

especializado en su obra, siempre se asiva cuando explica que los cambios del consenso son particulares y, en este nivel, del mismo nivel.

elementos relevantes de Habermas para una discusión sobre el tema particular ambiental. Al final se intenta hacer una discusión original, integrando como eje central de las plantea-

mientos de Habermas a la par de otros autores, a través de un diálogo del medio ambiente.

1. INTRODUCCIÓN

La teoría de la acción comunicativa es una importante propuesta filosófica que para el estudio de las ciencias sociales, que pretende romper con el sujeto monológico en

objetivistas que no trascienden la filosofía de la conciencia. Por un lado reconoce la validez de la explicación del paradigma sistémico, pero por el otro reduce su estructura total universal del campo del conocimiento social.

En este ensayo se va a discutir la teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas (1987), en relación al medio ambiente, explorar sus vínculos y tratar de asociarlos a la percepción y las actitudes actuales sobre el tópico de lo ecológico. Se van a revisar los planteamientos discutidos por el propio Habermas (1993), como respuesta a los comentarios de varios autores, y a elaborar libremente, refiriéndolos cuando resulte pertinente. Antes de esta introducción, se hace un apretado resumen sobre los conceptos fundamentales, a mi entender, de la teoría de la Acción Comunicativa. Posteriormente se revisan los

El cuadro presupuesto que caracteriza a Alfonso Aguirre Muñoz. Programa Doctorado en Ciencias Sociales. El Colegio de la Frontera Norte, México.

La Teoría de la Acción Comunicativa y el Medio Ambiente

Alfonso ■ Aguirre ■ Muñoz

putamente instrumental, en relación a Durkheim, es relevante la incorporación que Habermas hace, de la diferenciación vertical de los sistemas sociales, como una instancia de la evolución social. Además de la metodología para analizar esa diferenciación a través de la cristalización institucional que se manifiesta en las características del derecho que prevalece en cada sistema. También destaca el concepto de anomia como producto de las fuerzas desintegradoras de la división del trabajo. De Marx toma y revisa los conceptos de reproducción material, vínculo al desarrollo y perspectiva social sistémica, además de la conciencia y la alienación. Ofreciendo una recepción marxista de las tesis weberianas acerca del proceso de racionalización. (Habermas, p. 101).

Para redondear puntos finales, recupero en resumen global a en particular, a gran cantidad de autores, disquisiendo siempre de manera crítica pero positiva con ellos, cubriendo una lista amplia y casi exhaustiva. Destacan los conceptos de psicología social

elementos relevantes de Habermas para una discusión sobre el tema particular ambiental. Al final se intenta hacer una discusión original, integrando como eje central de los planteamientos de Habermas, a la par de otros autores actuales relacionados con el tema del medio ambiente.

1. INTRODUCCIÓN

La teoría de la Acción Comunicativa es una importante propuesta contemporánea para el avance de las ciencias sociales, que pretende romper con el paradigma actual del sujeto monológico, explicado en términos objetivistas que no trascienden la filosofía de la conciencia. Por un lado reconoce la validez de la explicación del paradigma sistémico, pero por el otro rechaza su cobertura total universal del campo del conocimiento social cuando se trata de la explicación de la reproducción cultural o simbólica en el ámbito de "el mundo de la vida". Plantea entonces una explicación en dos planos no subordinados, sino como paradigmas complementarios. La presentación del desarrollo de la teoría muestra una obra de gran erudición y ambiciosa en alcances, pero ejemplarmente modesta en cuanto que reconoce y demuestra de manera explícita no ser producto de inspiración intuitiva o de un desarrollo personal original, sino de una revisión metódica y crítica de un enorme universo de autores. De hecho, aplica su propia teoría en la forma de construcción y diálogo sujetos a crítica, honestos y con pretensiones de verdad. El cuarto presupuesto que caracteriza a su definición de acción comunicativa emancipadora, el de la inteligibilidad, se cumple sólo parcialmente para el lector común no

especializado en su obra, aunque se salva cuando explica que los entornos del consenso son particulares y, en este caso, de científicos del mismo nivel.

En la línea de la teoría crítica alemana, revisa e integra en su planteamiento los conceptos fundamentales de la obra de los clásicos de la sociología: Weber, Durkheim y Marx. De Weber parte para analizar y enriquecer el concepto de racionalidad instrumental pasando en este caso por Lukács y la Escuela de Frankfurt, y de reproducción cultural, ponderando el valor de la racionalidad moral y la racionalidad estética ante la racionalidad puramente instrumental. En cuanto a Durkheim, es relevante la incorporación que Habermas hace, de la diferenciación vertical de los sistemas sociales, como una tendencia de la evolución social. Además de la metodología para analizar esa diferenciación a través de la cristalización institucional que se manifiesta en las características del derecho que prevalece en cada sistema. También destaca el concepto de anomia como producto de las fuerzas desintegradoras de la división del trabajo. De Marx toma y revisa los conceptos de reproducción material, vinculándolo al desarrollo y perspectiva social sistémica, además de la cosificación y la alienación, "ofreciendo una recepción marxista de las tesis weberianas acerca del proceso de racionalización" (Habermas b, p. 161).

Para redondear puntos finos, recupera en resumen global o en parcelas, a gran cantidad de autores, dialogando siempre de manera crítica pero positiva con ellos, cubriendo una lista erudita y casi exhaustiva. Destacan los conceptos de psicología social

de Mead (1934) con influencia freudiana, presentados en la obra *Mind, Self and Society*. De Piaget sobre el desarrollo de la personalidad. El enfoque social sistémico de Parsons. Otra referencia importante de esta obra de Habermas es el concepto de mundo cotidiano de la vida de Schütz (1962), y la reelaboración del mismo por parte de sus discípulos Berger y Luckman (1991). De Popper toma la tipología de los ámbitos de referencia para el análisis social: el mundo objetivo, externo; el mundo social, intersubjetivo; y el mundo interno, subjetivo. Estos mundos son integrados con el concepto de mundo de la vida.

La teoría de la Acción Comunicativa es una importante propuesta contemporánea para el avance de las ciencias sociales, que pretende romper con el paradigma actual del sujeto monológico, explicado en términos objetivistas que no trascienden la filosofía de la conciencia. Por un lado reconoce la validez de la explicación del paradigma sistémico, pero por el otro rechaza su cobertura total universal del campo del conocimiento social cuando se trata de la explicación de la reproducción cultural o simbólica en el ámbito de "el mundo de la vida".

