJADO ATRÁS EL CAMBIO DE EQUIVALENTES (que se presume remonta al origen de las mercancías, incluso antes de que haya aparecido el dinero), pues cada productor NO recibe lo equivalente a sus horas trabajadas, sino que recibe según sus necesidades (y las del grupo familiar que él sustenta).

Ahora, en el período anterior a la “fase desarrollada del socialismo”, por las propias palabras con las que Dieterich relativiza su principio igualitario, resulta claro que nuestro limpiador y nuestro director, o lo que es lo mismo, el médico y el barrendero que nuestro autor usa en otro ejemplo, recibirían bienes y servicios en cantidades distintas (y quizá muy distintas). El problema aquí es el siguiente: 1) ¿cómo calcular esas diferencias?, y, 2) ¿qué magnitud de diferencias sería éticamente justificable? (a la luz del objetivo comunista, que asumo en mi ecomunitarismo, del libre desarrollo universal de todos los individuos, o sea, a la luz de la ética ecomunitarista y no de los supuestos capitalistas que subyacen a la formulación y respuesta de/a la segunda de esas preguntas por John Rawls en su “teoría de la Justicia”). No podemos-queremos resignarnos de entrada a la solución “subjetiva” de Peters, incorporada por Dieterich (op. cit. car. 5, #5.5, p. 117 y repetida en el cap. 7 # 22, p. 197), cuando dice: “...no hay manera de demostrar, por ejemplo, que un ingeniero civil deba ganar dos veces más que un mecánico en lugar de 1.8 o 2.2 veces” Se podría pensar que cada uno recibiría en ese período de acuerdo al valor-tiempo-de- trabajo injertado por cada uno en el “producto” de su labor. Nótese que aquí tocamos una laguna teórica que se encuentra en el propio Marx. En efecto, Marx sostiene que el valor de la fuerza de trabajo está determinado por el valor de los medios necesarios para su reproducción; y cuando advierte que las “fuerzas de trabajo” son muy disímiles según las especialidades y estudios requeridos por cada labor, avanza la hipótesis de que el valor de la fuerza del “trabajo complejo” (a saber el más especializado y/o basado en más estudio) sería reductible/calculable a/en unidades de “trabajo simple” (el no calificado, realizado por cualquier obrero sin preparación, como por ejemplo, por aquél que debe levantar y bajar una manivela para hacer funcionar o parar una máquina); tal diferencia

entre “trabajo simple” y “trabajo complejo” es mencionada por Dieterich, que refiere a Marx (en el cap. 5, # 5.5, p. 117 y en el cap. 7 # 22, p.197), pero sin llevar más allá la cuestión; ahora bien, que yo sepa, Marx NUNCA nos legó una fórmula precisa que nos permitiera realizar esa reducción/cálculo. Nótese que realizarlo implicaría contabilizar, por ejemplo, el valor embutido en cosas tan lejanas y diversas como aquél libro infantil que los padres regalaron al niño a los siete años y que despertó su vocación por la medicina, el valor de todos los útiles y parcelas a él asignables como “desgaste” del valor de la energía y los medios de transporte usados en sus estudios escolares, liceales y universitarios, el valor de la parcela de fuerza de trabajo que sus profesores le dedicaron proporcionalmente a él (como un elemento de un grupo) desde la escuela hasta la Universidad, y, por supuesto, el valor gastado en los aparatos, libros, y Congresos, que debe usar y frecuentar para ejercer bien y de forma responsable y actualizada su profesión, o sea para renovar permanentemente su “fuerza de trabajo” con la calidad requerida por la sociedad. Y nótese que TODO eso está embutido en cada hora de trabajo prestada por el médico (en proporciones muy difíciles de calcular con exactitud, pero no habría por qué renunciar de entrada a hacerlo, en la era de la computación) y forman, por tanto, el valor de cada hora trabajada por él. Todo hace presumir que, a su vez (en las condiciones actuales), el valor de la “fuerza de trabajo” del barrendero y su aplicación en cada hora de labor, tiene-transfiere mucho menos valor que lo que ocurre en el caso del médico (por ejemplo, la mayoría de las veces el barrendero ni siquiera terminó la escuela y nunca pisó un liceo y una Universidad, etc.). Por eso, ahora NO valdría la MEDIA de valor de la hora trabajada calculada por la Escuela de Escocia, y el médico tendría una retribución MAYOR, mucho mayor, que la del barrendero; ahora bien si éste tuviera cuatro hijos y el médico fuera soltero, entonces nuestro barrendero sería tan o más perjudicado en la distribución, de cara a la satisfacción de sus necesidades familiares, de lo que lo era nuestro limpiador en comparación con el director de Banco, en el caso de la retribución igualitarista antes analizado. Así vuelve la pregunta que ahora completamos con otro aspecto: ¿cómo calcular la diferencia de retribución admisible éticamente, para no contrariar el sueño estratégico del comunismo (ecomunitarismo) de permitir a cada uno un desarrollo universal, y para dar a cada uno y su familia lo MÁXIMO que la comunidad puede dar en función de la cantidad-calidad del producto que sea capaz de generar en cada estadio histórico (respetando las tres normas fundamentales de la ética)? Pues resultaría impensable admitir en el socialismo (incluso en su fase no desarrollada) desigualdades distributivas similares a las vigentes en el capitalismo (no sólo entre el salario, por un lado, y la ganancia y la renta de la tierra por otro, sino también entre diversos asalariados, en especial cuando los diferencia la cuota de trabajo “intelectual” y trabajo “manual” que encierran sus labores). Como veremos más abajo, las tres normas de la ética y la idea de un Ingreso Mínimo nos ayudan a orientar nuestros pasos en la búsqueda de respuestas concretas.

Ahora bien, para buscar las respuestas hay que incluir como otro elemento, la crítica de Marx (en su “Crítica al Programa de Gotha”) al equívoco lasallista consistente en proponer que “volviese al trabajador el fruto íntegro del trabajo”; y ello porque, decía Marx, siempre habrá que hacerle al producto social global las siguientes deducciones antes de llegar a la distribución individual: a) “una parte para reponer los medios de producción consumidos”, b) “una parte suplementaria para ampliar la producción” [N.B. esto podríamos cuestionarlo hoy, por lo menos en parte, a la luz del paradigma ‘no productivista’ de la frugalidad ecológica centrada en la calidad de vida], c) “el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a calamidades, etc.”; y, además, agregaba que del producto global, antes de llegar al reparto individual, habrá que deducir todavía: d) “los gastos generales de administración no concernientes a la producción”, e) “la parte que se destine a la satisfacción colectiva de las necesidades, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc.”, y, f) “los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo, etc.”.

## **MEDIDAS DE TRANSICIÓN AJENAS AL INTERCAMBIO DE EQUIVALENTES**

Creo que en el tema de la retribución del trabajo, desde ahora y antes de llegar a la “fase desarrollada del socialismo del siglo XXI” (en la que, en perspectiva ecomunitarista se haría realidad el lema “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad”, en el marco de una abundancia que tendrá que ser contrabalanceada, aplicando las tres normas fundamentales de la ética y en especial la tercera, por la frugalidad atenta a la calidad de vida y a los equilibrios ecológicos indispensables para ella), lo que se impone hoy (en especial en la Venezuela y el Tercer Mundo que quiere orientarse hacia el socialismo del siglo XXI) es la adopción y/o refuerzo de ciertas medidas retributivas AJENAS a la labor productiva ejecutada por cada uno y ajenas también al cambio de equivalentes propuesto por Dieterich. Desde hace más de una década el senador del Partido de los Trabajadores brasileño, Eduardo Suplicy, inspirándose en diversos autores, defiende una Renta Mínima que debería ser garantizada por el Estado a cada habitante del país (por el sólo hecho de ser uno de sus habitantes); se calcularía para tanto un “impuesto negativo” que daría a cada uno la suma en dinero que separa su ingreso real de aquél juzgado indispensable para cubrir las necesidades elementales de la vida. Hasta ahora el gobierno de Lula no ha aplicado ese mecanismo, pero ha implementado la Bolsa (Beca) Familia como instrumento asistencial de complementación de la renta de los más pobres; esa beca atiende en 2007 a casi un cuarto del total de la población brasileña (calculada en 183 millones de personas) y fue un motivo esencial en la reelección de Lula como Presidente del Brasil; cada beca otorga entre 9 y 56 dólares mensuales a cada familia beneficiada, que, complementando los miserables ingresos de los beneficiados, teóricamente debería permitirles garantizar la alimentación más básica, el gas de cocina, y poco más (pidiendo contrapartidas, como por ejemplo, la vacunación en día de los pequeños y una frecuencia escolar del 85% de cada escolar de la familia, circunstancia esta que debe explicar en buena medida el hecho de que Brasil aparezca en una encuesta de fines de 2007 como el país latinoamericano cuyos escolares tiene el mejor índice de asistencia a las aulas). Ahora bien, no cabe duda de que si bien ayuda a los más miserables, la Beca Familia, por los montos que otorga, es un tímido y completamente insuficiente (por no decir insultante) remedo de la idea de la Renta Mínima; agréguese a ello, para entrar a analizar el paradigma distributivo vigente en Brasil, que en 2007 el Salario Mínimo mensual, fijado por diputados federales y senadores, y referendado por el Presidente, es de 190 dólares, al tiempo que el valor de la canasta básica mensual familiar (31 productos, la gran mayoría de alimentación básica e higiene) se elevaba en mayo de 2007 a 110 dólares en S. Paulo, y en Natal, una capital nordestina, en diciembre de 2007 era de 130 dólares; y un diputado federal o senador brasileño (los mismos que fijan el Salario Mínimo) recibe por mes, sólo en salario, 6 mil dólares, a los que se agregan otros 5 mil mensuales en diversos beneficios, además de 15 mil dólares más por concepto de tres salarios suplementarios por año como aguinaldo (y obviamente, mucho más reciben los latifundistas, grandes empresarios, banqueros y ejecutivos de multinacionales).

Creo que el socialismo del siglo XXI tendría que plantearse con toda seriedad la aplicación de un Ingreso Mínimo, cuantificándolo como lo indispensable para una vida humana confortable, que incluya la alimentación, la vivienda, la salud, el transporte y los recursos necesarios para los estudios hasta el nivel universitario, la cultura, el deporte y la diversión (usando para ello, en especial en el caso de Venezuela, los ingentes recursos públicos provenientes del petróleo). Y ella tendría que valer tanto como valor básico para corregir hacia arriba, cuando fuera necesario, el cambio de equivalentes cogitado por Dieterich, como para marcar ya hoy el nivel de ingreso mínimo de aquellos que en la “fase aún no desarrollada del socialismo”, reciben la cuota menor en la distribución desigual del ingreso; las tres normas de la ética, y ahora esta medida concreta, ayudan sin duda a definir cuál es la máxima diferencia admisible entre las retribuciones, en esta fase histórica, pues para respetar ese nivel mínimo, sería legítimo ya ahora, sacar algo a los que más reciben, empezando por los más ricos, para hacer posible que los que reciben menos, alcancen el nivel del Ingreso Mínimo. Y así llegamos a una respuesta inicial para nuestra segunda pregunta capital (¿qué magnitud de diferencias de ingreso sería éticamente justificable?), que se formula en el siguiente principio:

LA SOCIEDAD SOCIALISTA DEL SIGLO XXI, PARA ALCANZAR UNA META INTERMEDIARIA EN SU BÚSQUEDA POR BRINDAR A CADA INDIVIDUO LAS POSIBILIDADES PARA SU DESARROLLO UNIVERSAL, DESCONTARÁ PROGRESIVAMENTE DE LOS QUE MÁS RECIBEN, COMENZANDO POR LOS MÁS RICOS, Y DESCENDIENDO PROGRESIVAMENTE HASTA LAS CAPAS ALTAS DE LOS ASALARIADOS, LO QUE SEA NECESARIO PARA GARANTIZAR QUE NADIE RECIBA MENOS QUE EL VALOR DEL ‘INGRESO MÍNIMO’”. (Nótese que ese Principio se sitúa a mitad de camino entre el igualitarismo de Dieterich y la desigualdad sin límites que resulta de retribuir a cada uno según el valor de su fuerza de trabajo). Esa acción de reequilibrio se podría implementar inicialmente, por ejemplo, a través de pesados impuestos a las multinacionales, bancos, grandes empresarios y latifundistas, siguiendo por grandes y medianos inversores en la Bolsa, altos ejecutivos de grandes y medianas empresas, exportadores-importadores, profesionales liberales, etc, hasta llegar a los asalariados, para descontarle a la aristocracia funcional, militar y obrera (el Presidente, que debería dar el ejemplo, autoridades de los gobiernos central, estatal y municipal, legisladores, altos funcionarios públicos, oficiales de las Fuerzas Armadas, profesores universitarios, y, por último, funcionarios y obreros especializados de las multinacionales y/o grandes empresas); con todo lo recaudado habría de hacerse posible la elevación del ingreso de los que menos reciben hasta el Ingreso Mínimo.

Claro está que ese Ingreso Mínimo no podría desvincularse de una progresiva socialización de los medios y los frutos de la producción, para que cada productor, asociado libremente con los otros, haga aumentar la riqueza disponible (en los límites trazados por la tercera norma de la ética) hasta llegar al punto en que no habría que sacarle nada a uno para darle algo que le falta a otro; en ese momento se haría superflua la propia política del Ingreso Mínimo.

Además de ese mecanismo hay otros dos instrumentos de retribución indirecta ajenos al cambio de equivalentes que ya están en marcha en Venezuela y que cabría reforzar; por una lado, la creciente cobertura gratuita de la salud y la educación proporcionada por el Estado, y por otro, y ello me parece muy importante en la perspectiva ecomunitarista, la transferencia directa de recursos financieros públicos desde los gobiernos (central, estatal y municipal) hacia los Consejos Comunales, para que los ciudadanos implementen directamente los proyectos que juzguen que mejorarán sus vidas (a veces una fábrica comunitaria, o una cooperativa artesanal, o una cancha deportiva, o una sala cultural, etc.); y digo, “muy importante”, pues esa transferencia ya es un paso en la necesaria extinción progresiva del Estado, querida por Marx, para que los humanos dejen de mandarse unos a otros y pasen a co-administrar solidariamente las cosas (respetando la tercera norma de la ética, agregó yo); en ese aspecto va a la cabeza el Municipio Libertador, Estado Carabobo, que ha llegado a transferir hasta el 40% de su presupuesto a los Consejos Comunales creados en aquella unidad administrativa (ver Harnecker 2007). Recordemos que los anarquistas (y en especial Bakunin) exigieron en el debate con Marx la extinción inmediata del Estado y lo acusaron de “estatista”; hoy podemos sospechar que la desviación “estatista” que fue una de las causas del fracaso del “socialismo real” europeo del siglo XX (los cubanos tienen que decirnos cómo les va con esto), ya encuentra su raíz en el Manifiesto Comunista, pues varias de las “medidas revolucionarias” que aparecen al fin de ese texto histórico, ponen en manos del Estado resortes clave de la vida económica y social (a diferencia de la autogestión del productor-ciudadano que pretendió encarnar la consigna rusa “todo el poder a los soviets”, desvirtuada después, como sabemos, cuando el poder de hecho pasó al Partido y al Estado, y más concretamente, a la cúpula del Partido Comunista de la URSS y a la cúpula de la “nomeclatura” burocrática).

## **A MODO DE CONCLUSIÓN MUY PROVISORIA**

La discusión está lanzada; y con el mejor espíritu, a saber, el de ayudar a Venezuela y a los pueblos de América Latina y del mundo que buscan dejar atrás este “valle de lágrimas” y esta “prehistoria de la humanidad”, que es, como dijo Marx, el capitalismo. Espero que en esa

discusión Dieterich pueda revisar su propuesta, y, entre todos podamos encontrar con el mayor rigor posible, las propuestas más adecuadas (pues la suerte del socialismo del siglo XXI y millones de vidas están en juego, a veces, no precisamente las nuestras, pues los intelectuales, cuando se derrumba un intento revolucionario, siempre tendremos un país de acogida y/u otra intentona revolucionaria a la que arrimar nuestras opiniones). A propósito, Dieterich ya ha dado prueba de que puede alterar su opinión (incluso de una forma demasiado rápida y yéndose de un extremo al otro, según nuestro modo de ver), como lo muestran dos apreciaciones diametralmente opuestas que hizo en el mismo año (2007) sobre Venezuela. La primera, expresada en el libro que comentamos, es extremadamente optimista, pues se pregunta y responde largamente Dieterich (cap. 7 # 24): “¿Hay condiciones para implementar el socialismo del siglo XXI hoy en Venezuela? Sí, ahora sí las hay. Menciono sólo algunos. Casi dos tercios de la población votaron por el Presidente en diciembre de 2006, con pleno conocimiento de su intención de llegar al socialismo del siglo XXI. Esto es un mandato sustancial y un voto de confianza para la bandera política del presidente, de parte de los ciudadanos. El Parlamento está sólidamente detrás del Presidente. Los avances del sistema educativo, de la salud, la economía –tres años de crecimiento del PIB de 10 %- del combate a la pobreza y de la conciencia del pueblo, han sido notables. La creación de los consejos comunales es un paso extraordinario para involucrar a las mayorías en la administración de la riqueza económica de la nación. Existe también una cultura del debate político entre los ciudadanos que hace cinco años era impensable. La integración económica y política latinoamericana parecen ya imparables y la destrucción de la Doctrina Monroe es una posibilidad real, por primera vez en doscientos años. Las Fuerzas Armadas ahora son confiables y varios sectores clave de la economía nacional están en manos del Estado o de cooperativas, entre ellos: el Estado mismo; PDVSA [la petrolera estatal venezolana], CVG [Corporación Venezolana de Guayana, gran exportadora de aluminio], CANTV [la telefónica, ex-yanqui hasta 2006], Mercal [los mercados populares subsidiados por el Estado, con precios inferiores a los del mercado sin subsidio] y más de cien mil cooperativas”.

Sin embargo, inmediatamente después del Referéndum Constitucional del 02/12/2007 Dieterich declaró que “es posible que los gobiernos de Hugo Chávez y de Evo Morales no sobrevivan los embates de la reacción en el año 2008”; que “La causa principal de la derrota en Venezuela es el sistema vertical de conducción del proceso bolivariano. Esto es evidente en sus tres instancias formales, en las cuales el Presidente no tiene contrapeso alguno: el parlamento, el gabinete y el partido. El parlamento (Asamblea Nacional) es, esencialmente una caja de resonancia de la voluntad presidencial donde los diputados, controlados por tres “capataces”, dicen “sí” a todo lo que él plantea, aunque sea inviable. La responsabilidad de esta situación reside en parte considerable en los diputados oficialistas, que no quieren perder sus prebendas” (opinión que compartimos en buena medida); y que “El oficialismo ha convertido en tabú el debate macroeconómico. Sin embargo, cualquier economista puede inferir desde los equilibrios funcionales necesarios para la economía de mercado, dónde va a estallar el problema. La inflación, ya de por sí alrededor del 18%, recibirá un nuevo auge con la inyección adicional de capacidad adquisitiva (liquidez) por el fin de año y requerirá después un enfriamiento considerable, que será aprovechado por la oposición. Los precios administrativos (definidos por el Estado) y regulaciones para los alimentos básicos, las divisas internacionales y el consumo interno de la energía, distorsionan cada vez más las relaciones de oferta y demanda y vuelven incontrollable a la economía, causando mercados negros, corrupción, burocracia y desabastecimientos” (en [http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id\\_noticia=46854](http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id_noticia=46854)). Anótese, no obstante, para agregar elementos al cuadro, y porque Dieterich lo usó en su primera evaluación optimista (aunque recordando que ya ni siquiera la ONU considera al PBI un parámetro decisivo para medir la calidad de vida, y ya ha propuesto otros indicadores), que según las cifras oficiales, la economía venezolana cerró 2007 con un crecimiento del PIB de alrededor del 9%, sin duda uno de los más altos de A. Latina, y su deuda externa pública disminuyó en mil millones de dólares.

## ECOMUNITARISMO, REFORMA Y REVOLUCIÓN EN AMÉRICA LATINA: URUGUAY HOY

### INTRODUCCIÓN

He definido el ecomunitarismo como el orden socioambiental utópico poscapitalista capaz de pautarse por las tres normas de la ética (que hemos deducido argumentativamente de la pregunta que la instaura y que nos obligan, respectivamente, a luchar por hacer realidad nuestra libertad individual de decisión, a realizarla consensualmente, y a preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana). Ese orden, a pesar de utópico, es un horizonte indispensable para orientar la acción diaria, y tomándolo como referencia, sopesar la significación de cada reforma y revolución. Nos proponemos evaluar la actual experiencia de Uruguay desde esa perspectiva utópica, y a la luz de las siguientes nociones de ‘poder’, ‘revolución’ y ‘reforma’. He definido el “poder” como la relación social que media entre los que deciden y los que no lo hacen, y he mostrado por un lado que el capitalismo niega las tres normas fundamentales de la ética, lo que incluye la negación de la capacidad de decidir de cada individuo en el día a día, en especial de los asalariados y de los excluidos del trabajo (violando la primera norma de la ética), y, por otro, que la “revolución” consiste en ampliar dicha capacidad, bien por la ampliación del número de los que ya deciden (como sucede cuando la familia machista y patriarcal amplía el poder de decisión al conjunto de sus miembros, superando el monopolio ejercido por el *pater familias*), o por la sustitución de los que la ejercen (como sucedió en gran medida en Francia con la ascensión de la burguesía que desplazó a la aristocracia feudal en 1789, en la Rusia de 1917 y en la revolución cubana). Nuestro desafío es no infravalorar la primera alternativa, sin olvidarnos ni renunciar a la segunda. Por otro lado, la experiencia muestra que después de cualquier “revolución”, se impone la necesidad diaria de “reformas”, si no queremos que la revolución se petrifique. A propósito, esa es otra cara de la vieja discusión sobre la dialéctica revolución-reforma (que por lo menos desde Lenin dejó claro que ninguna reforma puede juzgarse individualmente, sino sobre el fondo del contexto que la caracteriza como revolucionaria o no). Creo que al filósofo del siglo XXI en A. Latina no le cabe ni el papel del ideólogo alemán criticado por Marx en 1845 ni el papel del “intelectual orgánico” del marxismo-leninismo que subordina el filósofo al papel dirigente del Partido supuestamente de vanguardia; una digresión: en momentos en que la clase obrera ha disminuido cuantitativamente y se ha modificado cualitativamente, con centrales sindicales que de hecho aceptan los límites del capitalismo, ya suena a museo la invocación de cualquier “partido obrero de vanguardia”; la tarea crítico-utópica ecomunitarista hoy es colocada en manos de un bloque social heterogéneo, con forma de movimiento, que agrupa a los asalariados, los excluidos de la economía capitalista formal, las llamadas “minorías” (que a veces son mayorías, como las mujeres, y algunas comunidades étnicas en algunos países), las minorías activas (sobre todo en movimientos, partidos, sindicatos y redes y organizaciones no gubernamentales, en especial muchas de carácter ambientalista), los pueblos indígenas que sin asumir una postura identitaria a-histórica esencialista, quieren permanecer y transformarse sin aceptar el dogma de los “valores” capitalistas de la ganancia y del individualismo, y los movimientos de liberación nacional que combaten el recrudescido imperialismo yanqui-europeo. Como dije, desde mi condición de filósofo analizaré la situación de Uruguay en la perspectiva ecomunitarista de la reforma y la revolución, aclarando que del ecomunitarismo, que pretende propiciar el libre y multifacético desarrollo de los individuos asociados solidariamente por decisión libre, hacen parte, resumidamente: a) una economía solidaria y ecológica basada en el principio que estipula “de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades” y respetuosa de la norma ética que exige preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana pautada por los grandes equilibrios ecológicos, b) una pedagogía problematizadora (según la entendió Paulo Freire y que ampliamos en enfoque socioambiental), de la que hace parte una educación sexual que fomenta el libre placer compartido y condena el machismo, el sexismo, la

culpabilización de la masturbación y de la homosexualidad, y, c) una “política de todos” que fomenta la práctica de la democracia directa y, para las representaciones que se revelen indispensables, instrumenta la rotatividad de los representantes electos y revocables por sus electores en cualquier momento; esa política se propone la reconciliación solidaria de individuos y comunidades a nivel planetario, realizando la efectiva constitución del “género humano” como familia que (aunque atravesada por conflictos) resuelve los diferendos en provecho de todos y cada uno porque se ha pasado (como quería Marx) del gobierno de los hombres a la compartida administración de las cosas.

## **LA APROXIMACIÓN DE LA IZQUIERDA URUGUAYA AL GOBIERNO**

La realidad latinoamericana ha sido rica en derrotas, intentos frustrados y decepciones en nuestra búsqueda de superación del capitalismo. Si Cuba resiste heroicamente 47 años después de su Revolución, los problemas que la aquejan en el día a día (desde el tipo-cantidad de alimentos accesibles a la población que no posee los pesos fuertes equivalentes al dólar, hasta la renacida prostitución habanera para satisfacer a gringos y la ausencia de espacios verdaderamente abiertos al debate libre de las ideas) han llevado a que muchos de sus antiguos admiradores-defensores (incluyendo a miembros de la clase filosófica) se hayan hecho cada vez más renuentes a renovar su estima, cuando no han cambiado su tesitura hacia una posición abiertamente crítica (aunque sin llegar en su mayoría al caso paradigmático de transformación anticubana de Vargas Llosa). Estamos a la espera de voces cubanas que nos digan qué le falta a su revolución para ser mejor; no en el sentido capitalista sino en el de la utopía marxiana del comunismo, resumida en los principios de la “libre asociación de los productores libres” y “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad”, a fin de propiciar el multilateral desarrollo del individuo universal. Al mismo tiempo hemos sufrido las derrotas de Allende en Chile, de la revolución sandinista y de las esperanzas abiertas por el velazquismo en Perú. Sobre el caso de Allende es llamativo que varios intelectuales chilenos alegan hoy que el Presidente debería haber procedido mucho más precavidamente, no amparando las nacionalizaciones de industrias medianas, no irritando a los EEUU (con la nacionalización del cobre) y no polemizando con la Democracia Cristiana de Frei (que acabó gestando el golpe que instalaría en el poder a Pinochet). Ahora bien, nos preguntamos: ¿para qué llegó al gobierno entonces Allende? Porque de hecho lo que nos dicen esos intelectuales es que Allende tendría que haber hecho un gobierno “a la Frei”; pero en ese caso, ¿donde quedaría la perspectiva socialista de la Unidad Popular, articulada en dos enormes Partidos que se definían por el socialismo (el partido Socialista y el partido Comunista?). No resisto a comentar de paso que esa curiosa posición cobra hoy en el gobierno de Lula (y espero que sepamos derrotarla en el Frente Amplio de Uruguay) la figura de una curiosa esquizofrenia que desde el gobierno pide a los militantes que lo llevaron al triunfo electoral que entiendan que las “responsabilidades de la gobernabilidad” imponen la prosecución de políticas macroeconómicas neoliberales (centradas en el pago de la deuda externa y el control de la inflación); ante tal declaración que catalogamos como esquizofrénica porque incluso lleva a que una misma persona diga “esto lo pienso como militante” (por ejemplo: hay que restringir drásticamente el pago de la deuda externa si queremos tener recursos para las urgentes e imprescindibles políticas sociales), pero “lo otro lo digo como miembro del gobierno” (por ejemplo: hay que pagar religiosamente la deuda externa para respetar los compromisos internacionales asumidos, léase con el FMI), nos preguntamos: entonces ¿para qué se invocó al socialismo y se dijo durante más de 20 años que la política neoliberal era nefasta?; porque, además, para aplicarla, mejor dejar el poder en manos de los neoliberales, que se la saben de memoria. Por eso me gustaría oír las voces de aquellos que creen que siendo legítima la aspiración socialista de Allende nos digan qué creen que salió mal en la tragedia que terminó por instalar la larga dictadura de Pinochet, y, al cabo de ésta a dos Presidentes (Lago y Bachelet), supuestamente socialistas, que en nada parecen retomar el camino allendista (a no ser que estemos equivocados por falta de información). Si en el caso velazquista se puede decir que la fragilidad de aquel proceso estribó en la

dependencia hacia una sola persona cuya permanencia en situación de mando era transitoria pues se subordinaba al obligado relevo de la jerarquía militar (cuya gran parte obedecía a su amo estadounidense), aún estamos esperando una sincera autocrítica de la dirigencia y la militancia sandinista sobre lo ocurrido con su revolución, antes de la reciente vuelta de Daniel Ortega al gobierno. Por nuestra parte, aquellos filósofos que pertenecemos a países donde aún ninguna alternativa de gobierno carga con reales expectativas de cambios en la óptica del pensamiento de liberación, o que recién empiezan a actuar (como es el caso de Uruguay), tenemos la obligación de reflexionar (sabiendo del poder inmenso de la gran prensa en la formación de opiniones alienadas, ya criticadas por Habermas en su evaluación de la emergencia y el ocaso de la "opinión pública"), sobre nuestra incapacidad para convencer a la gente y encontrar mecanismos de acceso a las instancias de decisión con y por fuera de los mecanismos clásicos de la democracia representativa burguesa.

Ahora bien, ¿con qué Programa llega al gobierno la izquierda uruguaya (nucleada en el Frente Amplio, que sumó a sectores del Centro en el Encuentro Progresista) en noviembre de 2004?

El Uruguay se divide en 19 Departamentos, siendo Montevideo uno de ellos, donde se concentra la mitad de los 3,5 millones de uruguayos. En Uruguay la izquierda se unió casi toda, y también con sectores provenientes de los partidos de derecha y de centro, en torno al Frente Amplio (FA) desde 1971, año en que obtuvo el 18% de los votos a nivel nacional, entre los que se contaron los de la guerrilla urbana del MLN, indirectamente representada en la coalición. Desde hace tres lustros el FA gobierna Montevideo, sufriendo, hasta 2005 cuando el FA llega al gobierno nacional, el boicot financiero del gobierno central que no dejaba de ayudar a los otros 18 Departamentos del país, gobernados hasta entonces por la derecha. En la elección para Presidente de 1999 el FA, presentándose como "Encuentro Progresista" (denominación ya usada en la elección anterior), ganó la primera vuelta con algo más del 40% de los votos y perdió la segunda con el 45% (merced por un lado a la unión de la derecha supuestamente separada en dos lemas desde hace más de 150 años, por otro lado, que es el mismo, a la reforma electoral auspiciada por esa misma derecha cuando en la elección anterior, aún en vuelta única, se hizo visible la posibilidad de victoria del FA, y, por último, y como era lógico esperar pues las familias son las mismas o emparentadas, al masivo respaldo que la radio y la TV dio a la derecha). En 1971 el FA decía a través de sus 'Bases Programáticas' cosas tales como: 'Lucha por una integración latinoamericana liberadora y acción conjunta para romper la dependencia política, económica, social y cultural...[ y ] solidaridad con todos los pueblos que luchan por liberarse de la opresión colonialista, neocolonialista e imperialista, especialmente con los latinoamericanos'; 'Negociar la reconversión de la deuda externa, postergando los pagos y eliminando sus condiciones leoninas, para destinar, durante el período necesario, toda la capacidad de ahorro nacional a las finalidades económicas y sociales de este programa [y] en caso de no obtenerse la reconversión, adopción de las medidas unilaterales necesarias para el logro de los fines enunciados'; se afirma la necesidad de la Reforma Agraria y de una 'política de nacionalizaciones [que] podrá tomar la forma de empresas estatales u otras...', con "nacionalización de la industria frigorífica" [ una de las principales del país ], 'nacionalización de la banca, de los grandes monopolios y de los rubros esenciales del comercio exterior...' y una 'participación decisiva del Estado en las industrias básicas no nacionalizadas'; se promete "fomento al cooperativismo...[con] mecanismos de integración y control que aseguren la defensa del carácter popular y progresista del sistema y eviten las posibilidades de su desvirtuación'. En 1999 la plataforma del FA se sintetizó en 76 iniciativas de diferente tono (llamadas "País Productivo" y presentadas en la ciudad de Salto el 10/09/1999, y en su esencia repetidas en los comicios nacionales de 2004 cuando alcanzó la victoria). En esas iniciativas, la óptica conciliatoria y aún empresarial se hace evidente cuando, por ejemplo, entre otras cosas se dice pensar en un país '...donde el empresariado privado sea el agente clave en el crecimiento económico y donde la cooperación entre empresarios y trabajadores y no la confrontación, posibilite un mejor crecimiento, más calidad de producción y un reparto equitativo de la riqueza'; más adelante se insiste en que " sólo a través de la cooperación [ entre empresarios y trabajadores] se logra un desarrollo productivo

adecuado, nunca a través de la confrontación"; y se promete: '...una refinanciación [de deudas] que modifique los plazos de vencimientos para evitar ejecuciones que cuestionan la continuidad productiva de empresas que tienen la posibilidad de ser viables en un cuadro menos crítico [y] se suspenderán las ejecuciones en tanto se encara la refinanciación'. Cuando se habla de formas cooperativas de actividad, además de la recién citada 'cooperación entre empresarios y trabajadores' [!], el abordaje es también empresarial, como cuando se dice: 'Un capítulo especial merecerán las pequeñas y medianas empresas...a través del apoyo a la conformación de redes empresariales de cooperación, tanto para la compra de insumos y tecnología como para la comercialización final en el mercado interno y externo que potencien a escala, su capacidad competitiva'. La globalización capitalista es asumida tranquilamente cuando se promete que habrá "igualdad de tratamiento a las inversiones nacionales y extranjeras tanto instaladas como las que vengán a instalarse, [ en ] tanto se apliquen al cumplimiento de los objetivos estratégicos de la estrategia [sic, con bella redundancia!] productiva'. Y para redondear y a pesar de que la acción sindical uruguaya guiada por la Convención Nacional de Trabajadores (CNT) y su sucedáneo posdictadura, el Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT-CNT), controlados desde siempre por la izquierda, ha sido tan reivindicativo-salarial como la brasileña, una de las 76 iniciativas dispone, asumiendo sin cortapisas el más rancio discurso capitalista, que el aumento de salario será vinculado al aumento de la productividad empresarial; en efecto, leemos que es una meta: 'estimular el crecimiento de los salarios en relación al crecimiento de la productividad de las empresas, para garantizar su competitividad'. [Ante tal gallarda afirmación se muere de vergüenza el análisis marxiano de la plus-valía relativa!, en *El Capital*, 1864-1874, Tomo I, Sección Cuarta ]. El capítulo de Medio Ambiente ocupa un parágrafo y sin rubores por su total contradicción con los criterios empresariales que norlean el conjunto de la propuesta dice, decretando sin explicar cómo se maneja el engendro del que no falta el concepto 'desarrollo', objeto de crítica hasta en filas centristas desde el Informe del Club de Roma 'Los límites del crecimiento' editado en 1972 (reproducido por Mesarovic en 1975): 'Es posible compatibilizar el desarrollo económico con la conservación del Medio Ambiente en tanto los recursos ambientales, naturales y culturales constituyen parte vital del Patrimonio Nacional. Proponemos entonces que los proyectos deben ser ambientalmente sustentables, esto significa que deben ser: eficientes del punto de vista económico [¡y se olvida la 'eficiencia' ecológica!], equitativos del punto de vista social [¿en medio a la división entre capitalistas y trabajadores?], conservacionistas del punto de vista de los sistemas involucrados [¿ bajo la lógica capitalista de la ganancia?], y, éticos del punto de vista de los derechos de las generaciones actuales y futuras [¿conviviendo con la ética del capital, que es la de la renuncia a la ética en pro de la ganancia a todo costo?]' . Ante tal galimatías parece claro que la encrucijada se define en los términos de la misma alternativa planteada a la izquierda brasileña: o hacer honor a las pretensiones poscapitalistas reasumiendo las preocupaciones de Guevara ('Táctica y estrategia de la revolución Latinoamericana', en *Verde Olivo*, 02/10/1968, en las Obras Completas de Guevara en dos tomos en Casa de las Américas de La Habana, 1970, p. 493 - 506, p. 505) en lo referente a la coherencia y continuidad entre táctica y estrategia, o adoptar con transparencia los límites de la prédica y la acción socialdemócrata al interior del capitalismo.

En el mismo instante en el que el FA asumió el gobierno (o sea en marzo de 2005) expresé mis preocupaciones en el texto que sigue (aparecido en el n°1 de la revista 'Arje', [www.arje.uy.nu](http://www.arje.uy.nu), editada en Montevideo). Allí decía, con el título 'NO PAGAR LA DEUDA AL PRECIO DEL HAMBRE DEL PUEBLO', "Apoyo las palabras pronunciadas por el Rector y por Tabaré Vázquez el 3 de marzo de 2005 en ocasión de la firma de un histórico acuerdo entre el gobierno nacional y la Universidad de la República, mediante el cual, nuestra máxima casa de estudios (sin ceder un ápice de su autonomía, así se dijo expresamente) se dispone a colaborar con el nuevo gobierno, en beneficio de la ciudadanía y del país, en áreas tan importantes como la creación y divulgación de conocimiento (incluyendo el de uso tecnológico-productivo inmediato), la educación, la salud y la defensa de los derechos humanos. (Desde nuestro cercano exilio universitario brasileño nos ponemos a las órdenes).

Quizá la Universidad pueda también ayudar al Dr. Astori en materia de reflexión sobre la deuda externa. Astori dijo ese mismo día en conferencia de prensa que no veía por qué descartar la tradición creada de que los deudores negocien su deuda externa por separado y no se olvidó de pedir paciencia a los uruguayos. No se entiende por qué habremos de seguir prisioneros de una estrategia divisionista que los imperios (ahora el de EEUU) emplean desde siempre para dominar mejor a los sojuzgados; ¿por qué, por ejemplo, el MERCOSUR habría de servir para todo y no para negociar conjuntamente la deuda? Que los "maestros" (siempre sumisos, cuando no funcionarios del FMI) de nuestros ministros latinoamericanos de economía no lo recomienden, es una cosa; pero ¿desde cuando el pequeño Uruguay cree sacar ventaja negociando solito con el gigante yanqui? Por otro lado la Universidad podría recordarle a Astori que a esta altura, si se pretende de verdad atender a los más necesitados, el carácter impagable de la deuda externa no es ninguna cuestión ideológica (cualquiera que sea el sentido que se le dé a esta palabra), sino rigurosamente matemática; si a un trabajador se le dice que no puede tocar la mitad de su salario (calculado para asegurar las necesidades básicas de su familia) porque esa suma ya está bloqueada para uso externo, NUNCA podrá ese trabajador satisfacer aquellas necesidades; si tira la frazada hacia arriba, sus pies quedarán a la intemperie, y si la tira hacia abajo quedará descubierta su cabeza. También se le podría decir a Astori que con la misma facilidad con la que pide paciencia a los necesitados uruguayos (sean personas o sistemas públicos de educación, salud o vivienda), podría ocurrírsele por una vez pedírsela a los supermillonarios acreedores, para quienes finalmente no es nada la friolera de 13.500 millones de dólares a que asciende la deuda bruta uruguaya (superando el PBI de 2004), y los, para nosotros, impagables (si queremos atender a los más necesitados) intereses anuales de la misma. (Incluso podría aducir en un raptó de inspiración teológica, que hasta la Biblia reclama "perdonar nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores"). Por último, no nos olvidemos que la mayor deuda que tenemos es la contraída con los compatriotas que el neoliberalismo (contrariando expresamente a Artigas) ha hecho cada vez más infelices: la economía debe servir al ser humano y nunca al revés. Si Perogrullo no es oído, entonces el gobierno descubrirá al cabo de uno o dos años otra verdad perogrullesca: el "timing" de los necesitados NO es el mismo que el que tenemos los sectores medios, de necesidades básicas resueltas; si con tan sólo poco más de 3 millones de habitantes y parte de las tierras más fértiles del mundo no se mejora rápida, tangible y sustancialmente la vida de la gente, entonces los movimientos y luchadores sociales descreerán del gobierno y entre el pueblo cundirá el desánimo; entonces llorarán otra vez las madres de tantos muertos y torturados que hicieron posible este gobierno, y es sólo que las urnas traigan de vuelta a los neoliberales que, como Vegh Villegas, proclaman a escondidas con orgullo: 'yo no soy pro-yanqui, soy yanqui'".

Como hasta fines del 2005 (y hasta hoy, octubre de 2007) el gobierno del FA no ha cambiado la política económica que sigue conduciendo su Ministro de Economía, Danilo Astori, un grupo de veteranos compañeros nos nucleamos en torno a uno de los primeros colaboradores de Raúl Sendic, Washington Rodríguez Beletti, para ayudar a quienes seguían bregando por construir nuevas formas solidarias y ecológicas de producción y de vida. A la primera reunión ocurrida en diciembre de 2005 llevé la siguiente PROPUESTA DE ACCIÓN ESTRATÉGICA EXTRA-ELECTORAL en URUGUAY: 1. No queremos depender de resultados electorales que quedan prisioneros de la deuda externa, el "riesgo país" y la "credibilidad ante los inversores", o sea, de la dependencia y la explotación; y tenemos la convicción de que un país con tan sólo 3,5 millones de habitantes instruidos y tierras fértiles, puede y debe encontrar soluciones para dar a los uruguayos una vida digna sin someterse a nadie. 2. El orden socioambiental utópico (nunca alcanzable pero indispensable guía para caminar) hacia el que queremos ir es el ecomunitarismo. En él se realizarían el lema "de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades" y las tres normas éticas: a) cada uno decidiría libremente, b) cada uno lo haría en consenso y cooperación solidarios con los demás (desde el nivel local al planetario), y, c) se cuidaría permanentemente la salud de la naturaleza humana y no humana. 3. Con y más allá del actual gobierno del FA, se trata de organizar a todos aquellos que aceptando el ecomunitarismo como guía, quieran mejorar solidariamente la

calidad de vida y promover la cooperación entre los pueblos, superando las taras del capitalismo y su expresión imperialista. 4. Se propone la acción “Vivir solidariamente en un Uruguay verde y feliz”. 5. Esta acción se propone crear, preferentemente con personas que habitan hoy los cantegriles o rancheríos, cooperativas agroindustriales que den una vida feliz a sus integrantes, al tiempo que producen para el autoabastecimiento y el comercio, productos limpios desde el punto de vista ambiental (en especial, sin agrotóxicos u hormonas, sin métodos crueles en el trato con animales, y usando energías renovables y el ecoturismo). a) Las tierras se obtendrán gratis, porque recuperando la consigna “Por la tierra y con Sendic” y la lucha por la estancia de Silva y Rosas, esta acción exigirá (si es necesario, con su ocupación) que le sean concedidas tierras de grandes estancieros crónicamente deudores del Banco República, en extensión correspondiente a lo adeudado. b) La financiación para la formación de los cooperativistas, la construcción de sus viviendas (dotadas de todas las comodidades urbanas) y locales laborales, la adquisición de máquinas e insumos y la producción, será exigida a los gobiernos nacional y municipales, al Banco República y otras agencias estatales, y solicitadas a Organizaciones No Gubernamentales internacionales o extranjeras interesadas en promover el “otro mundo posible” defendido por el Foro Social Mundial. La comercialización de la producción debe ser priorizada por el gobierno nacional (por ejemplo para abastecer los comedores populares y las meriendas escolares), y también será realizada a través de una red de suscriptores dispuestos a apoyar esta alternativa (recibiendo canastas semanales o mensuales), en ferias de productores orgánicos, e internacionalmente, con el “sello verde”, a quien desee comprarla. La asesoría técnica será solicitada a estudiantes universitarios y de UTU que deseen colaborar (recibiendo becas para ello). Se luchará para que la Universidad de la República implante una Facultad (según elección de la población del Departamento) en cada capital departamental. 6. Nótese que esta acción: a) da vida digna a personas (en especial jóvenes) que hoy carecen de horizontes, b) corrige la absurda concentración demográfica en las ciudades (insana desde todo punto de vista, en especial en lo relativo a la violencia), en un Uruguay que siempre ha vivido de su campo, c) aprovecha nuestra alta capacidad técnico-universitaria, d) crea redes solidarias con gentes y pueblos, favoreciendo así la paz mundial, f) frena la emigración juvenil, g) integra la acción de muchos Ministerios (en especial MGAP, Educación, MIDES, MSP, y Vivienda y Medio Ambiente), y, h) nos reconcilia a los humanos y con la naturaleza no humana. Y concluíamos: Para seguir plantando esta alternativa, HACEMOS NUESTRA LA LUCHA POR LA TIERRA, ENCABEZADA POR LOS PELUDOS DE BELLA UNIÓN.

Esta frase final aludía a la primera ocupación de tierras que un grupo de familias de trabajadores cañeros preparaban en el extremo norte uruguayo, y que evolucionó de la manera que relataremos en lo que sigue.