La obra de la teoría de la acción comunicativa, de acuerdo con mi percepción, tiene tres grandes vertientes. Una, que atraviesa el libro de manera muy intensa, se refiere a teoría del conocimiento o epistemología. Hace énfasis en los conceptos de moral, ética, valores y racionalidad, esta última ubicada en la propia médula de su obra, como *Leitmotiv*. En general, su estrategia de construcción teórica

se orienta a recuperar conceptos de teorías particulares, convirtiéndolos en categorías epistemológicas generales, que resultan entonces punto de apoyo provechoso para su construcción teórica propia y retornando otra vez al nivel de concepto teórico particular. Por otro lado y basado en ese rigor metodológico epistemológico formal, Habermas nos presenta un diagnóstico de la modernidad en esta última fase contemporánea de parteaguas con la postmodernidad, o con un futuro lleno de incertidumbre, para decirlo de manera más general. Plantea una polarización divergente entre la racionalidad instrumental, orientada a fines, y la racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento. Cada una representando un plano que exige una comprensión particular. Por un lado, una interpretación comprensiva para el mundo de la vida, regido por la acción comunicativa orientada por valores, que resulta en una integración social tradicional; y por el otro, la explicación sistémica para la acción orientada a fines, que cobra su propia inercia, desvinculándose progresivamente del mundo de la vida, sostenida por mecanismos de integración sistémicos, deshumanizados.

En esta polarización entre mundo de la vida y sistema, Habermas descubre una fuerza dinámica para la evolución histórica. Por un lado es la colonización interna del mundo de la vida al ser penetrado éste por la racionalización instrumental, y por la otra, la resistencia del mundo de la vida a esa colonización, regido por valores, por medio de la acción comunicativa. También en este desacoplamiento y en sus soluciones sistémicas, de tipo fisiológico o funcionalista, Habermas ve el origen de patologías sociales

y personales. De ahí pasamos a la tercera vertiente, en la que se percibe una sutil resistencia para hacerse explícita por parte del propio Habermas, pero que tiene que ver con el cambio social. Para Habermas es central la existencia y desarrollo del sujeto social dialógico, relacionándose socialmente a través de la acción comunicativa, en contraposición al sujeto social monológico, que privilegia la acción instrumental y egocéntrica. A través de la construcción de consensos por la vía de la acción comunicativa orientada al entendimiento, Habermas ofrece la posibilidad de una estrategia de potencial emancipativo, de liberación de los condicionamientos y contingencias sistémicas, reintegrando el binomio individuo-sociedad.

El sujeto social dialógico de Habermas construye consensos libres de coacción o coerción del poder. Se basa en la acción comunicativa que de manera empática introyecta al otro sujeto. Es un sujeto social que realiza su acción comunicativa con los otros de manera inteligible, con pretensiones de verdad, expuesto a la crítica, y de manera honesta. La humanidad dispone ahora de una gran capacidad cultural comunicativa acumulada, un potente acervo histórico. Ahí se encuentra la posibilidad de desarrollar las habilidades que permitan orientar y reorientar a la sociedad.

Habermas nos pone con esta visión, de hecho, frente a la intensa, hormigueante e incesante actividad humana de aprehender la realidad y que, manifestada como acción comunicativa orientada al entendimiento, representa los propios límites del conocimiento, tanto en términos formales de conocimiento científico,

como en los términos sociales más amplios de la cultura. Continuando con esa línea, Zemelman Merino (1995), dice que "justamente en la medida en que el hombre reconoce sus condicionamientos históricos, en la medida en que sabe en qué mundo vive, en la medida en que con un pensamiento crítico puede reconocer su relación con la realidad, se da la capacidad de potenciar la realidad social y de potenciar al propio hombre". Es decir, Habermas muestra las infinitas capacidades emancipatorias del hombre a través del conocimiento, orientado ya no por la racionalidad instrumental, sino por la acción comunicativa orientada al conocimiento. Toda praxis o cambio social, actual o potencial, caben en la acción comunicativa, si bien la acción comunicativa no queda limitada a esos ámbitos.

2. MUNDO DE LA VIDA - SISTEMA SOCIAL

El análisis sobre la polarización y evolución divergentes que Habermas elabora, entre mundo de la vida y sistema, me trajo la visión de un relato referido a la relación que cada uno de los dos ámbitos manifiesta con la naturaleza. Al mismo tiempo, me condujo a problematizar sobre la posibilidad de la ampliación de la cobertura en profundidad, a una nueva dimensión, de la relación del sujeto dialógico, empático, ya no con la otredad social, sino con la naturaleza, en un continuo circular que integra el diálogo autorreflexivo individual alter-ego, la acción comunicativa-intersubjetiva con el otro sujeto social, para cerrar el círculo con la interacción individuo-sociedad y naturaleza. La problematización en esa dimensión no es concebida por Habermas (1987b, p. 559) en su planteamiento original. Ubica el movimiento ecologista como una de

las corrientes de resistencia a las tendencias sistémicas que se orientan a destruir el medio ambiente, incluyendo el abuso de los recursos naturales. Las actitudes que identifica al respecto están reducidas a las de grupos "verdes", preocupados por el contexto muy particular del deterioro del paisaje urbano y repercusiones de la forma de vida moderna. Considera que los problemas ecológicos afectan sobre todo a las sociedades industrialmente desarrolladas. Si bien sí reconoce que los efectos sobre el equilibrio ecológico son atentados contra las **bases orgánicas del mundo de la vida**, no desarrolla más al respecto, sino al contrario, reduce su planteamiento a necesidades estéticas:

"Lo que provoca la protesta es más bien la intensiva destrucción del entorno urbano, los destrozos urbanísticos, la industrialización y la contaminación del paisaje, las secuelas médicas..., es decir, evoluciones que de forma notoria atentan contra las **bases orgánicas del mundo de la vida** y que, como contraste, nos hacen drásticamente conscientes de que existen unos criterios de habitabilidad, de que la satisfacción de las necesidades estéticas de fondo tiene unos límites que son irrebasables".

Inspirados por los conceptos de Habermas, podemos ver cómo en el ámbito de "el sistema", el hombre se relaciona con la naturaleza en términos de explotación, estableciéndose una jerarquía privilegiada y prácticamente suprema para el hombre en relación a ella. En el ámbito del "mundo de la vida" en cambio, el hombre tiene una relación de aprovechamiento y equilibrio con

la naturaleza. En él, ella -la Naturaleza- es parte muy significativa, casi siempre temida y venerada. En el mundo de la vida, el hombre es frágil y sensible ante la naturaleza. Es una relación más recíproca, en la cual de hecho hay comunicación que procura ser simétrica por parte del hombre. En el mundo de la vida, el hombre sí escucha claramente a la naturaleza. Antes de elaborar más, haré un compendio del planteamiento de Habermas.

Para entrar en el concepto de mundo de la vida, Habermas articula a Durkheim con Mead. Es central el concepto de Mead sobre "la identidad del yo",

"... que se acredita en la capacidad del adulto de integrar la secuencia de las identidades concretas, en parte quebradas y en parte superadas, en una biografía que uno asume responsabilizándose de ella... Ahora bien, un modo de vida autónomo depende de la decisión o decisiones sucesivamente repetidas y revisadas acerca de "quién quiere uno ser" (Ibid, p. 157).