## **ECOMUNITARISMO Y LUCHA POR LA TIERRA EN URUGUAY: UN PEQUEÑO-GRAN TRIUNFO**

A fines de los años 50 e inicio de los 60 del siglo pasado, Raúl Sendic Antonaccio, ayudó a trabajadores rurales uruguayos de la remolacha, del arroz y de la caña de azúcar, a fundar sindicatos y luchar por los derechos laboristas fundamentales; simultáneamente defendió junto a ellos la necesidad de una reforma agraria que repartiese los inmensos latifundios uruguayos que monopolizaban (y monopolizan) en manos de pocas centenas de familias la propiedad de la mayor parte de las tierras del país. Entonces se fundó UTAA (Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas), quien desde Bella Unión, en el extremo norte del país, protagonizó varias marchas de hombres, mujeres y niños hasta Montevideo, con las consignas “Por la tierra y con Sendic”, “Tierra para quien la trabaja” y “Tierra y libertad”; esas marchas y la represión policial encendieron la conciencia de toda una generación de jóvenes (en especial estudiantes liceales y universitarios) que se asomaba a la actividad política por aquellos tiempos. Ante el aumento de la movilización popular (la unitaria Convención Nacional de Trabajadores fue creada en 1966) y la intransigencia de la oligarquía latifundista-industrial-bancaria (asociada al imperialismo yanqui que ya imponía en A. Latina su Doctrina

de Seguridad Nacional, a partir del golpe en Brasil en 1964), que se aprestaba a defender sus privilegios por la fuerza de un Golpe de Estado, Sendic funda junto a una docena de compañeros el Movimiento de Liberación Nacional – Tupamaros (MLN) para practicar la lucha armada en las condiciones predominantemente urbanas de Uruguay, buscando la liberación nacional y el socialismo. Rápidamente tiene que pasar a la clandestinidad y el MLN empezó a crecer imparable. A él nos integramos con tan sólo 17 años (para trillar una trayectoria que describimos en nuestro libro “Alias Roberto: diario ideológico de una generación”, Ed. Baltgráfica, Montevideo, 2007). El año 1971 vio nacer al Frente Amplio, que congregó a casi toda la izquierda uruguaya (desde demócrata-cristianos hasta trotskistas, pasando por comunistas y simpatizantes del MLN) para presentarse a las elecciones de fines de año. Un fraude electoral llevó al gobierno a uno de los hombres del Partido Colorado menos dotado intelectualmente y más comprometido con los EEUU y la oligarquía uruguaya. La represión no cesó de aumentar e incluyó la acción de un Escuadrón de la Muerte auspiciado por los EEUU y formado por militares y policías. En abril de 1972 el MLN ejecutó a algunos integrantes de ese Escuadrón, y las Fuerzas Armadas, respondiendo a un plan elaborado de antemano, asumieron el rol protagónico de la represión, para ir ocupando cada vez más espacio político, hasta proclamar el Golpe de Estado abierto en junio de 1973. Sendic y todos los dirigentes históricos del MLN habían sido encarcelados y sometidos a torturas sistemáticas durante meses y años (y algunos de ellos, así como muchos militantes del MLN y/o del Frente Amplio, fueron asesinados, y otros aún están desaparecidos). El pueblo resistió durante 15 heroicos días al Golpe de Estado; pero sin poder militar para hacer frente a las Fuerzas Armadas, tuvo que ceder. Y una larga dictadura se instaló en Uruguay hasta 1985 (no sin que durante todo ese lapso el pueblo uruguayo dejara de resistirle, como lo hizo al derrotarla en el Plebiscito Constitucional que la misma había convocado en 1980). Como a otros compañeros, en la inminencia del Golpe o tras él, el MLN nos ordenó salir del país para volver mejor organizados; nos reagrupamos primero en el Chile de Allende y luego en Cuba; tras una división y cuando volvíamos al Río de la Plata, una decisión de la Dirección nos hizo asilarnos en Europa. En Bélgica aproveché a estudiar y me doctoré en Filosofía (además de licenciarme en Lingüística). Entonces empezó la reelaboración de las ideas que nos habían llevado al compromiso político. Con el tiempo fue madurando mi obra original: la ética argumentativa ecomunitarista (ver su versión simplificada para el gran público en “Ética para mis hijos y no iniciados”, Ed. Anthropos, Barcelona, 2003). Básicamente propongo: 1) que las normas éticas sean entendidas como Casi-Razonamientos Causales en los que un enunciado falseable sirve de soporte a la legitimidad (“felicidad”, digo con John L. Austin) del obligatorio que la precede; así una norma ética tiene la forma “Debo x porque E”. Investigando las condiciones de “felicidad” de la pregunta que instaura la ética, a saber “¿Qué debo hacer?” descubro tres normas éticas fundamentales de valor intersubjetivo universal: a) la primera nos obliga a luchar por realizar nuestra libertad individual de decisión, b) la segunda nos obliga a realizar esa libertad consensualmente (o sea, con la libertad de los otros y no contra ella), y, c) la tercera nos obliga a preservar-regenerar una naturaleza (humana y no humana) sana. Después de mostrar que el capitalismo viola cotidianamente esas normas, postulo que ellas serían realizadas en un orden poscapitalista que denominé “ecomunitarismo” (nunca plenamente realizable y de carácter utópico, pero indispensable guía para la acción, a los efectos de no perder el rumbo). Del ecomunitarismo hace parte una economía ecológica que en el campo se articula en cooperativas agroindustriales que practican una producción sustentable (en especial con agricultura orgánica, apoyada en los recursos renovables, inspirada en las “3 R” que son ‘reducir, reutilizar y reciclar’ recursos y residuos, y volcada a hacer realidad la consigna ‘de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad’). En marzo de 2005 el Frente Amplio conquistó por primera vez el gobierno nacional en Uruguay, con goce de mayoría parlamentaria; pero la reforma agraria soñada por Sendic y que complementamos con nuestra visión ecomunitarista, no hacía parte de la agenda gubernamental. Entonces, inspirándonos de la Plataforma del Movimiento por la Tierra y contra la Pobreza elaborada por Sendic al salir de la cárcel en 1985 (para morir poco tiempo después a causa de una rara enfermedad asociada a las torturas sufridas), a fines de 2005 nos

nucleamos alrededor de Washington Rodríguez Beletti, viejo compañero de Sendic, para apoyar la ocupación por parte de trabajadores cañeros y sus familias de un predio de 32 hectáreas situado en Bella Unión (al extremo norte uruguayo, donde Sendic había fundado UTAA), cedido por el Instituto Nacional de Colonización a un falso colono que allí no residía ni plantaba nada hacía años. (Nota: en julio de 2007 una multinacional de la forestación de monocultivos para la celulosa declaró que tiene en Uruguay ciento sesenta mil hectáreas). El 15 de enero de 2006, con el apoyo de nuestro núcleo y otras organizaciones sociales, sindicales y políticas, tuvo efecto la ocupación (de cuya coordinación participaba un viejo ayudante de Sendic que durante la dictadura había purgado 12 años de prisión por su militancia en UTAA y en el MLN). La iniciativa pretendía relanzar el Proyecto de Recolonización Agraria, que proponía el asentamiento de 100 familias en 1200 hectáreas de la zona, presentado ante distintas autoridades en el año 1997. En el 2005 el gobierno crea el proyecto sucro-alcoholero que se plantea a través de la empresa estatal ALUR (Alcoholes del Uruguay) la recuperación de áreas de caña de azúcar que habían disminuido de 9 000 hás. a 3000 hás. en la zona, y proyectaba en los próximos 5 años llegar a las 10.000 hectáreas de caña, utilizando y mejorando la importante infraestructura del lugar, destinando el producto a la fabricación de azúcar y luego a la elaboración de alcohol combustible. Pero los ocupantes señalaron que “La adjudicación de créditos para los grandes productores ha sido denunciada por las organizaciones de trabajadores que reclaman ser agentes de la inversión del gobierno creando cooperativas de trabajadores dedicadas al cultivo de la caña de azúcar y la producción de alimentos, para dejar de ser excluidos de tal oportunidad”. La ocupación, constituida en la Cooperativa “15 de enero” se planteó los siguientes objetivos: a) Objetivo General: Impulsar la producción sustentable de alimentos como fuente de ingresos y subsistencia de 15 familias de trabajadores rurales organizados, de la zona de Bella Unión; complementar así la producción cooperativa de caña de azúcar que llevan adelante organizaciones de asalariados rurales y pequeños productores desde el pasado 15 de enero de 2006, en el marco del emprendimiento sucro-alcoholero del gobierno nacional, b) Objetivos Específicos: 1) Invertir en la infraestructura necesaria para llevar adelante la producción vegetal y animal que viabilice el proyecto de sustentabilidad alimentaria; 2) Impulsar la comercialización de la producción alimentaria en los mercados locales, a buen precio y con condiciones sanitarias garantizadas; promover la industrialización a pequeña escala de los derivados del azúcar; 3) Promover la capacitación técnica y organizativa de trabajadores organizados. Y definió el siguiente Plan de Actividades: Creación de huerta y cría de animales para autoconsumo y venta de excedentes. Se llevaría a cabo el plantío de algunas hás. de caña de azúcar para ALUR y para semilla; en la horticultura habría Papa, Cebolla, Arveja, Chícharo, Habas, Ajo, Zanahoria, Porotos, Maní, Chaucha, Boniato, Maíz Dulce, Maíz Cuarentino, Maíz para grano, Sorgo granífero y forrajero, Pepino, Zapallos y zapallitos, y Cultivos de Hoja (Acelga, Lechuga, Perejil, entre otros), además de arroz para el autoconsumo; y 2000 mts.<sup>2</sup> de invernáculo con morrón, tomate, zapallito. Además habría algunas hás. de avena, para cobertura y mejoramiento del suelo y, alimentación de vacas lecheras; y plantío de pastura permanente con 2 há. de pradera (tréboles, festuca, alfalfa, etc.) de prueba para mejoramiento de suelo, alimentación de ganado e incorporación de rotaciones largas al sistema productivo de caña. Para tanto se consumirían 120 toneladas de abono orgánico y, en especial para la caña habría “uso racional de agrotóxicos”. Como producción animal se criarían : 7 vacas lecheras para el consumo de las familias responsables del emprendimiento productivo, y 200 gallinas *doble propos.* Además se preveía: a) La promoción de Canales de Comercialización e industrialización casera de la producción de caña ( transporte para la comercialización en el mercado local, en dos ciclos, y la industrialización casera de la caña de azúcar, utilizando maquinaria de pequeña escala), y, b) La implementación de una escuela de formación para trabajadores y agricultores minifundistas, fomentando la capacitación técnica para la producción animal y vegetal, con cursos de alfabetización con el método cubano “Yo Sí Puedo” durante todo el año, y Talleres de autogestión y cooperativismo con trabajadores rurales también durante todo el año. Inmediatamente después de la ocupación y de conocidos los planes de la Cooperativa, los latifundistas, a través de su entidad (la Asociación Rural del

Uruguay) presionaron al gobierno para que se los expulsase y castigase ejemplarmente, a fin de proteger la propiedad privada y “la paz” (su “paz”) en el campo. El juez actuante le dio largas al asunto, estudiando la queja del ex-colono, y los ocupantes comenzaron (con los menguados recursos que la solidaridad sindical, social y política podía hacerles llegar) a poner en marcha parte de su plan productivo; tarea nada fácil pues debían alojarse debajo de carpas, sin luz eléctrica ni (en los primeros meses) agua potable. Varias veces algunas autoridades exigieron la retirada de los ocupantes a cambio de supuestas mediaciones y soluciones; pero los ocupantes se mantuvieron firmes en la trinchera y la producción, y a fines de julio del 2007 (tras un año y medio de lucha) la Justicia determinó la cesión del predio a ALUR, quien a su vez se lo cedió a los ocupantes para que, junto a la labor productiva, sea escenario de aquella escuela de formación propuesta por la cooperativa.

El sueño ecomunitarista ha ganado otra batalla. (Pero la lucha nunca cesa, pues poco antes de este feliz medio-final, el parlamento uruguayo había votado, con los sufragios de la bancada del Frente Amplio, una nueva ley que castiga con hasta 3 años de cárcel la ocupación de inmuebles; la Cooperativa “15 de enero” se ha puesto a la vanguardia de la campaña por la derogación de esa ley).

## **EL BALANCE DEL PRESIDENTE VÁZQUEZ A LA MITAD DE CAMINO**

El presidente uruguayo, Tabaré Vázquez realizó el 07/09/2007 en cadena de radio y TV un balance muy positivo y nada autocrítico de sus primeros 30 meses de gobierno, o sea de la mitad de su mandato (ver La República, 08/09/2007). Copió casi letra por letra expresiones que usó Lula al fin de su primer mandato, al decir que había advertido “que los problemas del país eran de tal gravedad que no podían solucionarse de inmediato ni por la sola voluntad del gobierno, que se necesitaban cambios estructurales profundos, y que esos cambios requerían tiempo y apoyo de la sociedad”, y que ya como candidato había aclarado que " Si alguien cree que votándonos a nosotros todo mejorará de la noche a la mañana, por favor, ....que no nos vote...", y usó la misma comparación de un *spot* televisivo de la propaganda de Lula al llegar al gobierno (y empezar por la Reforma de la Previdencia Social, retirando derechos a los jubilados del sector público) cuando expresó que en vez de limitarse a “pintar la fachada de la casa”, se abocó a “una reforma estructural de la casa, comenzando por sus cimientos y respetando los pilares fundamentales de la construcción, en este caso del país, de nuestra institucionalidad democrática: la Constitución de la República y las normas legales vigentes”, por lo que estaría “recimentando y reestructurando la casa, con las dificultades y los inconvenientes que a veces ello genera a sus habitantes”, en una acción que “lleva tiempo, que es cara, que no luce, pero convencidos de que es la mejor opción”. Y luego, entre otras cosas: a) aseguró que en lo que resta de su mandato el Uruguay Productivo será la gran preocupación del gobierno, en tanto "contexto macroeconómico estable y favorable a la inversión productiva", por lo cual aseguró que "no habrá cambios en la política económica", b) afirmó que el gobierno encara una reforma estructural del país, comenzando por los cimientos y respetando los pilares fundamentales de la institucionalidad democrática que son la Constitución y las normas legales, c) dijo, refiriéndose al incremento de precios de algunos productos de la canasta básica familiar que "La suba de precios no es un drama, no hay una hiperinflación, sino un empuje que comenzó hace varios meses y que se debe a varios factores, algunos externos y otros internos, como fenómenos climáticos adversos y mayor demanda porque la gente trabaja más y consume más", y reafirmó que se tomarán todas las medidas de tipo financiero que se requieran, y que no dudará en adoptar las iniciativas necesarias para controlar lo que calificó como un "impuesto a los pobres"; subrayó que tal incremento en los precios "no se debe a la entrada en vigencia de la Reforma Tributaria, ya que sin el nuevo sistema el aumento de los precios hubiese impactado más duramente en la economía y en especial en toda la gente"; d) ante la renuncia en masa de los anestésistas del servicio público de salud por su inconformidad (compartida por otros sectores médicos) con cuestiones salariales, de horarios y condiciones laborales, dijo “ "Todos somos importantes pero nadie es imprescindible", y "El gobierno garantiza plenamente la asistencia de toda la

ciudadanía tanto en Salud Pública como en el esquema general de salud de todo el país", e) evaluó que durante los dos años y medio de su gestión "disminuyó el monto y mejoró el perfil de la deuda pública", que aumentaron los activos de reservas de U\$S 2.265 millones a U\$S 3.539 millones y destacó que el aumento del PBI pasó del 6,6% en 2005 al 7% en 2006, a lo cual debe agregarse, dijo, "la expansión de la inversión bruta interna en un 16% (que no se debe toda a la multinacional del monocultivo forestal y la celulosa Botnia, aclaró) y el comercio exterior con exportaciones de bienes y servicios que llegan a los U\$S 6 mil millones anuales, f) a la vez, resaltó que el gasto social del Estado pasó del "40 al 49%", dijo que se registró un descenso en la pobreza de 31.9% en diciembre de 2004 a 24.3% en diciembre de 2006, y en igual período la indigencia cayó del 3.9% al 1.4%; "Uruguay tiene 50 mil indigentes menos y 300 mil pobres menos que los registrados hace dos años y medio", dijo Vázquez; g) refiriéndose a la lucha contra la "desocupación y por la creación de puestos de trabajo genuinos", sostuvo que "el desempleo descendió del 13% en diciembre de 2004 a 9.7% en el tercer trimestre móvil de 2007, mientras que la tasa de empleo creció del 50,8% a 56,5%, lo que se traduce en 162.500 nuevos empleos"; h) el gasto previsto para el presupuesto, "entre 2004 y 2006 aumentó en más de U\$S 1.400 millones", y enfatizó que para 2007 y 2008 se aprobaron incrementos presupuestales de \$ 2.800 millones \$ 3.400 millones respectivamente, en un esfuerzo sostenido que permite aproximarse a la meta trazada de alcanzar el 4.5% del PBI para la educación; i) Vázquez dijo que en el período 2005 - 2007, las exportaciones uruguayas al mundo pasaron de "U\$S 3 mil millones a U\$S 6 mil millones", j) por otro lado, indicó que existió "un fuerte impulso para que el Banco de la República Oriental del Uruguay redujera el número de morosos, que en un 61%, mediante cancelación o convenios de pago resolvieran su situación", y, además, se creó un fideicomiso entre el Banco y el Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca para atender con créditos y garantías a los dueños de tierras deudores en hasta U\$S 50 mil (suma que luego aumentó hasta U\$S 250.000); k) Vázquez también se refirió a los avances logrados en materia de derechos humanos y dijo que la voluntad del gobierno es "seguir trabajando en la memoria, porque es una necesidad del alma humana, en la verdad, que es el único camino para superar las heridas, y en la justicia, que no es revancha ni desconocimiento de la legislación vigente".

Ante tal balance, incluso Alberto Couriel, senador del FA y economista moderado, si bien destaca los méritos de ciertos números presentados por Vázquez en lo relativo a la disminución de la indigencia y la pobreza, la creación de empleos, la mejora del salario, el crecimiento del PBI y el descenso de la mortalidad infantil, considera que de esa política económica adoptada hasta ahora y que el Presidente dijo que no cambiará, hacen parte de la ortodoxia neoliberal recetada por el FMI y las calificadoras de riesgo: a) el estricto cumplimiento del pago de la deuda externa y la atención prioritaria de la estabilización de precios, como formas que conseguir la mejor relación posible con el mercado financiero internacional, en la suposición de que el sector privado y el mercado van a lograr el crecimiento y mejora del empleo sin que se requiera la intervención del Estado a través de políticas activas, sectoriales y selectivas, b) la política monetaria y cambiaria (de libre flotación), c) la disminución de la presión fiscal sobre los empresarios y la implementación de una reforma tributaria que trata con más benevolencia a las rentas del capital que a las del trabajo, d) la política monetarista del Banco Central para atacar la inflación, y, e) la propuesta de dar "autonomía" a dicha institución, pues, sabemos, agregó, yo, que tal "autonomía" se refiere a las instancias nacionales influidas por el voto popular, y no a las directrices del FMI, el BM y los EEUU, de las que mantendría total dependencia (La República, Montevideo, 12/09/2007).

## **LA ALTERNATIVA DE MASAS**

El 14 de setiembre de 2007 se instaló la fase preparatoria del 2º Congreso del Pueblo, con la consigna de "profundizar los cambios"; el primero, convocado en 1965 por diversas organizaciones sindicales, sociales y políticas, culminó con la unificación del movimiento

obrero uruguayo (que dio origen a la unitaria Convención Nacional de Trabajadores). Ahora, entre los convocantes figuran la CNT (rebautizada tras la dictadura PIT-CNT), la Universidad de la República, la Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay (FEUU), la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (Fucvam), y el Servicio de Paz y Justicia (Serpaj), además de dos agrupaciones de música carnavalesca (en Uruguay llamadas “murgas”, y en general muy críticas en su repertorio), Araca La Cana y El Gran Tuleque, y el apoyo de intelectuales y artistas entre los que cabe citar a Eduardo Galeano. Los primeros trabajos definieron a la integración latinoamericana como uno de los ejes de reflexión y acción del 2º Congreso del Pueblo. Y en lo que hace a la política uruguaya, tras el debate de los tres talleres que tuvieron como cometido presentar ideas, propuestas o reivindicaciones para ser analizadas en próximas reuniones por la comisión preparatoria del Congreso, se destacaron en especial: la elaboración de una Reforma Agraria, analizar el fenómeno de la extranjerización de la tierra (cifras oficiales muestran que el 10% de la tierra uruguaya está en manos extranjeras y que ese porcentaje se duplica en las áreas de frontera), evaluar el no pago de la deuda externa, la defensa de las empresas públicas, nacionalizar la minería, impulsar una justicia tributaria más equitativa que la actual, crear una asamblea constituyente, control estatal del agua, la tierra, la semilla y la producción, derogar las AFAP (instituciones privadas de previdencia social), reducir la jornada laboral para generar más mano de obra, cambiar la base monetaria, construir viviendas para los productores rurales, levantar el secreto bancario, y la creación de un Instituto Nacional de Derechos Humanos. En el marco de estas propuestas, también se presentaron cuatro preguntas: ¿Quién fijará el Salario Mínimo Nacional? ¿Qué seguridad social quieren los uruguayos? ¿Qué necesitan reclamar las organizaciones sociales? Y por último, ¿qué está mal en la actual política económica?

Insertada en esa alternativa de masas y a la vez paralelamente a ella, es posible que surja una reorganización política de viejo o nuevo tipo (o sea partidaria-electoralista, o también, político-militar clandestina) que, inspirada por Cuba y Venezuela, intente llevar los cambios inaugurados por el FA rumbo a un horizonte poscapitalista (el socialismo del siglo XXI, al que hemos denominado el “ecomunitarismo”).

## **CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS: nuestra visión**

En las páginas precedentes hemos destacado los méritos que nos han parecido más relevantes en la gestión nacional del FA en lo que se refiere a la atenuación de ciertas de las aristas más inhumanas del capitalismo (como lo es la indigencia), a la vez que hemos cuestionado algunos de los supuestos méritos de una política económica que (a atenerse incluso por las reiteradas felicitaciones del FMI y del Banco Mundial) continúa la senda neoliberal; al respecto dijo Vázquez en su discurso que hay un “contexto macroeconómico estable, transparente y favorable a la inversión productiva, [y] en tal sentido, y para decirlo “cortita y al pie”: no habrá cambios en la política económica; no habrá cambios”; ahora, hago notar yo que en nada interesa a los pobres (que son más que los indigentes atendidos, y sólo en lo más urgente, por el Plan de Emergencia) el aumento del PBI, de las reservas internacionales, de las exportaciones y de la inversión extranjera, si ello no se traduce en una notoria elevación de la calidad de vida de esos sectores (recordando que tras 36 años de creación del FA, el “tiempo de espera paciente” de los pobres generados por el capitalismo ya se agotó y su expectativa de cambios rápidos y visibles es más que justificada; y que no basta hablar del ingreso medio de los hogares, que según Vázquez creció un 13% durante el 2006, pues ya sabemos que en la estadística de las medias de dos personas, cada uno come dos pollos cuando uno come cuatro y el otro ninguno); y, agrego yo, en nada nos acercamos al poscapitalismo, si el llamado “aumento del empleo” significa la creación de trabajo alienado-explotado, sin que aumente significativamente la parte que en la economía tienen los emprendimientos cooperativos solidarios y ecológicos; por otro lado es significativo que se tarde tanto en alcanzar la meta del 4,5% del PBI para educación, (recordemos que la ONU exige el 6%) cuando se garantiza

religiosamente ese porcentaje de superavit fiscal para el pago cronométrico de la deuda externa; sobre la Reforma Tributaria, se ha mostrado que ella recauda sólo 9% entre los capitalistas y 80% entre trabajadores y jubilados. En el terreno agrario, si se implementa una refinanciación para los deudores de hasta 250 mil dólares con los Bancos públicos (ley firmada por Vázquez el 10/09/2007), no se expropia por el valor de su deuda, para poner sus tierras al servicio de las cooperativas solidarias y ecológicas que propugnamos, a los de macro-deudores contumaces, y algunos números de la situación agraria en Uruguay muestran: a) que en el año 2000, las 57.000 explotaciones rurales existentes apenas proporcionaban empleo a un total de 157.000 trabajadores, b) el 63 % de los predios de menos de 100 hectáreas, ocupan tan solo el 6 % de la superficie, mientras que el 60 % de ésta es explotada por apenas el 7 % de los grandes propietarios de más de 1.000 hectáreas, y, c) en los 12 años que van de 1988 al 2000, 500 millones de dólares fueron desembolsados por el Estado uruguayo para subsidiar al monocultivo forestal (Datos de la Comisión de Apoyo a la Lucha por la Tierra, CAxTierra, de setiembre de 2007). Por último, las organizaciones más representativas de DDHH en Uruguay (entre ellas la Plenaria Memoria y Justicia) siguen reclamando que se haga justicia con los torturadores más notorios de la dictadura, y en la primera semana de setiembre de 2007, por iniciativa de esas organizaciones, apoyadas por otras de la esfera sindical, social y política, y no por iniciativa del gobierno, se lanzó la recogida de firmas (hacen falta 250 mil en un país cuya población total es de 3,5 millones de habitantes) para convocar a un referéndum que derogue la llamada Ley de Impunidad (similar a la de Punto Final en Argentina), que, para dejar impunes a los personeros de la dictadura “renunció (en esos casos) a las prerrogativas punitivas del Estado” (sic!)

Por nuestra parte propugnamos: a) la realización de un Plebiscito para que el pueblo apoye al gobierno en la conquista de una drástica reducción del pago de intereses de la deuda pública externa, o su cambio por inversiones, determinadas soberanamente por el gobierno nacional, en las áreas de economía cooperativa, educación, salud, vivienda popular y medio ambiente), b) priorizar la generación de fuentes de trabajo cooperativo (y no las inversiones privadas que significan más explotación y más dependencia), con el necesario apoyo estatal, en actividades ecológicamente sostenibles c) apostar macizamente a la educación ambientalizada pública y productiva (desde jardinera a la Universidad), descentralizando la educación superior y dotando al campo de Escuelas Secundarias que combinen estudio y producción, d) practicar la democracia participativa, siempre que posible en forma directa (perfectamente posible, con presencia física o a través de Internet, en un Uruguay que no sobrepasa los 3,5 millones de habitantes), desestatizando y desburocratizando la sociedad con la acción de las organizaciones de la sociedad civil, apoyadas por las ONG's, e) reducir progresivamente el tiempo de trabajo para que cada individuo pueda realizarse multilateralmente según sus vocaciones, f) mantener a costa de fondos públicos a los ancianos y aprovechar productivamente, (en régimen de voluntariado) su enorme experiencia de vida, g) integrar al Conosur, a América Latina y al planeta con el espíritu de Artigas, Bolívar y Ernesto Guevara. Por eso pedimos la salida de la "línea Astori" del Ministerio de Economía y su sustitución por la del OTRO país posible y necesario.

Y a fines de 2007 esa lucha continúa siendo necesaria, pues, a pesar de la disminución de la miseria extrema a través del Plan de Emergencia instrumentado por el Ministerio de Desarrollo Social, a pesar de ciertos avances en la legislación del trabajo, a pesar de la gestión participativa desarrollada desde 2005 en Montevideo por nuestro ex-compañero de MLN, el Dr. Ricardo Ehrlich, la política macro-económica heredada de la derecha no se ha alterado (como lo demuestra el hecho de que en el Impuesto a la Renta implantado por el gobierno del FA en 2007, los capitalistas pagarán sólo el 9% de lo recaudado mientras que los trabajadores y jubilados contribuirán con el 80%, al tiempo que sigue sin existir un impuesto que grave a los latifundios, y, en especial a los de las multinacionales del monocultivo forestal), y no hay atisbos de cambios profundos hacia el poscapitalismo (o sea, hacia el ecomunitarismo).

## **La gestación de la nueva ley de educación en Uruguay**

Después de la victoria presidencial del Frente Amplio, acompañada con la obtención de la mayoría absoluta en el Parlamento, y confirmada meses después con la victoria en las elecciones municipales en varios Departamentos donde vive las tres cuartas partes de la población uruguaya, en Uruguay se abrió la esperanza de una nueva Ley de Educación que recoja las expectativas transformadoras en perspectiva soberanista y de liberación.

En ese contexto la Unidad Temática de Educación del Frente Amplio (que congrega a docentes que desde hace más de 30 años reflexionan y luchan por la educación pública, gratuita, de calidad y comprometida con los más necesitados) elevó al gobierno a mediados del 2005 una propuesta para el proceso de construcción de esa nueva Ley que pedía: a) que la misma sea gestada en un gran proceso congresal, b) que, coordinada por una Comisión, la discusión abarcase a cada Escuela, Liceo y Facultad a lo largo y ancho de toda la república, c) que la síntesis del texto final fuera realizada en una Asamblea Nacional, y, d) que ese sea el texto que el Gobierno envíe al Parlamento, esperando su homologación. Convergiendo con esa propuesta (que recoge y amplía la experiencia de la Constituyente Escolar vivida en Rio Grande do Sul, Brasil, durante el gobierno de Olívio Dutra en 1999-2002) habíamos planteado antes las siguientes sugerencias, esperando verlas incorporadas en el proceso de construcción de la nueva ley. 1) La educación infantil, primaria, secundaria, universitaria, técnica, especial y permanente es un derecho de todos los que habiten suelo uruguayo y deber del Estado, quien la ofrecerá gratuitamente; la educación infantil, primaria y secundaria es obligatoria hasta los 18 años. 2) Se creará de inmediato en cada capital Departamental por lo menos una Facultad (en área a determinar según la demanda local) subordinada a la Universidad de la República pero con cuerpo docente propio y permanente, financiada por los gobiernos nacional y municipal. (Nota: Los Liceos públicos Departamentales fueron creados ya hace 100 años, en 1912-1913, y hoy, lo mínimo que cada Departamento puede pedir-esperar en materia de enseñanza superior es una Facultad permanente). 3) Se elaborará una Base Común Nacional para la formación de educadores que contemple la combinación teoría-práctica, el trabajo interdisciplinario, el compromiso democrático y la "ambientalización" de la enseñanza-aprendizaje. 4) Se propugnará en la formación de docentes y en el trabajo educativo diario, la moderna pedagogía problematizadora, vinculando los temas a problemas socio-ambientales relevantes del Uruguay, A. Latina y del mundo, desarrollándolos mediante la investigación científica imbuída de compromiso ético, y apuntando a la solución de aquellos grandes problemas. 5) Los Directores de Escuelas y Liceos serán elegidos mediante votación por los docentes, funcionarios, alumnos y padres de alumnos vinculados al respectivo establecimiento, entre los candidatos que, poseyendo la calificación exigida por ley, presenten su candidatura para ese cargo. (Nota: Esa experiencia funciona en Rio Grande do Sul, Brasil, ya hace casi una década con buenos resultados). 6) Se instituirá/ampliará un Programa de Becas que cubra todos los niveles/modalidades de la educación destinado a auxiliar en especial a alumnos carenciados de las periferias urbanas y del campo. 7) La Universidad de la República (y la enseñanza pública en general) será financiada por el Estado mediante porcentaje fijo del PBI o del Presupuesto (con mínimo irreductible según el ejercicio inmediatamente anterior) y gozará de plena autonomía financiera, didáctico-científica y administrativa; se creará el Consejo Comunitario Consultivo, integrado en mayoría por representantes de los sindicatos y organizaciones no-gubernamentales, que evaluará y sugerirá actividades universitarias que benefician a los sectores más carenciados, a la preservación-regeneración del medio ambiente y al país. 8) Todos los niveles de la educación tendrán actividad productiva vinculada a la agricultura, ganadería, industria, servicios, salud o medio ambiente. 8a. Se crearán en tierras debidas por latifundistas morosos con el Banco República, Escuelas Secundarias Básicas en el Campo, cuyos alumnos, en régimen de (semi)internato cuidarán, con el auxilio técnico de la Universidad de la República, de la UTU y de otros centros públicos de asesoría, de las producciones más propicias según el suelo y el lugar, destinadas a contribuir al auto-costeo de la Escuela, a la sobrevivencia de sus familias y a la economía del país. (Nota: En Cuba hace por lo menos 35 años todas las grandes plantaciones de cítricos dependen de esas Escuelas). 9) Las ayudas económicas y

asesorías internacionales siempre se subordinarán a las decisiones pedagógico-administrativas de las autoridades uruguayas de la educación y de los organismos representantes de los docentes, técnicos y alumnos.

Ahora bien, se puede preguntar, ¿cómo financiar todo eso? Helios Sarthou (profesor grado 5 de Derecho en la Universidad de la República del Uruguay) en texto publicado en Montevideo en 2005 (La República del 26/06/2005) afirma que Uruguay tiene derecho a no pagar la parte de la deuda externa pública contraída por la dictadura e invocando urgentes necesidades sociales, amparándose en la Convención de Viena y en el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Pidesc). Tales instrumentos podrían dar base a los negociadores uruguayos, apoyados por el Plebiscito popular que hemos propuesto sobre el pago de la deuda externa, para canjearla en parte por esas inversiones en educación.

Durante varios meses de 2006 se impulsó simultáneamente por el gobierno y por los profesionales de la Educación un amplio Debate Nacional que culminó en un gran Congreso cuyos documentos conclusivos hicieron eco al espíritu de algunas de las ideas que avanzábamos (incluyendo la creación de una Universidad Nacional Pedagógica Descentralizada). No obstante, al día de hoy (octubre de 2007) el gobierno aún no ha elevado al Parlamento el pre-proyecto de la nueva Ley de Educación, y esperamos que cuando lo haga, su texto no traicione las ideas compactadas en aquél magno Congreso que representó la voluntad de muchos millares de personas de todo el Uruguay. En lo que a la Universidad refiere me permito recordar que en enero de 2004 publiqué en Brasil un artículo donde propuse abolir el Examen de Ingreso a la Universidad, implantar un sistema generalizado de becas en las Universidades públicas y crear el Servicio Social Solidario para los graduados universitarios "...consistente en prestación de servicios compatible con su formación universitaria en la localidad e institución para la cual el Ministerio más allegado a dicha actividad lo designe (de preferencia en la región de residencia del alumno o la más próxima a ella) por un período de dos años y recibiendo una beca (de unos 5 salarios mínimos mensuales, con dotación extra para las localidades más aisladas)"; así el ex-alumno estaría retribuyendo por lo menos parcial y directamente a las comunidades más necesitadas, parte de la donación recibida del conjunto de la sociedad al frecuentar una entidad universitaria financiada total o parcialmente con recursos públicos; aún considero válida la idea, incluso para Uruguay, donde no hay Examen de Ingreso a la Universidad pública.

Uruguay invertía en Educación hasta el 2004 sólo el 2,9% de su PBI, mientras que la ONU recomienda un mínimo del 6 %; el gobierno del FA lucha a fines del 2007 para cumplir su promesa de elevar aquél porcentaje hasta el 4,5%, pero los sindicatos de profesores insisten que no lo está logrando, y varios conflictos (incluyendo huelgas) han sacudido el sector educativo uruguayo en los últimos meses. Como se ve, en el tema de la producción solidaria y ecológica, y en el tema de la educación (ambiental, como la queremos) el futuro de Uruguay sigue pendiente de la capacidad de lucha del pueblo y sus más aguerridos abanderados.

## **PARTE II**

### **ECOMUNITARISMO Y APERTURA A LA INTERCULTURALIDAD**

# UNA ÉTICA ABIERTA A LA INTERCULTURALIDAD

## INTRODUCCIÓN

Estas reflexiones fueron en gran parte motivadas por la propuesta de transformación intercultural de la Filosofía que vienen proponiendo Raúl Fonet Betancourt, Ricardo Salas, y otros pensadores de varios continentes (ver en especial Fonet Betancourt 1998 y 2001). Tal propuesta defiende una perspectiva de superación del academicismo filosófico para dar cuenta de los desafíos planetarios actuales. Ver la versión resumida y para el gran público de mi propuesta en “Ética para mis hijos y no iniciados”, Ed. Anthropos, Barcelona, 2003.

## COMPARTIENDO IDEAS

Comparto con Fonet (pero eso no lo obliga a aceptar mi interpretación de su propuesta) algunas ideas que me parecen fundamentales en el actual momento de la Filosofía y de la historia.

1. Lo más importante (en función de las inquietudes que mueven a los que vivimos diariamente interpelados por las cuestiones teórico-prácticas de la liberación) no es "la" filosofía, sino el proceso de liberación solidario a escala planetaria (que hoy, se amplía de lo social a lo socio-ambiental).
2. En materia de filosofía lo que cuenta es su perfil-contribución crítico-libertarios.
3. Para asumir ese papel y poder dar esa contribución la filosofía debe en cierta medida "des-filosofarse", para transformarse en un filosofar abierto a los pensamientos "no-filosóficos" externos a la academia.
4. En lo que concierne a la transformación intercultural de la filosofía, el filosofar de la liberación ( y dentro de él la llamada "filosofía de la liberación") debe saber ampliar su visión monocultural (blanca) oyendo las voces que vienen de otras experiencias de vida (indios, negros, Asia, especialmente).

## OYENDO OTRAS VOCES

Constato que cuando oigo otras voces ( en particular las que se expresan en los eventos promovidos por Fonet acerca del pensamiento-acción intercultural), las ideas arriba resumidas no son sólo mi “matriz” de lectura, sino también preocupaciones que afloran en ellas, y allí lo hacen con referencias, muchas veces explícitas, al bagaje de la filosofía “occidental”. Esta circunstancia significa que nos preguntemos si la propia concepción del pensamiento como arma crítico-transformadora y la temática de la liberación no son elementos constitutivos de la historia del pensar llamado “occidental”. La eventual confirmación de esa hipótesis no negaría la perspectiva intercultural propuesta porque en ella no nos condenamos a silenciar nuestra voz, sino a someterla a la apreciación de aquellas otras que por nuestra parte queremos oír en posición autocrítica y de aprendizaje. Al mismo tiempo parece necesario que de entrada nos pongamos en guardia contra posibles idealizaciones (hoy del “buen indio” o del “buen negro” o del “buen hindú”) que en nada contribuirían a los desafíos de la liberación (como en nada contribuyó antes, a la efectiva constitución del género humano a escala planetaria, la idealización del “buen salvaje”). Constato que en ese punto estoy en sincronía con una voz venida de África cuando Raphael Madu ( Madu 1998) nos alerta que: “El abordaje social de los problemas de África debe incluir una actitud crítica y reconstructiva hacia sus aparatos (outfits) económicos y políticos. Miseria, despotismo y otras formas de males sociales y políticos deben ser discutidos (addressed)” (Idem p. 56); y luego reafirma: “ También las culturas tradicionales tienen impactos positivos y negativos” (Idem p. 59).

Por otro lado, motivado por nuestra lucha ambiental actual (que debe reconocer parte de sus raíces en culturas “vencidas” como las amerindias y las tradicionales de África y de la India), aprendo con la “Ahimsa” asiática resumida por Furtado ( Furtado 1998, p. 53 y ss), esa no-

violencia devenida activa en la praxis de Gandhi, el mismo que dijo que el mundo tiene lo suficiente para cubrir todas nuestras necesidades pero no lo bastante para colmar nuestra ambición.

No obstante aquí también me permito dudar que la “ahimsa”, así como planteada en el *Bhagavad Gita* que inspiró a Gandhi (a punto de éste considerarlo su principal libro de cabecera; Gandhi 1994), sea enteramente compatible, en el contexto de mortificación ascética y negación de la vida terrestre de la que hace parte, con nuestra apuesta a la liberación (aunque ésta incluya, como no puede dejar de hacerlo hoy, el paradigma de la frugalidad que se contrapone al sacrificio diario de la naturaleza humana y no-humana practicado por el capitalismo). [Y al decir esto no puedo dejar pasar el hecho de que leo aquella obra capital en una traducción, de cuya fidedignidad al “mundo” del pensamiento original no puedo juzgar; lo que demuestra la densidad del problema lingüístico en el diálogo intercultural, ya planteado por Panikkar (Pannikar 1998, p. 20-22)].

Es en el contexto de los desafíos de la liberación donde creo que vienen a enriquecer nuestra sensibilidad y pensamiento, reflexiones tan agudas como las que hace Picotti (Picotti 1998) en relación a la “manera de ser negra” (que, dicho sea de paso, en la perspectiva de Fernet debería ser convalidada por voces negras, ya que ¡no lo es la de nuestra blanca Dina!).

En esa perspectiva del aprender y proponer dialogando, me permito someter a la apreciación intercultural la ética que vengo desarrollando desde hace años (López Velasco 1996, 1997 y 2000); lo hago en la espera de que otras voces me indiquen sus límites y correcciones necesarias, en función de la diversidad de las culturas. [En especial aguardo con especial interés las observaciones referentes a la lógica bi-valórica que uso, criticada en general por Furtado, a la luz de la meditación hindú ( Furtado 1998, p. 96-100)].

## **UNA ÉTICA SOMETIDA A LA APRECIACIÓN INTERCULTURAL**

Creo que es un “universal humano” presente en todas las culturas el hecho de que las personas se preguntan “qué debo hacer” (en tal o cual circunstancia); y que esa pregunta contiene la carga de una auto-obligación que, si no cumplida, independientemente de cual sea la opinión de otros o la sanción o premio social, deja en la persona el desagradable sabor de la insatisfacción para consigo mismo. Esa auto-obligación es propia de la ética y la moral.

Ahora bien, si ética y moral se ocupan del contenido y la forma de las respuestas que damos a la pregunta “¿qué debo hacer?”, ambas no lo hacen de igual manera. Mucha gente ha apuntado esa diferencia; pero en lo que me respecta la establezco a partir de un criterio lingüístico simple: mientras que la Moral se contenta con respuestas de la forma “debo hacer tal cosa”, o, “no debo hacer tal cosa”, la Ética va más allá y nos embarca en la difícil tarea de las justificaciones; por eso sus respuestas son del tipo “debo hacer tal cosa, porque.....”, o, “no debo hacer tal cosa, porque...”; y conste que después de ese “porque” va una frase sobre cuya verdad podemos discutir.

Nótese que no se puede discutir si es verdad la expresión “¿Qué hora es?”; sencillamente porque en las lenguas humanas las preguntas no pueden ser verdaderas o falsas; sólo pueden serlo algunas de las respuestas que damos a esas preguntas. En general e incluyendo esas respuestas, las expresiones que pueden ser discutidas como siendo verdaderas o falsas se llaman “sentencias” o “enunciados”.

Esa discusión es posible y necesaria para la Ética. En efecto, recién dijimos que después del “porque” viene una frase discutible en términos de verdad o falsedad. Y las cosas se organizan como sigue: si aceptamos la verdad de esa frase, entonces asumimos la obligación expresada antes del “porque”, como “deber”; y si consideramos que la frase después del “porque” es falsa, entonces no adherimos ni creemos éticamente legítimo que nadie sea instado a adherir a la obligación expresada antes del “porque”. (La única restricción que se impone a este juego es que la frase que siga al “porque” trate del mismo asunto que la obligación que lo precede). Y para que las cosas queden más claras muchas veces habrá que explicitar las circunstancias en que opera la obligación, para que la discusión de la verdad o falsedad de la frase que sigue el “porque” sea capaz de arribar a una conclusión.

Así se dirá, por ejemplo “Debo respetar a mis padres porque el respeto a mis padres mantiene la familia unida y yo quiero mantener la familia unida”.

Así, en este caso, dada la verdad de la expresión (de hecho son dos, en este caso, y ambas verdaderas), que sigue a la palabra “porque” se revela legítima la obligación que precede aquella palabra. (Y la negación de aquella obligación sería éticamente ilegítima, por ser falsa, para el caso considerado la frase “el respeto a mis padres mantiene la familia unida y yo quiero mantener la familia unida”).

Lo que me interesa destacar es que mi manera de distinguir la Moral de la Ética permite que, usando de la forma lingüística apropiada ( a saber la obligación, seguida de “porque”, seguida de una frase discutible en términos de verdad o falsedad), toda persona, por su apreciación de lo que sea verdadero o falso (en las circunstancias del caso analizado) pueda decidir sin equívocos ( y ponerse de acuerdo con otra sobre ello), cuál obligación es éticamente legítima y cual no.

En otras palabras, por su propia estructura las expresiones éticas tienen la capacidad de superar (al menos dentro del mismo horizonte cultural, y aquí pienso en el llamado “occidental”) el “relativismo moral”, al poder definir, en base a lo que se juzgue verdadero o falso para el caso en cuestión, lo que constituye obligación legítima y lo que no.

O sea, que si ciertas personas (pertenecientes al mismo horizonte cultural) nunca pueden dialogar desde la diferencia que en materia de obligaciones **morales** los separa, sí pueden hacerlo y llegar a un acuerdo cuando lo hacen al modo **ético**, o sea, dando las justificaciones (referentes al contexto de cada caso) que apoyan la obligación en cuestión.

Claro que lo que juzgamos verdadero o falso cambia con nuestros conocimientos y experiencias; de ahí que lo que es éticamente legítimo para nosotros y nuestros interlocutores, también está sometido a ese proceso de cambio. O sea, las normas éticas (que pueden ser numerosísimas, en rigor infinitas), por la estructura que las caracteriza en mi propuesta, tienen la propiedad de no ser dogmáticas (o sea prisioneras de algún dogma incuestionable) y estáticas (o sea inmutables para siempre), sino, por el contrario, argumentativamente renovables según lo que consideremos ( discutiendo con los otros) verdadero o falso (para el contexto y la cuestión analizada). Ello las distingue de las normas morales, que en la simplicidad del “debo” o “no debo”, son incapaces de enfrentar y vivir esta dinámica.

Si hemos dicho que algunas expresiones, como las preguntas (y las obligaciones) no son pasibles de discusiones en términos de “verdad” o “falsedad” (porque ello sólo es posible en el caso de las afirmaciones y negaciones de “sentencias” o “ enunciados”), ha llegado el momento que recordemos a Austin. Este filósofo inglés, en reflexiones que fueron recogidas después de su muerte en un librito intitulado “ **How to do things with words**” ( Austin 1962; literalmente, “¿Cómo hacer cosas con palabras?”) se preguntó cuál criterio nos podría ayudar a hacer diferencias entre expresiones para las cuales no hay lugar a la discusión en términos de “verdad” o “falsedad”, porque en ellas hacemos otra cosa que describir ( afirmando o negando), cosa que es función de las “sentencias”. Austin propuso que tales expresiones, si no pueden ser distinguidas entre “verdaderas” o “falsas”, sí pueden serlo entre “felices” e “infelices”. Y agregó que una u otra eventualidad dependen de que ciertas reglas hayan ( o no hayan) sido respetadas. Esas reglas se refieren a la existencia de un procedimiento convencionalmente aceptado para hacer algo por medio de las palabras en cuestión, a que ese procedimiento sea ejecutado por las personas adecuadas y en todos sus pasos, y a que al hacerlo los pensamientos o sentimientos presentes al hacerlo sean los adecuados. Tres ejemplos, el “felicitar”, el “bautizar”, y el “divorciarse”. Existe el procedimiento consistente en “felicitar” pronunciando las palabras “Te felicito (por tal cosa)”, y ese procedimiento está disponible para ser usado por cualquier persona; no obstante (en función del tercer tipo de reglas) la felicitación será “feliz” si hay en la persona que lo usa el sentimiento-pensamiento de alegrarse efectivamente por el otro que está siendo felicitado, y será “infeliz” si éste está ausente; por ejemplo puedo felicitar a mi colega pintor diciéndole “Te felicito por la exposición”; pero ese acto será “feliz” si de veras me alegro por él por la muestra de su obra, y, por el contrario será infeliz si al pronunciar aquellas palabras pienso-siento: “Mucho más

que tú, mediocre creador, me merecía yo esa exposición”. (Como pueden imaginarse este ejemplo es mera invención literaria y nunca ha sucedido de verdad entre artistas).