Esta decisión explica Habermas, es condición para una actitud moral, pero no producto ella misma de una reflexión moral, ya que "el individuo no puede adoptar una actitud hipotética hacia su propia historia genética" (Ibid, p. 158). A mi modo de ver, aquí está marcando Habermas el límite preciso en términos de diferenciación, o de superficie de contacto y membrana permeable, en términos de interacción, entre el paradigma sistémico y el paradigma de la acción comunicativa. Aquí se eslabona lo explicado por Durkheim en la División del Trabajo Social (198), en función de la evolución

del tipo de solidaridad social de acuerdo con el avance hacia la especialización y diferenciación social vertical, y el concepto del mundo de la vida, donde el sujeto social actúa comunicativamente de manera intersubjetiva, logrando la integración social por consensos comunicativamente estructurados. A la sociedad arcaica o a la primitiva diferenciada sólo horizontalmente, les corresponde la forma de solidaridad mecánica, representación de una integración social a través de un **consenso normativo básico**. A la sociedad que avanza en su grado de diferenciación funcional o vertical, le corresponde la solidaridad orgánica, representación de una integración social que se cumple por medio de mecanismos sistémicos demandados funcionalmente por el propio sistema. La pervivencia física del sistema social, la reproducción material, queda explicada en términos sistémicos, guiada por el éxito concreto de la acción teleológica-instrumental.

La reproducción cultural o simbólica a través de procesos de aprendizaje, queda explicada en términos de la existencia del mundo de la vida, bajo el paradigma de la interacción comunicativa, orientada por el éxito en términos de entendimiento. Lo que un paradigma excluye, lo incluye de manera complementaria el otro. El mundo de la vida pasa a ser así un sustrato común para los sujetos sociales que interactúan. Es un universo conceptual vasto y no enteramente tematizado, en cierta medida abstracto para el propio actor, aporético, de donde puedan surgir múltiples sistemas sociales regidos sistémicamente, racionalizados ahora en el plano sistémico en términos de acción instru-

mental; algunos más incidentales, otros más conscientemente dirigidos por inspiraciones utópicas o proyectos sociales, pero siempre con tendencia a desanclarse de su raíz y origen: el mundo de la vida. En este punto, recupera Habermas (p. 164-165) una polémica entre Spencer y Durkheim:

"se ve claro que Durkheim no trata de explicar la solidaridad orgánica en términos de una integración sistémica de la sociedad, desligada de las orientaciones valorativas de los actores, es decir, en términos de un mecanismo regulativo exento de contenido normativo... Incluso en las sociedades funcionalmente diferenciadas... sólo puede producirse merced a la fuerza integradora que poseen las reglas morales... También la forma orgánica tiene que venir asegurada por medio de normas y valores, sigue siendo lo mismo que la mecánica, expresión de una conciencia colectiva, aunque se trate de una conciencia colectiva transformada en sus estructuras. Esa conciencia no puede sustituirse por un mecanismo sistémico..."

Habermas descubre aquí en Durkheim una actitud voluntarista de hacer prevalecer la moral, aún sobre fuertes condicionantes sistémicos. Para Habermas (Ibid, p. 166), la crisis representada en términos de anomia por Durkheim, para pasar a ser superada de manera cíclica o iterativa por una nueva moral en el marco de una "ley natural", que "responde en cierto modo a la paradoja weberiana" de la jaula de hierro producto de la racionalización instrumental, no tiene evidencia empírica:

"Las sociedades modernas ofrecen una imagen bien distinta. La economía del mercado... destruye formas tradicionales de solidaridad sin generar al propio tiempo orientaciones normativas que pudieran asegurar la forma orgánica de solidaridad. Las formas democráticas ...y la moral universalista son, según el propio diagnóstico de Durkheim, demasiado débiles...".

De cualquier forma, estos conceptos son base en Habermas (Ibid, p. 167), para elaborar la distinción radical entre el mundo de la vida y sistema, en términos de sus mecanismos de integración:

"No es la respuesta de Durkheim lo que resulta instructivo, sino su planteamiento. Hace que volvamos la atención sobre las relaciones empíricas existentes entre las etapas de la diferenciación sistémica y las formas de integración social. El análisis de esas relaciones sólo es posible si se distingue entre los mecanismos de coordinación de la acción que armonizan entre sí las **orientaciones de acción** de los participantes y aquellos otros mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias agregadas de la acción estabilizan plexos de acción no pretendidos. La integración de un consenso de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente y, en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia

de los actores. La distinción entre una **integración social**, que se apoya en las propias orientaciones de la acción, y una **integración sistémica** de la sociedad, es decir, una integración que se cumple haciendo a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción, nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad".

De acuerdo con lo anterior Habermas (Ibid, p. 168) propone entonces, "dado que es imposible reducir a toda teoría de la sociedad a uno u otro ámbito, ...que entendamos las sociedades simultáneamente como sistema y como mundo de vida".

Hasta aquí se ha intentado precisar y resumir la diferenciación que hace Habermas entre sistema y mundo de la vida en términos de su origen histórico evolutivo, en lo referente a su construcción teórica, y en cuanto a las tendencias divergentes o desacoplamiento entre ambos ámbitos durante la modernidad. Ahora es relevante para la discusión que se hace sobre el tema del medio ambiente, la explicación que da Habermas (Ibid, p. 243) sobre la conexión que existe entre los dos ámbitos en la sociedad actual, en términos de teoría de la comunicación. Con un sentido evolutivo, el autor descubre tres niveles de conexión entre el plano sistémico y el del mundo de la vida, cada uno correspondiendo a etapas de diferenciación social vertical. En el primer nivel, de las sociedades primitivas, hay una conexión directa a través del intercambio de mujeres y el prestigio. El segundo nivel de conexión está dado por mecanismos indirectos en la sociedad

tradicional, representados por el dinero en el mercado y el poder del estado, “emancipados de contextos normativos”. Finalmente en las sociedades modernas, surge un tercer nivel, el de la cosificación de la conciencia, con toda la violencia que implica y es el que ahora más nos importa por su vigencia:

“Estos plexos funcionales, desligados de contextos normativos, y que se independizan formando subsistemas, constituyen un desafío para la capacidad de asimilación del mundo de la vida. Se coagulan en una segunda naturaleza, en una sociedad vacía de contenido normativo, que nos sale al paso como algo en el mundo objetivo, como un fragmento de la vida social objetivizado... El desacoplamiento... se refleja como objetivización (*Versachlichung*): el sistema social rompe definitivamente el horizonte del mundo de la vida, se sustrae a la precomprensión de la práctica comunicativa cotidiana y sólo resulta comprensible al saber contra-intuitivo de las ciencias sociales...” (Ibid, p. 244).

Este nivel de conexión es resultado así de una exigencia funcional para “que no sufra quebranto el fundamento de la acción orientada al entendimiento... y la integración social del mundo de la vida” (Ibid, p. 245). El consenso de base religiosa va siendo substituído en estos niveles por los consensos lingüísticos (Ibid, p. 254). Ahora bien, para satisfacer este consenso lingüístico que es una exigencia creciente por la necesidad de coordinación del desacoplamiento divergente, Habermas (Ibid, p. 255-256) nos dice que,

“puede echarse mano, o bien, del entendimiento lingüístico, o bien de mecanismos de descarga que reducen las expensas en comunicación y los riesgos de disentiimiento..., se forman dos tipos de mecanismos de descarga, y ello en forma de los *medios de comunicación* que, o bien *condensan*, o bien *sustituyen* al entendimiento lingüístico”.