En relación al “bautizar” el acto será infeliz si la persona que pronuncia las palabras no es un sacerdote, aunque todo el rito lingüístico y gestual sea el prescrito por el procedimiento convencionalmente aceptado (en el contexto de la cultura cristiana), y también estén presentes los sentimientos-pensamientos adecuados; o sea, aquí la “infelicidad” estaría decretada por la violación del segundo tipo de reglas.

Último ejemplo: será “infeliz” mi intento de divorciarme de mi mujer pronunciando una y mil veces la frase “me divorcio de ti”, porque en el caso de la cultura occidental dentro de la cual hemos contraído matrimonio no basta la palabra del marido para consumar el divorcio; o sea, el procedimiento usado no es convencionalmente aceptado para practicar el acto pretendido; ( al parecer sí lo es en el mundo musulmán, pues allí el derecho de “repudio” concedido al marido en mucho se asemeja al acto aquí descrito; he aquí un primer problema en nuestro diálogo intercultural).

Al fin de sus reflexiones Austin percibió que hasta en los casos de las “sentencias” era posible discernir en términos de “felicidad” e “infelicidad” (con lo que relativizaba la tradicional división entre “verdadero” o “falso” con la que hasta entonces se las había tratado).

Sin considerar el último punto citado, a partir de Austin sustentó que: a) todos tenemos la capacidad de discernir entre actos lingüísticos “felices” e “infelices”, y en el uso normal del lenguaje todos pretendemos producir actos “felices”, b) la “felicidad” de los actos lingüísticos dependen de que ciertas reglas hayan sido respetadas o no, c) esas reglas son **condiciones** de la “felicidad” del acto lingüístico en cuestión. La pregunta es: ¿esto es así en todas las culturas?

Partiendo de la base de que todos pretendemos realizar ejecuciones felices de la pregunta que instaura el universo ético, a saber, “¿Qué debo hacer?”, me pregunto: ¿cuáles son las condiciones de la “felicidad” de tal pregunta?

Pienso que por esa vía descubriremos normas que ya están presentes en la gramática profunda de esa pregunta y que se presentan como normas éticas (según la estructura que antes hemos explicitado). Creo que sucede con esas normas algo parecido a lo que acontece con las reglas gramaticales de nuestra lengua materna; o sea, que las conocemos y usamos sin tener conciencia de ellas antes de ir a la escuela, y cuando allá llegamos, descubrimos ahora de forma reflexiva y distinta cuáles son esas reglas; a partir de ese momento en el uso de la lengua quedamos por ellas obligados (aunque podemos decidir no respetarlas, nunca, o en ciertas circunstancias). De manera similar definiendo la idea de que al investigar las condiciones de “felicidad” de la pregunta “¿Qué debo hacer?” llegaremos a detectar normas éticas que desde antes nos obligaban sin que lo supiésemos, y que ahora pasan a obligarnos de forma reflexiva (aunque podemos decidir apartarnos de ellas a cualquier momento). Claro que la ética vive del hecho de que no nos sentimos bien cuando hacemos esto último y que tal sensación no está divorciada del hecho de que percibimos que en tal caso estamos fracasando en el uso “feliz” del lenguaje que contribuye a hacernos humanos.

### \* Las tres Normas de la Ética

Pido al lector a) que no se desanime con el aspecto de “trabalenguas” que parece tener la formulación de las normas éticas que deduciremos al investigar las condiciones de “felicidad” de la pregunta que instaura el universo ético;(cuando se ve su enorme importancia y alcance en todas las facetas de la vida, esa sensación de “entrevero de palabras” habrá sido superada por la de la luminosidad que su aplicación nos aporta en cada caso); b) que me diga si ellas valen o no en su cultura..

#### 1. De la Libertad

Preguntar(se) “ ¿Qué debo hacer?” presupone que *podría* hacer más de una sola cosa; si sólo puedo hacer una, entonces, no cabría la pregunta. Por ejemplo, este lápiz que tengo en la

mano a un metro del suelo no se pregunta, cuando lo suelto, qué debe hacer; si estamos en la Tierra el lápiz caerá por efecto de la gravedad; si estamos en una nave espacial en órbita terrestre el lápiz permanecerá flotando, debido a la ausencia de gravedad. Pero los seres humanos al preguntarnos *qué* debemos hacer presuponemos por ese mismo acto que *podemos* asumir en cada circunstancia más de una conducta. Ahora bien, *poder hacer más de una cosa* en cada circunstancia, presupone poder *elegir entre diversas alternativas* de acción. Mas, para tener esa capacidad de *elegir* entre diversas alternativas de acción hay que tener *libertad* de hacerlo.

Así, interrogando lo que está detrás y en la raíz de la pregunta “¿Qué debo hacer?” hemos descubierto la *condición* para su realización “feliz”. (Recordando que suponemos que todos deseamos realizar ejecuciones felices de tal pregunta), podemos concluir entonces que hemos llegado a una norma ética embutida en la gramática de la pregunta considerada que se deja resumir como sigue:

**“Debo luchar para garantizar mi libertad de elegir, porque mi libertad de elegir es condición de la realización feliz de la pregunta “¿Qué debo hacer?”**

Obsérvese que esta norma, contrariamente a lo que han dicho muchos eminentes filósofos, *no* afirma que los seres humanos seamos libres. Lo que ella nos plantea es la obligación de luchar por nuestra libertad de elegir.

Eso significa que ella nos emplaza a luchar contra todas aquellas coacciones y trabas que limitan esa libertad. Ahora bien, hay otras dos normas que trazan el círculo donde cobra legitimidad esta primera.

## 2. Del consenso

Karl-Otto Apel (Apel 1973 y 1985) nos mostró que las ciencias funcionan, aunque a veces los propios científicos no se den cuenta de ello, a partir de tres normas éticas. Ellas son, a) decir lo que se cree ser la verdad, b) renunciar al egoísmo en la búsqueda colectiva de la verdad, y, c) aceptar a cualquier ser humano como compañero legítimo en esa búsqueda (Apel 1985, fin del Tomo II). No habría ciencia tal como la conocemos si ante cada artículo científico nos preguntásemos: ¿este/a señor/a está diciéndonos lo que cree ser verdadero o nos está engañando (por bromear o por hacerse el importante)? Practicar ciencia supone que decimos efectivamente lo que creemos ser en cada caso la verdad y leer/oír a los otros con esa misma expectativa. Por otro lado, la historia de la ciencia ha demostrado que nadie es dueño de la verdad. Hoy más que nunca, grandes equipos, en laboratorios no menos grandes, son los encargados de renovar día a día el conocimiento científico, mostrando que lo que creíamos saber ayer era inexacto o incompleto y que las cosas son diferentes de lo que habíamos imaginado. Esos equipos y laboratorios hacen públicos sus resultados en seminarios, congresos, revistas, libros, y, cada vez con más frecuencia, en Internet, a través de la cual mantienen comunicación casi permanente entre sí. Cada científico se incorpora a esa búsqueda colectiva de la verdad, nunca plenamente alcanzada, pero sin cesar perseguida por el conjunto de las personas dedicadas a (cada área de) las ciencias. Por último, nadie puede ser descartado de esa carrera sin fin hacia la verdad. Cuando a principios del siglo XX Einstein publicó su primera versión de la Teoría de la Relatividad, era un simple empleado en una oficina de registro de patentes de inventos. Es cierto que, al no pertenecer a ninguno de los equipos de los centros de investigación más célebres de la época, esa primera publicación no tuvo el impacto inmediato de la ceremonia del Oscar; pero no por su condición de no-integrante de los centros de investigación famosos de la época, Einstein fue ignorado por los científicos. Por el contrario, muy pronto sus ideas fueron tema del día entre los Físicos más conocidos y el propio Einstein fue llamado a incorporarse a los círculos científicos por ellos frecuentados.

Por mi parte creo poder afirmar que, lo que Apel descubrió en el universo del discurso descriptivo de las ciencias, puede ser aprovechado para el juego lingüístico de las preguntas (y

dentro de él para la que nos guía en toda esta caminata). Así creo que preguntar presupone que: a) nos abrimos a la búsqueda colectiva de la respuesta, y, b) que creemos que nuestro(s) interlocutor(es) responderá(n) diciendo lo que juzgan verdadero o correcto en cada caso. Noten que eso, como en las ciencias, no significa que estoy obligado a concordar con mi interlocutor; por el contrario, es a partir de la libertad de discordar y discutir con él, que se renueva la búsqueda de la verdad o corrección de la respuesta pretendida. Claro, que también, como en las ciencias, el hecho de suponer que existe *una respuesta apropiada para cada caso*, indica que la búsqueda *colectiva* se orienta por la idea de que es posible arribar a un *consenso* sobre el asunto de que se trate. Noten que todo esto explica el embarazo del orador que al hacer una “pregunta retórica” (aquella pseudo-pregunta destinada a ser respondida sólo por el mismo que la formula), oye desde el auditorio una respuesta distinta a la que él mismo pretende dar en la secuencia de su exposición; por ejemplo, después de varias ponderaciones moralizantes que tienden a asociar el alcohol al diablo, el orador puede formular la pregunta retórica, ¿debemos prohibir la bebida?, para la que ya tiene preparada la respuesta positiva, y oír con desagrado cómo desde el fondo del público que se aglomera bajo la sombra de los árboles del parque, una voz de borrachito dice alto y claro: “¡No!”. El embarazo viene del hecho que la pregunta *efectiva* (y no la pseudo-pregunta aparente que es la de carácter retórico) abre *efectivamente* el campo de las respuestas a la participación colectiva de la que ningún ser humano puede ser excluido. Un ejemplo que presencié personalmente me confirma la validez de esta interpretación; sucedió que en un ómnibus bastante lleno de un país latinoamericano una señora preguntaba en voz baja a su compañera de asiento si *debía* o no separarse de su marido infiel; para su asombro, a los pocos minutos buena parte del ómnibus opinaba sobre su pregunta; unos para defender la separación, juzgando inaceptable la infidelidad, y otros pidiéndole paciencia porque era notorio que los hombres, eternos adolescentes hasta los 40, comenzaban a entrar en juicio con la llegada de las canas, y entonces las cosas empezaban a arreglarse.

De lo dicho podemos deducir la segunda norma ética que así resumimos:

**Debemos buscar consensualmente una respuesta para cada instancia de la pregunta “¿Qué debo hacer?” porque hacerlo es condición de la realización feliz de tal pregunta.**

Se ve que tal norma viene a poner un límite claro al ejercicio legítimo de la primera, porque ahora resulta evidente que el ejercicio de mi libertad de decidir solamente tiene legitimidad ética cuando se combina con la búsqueda del consenso con los otros. Lo que la segunda norma plantea es el desafío de que *mi* libertad de decidir no opere *contra* la libertad de decidir de los otros, sino *con* ella. Ella permite cuestionar desde la ética el aserto que dice “ Mi libertad termina donde empieza la de los otros”, porque este aserto *presupone* que ambas libertades han de contraponerse; podemos preguntar si tal presuposición, en vez de retratar una constante de la condición humana, no sería el reflejo de *una* expresión histórica de tal condición (entre otras posibles), a saber la característica de la sociedad capitalista (Marx 1844a).

Los filósofos llamados “posmodernos” creyeron éticamente legítimo defender la idea del disenso y la diferencia **contra** el consenso (porque, dijeron, en nombre de la razón que lo reivindica muchos crímenes fueron cometidos); sin entrar a discutir el contenido, el fondo y el trasfondo histórico-político de estos posmodernos, quiero llamar la atención sobre una flagrante auto-contradicción de estos señores supuestamente muy listos; dar cursos y conferencias y escribir artículos y libros sobre la (supuesta) prioridad del disenso, **no** significa renunciar-superar el consenso, sino precisamente lo contrario; significa intentar hacer **consenso** sobre la importancia del disenso; total: por su **práctica** los posmodernos muestran a las claras la falsedad de su teoría, reafirmando el consenso como idea-guía de nuestra acción (pautada explícita o implícitamente por lo que creemos deber hacer).

## 2. La norma ecológica

Recuérdese que según Austin, la existencia de un determinado procedimiento convencionalmente aceptado es condición básica de felicidad del acto lingüístico de que se trate en cada caso. Así, es condición de la felicidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?” la existencia del acto lingüístico de “preguntar”. Ahora bien, de lo que nos dicen nuestros actuales conocimientos sobre formas de comunicación entre los seres vivos, podemos concluir que solamente el lenguaje humano posee “preguntas”. A su vez ( y aunque las computadoras ahora nos hacen la competencia, pero no olvidemos que somos nosotros quienes las fabricamos, les ponemos dentro los programas con sus lenguajes respectivos y las hacemos funcionar), sólo los seres humanos saben hacer uso cabal y completo del lenguaje humano. (Animales que entienden algunas palabras no saben leerlas en un libro). Mas ahora viene la pregunta del millón: ¿qué define a un ser como “humano”? Si respondemos que es el lenguaje nada avanzaremos porque estaremos girando en círculos. Con Marx puedo esgrimir otro rasgo distintivo: el trabajo. Por él el hombre ha transformado el planeta a su imagen y semejanza, para bien y para mal. Causa asombro y preocupación el hecho de que hoy no hay prácticamente ningún rincón del planeta que escape al poder transformador, por vía directa o indirecta, del trabajo humano. En los antiguos pantanos que hasta el siglo XVII rodeaban París se edificaron palacios y jardines; en nuestros modestos jardines latinoamericanos vuelan los gorriones, traídos sin querer por algún barco venido de Inglaterra, no se sabe exactamente cuándo; florestas en cualquier lugar del mundo están siendo literalmente quemadas por lluvias ácidas provocadas por emanaciones industriales y de automóviles que operan, a veces, a mucha distancia de allí.

A pesar de su increíble variedad, todo trabajo humano reposa en tres constantes: el sujeto que produce, el instrumento a través del cual produce, y el objeto sobre el que opera el sujeto a través del instrumento. El sujeto es un ser humano, mamífero perteneciente a la naturaleza terráquea; el instrumento a través del cual opera el sujeto puede ser desde una piedra usada para tallar otra, hasta la máquina computadorizada de comando digital, o la propia computadora; en fin, el objeto es siempre algún material extraído de la naturaleza (desde la piedra antes citada, hasta el oxígeno liquidificado que sirve de combustible al cohete, o: ¡la propia “información”, que es material especial producido por ese ser natural particular que es el ser humano!). Nótese que las tres constantes que hacen posible el trabajo remiten a la naturaleza: el ser humano, el instrumento y el objeto. Pero remiten a una naturaleza que *sea apta* para el trabajo. Y así, llegando al inicio de esta larga escalera, alcanzamos a la tercera norma ética que reza:

**Debo preservar-regenerar una naturaleza sana desde el punto de vista del trabajo, porque ello es condición de la felicidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?”**

Esta norma es capaz de orientarnos en la decisiva cuestión ecológica que tanto se discute hoy. Ya oigo voces alertándome: “¡no hacía falta tantos vericuetos para llegar a la conclusión de que debemos preservar la naturaleza, porque eso es evidente!”. Y yo respondo: no se olvide que a alguien tan inteligente como Aristóteles le parecía “evidente” que hay seres humanos destinados naturalmente a ser esclavos ( o sea, que la esclavitud, siendo algo “natural”, no podría ser nunca abolida); tampoco se olvide que la temática ecológica **no** fue reconocida como tema capital por la cultura llamada “occidental” ( hoy dominante en el planeta), sino muy recientemente, en la segunda mitad del siglo XX; y por último, nótese que la tercer norma hace parte de un conjunto también formado por las otras dos, con lo que se configura un claro perfil **socio**-ambiental en cuyo interior no cabe dissociar las cuestiones **sociales** (de la libertad individual y del consenso) de las ecológicas.

Confieso que la tercera norma, así como la hemos deducido, presenta un claro carácter utilitario, en la medida que plantea la preservación-regeneración de la naturaleza a la luz de su potencialidad productiva. Admito esa limitación, pero, ¡qué le vamos a hacer!; hasta ahí y no más lejos, me condujo la capacidad deductiva propia a nuestra propuesta ética en su forma

actual; ojalá pasos ulteriores (¿inspirados por otras culturas?) puedan conducirnos hasta la preocupación lúdica y estética gratuita en lo que respecta a la preservación-regeneración de una naturaleza sana en nosotros, los otros seres humanos y la naturaleza no-humana en general. No obstante espero que sea evidente que, esa tercera norma, a pesar de su limitación, mucho nos ilumina en lo relativo a importantes cuestiones del campo de la economía, la ecología, la erótica y la pedagogía (como lo muestro en López Velasco 1996-1997-2000), en las que al parecer podemos alcanzar significativas convergencias interculturales.

Postulo que las tres normas éticas orientan hacia la construcción de un nuevo orden socio-ambiental planetario que llamo “Ecomunitarismo” y que hace figura de horizonte utópico de la acción. El Ecomunitarismo (nunca alcanzable, pero indispensable estrella-guía) representa la efectiva constitución histórico-real del género humano en una asociación planetaria de productores libremente asociados (Marx 1844b) que satisfacen solidariamente las necesidades del desarrollo multifacético de cada uno en un intercambio preservador-regenerador con la naturaleza no-humana. En el ecomunitarismo las “órdenes” y toda relación comunicativa asimétrica han sido superadas por los acuerdos consensuales, que rigen a) a nivel erótico, transformado en dimensión del encuentro de dos libertades que comparten el placer, b) en lo pedagógico, con la superación de la educación “bancaria” por la “problematizadora” (Freire 1970), c) en la política, devuelta a su sentido original de “conjunto de ciudadanos que organizan la polis”, practicando la democracia directa y sometiendo a las bases las funciones representativas que se hicieren necesarias, y, a nivel mundial, sustituyendo la actual ONU por una efectiva asamblea cooperativa de pueblos, aboliéndose el actual abismo entre naciones “decidoras” y “no-decidoras”, que se expresa en el derecho de veto y la dominación militar.

# NOTAS SOBRE ECOMUNITARISMO, EDUCACIÓN AMBIENTAL Y PENSAMIENTO INDÍGENA LATINOAMERICANO: LOS XAVANTE Y EL *POPOL VUH*

## Introducción y advertencia

Como trataremos de una tradición oral en lengua xavante, no hay más remedio que recordar el adagio que reza ‘*traduttore traditore*’ (el traductor es un traidor). Ahora bien, en nuestra defensa invocamos los siguientes hechos. En relación a los mitos xavantes, a) la traducción que usamos fue elaborada y revisada por xavantes bilingües (xavante-portugués), a partir de relatos de ancianos de la tribu, b) la obra que usamos fue elaborada por especialistas que convivieron largamente con la tribu xavante, y, c) abordaremos sólo las bases mínimas de los mitos xavantes. En relación al Popol Vuh: a) abordaremos sólo las bases mínimas de esa obra, y, b) lo haremos a la luz de una versión elaborada por un especialista que conoce las mejores versiones preparadas antes en diversas lenguas. Así esperamos evitar errores garrafales en la interpretación de las culturas que abordaremos aquí.

Dicho esto, aclaro que en estas líneas me propongo abordar una nueva fase de mi reflexión ecomunitarista, examinando lo que cada uno pensaría-viviría individual y/o colectivamente cuando, una vez superado el capitalismo (o sea, una vez dejada atrás la “prehistoria humana”, como dijo Marx), llegaría el momento de la verdadera historia propiamente humana, en la que serían abordadas las cuestiones cruciales de la vida y la muerte humanas y su relación con el resto de la naturaleza. En este trabajo pondré en relación el ecomunitarismo y la educación ambiental ecomunitarista con los mitos y algunos aspectos básicos de la cultura xavante y del Popol Vuh. Aclaro que abordé los mitos xavantes y del Popol Vuh sin ningún instrumental antropológico especializado (por ejemplo del tipo estructural elaborado por Levy Strauss para interpretar mitos indígenas); simplemente comparo sus contenidos con mi propuesta ecomunitarista, intentando aprender de las culturas xavante y maya, a la vez que marco mis diferencias.

## I. El ecomunitarismo: hacia el reino de la libertad

Hemos dicho que el ecomunitarismo (ver, entre otros, Lopez Velasco 2003b y 2003c), aplicando las tres normas fundamentales de la ética (ver Lopez Velasco 2003<sup>a</sup>, 2003c, 2007 y 2008) se compondría de: a) una economía solidaria y ecológica, que basada en libres decisiones consensuales combine el principio “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad” con la preservación-regeneración de una sana naturaleza (humana y no humana); hemos aclarado que esas ‘necesidades’ se pautarían en cada momento histórico por las tres normas fundamentales de la ética; b) una educación ambiental problematizadora que ayuda a ejercer la libertad individual de decisión (amparada por la primer norma de la ética) y la construcción consensual de respuestas a los problemas de la convivencia (exigencia de la segunda norma de la ética), c) una erótica del placer compartido que, haciendo parte de esa educación problematizadora y apoyada en sus frutos, supere el machismo, el sexismo, y la condena de la homosexualidad y de la masturbación, y, d) una “política de todos” que priorice la democracia directa (factible en grandes sociedades mediante los recursos de Internet) y donde las responsabilidades que sean indispensables se ejerzan rotativamente (ver Lopez Velasco 2003b, 2003c, 2007 y 2008).

Sobre esas bases habría llegado el momento en que cada ser humano acceda al tiempo y la tranquilidad necesarios para pensar-vivir los enigmas esenciales de la vida y de la muerte. Adelantándonos a la historia, abordamos desde ya un diálogo inicial entre ecomunitarismo y cultura indígena latinoamericana.

## II. El ecomunitarismo y los mitos y algunos aspectos de la cultura xavante

Abordaremos nuestro tema en base a dos magníficos libros elaborados por B. Giaccaria y A. Heide; en uno de ellos son presentados (traducidos al portugués por un indígena controlado por el narrador) 25 mitos xavantes relatados por uno de los hombres más viejos de la tribu (“Jerônimo xavante conta”); en el otro los autores se limitan a presentar (sin interpretarlos) los rasgos fundamentales de la cultura xavante, observada con rigor y detalles (“Xavante, povo autêntico”). Identificaremos las referencias de los asuntos tratados por el número romano del mito en el primer libro, o por las iniciales XPA seguidas de la página, para el segundo libro.

De 1784 a 1860 los xavantes vivieron en aldeas donde su expresión cultural propia fue hostilizada. Sólo después que lograron atravesar el Rio Araguaia y el Rio das Mortes, para establecerse en la Serra do Roncador (en el centro-oeste del Brasil), la cultura xavante pudo retomar sus tradiciones con más autonomía. En 1946 los blancos volvieron a hacer contacto con la tribu y hubo divisiones y luchas intestinas, enfermedades y muerte de los más viejos. En los años 80 se verifica un reflorecimiento de la cultura xavante en casi todas las aldeas (26 en total). Uno de los suyos (Mário Juruna) llegó a ser Diputado Federal. En 1975 la población total xavante era de 4.500 individuos.

Como otros, los mitos xavante “explican” el origen de ciertas cosas y costumbres. Así se nos refiere el origen del oso hormiguero (I), del jaguar (I, “onça” en Brasil), del yacaré (VIII), del gavilán de cola blanca (XI), y del “jabuti” (reptil del orden de los quelonios, XX). La “explicación” del origen del fuego “explica” a su vez una de las fiestas rituales más importantes de los xavantes, la carrera del burití (en la que, por equipos, se van pasando un pedazo cilíndrico pesado de la palmera “burití”, hasta llegar a la meta); se dice (I) que tal carrera fue inaugurada cuando por la primera vez los xavante conocieron el fuego robándoselo al “viejo jaguar” (que hasta entonces tenía figura humana y cobró su actual forma después de perder el monopolio del fuego) y tuvieron que transportarlo, mediante relevos, hasta la aldea; notemos que esta figura prometeica del origen del uso del fuego, se completa en el mismo mito con la aclaración de que también con el viejo jaguar los xavantes aprendieron a usar palitos para hacer fuego.

Hay dos mitos que también explican el origen de la lengua y los cantos xavantes (XVII y XXI).

También se refiere el origen del incesto entre madre e hijo (X) y su prohibición, incluyendo explícitamente el caso de sobrino y tía (X); como la madre y el hijo que cometieron incesto se transformaron en “antas” (tapires) y fueron muertos en la caza por el padre, ello explica el origen del tabú alimentario de comer tapir para la mujer recién casada, hasta que tenga dos hijos; y los jóvenes iniciados en la ceremonia del WAY’A tampoco pueden comerlo.

Sobre la muerte, tres mitos refieren que antes los xavantes no morían (XXIV), que el primer animal que murió fue la lechuga (XXIII), y que los muertos van a las estrellas (II); otros explican como causa de muerte la enfermedad causada por el hecho de pasar cerca de las sepulturas (XXIV); y se nos dice que los muertos son enterrados (XII), quizá para que operen como “semillas” favorables a la agricultura (XPA, 84), y que esa costumbre también se extiende a los animales queridos (XXIII).

## **II.1. Revelaciones, convergencias y diferencias**

### **1.1 Revelaciones**

Como en otras culturas mal denominadas “primitivas”, llama la atención la alta cohesión social basada en la solidaridad que caracteriza a la cultura xavante. Así, para evitar que sólo el mejor cazador se beneficie con su destreza fuera de lo común, para todos los cazadores rige un código que establece con rigor qué parte de lo cazado (y de cada pieza) debe distribuirse a los parientes y al grupo; de forma que toda la comunidad (hombres y mujeres, viejos y niños), recibe lo necesario para bien comer; nótese que la administración de la comida (caza y agricultura) es dada a la mujer. También impera un código de regalos recíprocos que establece que todos deben dar y recibir, pero nadie puede pedir más de lo que el otro puede dar, y cuando recibe, está obligado a dar (aunque esa compensación pueda demorar meses y aún

años); ese código es tan importante en el juicio xavante que el único que en esa comunidad no tiene derecho a casarse es el egoísta (XPA 60-71). Un mito deja entrever que el robo de una pieza de caza flechada por otro grupo (violación del intercambio) es causa de guerra (XX). La tierra se distribuye para uso colectivo de los habitantes de una misma cabaña (hogar de varias familias que reciben según sus necesidades el uso-responsabilidad de un lote), y hay rotación de las áreas cultivadas al cabo de cinco o seis años, debido al agotamiento de la tierra, en medida de alto valor ecológico de la que los “no primitivos” blancos deberíamos mucho aprender (XPA, 82-83 y 224-230).

En esa comunidad altamente cohesionada por los lazos de solidaridad, no existe la figura del “niño abandonado” (tan común en las urbes de América Latina y del tercer mundo), pues la estructura de parentesco dentro de cada clan siempre prevé un responsable por el menor.

## **1.2. Convergencias**

Las manifestaciones solidarias y ecológicas que acabamos de citar son modelos vivos para nuestra apuesta ecomunitarista.

## **1.3 Diferencias**

La sociedad xavante vivió una cultura guerrera incompatible con las aspiraciones ecomunitaristas, aunque no falte el llamado a la clemencia con los vencidos (XX), empañado por la justificación de la esclavitud por motivos de guerra (XII). Además, y ya lo hemos notado en el Popol Vuh (y el hecho se repite en las diversas culturas indígenas amerindias), la libertad individual no ha sido puesta en la cultura xavante con la intensidad e importancia central que le confiere nuestro pensamiento de la liberación; de ahí que, por ejemplo, no admitamos como modelo la subordinación sistemática de los más jóvenes a los viejos y las tradiciones, y el papel rígidamente diferenciado de hombres y mujeres.

## **1.4 La cultura xavante y la educación ambiental ecomunitarista (EAE)**

La EAE debe rescatar el gran amor de los xavantes por los niños, que se extiende explícitamente a los que nacen con deficiencias físicas o mentales (XPA, 141) y se revela en la autoflagelación de la madre que pierde un niño con menos de 7 años de edad (XPA, 266). Ese amor se prolonga en la atención y paciencia con la que los más viejos instruyen a los más jóvenes (lo que se corresponde con el respeto de éstos hacia aquellos).

También puede inspirarse la erótica ecomunitarista de la libertad sexual confesada incluso en un mito (XI), y en la sorprendente tolerancia con la que en un mito es tratado un joven sorprendido en incesto con su tía (X, simplemente se le perforó las orejas antes de la edad).

Y, como hemos dicho, la EAE debe educar en y para una economía solidaria y ecológica que se inspire del comportamiento xavante (aunque incorpore, como lo quiere el ecomunitarismo, los avances de la tecnología limpia).

## **III. El ecomunitarismo y el *Popol Vuh***

### **III.1. El *Popol Vuh***

El Popol Vuh es el libro de las tradiciones mitológicas e históricas de los indios quichés, pueblo asentado en Guatemala y cuyo centro de poder era la ciudad de Gumarcaah (Utatlán), sometida por los españoles en 1524 (que luego la rebautizaron con el nombre de Santa Cruz). La versión que nos ha llegado dice (al principio y al final del texto) ser una paráfrasis de un libro originario (el Popol Vuh) que se habría perdido con la conquista española; esta versión habría sido escrita por un sacerdote indígena bautizado con el nombre de Diego Reynoso, que la elaboró en caracteres latinos, fonetizando su lengua maya. El dominico español (que vivió entre 1666 y 1729), encargado de la evangelización en la región maya, realizó la primera

traducción literal de la obra, que fue publicada recién en 1929 por la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Es curioso que antes lo hubiera sido en Viena en 1857 y en París en 1861. En 1947 Adrián Recinos publicó en Méjico la mejor versión académica del Popol Vuh y Agustín Estrada Monroy editó la versión paleográfica del texto quiché y su traducción española.

La obra quiché no estaba dividida en partes, y las mismas varían según las ediciones. Pero la secuencia de los sucesos que narra sigue en su Primera Parte el siguiente orden: 1) Relato de la creación: donde se narra la obra de los dioses a partir del Universo vacío y la creación (frustrada en tres ensayos) de criaturas que los adoraran (los animales y los hombres de barro y de madera); 2) Relato de los tres soberbios: personajes castigados por su vanidad, y donde se incluye la historia de los Cuatrocientos Muchachos y el nacimiento y la infancia de los semidioses; 3) Relato de los dos hermanos semidioses Hunahpú y del submundo de la muerte; 4) Relato de la doncella Ixquic: incluye cuestiones sobre la femeneidad, el árbol prohibido y la concepción virginal; 5) Relato de Hunahpú e Ixbalanqué, que incluye el descubrimiento del juego de pelota; 6) Relato de los señores de la muerte; 7) Relato de las pruebas de Xibalbá: que incluye la resurrección de Hunahpú; 8) Relato del triunfo de los héroes: incluye el nacimiento del Sol y de la Luna y la transformación de los Cuatrocientos Muchachos en estrellas, y, 9) Relato de la creación del hombre actual (a partir del maíz) y la creación de las mujeres.

La Segunda Parte contiene: 10) El legado de los dioses: historia del pueblo quiché, con la multiplicación de los humanos y la diversificación de los pueblos mayas y sus lenguas, y la adquisición del fuego; 11) Culminación de la obra de la creación, con el amanecer; 12) Relato de la guerra de las tribus: con la victoria quiché; 13) Relato de la muerte de los varones, el viaje hacia oriente y las sucesiones dinásticas; 14) Relato de la grandeza quiché: glorificación de su imperio, con el aumento de su capital donde en diversos templos se cumplen las ofrendas y los ayunos rituales; y 15) Relato de la genealogía de los señores quichés, que incluye al primer Conquistador español (Pedro de Alvarado, llamado Donadiú, deformación de 'Tonatiuh', o sea, el sol, en náhuatl).

A continuación haremos uso de esa numeración para localizar los temas en la obra.

## **III.2. Ecomunitarismo y Popol Vuh: revelaciones, convergencias y diferencias**

### **III.2.1. Revelaciones**

Como sucede con los mitos, los relatos contienen “explicaciones” para el origen de ciertos seres o costumbres; así, por ejemplo, se explica la creación de ciertos animales y de la humanidad (1 y 9), de los monos (5, hombres transformados), de las diversas tribus mayas y su diversidad lingüística (9, 10 y 11) y su demografía (12) y de las “grandes casas nobles” e imperio (14) y de la esclavitud (12), origen del Sol, la Luna y las estrellas (2, 8 y 11), de los frutos del jícara (3); y también se explica el origen de ciertas costumbres y características: origen de los sacrificios humanos masivos y del ayuno ritual (10 y 13), de las fiestas de casamiento (entre nobles, 13), de por qué hay animales carnívoros (1), de por qué el mosquito chupa sangre, de por qué los ratones tienen la cola pelada (5, 6), de por qué el mochuelo tiene la boca partida (7); e incluso se explica cuáles semidioses deciden acerca de ciertas enfermedades (3).

Llaman la atención ciertas semejanzas con mitos bíblicos, como es el caso del intento de creación (fallido) de los hombres a partir del barro (1, como en el Génesis), la incomunicación de las tribus a causa de la diversificación de su lengua a partir de un tronco inicialmente común (9, como en la torre de Babel), el diluvio (10, como el del arca de Noé) y su fin (11), la concepción de una virgen (4, como María), la resurrección de un héroe (8, como la de Jesús) e incluso de ciertos animales (6). Y también hay una semejanza y una diferencia en relación al

mito prometeico griego sobre cómo los seres humanos se apropiaron del fuego, pues si a instancias de lo que ocurre en el mito griego los quiché recibieron inicialmente el fuego de manos de los dioses, luego una tribu aprendió a fabricarlo a partir del frotamiento de dos maderas (10, con lo que la obra asume contornos etnográficos e incluso tecnológicos).

### **2.1.1. Convergencias**

**2.1.1.1. Edad de oro** – Aunque como en otros mitos y tradiciones históricas la situación de convivencia armoniosa y pacífica se pone en un pasado remoto, no podemos sino reivindicar desde el ecomunitarismo la celebración que se hace en el Popol Vuh de un reino en el que las gentes “ se mantuvieron unidas, sin discordias ni rencillas, y el reino vivía en calma y no había guerras ni revueltas; sólo la paz y la felicidad reinaban en sus corazones” (13).

**2.1.1.2. Gobierno rotativo** – Aunque la alternancia se da entre señores de una aristocracia, no podemos dejar de saludar desde la “política de todos” ecomunitarista, un gobierno rotativo, donde “de dos entraban [en sus funciones] y así se sucedían para encargarse del pueblo y de todos los hombres del Quiché” (14)

**2.1.1.3. Trabajo diversificado y comida** - La obra, indirectamente, celebra la diversidad de la actividad creadora como siendo buena para el desarrollo individual (en conformidad con la utopía marxiana y ecomunitarista); así un héroe educó a sus dos hijos de tal modo “que llegaron a ser músicos, cantores, tiradores de cerbatana, pintores, escultores, talladores y joyeros” (3). Y el Popol Vuh deja claro, aunque incidentalmente y de forma negativa, que el deber incluido en el principio ecomunitarista “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad” es el de producir para la comunidad de la que se recibe lo necesario para el libre y multilateral desarrollo individual; en efecto allí se lee: “Comieron seguidamente, pero en verdad no habían trabajado en el campo, de modo que recibieron su comida sin merecerla” (5).

### **2.1.2. Diferencias: la dificultad del diálogo intercultural**

Hace varios años y dialogando con los colegas que en América Latina quieren hacer una filosofía intercultural, llamé la atención hacia la dificultad básica de dialogar con culturas (como las indígenas de A. Latina) donde parece que el lenguaje no tiene el uso argumentativo que heredamos de Grecia (que permite el debate sobre la verdad, incluso en los enunciados que sustentan en mi ética a los obligativos constitutivos de las normas éticas) y la individualidad (y por ende el concepto de “liberación”) no tiene el estatus que le conferimos desde la modernidad capitalista, y, en especial, en el pensamiento de la liberación (no en vano, tanto Hegel como Marx, nos hablaron del “individuo universal” como la meta de la instauración del reino de la libertad; no otra cosa digo desde mi propuesta ecomunitarista).

Una vez que se constata esta situación, dije que debíamos aprender con esas culturas (en especial en la temática ecológica, donde desde ya podemos luchar juntos, así como en el combate a la opresión invasora del capitalismo globalizado) y evitar su destrucción por la nuestra, esperando que un futuro incierto quizá el diálogo se haga posible; hasta ese momento, respetuosamente sólo les podemos sugerir nuestra discrepancia con la condena del saber (Popol Vuh, 9, semejante a la condena a Adán y Eva), la posición secundaria que la mujer ocupa en muchas de esas culturas (instrumentos sexuales en el Popol Vuh, 12, aunque las hay guerreras, como en 12, también), la organización jerárquica e imperial de la sociedad, y otros asuntos de primera importancia.

### **2.1.3 Algunas aplicaciones del *Popol Vuh* a la educación ambiental ecomunitarista (EAE)**

#### **2.1.3.1. La Naturaleza no humana es amiga y/pero se venga de los humanos si es**

## **maltratada**

En una época en la que cada vez queda más clara nuestra inserción como una especie más del vasto ecosistema planetario y la tercera norma de la ética nos exige mantener los grandes equilibrios ecológicos, preservando y regenerando una naturaleza sana, mucho podemos aprender de la manera como el Popol Vuh presenta a seres no humanos que son amistosos y serviciales con humanos (un piojo mensajero, en 6, hormigas que hacen el trabajo de dos jóvenes, en 7), pero también nos refiere el castigo que infligen a los humanos que no los respetan; así, hombres que olvidaron al “Espíritu del Cielo, su madre y su padre”, son recriminados y castigados por “animales pequeños y grandes”, “palos y piedras que golpearon los rostros”, “tinajas, platos, ollas, perros, y piedras de moler” (1); y parecido castigo sufren ciertos señores soberbios, de abejas y avispa (12).

### **2.1.3.2. Castigo a los soberbios y/o malvados**

Si el Popol Vuh condena a los insensibles con la naturaleza no humana, también y varias veces (y especialmente en 2) condena con el castigo a los que son malvados o soberbios con sus congéneres. En una EAE que abarque las esferas familiar, institucional y comunitaria, tiene lugar destacado (en consonancia con la segunda norma de la ética) la prédica con el ejemplo y la palabra del respeto hacia las opiniones y vidas ajenas.

### **2.1.3.3. Dieta: ayunos y abstinencia sexual**

La EAE no puede obviar la dimensión dietética y sexual; el Popol Vuh celebra los ayunos y la abstinencia sexual; Gandhi adoptó una y otra práctica (la segunda antes de los 40 años de edad). Desde la EAE y la frugalidad que ella defiende, apoyamos a los ayunos y no suscribimos la abstinencia sexual, pues no vemos (a no ser que haya de por medio experiencias negativas, o enfermedades) en qué tal abstinencia puede favorecer el equilibrio físico y mental del individuo que queremos libre y multilateralmente (por lo tanto, también sexualmente) desarrollado.

# NOTAS SOBRE ECOMUNITARISMO, EDUCACIÓN AMBIENTAL Y BUDISMO, *GITA* Y GANDHI

## Introducción y advertencia

Como no podía dejar de ser, cuando se trata de un textos escritos en sánscrito y palí, no hay más remedio que recordar el adagio que reza ‘*tradutore traditore*’ (el traductor es un traidor). Ahora bien, en nuestra defensa invocamos los siguientes hechos: a) abordaremos sólo las bases mínimas de la enseñanza de Buda y del *Gita*, y lo haremos a la luz de las versiones contrastadas de tal enseñanza que nos han sido legadas por especialistas reconocidos, b) en la interpretación del *Gita* nos guía la voz autorizada de Gandhi. Así esperamos evitar errores garrafales en la interpretación de las doctrinas con las que dialogaremos aquí.

Dicho esto, aclaro que en estas líneas (y en las que fueron consagradas al pensamiento xavante y del *Popol Vuh*) me propongo abordar una nueva fase de mi reflexión ecomunitarista, examinando lo que cada uno pensaría-viviría individual y/o colectivamente cuando, una vez superado el capitalismo (o sea, una vez dejada atrás la “prehistoria humana”, como dijo Marx), llegaría el momento de la verdadera historia propiamente humana, en la que serían abordadas las cuestiones cruciales de la vida y la muerte humanas y su relación con el resto de la naturaleza.

## I. El ecomunitarismo: hacia el reino de la libertad

Hemos dicho que el ecomunitarismo (ver, entre otros, Lopez Velasco 2003b y 2003c), aplicando las tres normas fundamentales de la ética (ver Lopez Velasco 2003<sup>a</sup>, 2003c, 2007 y 2008) se compondría de: a) una economía solidaria y ecológica, que basada en libres decisiones consensuales combine el principio “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad” con la preservación-regeneración de una sana naturaleza (humana y no humana); hemos aclarado que esas ‘necesidades’ se pautarían en cada momento histórico por las tres normas fundamentales de la ética; b) una educación ambiental problematizadora que ayuda a ejercer la libertad individual de decisión (amparada por la primera norma de la ética) y la construcción consensual de respuestas a los problemas de la convivencia (exigencia de la segunda norma de la ética), c) una erótica del placer compartido que, haciendo parte de esa educación problematizadora y apoyada en sus frutos, supere el machismo, el sexismo, y la condena de la homosexualidad y de la masturbación, y, d) una “política de todos” que priorice la democracia directa (factible en grandes sociedades mediante los recursos de Internet) y donde las responsabilidades que sean indispensables se ejerzan rotativamente (ver Lopez Velasco 2003b, 2003c y 2007).

Sobre esas bases habría llegado el momento en que cada ser humano acceda al tiempo y la tranquilidad necesarios para pensar-vivir los enigmas esenciales de la vida y de la muerte. Adelantándonos a la historia, abordamos desde ya un diálogo inicial entre ecomunitarismo, budismo, y el *Gita* interpretado por Gandhi.

## II. Ecomunitarismo y budismo

### II.1 El “A,B,C” de la enseñanza de Buda

Cuando a los 29 años Buda (el Iluminado o el Despierto, que vivió aproximadamente entre el 563 y el 483 a.c. ) abandona la Corte de su padre tras haber descubierto que en el mundo había dolor, enfermedad y muerte, opta por una vida ascética extrema. Pero en un determinado momento entiende que lo que cabe elegir es el Camino del Medio, o sea aquél que se sitúa entre el ascetismo extremo (que apunta a la aniquilación del cuerpo) y la esclavitud ante los deseos (de posesión, honores y lujuria).

Luego Buda accede a través de la meditación bajo un árbol a la Iluminación de las cuatro nobles verdades: 1) Toda vida es dolorosa. Al respecto comenta Zimmer (p. 328-329): “Nosotros, miembros de la especie humana somos naturalmente enfermos, y el síntoma de eso es el hecho de que cargamos sobre nuestros hombros el peso del dolor; y además, la naturaleza de esa enfermedad es endémica. “; 2) La causa del sufrimiento es el deseo ignorante (*trsnã*); dice Pischel: “la ignorancia es el desconocimiento de la doctrina de Buda” (que se llama *yana*, que quiere decir ‘barca’); y comenta Zimmer (ibid.): “...la raíz de la enfermedad cósmica es un involuntario estado mental común a todas las criaturas. El deseo originado de la necesidad, el ‘no conocer mejor’ (*avydia*) es, ni más ni menos, el problema. ... Simplemente no percibimos que vivimos en un mundo de meras convenciones y que ellas determinan nuestros sentimientos, pensamientos y actos. Imaginamos que nuestras ideas representan su realidad última y por ello somos apresados por ellas como por los hilos de una red”; 3) El dolor puede ser eliminado. O sea, comenta Zimmer, “la enfermedad puede ser curada”; 4) La cura del sufrimiento y del dolor es el noble óctuplo camino: recta concepción, recto pensamiento, rectas palabras, recta conducta, recto medio de vida, recto esfuerzo, recta atención, y recta meditación.

Aquí ya intuimos todas las trampas de la traducción interlingüística-intercultural pues la traducción al español de Pischel así presenta las cuatro nobles verdades: 1) Todo lo que existe está sometido al dolor, 2) Este dolor tiene su origen en las pasiones humanas, 3) La liberación de las pasiones libera del dolor, y, 4) El camino para la liberación es el ‘noble camino de ocho miembros’. Y cita el sermón de Benarés: “esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del camino que conduce a la anulación del dolor. Es el noble camino de ocho miembros, a saber: recta creencia, recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación”.

Muy próxima a la interpretación gandhiana del *Gita* y a nuestra propuesta ecomunitarista, es la lectura implícita que de las cuatro verdades hace Elías Capriles (1994, p. 307), cuando dice: “Según el budismo, el egoísmo, que es la causa-raíz de la desarmonía y la violencia entre los seres humanos, es el resultado de experimentarnos como si fuéramos ‘sí-mismos’ absolutamente verdaderos e importantes. Si nos liberamos de esta ilusoria experiencia, nos liberaremos de todo egoísmo y en consecuencia trabajaremos espontáneamente por el beneficio de los demás, a quienes ya no experimentaremos como diferentes de y contrapuestos a nosotros. Aunque sabemos que los otros ‘sí-mismos’ son ficciones, también sabemos que, en tanto que estén poseídos por la ilusión de ser ‘sí-mismos’ absolutamente verdaderos e importantes, experimentarán y sufrirán como si fueran lo que creen ser. Así pues, la sabiduría –que muestra la irrealidad de nuestras ficciones- es inseparable de la compasión, el amor y el respeto hacia los demás”. Esa lectura merece nuestra atención en futuros diálogos con el pensamiento budista.