En el primer nivel, de las sociedades primitivas, hay una conexión directa a través del intercambio de mujeres y el prestigio. El segundo nivel de conexión está dado por mecanismos indirectos en la sociedad tradicional, representados por el dinero en el mercado y el poder del estado, “emancipados de contextos normativos”. Finalmente en las sociedades modernas, surge un tercer nivel, el de la cosificación de la conciencia, con toda la violencia que implica y es el que ahora más nos importa por su vigencia.

Cuando los medios son del tipo que sustituyen al consenso lingüístico, la conexión es muy relativa, puesto que no es más que un intento de respuesta del sistema al entendimiento lingüístico establecido de manera libre y espontánea en cuanto a jerarquías temáticas y procesos. La racionalidad creciente, explica el autor, ejerce presión sobre el entendimiento en el ámbito del mundo de la vida, aumentando los costos del entendimiento y el riesgo de disentiimiento (Ibid, p. 258). Este mecanismo supuesto de conexión, al ser de tal magnitud su coerción, resulta realmente en lo contrario:

“...significa una desconexión de la interacción con respecto a los contextos del mundo de la vida... El mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones..., reducido ahora a entorno del sistema” (Ibid, p. 258-259).

De aquí pasa Habermas (Ibid, p. 254) a explicar, inspirado por Lukács, que:

“Las coacciones dimanantes ...tienen... que ocultarse en los poros de la acción comunicativa. El resultado de ello es una **violencia estructural** que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento posible. La violencia estructural se ejerce a través de una restricción sistemática de la comunicación; queda anclada de tal modo en las condiciones formales de la acción comunicativa, que para los participantes en la comunicación la conexión del mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo queda prejuzgada de forma típica”.

Finalmente y afortunadamente también, Habermas (Ibid, p. 552-553), no termina su diagnóstico en este análisis, que pareciera dejarnos otra vez frente al triunfo del sistema y la racionalidad instrumental, el aparente destino fatal pesimista de “la paradoja weberiana de la jaula de hierro”, imponiéndose sobre la racionalidad moral y estética, componentes vitales del ámbito del mundo de la vida. Cuando los medios de comunicación no sustituyen, sino condensan al entendimiento lingüístico, permanecen entonces ligados al mundo de la vida, ofreciendo un potencial emancipatorio:

“Estos espacios públicos creados por los medios jerarquizan el horizonte de comunicaciones posibles a la vez que les quitan sus barreras; el primer aspecto no puede separarse del segundo, y en ello radica la ambivalencia de su potencial. Al canalizar unilateralmente los flujos de comunicación... del centro a la periferia y de arriba a abajo, ...pueden reforzar los controles sociales. Pero la utilización de este potencial autoritario resulta siempre precaria, ya que las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un potencial emancipatorio..., pues las comunicaciones... nunca pueden quedar fiablemente blindadas contra... ser contradichas por actores capaces de responder autónomamente de sus propios actos”.

Habermas establece entonces un vínculo condicionado históricamente, relacionando este tipo de conexión entre sistema y mundo de la vida a través de los medios de comunicación, y el carácter de los conflictos a los que obedece su surgimiento. Aquí pareciera que el conflicto social se amplía de manera muy destacada, hacia quién detenta el usufructo y acceso de los medios de comunicación:

“Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización: se dirimen en forma de protestas subinstitucionales y en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de

ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder. No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida" (Ibid, p. 555-556).

Esta resistencia, o "revolución silenciosa" ha sido constatada por Inglehart, dice Habermas (Ibid, p. 556), en cambios de valores y actitudes de poblaciones enteras. Hay un profundo cambio de temas. Ahora se trata de calidad de vida, de igualdad de derechos y de derechos humanos, de autorrealización. El motor ya no es la clase obrera, movida por su conciencia de clase, sino "una variopinta mezcla de elementos diversos, ...grupos que se hallan más bien lejos del "núcleo productivista". Entre los partidarios de la "nueva política", Habermas (Ibid, p. 556) enumera a la nueva clase media, la no dedicada a la industria y al comercio, la generación joven y los grupos de formación escolar cualificada.

Con esto, además de llegar al final de la obra, he cubierto los conceptos de Habermas que me resultan relevantes para el tema del medio ambiente: la existencia de dos planos constituyendo la sociedad, el mundo de la vida y el sistema; la tendencia divergente y

conflictiva entre ambos, aunque de carácter inevitablemente complementario en la modernidad; la acción comunicativa como mecanismo fino para la integración social en el ámbito del mundo de la vida; las dos funciones opuestas en la conexión entre los dos ámbitos de los medios masivos de comunicación en la época actual: una saturando e impidiendo así consenso o conflicto, y otra con potencial emancipatorio, cuando no sustituye a la acción comunicativa, sino la condensa, abriendo espacio para la intersubjetividad y la defensa del mundo de la vida en relación a la colonización de la racionalidad instrumental de tipo sistémico.

3. DESACOPAMIENTO SISTEMA-NATURALEZA

En esta parte se van a revisar algunos pasajes históricos que revelan cómo a lo largo del proceso de modernización se han producido enormes violencias contra la naturaleza que, a mi modo de ver, son parte central de la violencia que se hace contra el propio mundo de la vida como lo concibe Habermas, afectando profundamente tanto el plano de la personalidad del hombre, como el intersubjetivo. Se pretende reforzar el valor del concepto de mundo de la vida, mostrando así la imposibilidad de renunciar a proyectos o alternativas de formas de vida más apegadas a la naturaleza como la única solución equilibrada y sana para la

Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización: se dirimen en forma de protestas subinstitucionales y en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder.

humanidad, aún cuando aparezcan remedios sistémicos del tipo "think-tank" para los graves problemas ecológicos actuales. Vamos a ver también, cómo ahora, devolviendo la "ironía del proceso universal de ilustración" (Ibid, p. 219) como una forma de venganza, el mundo de la vida procura cobrar la factura al desarrollo deshumanizado sistémico. Antes que el sistema sometiera al individuo tomándole su conciencia por asalto o reprimiéndole con un poder autárquico, o con alguna combinación de esos dos controles, la naturaleza, en complicidad positiva con el individuo aún libre y consciente, se rebela circunstancialmente en una sincronía afortunada e imposibilita todavía a tiempo, la continuidad del desarrollo sistémico sobre las mismas bases.

El problema ambiental, que sólo ahora, en las últimas décadas, es manifiesto en la vida cotidiana de casi todos los habitantes del mundo, ha ido no obstante, gestándose de la mano del capitalismo, y de la modernidad en un sentido más amplio, desde sus orígenes. Esto no niega la presencia de valores negativos con efecto depredatorio para el medio ambiente desde la antigüedad, si bien el impacto entonces fue mucho menor. Otra manifestación de la crisis, más directamente social y de orden más sistémico, es el fenómeno paralelo de la pobreza y la marginalidad, también creciente como la contaminación y la sobreexplotación de los recursos naturales. Es muy interesante rescatar aquí la cita de Marx (1872) sobre los argumentos que fundamentan el decreto de Enrique VII que buscó impedir -inútilmente- la acumulación desmedida de tierras. Es además un punto de partida para entender causas estructurales

y de valores de la crisis actual, fenómeno asociado también a la modernidad y a la industrialización. Es así cómo, alrededor de uno de los argumentos fundamentales de la teoría Marxista, encontramos semillas de la crisis actual, incluyendo el factor ecológico, derivada del origen y desarrollo del capitalismo. Marx (op.cit., p. 106-107), describe la situación sobre "el preludio de la transformación que había de echar los cimientos para el régimen de producción capitalista, coincide con el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del XVI":

"El licenciamiento de las huestes feudales -que, como dice acertadamente Sir James Stewart, llenaban inútilmente por todas partes casas y patios- lanzó al mercado de trabajo a una masa de proletarios libres y desheredados (...), pero no fue esa, ni mucho menos, la única causa que la produjo. Los grandes señores feudales levantándose tenazmente contra la monarquía y el parlamento, creando un proletariado incomparablemente mayor al arrojar violentamente a los campesinos de las tierras que cultivaban y sobre las que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que ellos, y al usurparles sus bienes comunales. El florecimiento de la manufactura lanera (...) sirvió de acicate para esto en Inglaterra".

Marx continúa, citando a Harrison:

"Vemos que han desaparecido innumerables casas y pequeñas haciendas de campesinos; que el campo sostiene a mucho menos gente; que muchas

ciudades se han arruinado, aunque hayan florecido algo otras nuevas... También podríamos decir algo de las ciudades y los pueblos destruidos para convertirlos en pastos para ovejas...".

Relacionado con esta crónica, Marx cita entonces una fracción del decreto de Enrique VII, dictado en 1489, que refleja desde entonces la gravedad del problema, además de mostrar una conducta de política pública más dentro de una ética de responsabilidad por parte de una monarquía medieval, que la de los gobiernos "democráticos" de la actualidad:

"se acumulan en pocas manos muchas tierras arrendadas y grandes rebaños de ganado, principalmente de ovejas, lo que hace que las rentas de las tierras suban mucho y la cosecha decaiga extraordinariamente, que sean derruidas iglesias y casas, quedando asombrosas masas de pueblo incapacitadas para ganarse su vida y mantener a sus familias".

En el propio análisis apologético que Bacon hizo sobre este decreto:

"encerraba un sentido profundo y maravilloso, puesto que creaba explotaciones agrícolas y casas de labranza de una determinada dimensión normal, es decir, les garantizaba una proporción de tierra que les permitía traer al mundo súbditos suficientemente ricos y sin posición servil, poniendo el arado en manos de propietarios y no de gentes a sueldo...".

Marx descubre la clave para su incumplimiento en las prácticas, ya que era "precisamente lo contrario de lo que se exigía,

para instalarse el sistema capitalista: la sujeción servil de la masa del pueblo, la transformación de éste en un tropel de gentes a sueldo" (Ibid, p. 108). Posteriormente, con la Reforma, Marx (Ibid, p. 109), nos relata cómo "el derecho de los labradores empobrecidos a percibir una parte de los diezmos de la Iglesia, derecho garantizado por la ley, había sido ya tácitamente confiscado... El Gobierno no tuvo más remedio que dar estado oficial al pauperismo, creando el impuesto de pobreza". Estas crónicas y análisis, además de explicarnos las causas originales de la marginalidad, sorprenden por la recobrada vigencia toda vez que la crisis actual no cede, llevándonos a una situación similar a la del origen del propio capitalismo. Redondeamos aquí nuestra idea al traer a colación la alternativa contemporánea del desarrollo sustentable (Pearce et.al., 1990), vinculado al aprovechamiento racional de los recursos naturales, sobre todo renovables, y particularmente los agrícolas, que tienen una proximidad extraordinaria con el decreto de Enrique VII y la apología de Bacon.

Un paralelo equivalente en que el sistema irrumpe violentamente destruyendo al mundo de la vida abusando de la naturaleza, se da con la colonización del oeste en los Estados Unidos. Los indios nativos vivían en una sociedad primitiva, sólo con diferenciación segmentaria u horizontal, no vertical. Prevalcía el mundo de la vida y el acuerdo normativo básico. Las imágenes del mundo estaban siempre permeadas por un vínculo profundo e íntimo con la naturaleza, la madre, la proveedora a la que se respetaba. Cuando llegan Custer y su ejército a arrebatarse las "tierras no cultivadas" a los indios, había una población de

búfalos de 60 millones, probablemente la mayor agregación de grandes animales que haya conocido el hombre (Britannica, 1964, vol. 3, p. 726); población que se desarrolló después de la retracción de la última glaciación (Dott and Batten, 1976), es decir, es un período de 20.000 años aproximadamente. En tan sólo 30 años, los cazadores blancos dejaron únicamente 200 animales vivos. Para el indio, el búfalo era la base de su economía, proveyendo alimento, techo y ropa. Mataban sólo lo que era requerido por su propia demanda o necesidad. El hombre blanco empezó a matar para comerciar las pieles, dejando pudrir la carne. Cerros enteros de huesos fueron vendidos a razón de 5 dólares la tonelada para fertilizante. La matanza de los búfalos fue una de las razones principales de hostilidad entre indios y blancos. La destrucción del sustento tradicional de los indios representó también el final de las poblaciones indias, que no lograron, a partir de sus condicionantes históricos plasmados en su mundo de la vida, adaptarse exitosamente al nuevo escenario. El sistema arrasó con ellos. Es impresionante la reseña sobre la danza del sol que encabezó "Toro Sentado" con lo que quedaba de su tribu, cuando les fueron confiscadas las Colinas Negras de Dakota, a las que les profesaban un respeto sagrado.

Realizaron la danza del sol sin parar, por semanas, como una catarsis colectiva, hasta que un nervioso y confundido ejército oficial del gobierno ya no soportó "la herejía" y arremetió contra ellos, matándolos a todos. "Nosotros no queremos sus dólares, su plata, su oro o sus bienes; nosotros queremos que nos dejen solos", había declarado "Toro

Sentado". Nunca lo consiguió. En 1890 se proclamó un decreto por parte del congreso federal de los Estados Unidos que abolía la danza del sol y establecía que el individualismo debía promoverse entre los indios, desestimulando las formas comunitarias de vida (The Way West, 1994).