En todo caso, al parecer, la recta creencia pasa por la comprensión-asunción de las cuatro verdades; y dice Pischel que los cinco caminos siguientes se refieren a los deberes prescritos en los cinco mandamientos (no matarás, no robarás, no fornicarás, no mentirás, y, no beberás bebidas embriagadoras), especialmente los deberes para con el prójimo (y, agregó yo, en algunos deberes, para consigo mismo, y, en otros, para con los seres vivos en general); a su vez, el recto pensamiento y la recta meditación serían de la esfera de cada individuo en particular (Pischel p. 118).

Como Buda cree que la reencarnación es un mal en la medida en que condena una y otra vez al sufrimiento, la práctica de las cuatro verdades y del óctuplo camino permitiría escapar de la rueda de las reencarnaciones (*samsara*), alcanzando el “nirvana”.

El nirvana es concebido ante todo y en primer término como el estado en que no se peca y no se sufre; Sariputra dijo: “La anulación de la pasión, la anulación del pecado, la anulación del deslumbramiento; eso ¡oh hermano! es el nirvana” (Pischel, p. 98). Y en el texto ‘Suttanipata’ se dice: “Aquel cuyas pasiones están aniquiladas, aquel que está libre de orgullo, aquel que domina todo el sendero del placer, aquel que se ha vencido y ha alcanzado el nirvana, asido al espíritu, aquél camina rectamente por el mundo” (Pischel, p. 98).

Buda cree que la recta creencia nos lleva a entender que todo lo aparente es irreal y al causar apego trae dolor; por eso la meditación debe conducir más allá de toda apariencia, incluso la del pensamiento, para alcanzar el nirvana, y, más allá aún, el escape de la rueda de las reencarnaciones, fundiéndose en lo indiferenciado; (por eso el ‘nirvana’ también es entendido como ‘extinción’, Pischel p. 90). Entrar en la ‘barca’ de Buda “significa comenzar a cruzar el río de la vida desde el margen de la experiencia cotidiana y vulgar de no iluminados, de la ignorancia espiritual (*avydia*), del deseo (*kama*), y de la muerte (*mara*), hasta el lejano margen de la sabiduría trascendental (*vydia*), que es la liberación (*moksa*) de esa esclavitud general” (Zimmer, p. 332); ahora bien, la barca debe ser abandonada tan pronto como se cruzó el río, y, para aquel que alcanzó el otro margen no habrá barca ni río (Zimmer p. 335); y en ese estadio no habrá siquiera ‘nirvana’, pues ello supone una (falsa) distinción entre un supuesto mundo terrenal con barca y río y otro supuesto mundo espiritual.; en un texto Buda dice a su discípulo Subhuti: “Cualquiera que esté en la barca de los salvadores-que-conducen-al-otro-margen debe tener en mente la salvación de todos los seres vivos, conduciéndolos a la liberación-y-extinción en el puro y perfecto nirvana; y cuando, debido a esa actitud, haya salvado a todos los seres vivos, entonces ningún ser, cualquiera que sea, fue conducido en dirección al nirvana” (Zimmer, p. 338); todo, incluso la lucha titánica del budista por la salvación, se disuelve en una no realidad (Zimmer, p. 335 y 336); por eso el propio Buda es una no realidad, y la doctrina obliga a decir que si se ve o se siente a Buda, eso no es Buda..

## **II.2. Ecomunitarismo y bases del budismo: revelaciones, convergencias y diferencias**

### **2.1. Revelaciones**

El budismo nos impacta a los formados en la tradición occidental por el hecho de declarar que la duración en el tiempo (recuérdese la inmortalidad del alma, tan apreciada por el cristianismo) es un castigo, pues la existencia va ligada al dolor.

Por otro lado, al declarar todo lo aparente irreal (por su fugacidad y causa de apego y deseos que traen el dolor), Buda pone el acento en la renuncia a los deseos (en especial las ambiciones), o sea en el auto-control frugal, como camino para la realización del ser humano hermanado con el conjunto de la naturaleza (pues el “no matarás” se extiende hacia todas las formas de vida).

### **2.2. Convergencias**

No podemos sino apoyar, desde las tres normas fundamentales de la ética, la conducta budista que se pauta por la vida frugal y la hermandad con los humanos y el resto de la naturaleza viva. Ahora bien, hay que notar que la alimentación humana exige la supresión de alguna forma de vida (aunque sea vegetal) y el metabolismo y el desplazamiento humano elimina algunas entidades vivas microscópicas.

También nos sumamos a la prédica budista de la búsqueda de la verdad que se combina con una ausencia de dogmatismo proselitista (nunca hubo guerras religiosas animadas por los budistas).

La búsqueda del nirvana nos ha suscitado la siguiente reflexión. La lucha por superar esta “prehistoria de la humanidad” y su cortejo de crímenes contra la humanidad y la naturaleza no humana que es el capitalismo, nos obnubila hasta tal punto que perdemos de vista el hecho de que la superación del capitalismo es, lejos de ser un fin en si mismo, un simple medio para que cada individuo pueda desarrollarse libre y multilateralmente. Por eso, y en la medida en que la edad y la reflexión avanzan, no podemos dejar de resaltar como una búsqueda poscapitalista legítima (que puede ser iniciada antes del fin de esa prehistoria), aquella orientada por la asimilación al Todo universal del que somos una pequeña centella momentánea.

### **2.3. Diferencias**

Como lo muestra la primera de las cuatro nobles verdades, el budismo parte de una visión pesimista de la existencia, y, en especial de la existencia humana. A esa visión cabe objetar: no sólo de dolor se compone la vida humana. Si ella es sufrimiento y dolor por la enfermedad y la muerte de los seres queridos y de la propia vida, no es menos verdad que nuestra existencia es también el escenario de muchas alegrías compartidas con esos mismos seres queridos. Que haya que discriminar entre las alegrías, condenando la falsa realización de la posesión del otro y de riquezas, para buscar la libre y universal realización personal que se aúna a la multilateral y libre realización de los otros (empezando por los más próximos, para abarcar hasta al ser humano más alejado en el planeta) y a la preservación-regeneración sana de la naturaleza humana y no humana, no quita que la vida también es alegría. Creo pues, que la sabiduría reside en saber disfrutar de las sanas alegrías, al tiempo que entendemos con toda lucidez, que ellas son pasajeras y la muerte nos aguarda a nosotros y a los seres y circunstancias más queridas (por último, al planeta entero, a juzgar por la previsión de los astrónomos sobre la expansión solar que habrá de derretir a la tierra). Y en nuestro caso, esa lucidez es más calma y al mismo tiempo más terrible y definitiva que en el caso budista, pues no creemos en la reencarnación. Y no creemos en ella porque no creemos que haya evidencias suficientes de la existencia de ese “algo” que se reencarnaría, o sea del alma. Notamos, además, que quienes admiten la existencia de esa entidad nada dicen sobre su composición y localización. Por eso y aunque (incluso por el orgullo judeo-cristiano-occidental de querer sobrevivir más allá de la muerte, opuesto al deseo budista de acabar con el ciclo de las reencarnaciones) me gustaría creer en la reencarnación, mi intelecto se niega a aceptarla.

Confesamos, también que no entendemos el sentido de una meditación que pretende superarvaciar el pensamiento; la que nos atrae es la meditación filosófica que pretende incesantemente aclararlo, para mejorar la acción (al tiempo que, en la dinámica de la ‘praxis’, es motivado sin cesar por ella). Por el contrario, en uno de los “Diálogos Mayores” donde se conservan algunos de los coloquios de Buda, se enumera una extensa lista de disciplinas teóricas (y prácticas) a través de las cuales se puede dominar diversas profesiones o artes, o la gente intenta entender su propia naturaleza o el significado del universo, y todas son refutadas con la siguiente fórmula: “ Tal conocimiento y tales opiniones, si son completamente dominados, inevitablemente llevarán a determinados fines y producirán ciertos resultados en la vida del individuo. El Iluminado es conciente de todas esas posibles consecuencias y también de lo que existe más allá de ellas. Pero él no da mucha importancia a ese conocimiento porque, en sí mismo, nutre otro conocimiento – el conocimiento de la cesación, de la discontinuidad de la existencia mundana, del reposo absoluto obtenido a través de la emancipación. Posee un discernimiento perfecto acerca de la manera en que nuestras sensaciones y sentimiento existen, de cómo se desvanecen muy pronto con toda su dulzura y amargura, de cómo escapar de ellos por completo y del modo cómo, desapegándose de ellos mediante el recto conocimiento de su naturaleza, él [Buda] logró liberarse de sus hechizos” (Zimmer, p. 330). Notamos contra Buda que la fugacidad de una existencia (incluyendo la del ser humano) no la niega como realidad (como realidad, precisamente fugaz, que puede dar lugar a otra, o que, disolviéndose, se reduce a sus constituyentes, como ocurre con el cuerpo que al perecer se convierte en la multitud de átomos que lo constituía).

Por supuesto que tampoco entendemos-aprobamos-compartimos los ritos rutinarios (girar ruedas de oraciones, cantar mantras repetitivos, etc.) que han poblado el budismo vulgar, pues no vemos en qué ayudarían ellos a la sabiduría y la liberación.

#### **2.4. Algunas aplicaciones a la educación ambiental ecomunitarista (EAE)**

La EAE (ver Lopez Velasco 2003b, 2003c, 2007 y 2008) debe incorporar (sin entrar en la discusión acerca de la realidad o irrealidad de los entes del mundo) la visión budista de la fraternidad con todas las formas de vida (y más allá, con todo lo que existe, incluyendo lo inanimado). Claro, que al mismo tiempo, por un deber de honestidad y verdad la EAE deberá

advertir que la propia existencia humana (sólo posible mediante el trabajo) significa una continua intervención en el mundo no humano (intervención que debe pautarse por la obligación de velar por la preservación y regeneración sana de ese mundo, atendiendo a lo que prescribe la tercera norma de la ética).

La EAE debe incorporar en la frugalidad pregonada y realizada a la luz de las tres normas éticas fundamentales, el llamado de Buda a controlar el deseo de posesión (del otro, de honores y/o de riquezas); la clave reside en entender, como dijo Gandhi, que en el mundo hay lo suficiente para cubrir nuestras necesidades (que nosotros redefinimos a partir de las tres normas éticas), pero no para atender a nuestras ambiciones. Al mismo tiempo la EAE se aparta de Buda al valorar la sexualidad del placer libremente compartido y los nexos de amor y amistad familiares y comunitarios (que se acompañan de la lucidez acerca de la pérdida inminente).

La EAE advierte, en fin, que el “no robarás” del mandamiento budista, se hará inútil cuando la comunidad se organice en la producción-distribución-consumo según el lema que reza “de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades”.

### III. La visión gandhiana del *Gita*

El *Gita* (*Bhagavad Gita*, o sea, “La sublime canción” o “Canción del divino Maestro”) es un poema filosófico de 18 capítulos (compuesto en una fecha incierta, entre el año 3102 a.c. y el siglo II a.c.) que constituye una parte esencial del *Mahabharata*, libro crucial de la civilización hindú, compuesto de cien capítulos (de los cuales el *Gita* es el número 63). En él, y ante la inminencia del enfrentamiento de dos ejércitos, el dios Krishna transmite al príncipe Arjuna (que debía enfrentar a familiares en el ejército adversario) nociones fundamentales sobre la vida y la muerte, y la posición del ser humano en el universo. Dos han sido las grandes vertientes de interpretación del *Gita*; por un lado la interpretación guerrera (seguida seguramente por el joven hinduista que asesinó a Gandhi) que ve en ese texto las instrucciones básicas de la enseñanza sobre los deberes de cada casta; por otro, la interpretación pacifista, a la que se afilia Gandhi desde su propuesta de la no violencia activa (que incluyó la defensa de la erradicación de la segregación sufrida en India por la casta de los “intocables”).

Dice Gandhi: “Incluso en los años 1888 y 1889 cuando tuve el primer contacto con el *Gita*, percibí que no se trataba de una obra histórica sino que, con el pretexto de un conflicto físico, describía el duelo mantenido perpetuamente en los corazones de los seres humanos y que el conflicto físico fue introducido meramente para hacer más atrayente la descripción del duelo interno. Esa intuición preliminar se confirmó en un estudio más profundo de la religión y del *Gita*” (“El mensaje del *Gita*”, in *Young India*, 06/08/1931). Y vale la pena que citemos largamente el artículo de Gandhi “El mensaje del *Gita*” para dar una idea cabal de su lectura madura del *Gita* (en 1931 Gandhi ya tenía 62 años). Dice él que el objetivo de la obra es mostrar el camino de mayor excelencia para alcanzar la autorrealización, que es el de la renuncia a los frutos de la acción. Esa renuncia no es suficiente con el solo acto de la enunciación, pues requiere una constante reforma íntima, que necesita un conocimiento correcto. El devoto renuncia a todos los frutos de la acción, buenos o malos, trata indistintamente al amigo y al enemigo, no se conmueve con el respeto o la falta de respeto, no se envanece con los elogios ni se derrumba cuando alguien habla mal de él, adora el silencio y la soledad y tiene una razón disciplinada. Dice Gandhi que si en esa vivencia los fines y los medios no fueran idénticos, prácticamente lo son, y que el punto culminante de los medios es la salvación, que en el *Gita* significa la paz perfecta. Ahora bien, la renuncia a los frutos de la acción no significa indiferencia ante el resultado, pues el individuo necesita conocer el resultado pretendido y los medios y potencialidades necesarias para alcanzarlo. Lo decisivo del *Gita* es la obligación de seguir la verdad y la no violencia (*ahimsa*), lo que se logra cuando no hay deseo de los frutos ni tentación por la falsedad o por la violencia (*himsa*). El tercer capítulo del poema muestra que el sacrificio pedido en esa vivencia es el del trabajo físico para servir a los demás. Y Gandhi concluye advirtiendo que el *Gita* no es un conjunto

de reglas de conducta fijas, pues lo que puede ser permitido y lícito en una época puede no serlo en otra; la única prohibición universal recae sobre el deseo del fruto de la acción, pues la ausencia de deseos es obligatoria.

Gandhi confiesa (seis años antes, en “El significado del *Gita*”, in *Young India*, 12/11/1925), que en su primer contacto con el *Gita* no había deducido del texto la obligación eterna de no violencia y su extensión a toda vida animal (lo que llevó a Gandhi a ser un tan estricto vegetariano que se arrepintió toda la vida de cuando probó carne en su estadía juvenil en Inglaterra, y sólo aceptó beber leche de cabra a instancias de su mujer y una vez cuando estaba al borde la muerte) ; luego Gandhi hará esa ampliación conceptual e interpretará el culto hindú a la vaca como un simple ejemplo del culto general a la vida animal exigido por el poema sagrado. Y dice que según su comprensión, los 19 últimos versos del segundo capítulo (que tiene 72) y el capítulo 18 del *Gita* (que es el último del poema) contienen todo el conocimiento esencial, pues sus verdades son eternas. Recordemos que en el mencionado tramo del cap. 2, entre otras verdades, se revelan las siguientes:

(Verso 55) – Cuando un hombre renuncia a los deseos de los sentidos engendrados por la mente, y obtiene contento sólo en el Yo, se dice que alcanzó la conciencia divina,

(Verso 56) – Quien está siempre tranquilo a pesar de las tres miserias, quien no se deja exaltar cuando hay felicidad, quien está libre del apego, quien no tiene odio ni miedo, merece el nombre de Sabio,

(Verso 58) – Aquel que sea capaz de retirar sus sentidos de todos los objetos, como la tortuga retira sus miembros hacia adentro de su caparazón, debe ser considerado un ser autorrealizado,

(Verso 62) – Al contemplar los objetos nos apegamos a ellos, y del apego viene la lujuria, y de la lujuria la ira,

(Verso 63) – De la ira viene la ilusión, que turba la memoria; la memoria confundida desbarata la inteligencia, y cuando ésta se destruye, caemos en un pozo,

(Verso 64) – Quien controla sus sentidos por practicar los principios de la libertad regulada, recibe misericordia y entonces queda libre de la aversión y del deseo,

(Verso 66) – Sin conciencia divina la mente no se controla, ni se fija la inteligencia, y sin ello no hay paz; y donde no hay paz, ¿puede haber felicidad?,

(Verso 70) – Quien no se deja agitar por el flujo de los deseos que entran como ríos en el mar, que no obstante permanece estable, es el único que tiene paz; no aquél que se esfuerza por saciar sus deseos.

(Verso 71) – La persona que abandona el sentimiento de posesión y los deseos de los sentidos, libre del egoísmo, alcanza la paz verdadera,

(Verso 72) – He ahí el camino de la vida divina y espiritual, donde no hay engaño; yendo por ese camino, incluso en la hora de la muerte se llega al Reino de Dios (recordemos que en el momento de recibir los disparos que lo mataron, Gandhi exclamó: ‘Hare Rama’, o sea, “Oh, Dios”).

A su vez, el cap. 18 aclara el concepto de renuncia, al decir “No es bueno renunciar a los actos de sacrificio, caridad y penitencia; es mejor ejecutarlos; en verdad, sacrificio, caridad y penitencia traen purificación incluso a las grandes almas” (verso 5); “no obstante todos esos actos deben ser ejecutados sin apego a los resultados y como un simple deber...”(verso 6); “el renunciante sabio que se afirmó en la bondad, que no detesta el trabajo cuando es desagradable y tampoco se apega a él cuando es agradable, ya venció todas las dudas en lo que concierne al trabajo” (verso 10). Y sobre el conocimiento aclara: “Aquél conocimiento a través del que se ve en todas las existencias el Ser uno imperecedero, que ve el Todo indiviso en las incontables partículas, llámase conocimiento bajo el modo de la bondad” (verso 20); y sobre la acción del mismo modo, dice: “El trabajador que está libre del ego falso y de los apegos, que está firme y entusiasmado, y que actúa del mismo modo en el éxito y en el fracaso, llámase un trabajador bajo el modo de la bondad” (verso 26). Recordemos que este mismo capítulo es el que describe de forma diferenciada las virtudes de las cuatro castas honorables de la India (excluyéndose a los intocables, versos 41 a 48), sobre las que no opina en detalle Gandhi; pero suponemos que adopta la concepción de perfección que sigue: “Quien

ya se purificó por la propia inteligencia, habiendo controlado su mente con determinación firme, abandonando los objetos de los placeres sensuales, liberándose del apego y de la aversión, quien vive en el aislamiento; quien no come demasiado; quien controla al cuerpo y al habla y está en trance constante; quien se libró del ego falso, del falso poder, del orgullo, de la lujuria y de la ira; quien renunció al deseo de ser dueño de riquezas, ese, por cierto, se elevó a la posición del supremo”(verso 51-53). Y remata Krishna: “Aquel que se sitúa en el plano trascendental siendo uno con el supremo, alcanza la felicidad; él nunca se lamenta ni desea poseer, y trata con igualdad a todos los seres vivientes; después que alcanza ese estadio, pasa a servirme con entera devoción” (verso 54).

Incluso sus enemigos reconocieron que Gandhi intentó alcanzar esa perfección en medio y a través de una intensa lucha política. Así, adoptó la alimentación vegetariana y antes de los 40 años renunció a la sexualidad; y defendió los intereses de la comunidad hindú en África del Sur y más tarde la independencia y el renacer de la India practicando la no violencia activa, sin esquivar ni los golpes ni la cárcel; ayunó muchas veces para tratar de frenar por ese gesto las luchas sangrientas entre hinduistas y musulmanes (lucha fratricida que, contra la voluntad de Gandhi, terminó por generar dos Estados diferentes: India y Pakistán); adoptó la frugalidad y la autarquía económica haciendo adoptar la rueca como símbolo del Partido del Congreso (al que se vinculó desde su juventud, sin nunca romper con esa formación que ha gobernado la India desde su independencia), hilando él mismo incansablemente en su comunidad (*ashram*) su propia minúscula ropa, e incentivando una economía fundamentada en esa producción artesanal; (por cierto que Gandhi osciló entre una simple condena al maquinismo y una crítica a la manera capitalista de usar la máquina en detrimento del ser humano y la naturaleza no humana, pero nunca fue explícito y global en su crítica al capitalismo). En muchas décadas de lucha política promovió inmensas manifestaciones pacíficas que llegaron al extremo de ofrecerse sin resistencia alguna a los tiros y/o cachiporradas que destrozaban filas y más filas de cabezas indefensas; acaudilló la recogida “ilegal” de sal para oponerse al monopolio británico de ese esencial recurso; dirigió campañas de no pago de determinados impuestos (en una de las cuales la multitud de los campesinos que lo seguían aceptaron perder sucesivamente sus utensillos, su ganado, y por último sus tierras, antes de obtener, a fuerza de perseverancia, la victoria), y encabezó movilizaciones para derogar o cambiar leyes inglesas o para pedir la renuncia masiva de los funcionarios hindúes de la administración británica en la India. Y concluyó su trayectoria increíble cayendo bajo las balas de un hindú hinduista como él, pronunciando dos palabras: ‘Hare Rama’.

### **III.1. Ecomunitarismo, *Gita* y Gandhi: revelaciones, convergencias y diferencias**

#### **1.1. Revelaciones**

Para alguien formado en la filosofía occidental contemporánea, sin duda que son revelaciones entre otras, las que siguen. La concepción de la unidad del Todo universal, en la que el ser humano se inserta como un elemento más. Esa concepción (por cierto semejante a la visión que del Cosmos tuvo la filosofía griega, y, en especial el estoicismo) rompe con la alternativa opuesta, a saber aquella que (siguiendo el Génesis bíblico) pone al ser humano en la cima de las criaturas y justifica la utilización por parte de él de todo el resto de las mismas. (Ahora bien, hay que hacerle notar a Gandhi por un lado, que ni siquiera el sistema vegetariano practica hasta el fin el respeto a todas las formas de vida, porque muchos vegetales son consumidos, y, por otro, que después que se descubrieron las formas microscópicas de vida, es evidente que por nuestro simple metabolismo y nuestros desplazamientos, muchas criaturas vivas son sacrificadas por nuestra simple existencia).

1.1.1. La concepción de una frugalidad auto-asumida (que interpreto según el “Camino del medio”, pregonado por Buda, que huye tanto del consumo excesivo como del ascetismo extremo). Esa idea fue redescubierta en Occidente sólo en la mitad del siglo XX (en especial con la prédica de la llamada Ecología Profunda y el Biorregionalismo, con los que, no obstante, tengo algunas divergencias: ver Lopez Velasco 2003b).

1.1.2. Esa frugalidad es hija de una concepción que exige renunciar a los frutos de la acción, contrariando la máxima capitalista que aconseja obrar sólo en función de los resultados que se recogerán y según el cálculo de “pérdidas y beneficios” (o de “riesgos y beneficios”).

1.1.3 Esa frugalidad incluye la vivencia provisoria de la sexualidad, para dejarla atrás cuando el cuerpo-mente ha avanzado un cierto tramo en el camino de la perfección; (esa revelación no me impide marcar una diferencia, como se verá después).