Arnold Toynbee, en su libro Ciudades en Marcha (1973), hace un análisis histórico sobre el avance de las ciudades, que deshumaniza la vida del hombre. Con una visión dicotómica, similar a la de Habermas, muestra una correspondencia o paralelo geográfico-espacial, entre ciudad como la parte en que prevalece el sistema, y campo como la parte en que prevalece el mundo de la vida. La ciudad, el sistema, avanza físicamente sobre el mundo de la vida, el campo, destruyéndolo. Describe una ilustración en aguafuerte con fecha de 1829, en que se presenta de manera irónica y mordaz, imágenes de pesadilla apocalíptica, cómo Londres hace más de 150 años! está acabando con la vida rural. En el cuadro dice Toynbee (Ibid, p. 17), se denuncian dos grandes tragedias: "La primera es que el hombre es sacrificado por un ambiente artificial que ha creado para sí con sus proezas tecnológicas. La segunda es que podría salvarse, por lo menos, de la más lamentable de las consecuencias de este autosacrificio si permitiera a su previsión obtener lo mejor de su inercia, en lugar de esperar...". Más adelante, después de mostrar la tendencia global hacia la expansión de las ciudades, hasta formar una enorme mancha urbana "Ecumenópolis", Toynbee (Ibid, p. 257), especula sobre los efectos:

“Es evidente que la yustaposición de gente con diversos niveles de ingresos, distintas maneras y costumbres y diferencias físicas produce efectos psicológicos más exasperantes en un ambiente urbano que en uno rural. En la ciudad la vida es más tensa de lo que es en el campo, y los nervios están más alterados. Si esto es así en cualquier ciudad, también lo es, *a fortiori*, en una megápolis, y es probable que en la futura ciudad-mundo la creciente tensión dé por resultado una catástrofe, salvo que se tome una medida efectiva y a tiempo para preverla y evitarla”.

Toynbee (Ibid, p. 275), no obstante y atenuando la dicotomía simplista, hace una aclaración importante:

“No podemos volver a la forma premecanizada de vida. Esto podría hacerse sólo al precio del genocidio; porque el sistema antidiluviano de economía podría sostener únicamente una fracción del número de seres humanos que este planeta va a tener cuando su población se haya reestabilizado”.

Trayendo a su campo la paradoja de Weber de la jaula de hierro, Toynbee (p. 236), da por descontado que el surgimiento de la Ecumenópolis es ya inevitable. El interrogante dice, es si seremos amos o víctimas; si lograremos hacer de esa ciudad global un ambiente tolerable, antes que ella se afirme en una forma caprichosa e irreversible. El mismo Toynbee nos pone frente al potencial emancipatorio de la acción comunicativa en los términos de Habermas:

“La felicidad y quizá hasta la supervivencia de la raza humana están en juego con la política -o la falta de política- de la generación actual. La cuestión es si vamos a proceder ahora a humanizar la ciudad-mundo en la que nuestros hijos o los hijos de nuestros hijos van a tener que vivir en cualquier caso, aún cuando las condiciones de vida en Ecumenópolis sean o no tolerables” (Ibid, p. 237).

Aquí cabe traer a colación los resultados de las últimas votaciones en la República Federal Alemana, hace sólo días, en que el Partido de los Verdes hace importantes avances sobre los partidos socialdemócratas, liberales y democrátacristianos. Se vislumbra ya una fuerte posibilidad de que acceda por primera vez a la coalición de gobierno federal en las próximas elecciones generales (El Financiero, 16 de mayo 1995, p. 51). Sobre el futuro del hombre como sujeto social y para terminar su libro, Toynbee (Ibid, p. 292-294), se acerca a la necesidad de Habermas de hacer crecer al sujeto dialógico, que construye consensos comunicativamente estructurados:

“El trabajador humano, a diferencia de la abeja obrera robot o de la hormiga obrera, es primero y principalmente una persona, y un trabajador en forma incidental... El hombre no puede vivir en un estado de destierro espiritual; el desarraigo amenaza volverlo loco o incitarlo a tomar caminos criminales, y esta amenaza pende sobre los cientos de millones de seres humanos que ahora afluyen a los barrios bajos y de emergencia de la

ciudad-mundo que surge, desde las aldeas en las que ellos y sus antepasados han estado viviendo desde la invención de la agricultura, cerca de ocho mil o posiblemente diez mil años atrás... Debe seguir teniendo relaciones personales amistosas con un grupo suficientemente reducido de seres humanos como para permitir que ellas sean estrechas e íntimas... Significa que el establecimiento social inmediato... debe hacerse en una escala no mayor que la de la aldea rural... Tendrá la oportunidad de convertirse una vez más en miembro de la comunidad... La cualidad de la naturaleza humana sobre la que tenemos que fijar nuestras esperanzas es su probada adaptabilidad".

Se intentó mostrar la estrecha correlación que existe entre el concepto de mundo de la vida y la naturaleza. La forma en que lo natural nos ancla de manera armónica, no sistémica, con el mundo de la vida, con un valor equivalente al de la integración social alcanzado por la vía de la acción comunicativa. También que la colonización del mundo de la vida por parte del sistema y la racionalidad instrumental, ha ocurrido de manera paralela a una relación de abuso y explotación hacia la naturaleza. Igualmente se ha mostrado cómo en buena medida esa explotación de la naturaleza ha dado el sustento original para el inicio de la carrera del desarrollo sistémico irrefrenable que se ha revertido contra la libertad y la salud física y mental del hombre, pero también contra la propia naturaleza que dió origen al sistema. Todo esto apunta a que la solución tiene que darse en dos sentidos.

Uno, en el que enfatiza Habermas, de la recuperación de la acción comunicativa regida por valores, y otro, de la recuperación de la relación con la Naturaleza, en los mismos términos que nos exigimos ante nuestros semejantes como los sujetos dialógicos de Habermas: de manera inteligible, con pretensiones de verdad, sujetos a crítica y con honestidad. Implica re-abrir nuestros sentidos hacia la Naturaleza: oirla, palparla, verla y olerla. Contamos para ello con indicadores objetivos desarrollados por nuestra capacidad instrumental que no tenemos por qué despreciar, pero también y sobre todo, con nuestra sensibilidad y percepción en términos de una racionalidad de valores y estéticos, como sugiere el propio Habermas, acercándonos ya a la ventana del nuevo paradigma. Este es el tema que se explicará en la próxima sección.

Se intentó mostrar la estrecha correlación que existe entre el concepto de mundo de la vida y la naturaleza. La forma en que lo natural nos ancla de manera armónica, no sistémica, con el mundo de la vida, con un valor equivalente al de la integración social alcanzado por la vía de la acción comunicativa.

4. REENCUENTRO CON LA NATURALEZA (¿REENCANTAMIENTO?)

El sujeto dialógico que busca de manera consciente aprehender la realidad a través de la acción comunicativa de manera consensual, implica de forma complementaria un proceso autoreflexivo dirigido hacia su mundo subjetivo, al que sólo él tiene

acceso privilegiado. Crece su nivel de conciencia individual y se proyecta hacia afuera al nivel intersubjetivo, del que también se nutrió para inspirar su proceso autoreflexivo, en el círculo virtuoso del consenso lingüístico orientado al entendimiento. Hay una aproximación proporcional a la que se da entre el subconsciente y el consciente, alter y ego, y el consenso intersubjetivo de la interacción social entre los sujetos que se relacionan de esa manera. Esta relación se concibe como uno de los dos asideros o pilares para el logro de una autorrealización personal y social sana, donde lo patológico no es la regla, sino la contingencia. Por otro lado, en la conexión hacia el mundo objetivo, recuperamos el otro extremo que nos ancla de manera definitiva en el mundo de la vida. Es otra vez una relación circular. Es parecido al concepto de la propiedad estructurante de la teoría de la estructuración de Giddens (1984).