1.1.4. La idea de asumir como objetivo de la vida la fusión con el Todo (eso significa el *nirvana*), escapando a la rueda de los renacimientos, cuando el Occidente capitalista ha exacerbado el individualismo y la obsesión por marcar la impronta individual en el presente y el futuro de colectividades y naciones; (esa revelación no me impide rescatar la importancia del momento de la individualidad, alargada por el capitalismo, en la trayectoria de liberación orientada por las tres normas éticas fundamentales; sólo el individuo orientado por la primera y la tercera de esas normas, puede querer libremente la fusión con el Todo).

1.1.5. La idea del respeto por todos los seres vivos, cuando el Occidente se hizo carnívoro hace tantos siglos.

1.1.6. En Gandhi es admirable la fuerza para aunar pensamiento y comportamiento, con el coraje de renunciar a la comodidad material y al “prestigio profesional”, adoptando una vida de frugalidad extrema y solidaridad inquebrantable con la pequeña comunidad (el *ashram*), la gran nación (la población de India) y la humanidad. Como dijo Einstein, dentro de cierto tiempo costará a muchos creer que en la Tierra hubo alguien como Gandhi. Agregamos, con sus luces y sombras (como aquella de hacer que seguidoras se acostasen desnudas junto a él para que el viejo guía pudiera testar su capacidad de abstinencia sexual), sus indefiniciones (por ejemplo, respecto del capitalismo y las grandes problemáticas urbanas y ambientales), y sus vacilaciones (como su ingenuidad durable sobre la capacidad de un imperio, el inglés, de alterar su política de saqueo y explotación).

## **1.2. Convergencias**

### **1.2.1 Tolerancia religiosa**

Gandhi comparte con el budismo la actitud tolerante para con otras religiones( y no sabemos si también para con el ateísmo). En más de una ocasión destacó lo que había aprendido con musulmanes y cristianos, y a ellos pregonaba no la conversión, sino el deseo de que fueran buenos musulmanes y buenos cristianos. Hijos de la modernización occidental que hizo de la vida religiosa una opción individual, no podemos sino adherir a esa tolerancia; y lo hacemos desde nuestro ateísmo, juzgando que en el poscapitalismo habrá tiempo para discutir sobre la existencia o no de un dios personal y creador, o de dioses no creadores

### **1.2.2. Oposición al imperialismo económico, político y cultural**

A medida que maduraba su pensamiento y experiencia espiritual y política, Gandhi se opuso cada vez con más fuerza a la situación subordinada de una India dominada por un imperio económicamente (con la invasión industrial inglesa que había liquidado por la fuerza y la competencia a la industria familiar y comunitaria), políticamente (periferia administrada primero por la Compañía de las Indias Orientales y luego directamente por la Corona), y culturalmente (imposición de las tradiciones y usos ingleses, incluso de la lengua en el sistema educativo institucional, en detrimento de la milenaria cultura autóctona). Como hijos de la periferia latinoamericana, que desde principios del siglo XIX viene luchando contra sucesivos imperios foráneos para tratar de nuclearse como Gran Patria Unitaria, no podemos sino coincidir con el anti-imperialismo gandhiano.

### **1.2.3. Frugalidad**

El paradigma económico-ecológico ecomunitarista postula la frugalidad en la atención de las “necesidades” pautadas por las tres normas fundamentales de la ética y la práctica de las “5 R”: *reflexionar* sobre el por qué, el cómo y el para qué de la producción, la distribución y el consumo, *rechazar* lo que resulte superfluo a la luz de esa reflexión, y *reducir, reutilizar y reciclar* recursos y residuos (limitando al máximo el uso de los recursos no renovables y priorizando el uso de los renovables y de las energías limpias). El individuo del poscapitalismo que a cambio de contribuir para con la colectividad (local y mundial) con sus capacidades, recibe lo que corresponde a sus necesidades, es capaz de practicar esa frugalidad en pro de su libre desarrollo multilateral, logrado *con* y no contra el de los demás, en actitud de permanente preservación-regeneración sana de la naturaleza humana y no humana.

#### **1.2.4. Aunar liberación socioambiental e individual**

Gandhi (como Ernesto Guevara) es un ejemplo de la práctica simultánea de la liberación social y el auto-perfeccionamiento humano, en un darse sin tregua y sin límites al bienestar de los demás. Claro que estamos muy lejos de tener la coherencia de esos dos faros, pero ello no obsta para que modestamente nos esforcemos diariamente para aunar pensamiento y comportamiento.

#### **1.2.5. La búsqueda del Nirvana en el poscapitalismo**

Como dijimos, en la medida en que la edad y la reflexión avanzan, no podemos dejar de resaltar como una búsqueda poscapitalista legítima (que puede ser iniciada antes del fin del capitalismo), aquella orientada hacia la asimilación al Todo universal del que somos una pequeña centella momentánea.

### **1.3 Diferencias**

#### **1.3.1. Los cultos y ritos**

Gandhi se consideró a sí mismo un buen hindú *sanatani*, respetuoso de los ritos tradicionales. Hijo del racionalismo griego y moderno, no veo qué papel lúcido pueden desempeñar esos ritos en la reflexión-acción de un individuo orientado por el horizonte ecomunitarista. Para mi pensamiento y mi acción, o sea, para mi existencia, quiero pilares argumentados, que pueden ser y de hecho son mutables por vía argumentativa; los ritos que no se justifiquen argumentativamente, me parecen tributos pagados a la superstición y a la rutina que escapan a lo que el individuo puede y debe decidir libre y consensualmente.

#### **1.3.2. La reencarnación**

Como ya lo dijimos, no creemos en la reencarnación pues no creemos que haya evidencias suficientes de ese “algo” que se reencarnaría: el alma. Por eso nuestro intelecto se niega a aceptar la reencarnación.

#### **1.3.3. El sexo**

Admiramos a Gandhi en su renuncia voluntaria a la sexualidad, como prueba de su fuerza de voluntad y autocontrol en la búsqueda de lo que creía ser la perfección. Pero no vemos en qué la renuncia a la sexualidad nos haría a los humanos más humanos; por lo contrario, creo que una sexualidad libre y consensualmente placentera, puede contribuir mucho a ese estado de bienestar físico y mental que la Organización Mundial de la salud define como sinónimo de “salud”, y que puede ser alcanzado por personas que buscan ser mejores seres humanos y mejores hermanos del resto de la naturaleza. Claro que puede suceder que algunos, y habrá que respetar su opción, decidan tomar el camino de Gandhi, si consideran que a partir de

ciertas experiencias negativas, enfermedades o edad, el sexo pasó a ser placer, u obstáculo. Pero esa castidad nunca puede ser impuesta (como lo demuestra la tragedia de la castidad impuesta a sus sacerdotes por la Iglesia Católica, que resulta en incontables abusos sexuales cometidos contra niños y niñas, o la vivencia culposa y traumatizante de relaciones sexuales con adultos, en contextos hetero u homosexuales).

### 1.3.4. Las ciudades y la fauna salvaje

Es notorio que Gandhi (que hizo la opción por un modo rural de vida, inclusive cuando intentó pensar el futuro económico de la India independiente), no dio atención a la enorme problemática urbana del mundo capitalista, incluyendo a la propia India, que tendría en el siglo XX algunas de las urbes más pobladas del mundo. Hoy que vivimos en un mundo más y más urbano, aunque preconicemos la vuelta voluntaria al campo de parte significativa de la humanidad (en especial de jóvenes a quienes el capitalismo niega hoy su futuro en las urbes y sus periferias trágicas), mediante una reforma agraria que devuelva a las comunidades locales a nivel mundial el disfrute de la tierra (por necesidad no sólo económica, sino también de distribución demográfica racional en el planeta, con lo que ello significa desde el punto de vista de una convivencia ecológicamente equilibrada entre los humanos y entre ellos y el resto de la naturaleza), no podemos compartir ese olvido gandhiano de lo urbano. Por el contrario, aspiramos, junto a esa vuelta al campo, a la construcción de ciudades cada vez más rurales, o sea con más espacios verdes de producción y de esparcimiento.

Tampoco prestó mucha atención Gandhi al futuro de las especies amenazadas de extinción y a alguien que lo indagaba sobre el tema antes de la independencia de la India, respondió irónico, “por lo menos, siempre tendremos al león inglés”. Es obvio que aplaudimos toda la preocupación existente hoy sobre la preservación de todas las especies animales y vegetales (a partir de la tercera norma ética y por la importancia intrínseca de la biodiversidad, más allá de los “beneficios” que unas y otras puedan proporcionar al ser humano).

### 1.3.5. La violencia

Gandhi asumió la *ahimsa* (no violencia) como eje de su vida (aunque en su adolescencia legó a pensar en una guerra contra los ingleses; ver “El significado del *Gita*”). Así, entre muchos otros pasajes, en 1931 decía que “la perfecta renuncia es imposible sin la perfecta observancia de la *ahimsa* en todas sus formas” (El mensaje del *Gita*).

Por nuestra parte hemos dicho que si incluso Cristo no pudo dejar de practicar la violencia cuando vio a los mercaderes profanando el templo, en óptica ecomunitarista no podemos renunciar a impedir por la fuerza (como se impide, inmovilizándolo, a un enfermo mental que se lastime a sí mismo y/o lastime a otros) que los capitalistas destruyan el planeta y a sí mismos y su descendencia en su loca carrera hacia el abismo, obnubilados por la bandera de la ganancia a todo costo. Así esa coacción no apunta a matar al capitalista, sino a evitar que cometa suicidio y mate a la humanidad y al planeta al mismo tiempo. Como ya lo había hecho notar Kart Otto Apel, notamos que esa violencia ejercida por los explotados es un medio con el que tratan de asegurarse el acceso a la mesa donde se decide la vida de todos (mesa de la democracia directa a la cual, agrego yo, todo capitalista estará invitado una vez que hay sido despojado de su condición de tal, para ser un integrante más de la comunidad de producción-distribución-consumo-vida).

Por suerte en nuestro socorro acude el propio Gandhi (el mismo que llegó a pregonar la no violencia activa para oponerse nada menos que a Hitler, a quien, por cierto, Gandhi envió una carta intentando hacerle ver sus errores y horrores), cuando dice, desde el fondo de su pacifismo y de forma absolutamente inusitada, que entre la cobardía y la violencia, prefiere la violencia. Dijo literalmente Gandhi en 1925: “*Ahimsa* significa *moksha*, y *moksha* es la concepción de la Verdad. No hay aquí espacio para la cobardía. La *himsa* permanecerá eternamente en este extraño mundo. El *Gita* muestra el camino para salir de la *himsa*. Pero muestra también que huir por cobardía y desesperanza no es el camino. Mucho mejor que la

cobardía es matar y ser muerto en batalla”. (in “El significado del *Gita*”). Y un año antes había dicho, “toda rebelión armada es un acto insano a menos que sea apoyada por la nación” (el subrayado es nuestro); aunque Gandhi terminó la idea destacando que todas las modalidades de no cooperación que contaban con el total apoyo de la nación “podían alcanzar los objetivos sin derramar una sola gota de sangre” (in “Tensión entre hindúes y musulmanes: causas y solución”, in *Young India*, 29/05/1924).

Hay que decir que no conozco hasta qué punto las acciones violentas de muchos independentistas hindúes (en especial musulmanes) que se desarrollaron paralelamente a la lucha dirigida por Gandhi, contribuyeron (sumándose a la agitación gandhiana) a la independencia final de la India; esa es una tarea para historiadores interesados en aclarar la cuota que cupo a las tácticas no violentas y violentas en la lucha de la India por su independencia (y los resultados de esa pesquisa son de interés actual a escala mundial, para que no se saquen conclusiones apresuradas de una aparente y falsa victoria aislada del gandhismo en el plural movimiento de liberación hindú que se batió contra el imperio británico).

#### **1.4. Algunas aplicaciones a la educación ambiental ecomunitarista (EAE)**

##### **1.4.1. El ser humano como parte del Todo**

Ya hemos resaltado la virtud de esa posición holística. Gandhi cita el siguiente *mantra*: “Como dios está en todo, nada te pertenece, ni siquiera tu propio cuerpo; Dios es el Maestro incontestable e inmutable de todo lo que posees”; y comenta: “Si hay fraternidad universal, y no sólo fraternidad entre todos los seres humanos, sino de todos los seres vivos, yo la encuentro en ese *mantra*”. (in “Conferencia en Kottayam”, in *Young India*, 30/01/1937).

Es obvio que (independientemente de su versión religiosa al modo gandhiano u otro) tal visión (semejante a la practicada por muchas culturas indígenas de América) es de fundamental importancia para la formación de jóvenes y adultos comprometidos con la lucha (incluida la ecológica) por un orden socioambiental pautado por las tres normas fundamentales de la ética. A lo dicho por el *mantra* y por Gandhi, podríamos agregar, con San Francisco que la extendió a la hermana luna y el hermano sol, que tal fraternidad también debe alcanzar a lo inanimado (y en nuestro planeta a la tierra, el aire y el agua).

##### **1.4.2. La educación informal**

Gandhi no cesó de educar y de ser educado por la vida en comunidad y la lucha política. De igual manera la EAE aspira a que la educación ambiental incluya pero trascienda los bancos escolares (de nivel primario, secundario y universitario) para extenderse a todas las instancias de la vida y la acción social de cada individuo y grupo, y de la humanidad entera (en lo económico, lo ecológico, lo sexual, lo político y lo cultural, entendidos en su sentido más amplio y vinculado).

##### **1.4.3. Alimentación**

La EAE para y en la economía solidaria y ecológica, la pedagogía problematizadora, la erótica del libre placer compartido, y la política de todos, puede/ debe incluir una dimensión dietética. Pero Gandhi ya advertía (facilitándonos la vida a los carnívoros occidentales): “El hinduismo no consiste en comer y no comer. Su esencia está en la conducta correcta, en la observancia correcta de la verdad y la no violencia. Muchas veces la persona que come carne, pero que practica las virtudes cardinales de la compasión y la verdad y es temerosa de Dios, es un mejor hindú que un hipócrita que se abstiene de comer carne” (El hinduismo hoy, in *Young India*, 08/04/1926).

## Bibliografía

- ADVERSO, Ed. ADUFRGS, P. Alegre, 2<sup>a</sup>. quincena de junho de 1999.
- Althusser, Louis. (1969). *Idéologie et Apareils idéologiques d' État*, La Pensée, Paris.
- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la Filosofía* (2 Tomos), Taurus, Madrid.  
Edición original alemana: Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- Austin, John L. (1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, London. (Usé la edición de 1984 de Oxford Univ. Press, London-N.York).
- Bhagavad Gita (1998), Ed. Companhia das Letras, São Paulo; traducción, introducción y notas de Rogério Duarte.
- Capriles, Elias (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema*, Ed. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Dieterich, Heinz (2007, segunda ed. corregida y ampliada). *Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI*, Ed. Monte Ávila y Fondo Editorial por los Caminos de América, Caracas; en <http://www.rebellion.org/docs/55395.pdf>
- Dieterich, Heinz (diciembre 2007), “Derrota estratégica en Venezuela; peligro mortal para Bolivia y Cuba”, en [http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id\\_noticia=46854](http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id_noticia=46854)
- 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 revista *Brumaria* n° 2, junho 2003, Ed. Alt, e in <http://www.altediciones.com/t59.htm>
- Fornet Betancourt, Raúl (Hrsg.)(1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Iko, Frankfurt.
- Fornet B., Raúl (2001). *Transformación intercultural de la Filosofía*, Ed. Desclée , Bilbao.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, R. de Janeiro.
- Furtado, Vincent G. (1998). *Intercultural Conflict in Asian Philosophy*, in Raúl Fornet B. (1998), p. 89-105.
- Gandhi, Mahatma (algunos textos entre 1921 y 1937). *Minha missão: ética, política e espiritualidade* (coleção de artigos e palestras de M. Gandhi), Ed. Multiletra, Rio de Janeiro, 1997; los textos fueron publicados en los diarios *Young Índia* y *Harijan* entre 1921 y 1937.
- Giaccaria, Bartolomeu & Heide, Adalberto (1975). “*Jerônimo xavante conta*”, Ed. Casa da Cultura, Campo Grande.
- Giaccaria, Bartolomeu & Heide, Adalberto (1984), “*Xavante, povo autêntico*”, Ed. Salesiana Dom Bosco, São Paulo.
- 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 Strait der Facultäten]*, publicado con el título “*Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*”, in I. Kant, “*Filosofía de la Historia*”, Nova, B. Aires, 1958, p. 179-196.
- Kuhn, Thomas (1962). *The structure of scientific revolutions*, U. of Chicago Press, Chicago.
- Harnecker, Marta (2007). *Gobiernos comunitarios. Transformando el estado desde abajo: experiencia en la construcción del poder popular en el Municipio Libertador, Estado Carabobo, Venezuela*, Ed. Monte Ávila, Caracas.
- 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* (1996 Vol. I: Oiko-nomia, 1997 Vol II: Erótica, Pedagogía, Individuología, Ed. CEFIL, Campo Grande, Brasil, 2000 Vol III: Política socioambiental ecomunitarista, Ed. Edgraf, Rio Grande, Brasil).
- Lopez Velasco, Sirio (2003a). “*Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*”, Ed. Nova Harmonia, São Leopoldo (Brasil).
- Lopez Velasco, Sirio (2003b). *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, Ed. Unisinos, São Leopoldo (Brasil).
- López Velasco, Sirio (2003c). *Ética para mis hijos y no iniciados*, Ed. Anthropos, Barcelona

- (España).
- López Velasco, Sirio (2006) “Paradigmas emancipatorios en el siglo XXI: el ecomunitarismo, in Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (2005), Ed. Ministerio del Poder Popular para la Cultura/ Red de Intelectuales en Defensa de la Humanidad, Caracas; también el en Foro de “Filosofía” del Club Antígona de la Ed. Anthropos (Barcelona, España), en [http://www.clubantigona.com/ver\\_mensaje.asp?idmensaje=368&idcategoria=28](http://www.clubantigona.com/ver_mensaje.asp?idmensaje=368&idcategoria=28)
- López Velasco, Sirio (2007). *Alias Roberto: diario ideológico de una generación*, Ed. Baltgráfica, Montevideo (Uruguay).
- Lopez Velasco, Sirio (2008). *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*, Ed. FURG, Rio Grande (Brasil).
- Madu, Raphael Okechukwu (1998). *Intercultural Conflicts in African Philosophy*, in Raúl Fornet B. (1998), p. 43-59.
- Mance, Euclides A. (2000). *A Revolução das Redes*, IFIL, Curitiba, PR, Brasil.
- Marx, K. (1844 a). *La cuestión judía*, in *Los anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970 (p. 223 – 257).
- Marx, Karl (1844b). *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1970.
- 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, N° 8, p. 13-23.
- Pischel, Ricardo (1905/1926). *Buda: su vida y su doctrina* (Ed. Ultra, Santiago de Chile, s/f. *Popol Vuh*, edición organizada por Manuel A. Canseco, Ed Nuevo Mundo, Montevideo, 1987.
- Panikkar, Raimon (1998). *El imperativo intercultural*, in Raúl Fornet B (1998), p. 20-42.
- Picotti, Dina V. (1998). *Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad cultural*, in Raúl Fornet B. (1998), p. 194-206.
- Salas, Ricardo (2003). *Ética intercultural*, Ed. UCSH, Santiago de Chile.
- Zimmer, Heinrich (1942/1951). *Filosofías da India*, Ed. Palas Athena, São Paulo, 1986.

## BREVE CURRICULUM VITAE DEL AUTOR

Sirio López Velasco, uruguayo-brasileño, nació en Rivera (Uruguay), en 1951. Casado, dos hijos. Militó en el MLN-Tupamaros, actuando en Uruguay, Chile y Cuba. Exilado político en Bélgica, en 1985 se doctoró en Filosofía en la Université Catholique de Louvain (Bélgica), en la que también recibió el diploma de "licencié" en Lingüística y fue coordinador del Seminario de Filosofía Latinoamericana entre 1983 y 1985 (primer Seminario de doctorado creado por dicentes en esa Universidad fundada en 1425); en 2002 realizó posdoctorado en Filosofía en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Madrid, España), con beca del Ministério da Educação de Brasil. Electo en 1988 Vice-Presidente de la International Association of Young Philosophers (IAYP) en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía, realizado en Brighton, Inglaterra, ocupó el cargo hasta el siguiente Congreso Mundial, en 1993. Fue contratado como investigador por la Universidad de Mainz (Alemania) en el período 1989 - 1992 para la realización del Atlas Lingüístico Diatópico y Diastrático del Uruguay (coordinado por Harald Thun y Adolfo Elizaincín). Fue profesor en las Universidades PUCRS y UNISINOS (de Porto Alegre, Brasil), y desde 1989 es profesor titular de Filosofía en la Fundação Universidade Federal de Rio Grande (FURG, en Rio Grande, Brasil) donde ayudó a crear la Maestría y luego el Doctorado en Educación Ambiental (los primeros y únicos hasta hoy en el área, en Brasil, reconocidos por el Ministerio de Educación), de la que fue su primer coordinador entre 1993 y 1996. Fue miembro del Comité Científico Internacional del 1 y del 3 Congreso Mundial de Educación Ambiental (realizados, respectivamente, en Portugal en el 2002 y en Italia en el 2005). Es miembro co-fundador del Corredor de las Ideas en el Conosur (espacio que agrupa a docentes universitarios de Filosofía y Ciências Humanas de la región) y del Grupo de Trabajo "Ética e Cidadania" de la Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF, Brasil). Fue Secretario en Rio Grande de la Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Desde 1996 desarrolla una ética argumentativa (que considera ser "la" ética) cuyas tres normas fundamentales (entendidas como Cuasi-Razonamientos Causales) son deducidas (con la ayuda del operador lógico rebautizado "condicional") exclusivamente de las "condiciones de felicidad" de la pregunta que instaura la ética, a saber, "¿Qué debo hacer?"; se trata pues de una ética no dogmática, en la que las obligaciones se sustentan sobre enunciados falseables (superando así el abismo abierto por Hume) y evolucionan junto con los conocimientos construidos-aceptados en la argumentación. Además de varios artículos impresos o electrónicos que vieron la luz en Brasil, América Latina, Europa y EEUU, entre sus publicaciones se destacan los siguientes libros: "Reflexões sobre a Filosofia da Libertação" (1991), "Ética de la Producción" (1994), "Ética de la Liberación" Vol. I ["Oikonomia"] (1996), "Ética de la Liberación" Vol. II [Erótica, Pedagogía, Individuología] (1997), "Ética de la Liberación" Vol. III [Política socioambiental ecomunitarista] (2000), "Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa" (2003), "Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo" (2003), "Ética para mis hijos y no-iniciados" (2003), "Alias Roberto – Diario ideológico de una generación" (2007) e "Introdução à Educação Ambiental Ecomunitarista" (2008). Orientó varias tesis de posgrado, en Filosofía y em Educação Ambiental, y dio conferencias en congresos internacionales realizados en A. Latina y en Europa.

E-mail: lopesirio@hotmail.com y dlamji@hotmail.com