En ese engarce o traslape del mundo subjetivo y el intersubjetivo, con la naturaleza, se concibe al otro pilar o sustento indispensable. Queda en equilibrio, en medio, el hombre consciente, el sujeto dialógico, con el logro de una madurez postconvencional. Es en este espacio intermedio donde se ubica el sujeto, donde se encuentra el mundo social, intersubjetivo; donde la integración social se da gracias a consensos lingüísticos; donde se lleva a cabo la reproducción cultural o simbólica, por medio de los procesos de aprendizaje; donde puede iniciarse la reconstrucción y defensa del mundo de la vida; espacio privilegiado para potenciar emancipatoriamente al hombre y a la sociedad. Queda el sujeto social firmemente sustentado por su profundo vínculo hacia su mundo subjetivo personal, de un lado, y por un vínculo

igualmente profundo, que se enraiza en el mundo objetivo de la naturaleza, por el otro. Se establece un continuo dinámico en que está conectada de manera plena la ontogenia individual y la filogenia, una alimentando a la otra. La ontogenia se nutre por lo procesos comunicativos en el mundo intersubjetivo social, por la autoreflexión hacia el mundo subjetivo, y por la relación con el mundo objetivo de la naturaleza, donde queda incluidos los condicionantes biológicos genéticos. La filogenia tiene dos vertientes, pero que operan de manera similar. Por un lado, la filogenia cultural que cristaliza los consensos comunicativos alcanzados de manera lingüística. Por el otro, la filogenia biológica o genética, que cristaliza las adaptaciones evolutivas, también dinámicas y cambiantes, pero con un ritmo de remplazo menor.

El hombre instrumental, dirigido por la acción orientada a fines, es responsable del sistema actual, en el que, como nos explica Habermas, hay un ataque "una violencia estructural" a través de los medios de comunicación hacia el mundo de la vida. Cuando prevalece la función de estos medios en términos sistémicos, "de arriba hacia abajo y del centro a la periferia", se trata de una saturación de la comunicación que impide la acción comunicativa emancipatoria, sustituyéndola, no condensándola. Exactamente esa misma figura se puede proyectar en nuestra relación hacia la naturaleza. De nosotros hacia ella hay una saturación en la comunicación. Nuestra comunicación hacia ella es totalmente asimétrica o no existe. No la escuchamos porque no la dejamos hablar. ¿Cómo no escuchar los terribles lamentos de la pérdida o extinción de una especie por hora, por razones exclusivamente antropogénicas?

Nicholson-Lord (1987, p. 44-45) refiere experimentos empíricos sobre cómo el paisaje afecta el stress. A un grupo de gentes les fueron exhibidos paisajes de escenas rurales y de ciudad (particularmente limpias y bonitas). Les midieron ritmos cerebrales de ondas alpha. Los que veían escenas naturales se sintieron más seguros, amigables y más satisfechos. Los otros se sintieron mal, tristes, deprimidos y agresivos. También refiere que se ha comprobado que escenas con agua provocan más satisfacción que escenas sin agua. Sabag (1995), en una encuesta sobre satisfacción en relación a espacios verdes en la Ciudad de México, encontró que el 69% de la muestra de 600 habitantes se encuentra insatisfecho o muy insatisfecho. Estos ejemplos sólo sirven para mostrar el profundo involucramiento que existe entre nuestro cerebro y la naturaleza, que se disocia de manera también violenta y de manera divergente con este proceso general de desacoplamiento sistema-mundo de vida, ahora a un nivel individual.

A planteamientos y sugerencias parecidas a ésta, hechas por varios autores, Habermas (1993, p. 426-429), en las réplicas y comentarios a su teoría dice que "en lo tocante a las mediaciones entre razón y naturaleza, mi concepción es mucho menos rígida de lo que... suponen". Considerando que las tentativas de encontrar un acceso teórico a la "naturaleza en sí" no fueran absurdas de antemano. Habermas enumera las dificultades que McCarthy (Ibid), destaca:

"Una aprehensión no objetivista de la prehistoria natural de la forma de vida sociocultural desplazaría hacia abajo los límites que las ciencias basadas en

la interpretación tienen en la escala de la naturaleza; y los límites trazados en la teoría de los intereses cognoscitivos entre el hombre y el resto de la naturaleza tendrían que hacerse difusos. No queda claro en qué medida... podríamos penetrar en la naturaleza -¿en qué medida ofrece la naturaleza rasgos de subjetividad e intersubjetividad, en qué medida podemos identificar la naturaleza como naturaleza viva? ¿O es que al cabo podrán también abrir los ojos los minerales?... Esos planteamientos de una visión interpretativa de la historia natural no han superado el estadio de una filosofía natural, que no han podido convertirse en alternativas dentro del sistema de la ciencia".

La solución tiene que darse en dos sentidos. Uno, en el que enfatiza Habermas, de la recuperación de la acción comunicativa regida por valores, y otro, de la recuperación de la relación con la Naturaleza, en los mismos términos que nos exigimos ante nuestros semejantes como los sujetos dialógicos de Habermas: de manera inteligible, con pretensiones de verdad, sujetos a crítica y con honestidad. Implica re-abrir nuestros sentidos hacia la Naturaleza: oír-la, palparla, verla y olerla. Contamos para ello con indicadores objetivos desarrollados por nuestra capacidad instrumental que no tenemos por qué despreciar, pero también y sobre todo, con nuestra sensibilidad y percepción en términos de una racionalidad de valores y estéticos.

Habermas (Ibid, p. 429-430) reconoce que podemos adoptar relaciones comunicativas con ella, experimentar sentimientos análogos a los morales, pero que sólo puede resultar teóricamente fecunda la actitud objetivante que se adopta con el método científico. Conviene aquí recuperar la precisión de Habermas (1993, p. 20) sobre la polémica que generó en cuanto a si su teoría se elaboraba exclusivamente considerando la comunicación verbal. Él aclaró que no excluye a las otras formas, ya que supone que un sentido expresado extraverbalmente puede reproducirse con palabras *"whatever can be meant can be said"*. Si asumimos una actitud interpretativa y comprensiva ante la naturaleza, estamos procurando descubrir sus sentidos. Al encontrarlos, de acuerdo con Habermas, podemos verbalizarlos, aproximándonos a los presupuestos de la acción comunicativa. Retornando a su discusión sobre la relación con la naturaleza, Habermas considera "oscuros" los fenómenos de una relación práctico-moral con ella, si no se quiere recurrir a la mística o a los tabúes. En esta discusión podemos percibir que Habermas fue fuertemente afectado por las sugerencias, inspiraciones y críticas que provocó en otros autores. Se resiste tanto a mostrarse inflexible, como a aceptar definitivamente la inclusión del vínculo con la naturaleza en el nuevo paradigma. Raro en él, utiliza expresiones como "mi sospecha", o condicionantes como "si ello es así...". Estas dudas, antes que cuestionar, exhiben otra vez la condición de honestidad de su quehacer intelectual y promueven la discusión o problematización del tema. Textualmente nos dice (Ibid, p. 431):

"...mi sospecha es que sólo algunas de estas relaciones pragmático-formales

se prestan a una acumulación de saber. Y, si ello es así, no tiene sentido exigir...una reconciliación de esta razón escindida... No podemos esperar que...un trato no objetivante... pueda aprovecharse y resultar teóricamente fecundo para fines cognoscitivos... Estas tentativas están condenadas a acabar en una metafísica y en esas "nuevas imágenes del mundo" que hoy hacen estragos, y, por tanto, a retroceder a un mundo reencantado que no puede lograr apoyo alguno en el nivel de aprendizaje alcanzado en la modernidad".

Cuando toca el punto de ética en nuestra relación con la naturaleza, considera que en la compasión reside un elemento central. Compasión que se refiere al sacrificio e injusticia hecha a generaciones pasadas así como hacia nuestra relación de abuso hacia la naturaleza, aunque esto implique, según el propio Habermas (Ibid, p. 433), que la ética se "ampliara allende el ámbito de las relaciones interpersonales y se extendiera a la relación con criaturas que no pueden cumplir las condiciones de una acción imputable o responsable. Quedaría a la vista la naturaleza en sí y no sólo una naturaleza instrumentada por nosotros. Habermas (Ibid, p. 434-437) considera que entre la ética del discurso y la ética de la naturaleza se produce un hiato porque la relación de reciprocidad, por principio igualitaria, inscrita en la propia acción comunicativa, no puede estrictamente transferirse a la relación entre el hombre y la naturaleza. "Una ética que prescindiera de su "antropocentrismo" amplía hacia abajo el círculo de destinatarios en la escala de la

naturaleza; pero a su vez se tornan borrosos los límites del dolor ajeno ante el que hemos de sensibilizarnos por introyección afectiva...".

En su cuadro sinóptico típico nos dice que deja vacío el campo 2.1, que cruza la actitud básica de conformidad con normas con el mundo objetivo o la naturaleza, significando la "duda frente a la posibilidad de racionalizar un trato fraternal con una naturaleza no objetivada, p.ej., en forma de una ciencia de la naturaleza que en lugar de recurrir a la explicación recurriese a la interpretación y comprensión". Esta conclusión, porque ahí termina su elaboración al respecto, deja abierta, después de vaivenes críticos enriquecedores, la inclusión de esta relación como parte crucial de un nuevo paradigma, en coincidencia cada vez más consensual con múltiples autores (Lovelock-Gaia Theory, in Barlow, 1993; Bookchin, 1990; Moscovici, 1975; Alberoni, 1993). Es en realidad la conclusión lógica de su doble paradigma, cabiendo esta ciencia interpretativa y comprensiva de la naturaleza, no objetivante, en el plano del paradigma del mundo de la vida. Roddam (1971) plantea una comunicación que sin más, y también próximo a la teoría de Habermas, puede proyectarse igualmente hacia el ámbito de la naturaleza:

"...cada individuo comienza su vida con una dote, orgánica y social... Toda la dote en cuestión, menos una parte infinitesimal de ella, es decir, el subconsciente colectivo, es parte activa de nuestro pensar, sin que nosotros nos demos cuenta de ello o lo permitamos. La evolución ha hecho que la mente consciente del hombre se abra también al estudio. Sin embargo es

preciso darse cuenta de que buena parte de este subconsciente está reprimido y de que derrubar las barreras... es cuestión sumamente ardua... No hay garantía de que las resistencias vencidas vuelvan a levantar la cabeza... Podía ser que se vean limitadas por la ausencia de medios o cauces de comunicación con la mente consciente; cauces, que, si existieron alguna vez en nuestro pasado prehumano, pueden por ejemplo, haber sido suprimidos por la vida social, por los tabúes. En este caso no se puede hablar de censor ni mecanismos, sino de un vacío, y el problema es reanudar las comunicaciones y, después de reanudarlas, mantenerlas abiertas... Esto conduce al autoanálisis, el análisis de los motivos propios, de las pasiones propias, de la naturaleza propia... Nos permitirá, no solamente percibir con una claridad nueva nuestras acciones físicas y mentales, sino también las de nuestros vecinos. Nos hará menos tolerantes con nosotros mismos, pero más tolerantes con los demás. El análisis tiene un interés sin límites, pero ... "aprended a conoceros... siempre que lo consideréis necesario, pero luego dedicaos a algo que os permita olvidaros de vosotros mismos".

Habiendo hecho este recorrido a lo largo de la teoría de la acción comunicativa y su contacto con el problema ambiental y su relación a su vez con lo social, se ha tenido que sacrificar profundidad por extensión. De cualquier manera, queda claro que el mayor

problema es que su magnitud es mucho mayor que el grado de conciencia, tanto en la gente común y corriente, como en el gobernante y entre la comunidad científica. Afectado por la propuesta de Habermas e inevitablemente en el marco de la racionalidad del individualismo metodológico, conciliando con mis propios intereses, como persona común y corriente y como investigador potencial, surge la hipótesis de que la prioridad es hacer conciencia por esa causa, a todos niveles. Inmediatamente viene la propia racionalidad de la instrumentación, de esa toma de conciencia que se alcanza gracias a la bondades de la acción comunicativa, que nos conecta a la vez con el interaccionismo simbólico, con la teoría de la estructuración y de lleno con la acción comunicativa: es necesario verificar socialmente, intersubjetivamente, la validez de esa hipótesis y de ser cierta, diseñar políticas de investigación y posteriormente de la instrumentación derivada, para alcanzar ese objetivo ulterior, en el de la toma de conciencia universal sobre la recuperación del mundo de la vida, incluyendo una nueva relación con los otros hombre en sociedad, y con la naturaleza en una cobertura prácticamente universal. Es obvia la necesidad de abocarse a resolverlo con urgencia y por todos los medios disponibles.

El conocimiento de la dimensión de la crisis del sistema debiera ser factor para contribuir a sensibilizar a los actores y agencias. De darse la continuación de los egoismos a niveles de naciones y de individuos, y del hombre hacia la naturaleza, se impedirá a tal grado la solución que el mal será general. La injusta distribución actual, entre naciones y al interior

de ellas, es la gran fuerza conservadora en contra de un cambio global. En una economía global interdependiente, cada vez será más difícil cargar los costos ambientales y las patologías sociales al tercer mundo y concentrar los beneficios en el primer mundo. Se cierra aquí un círculo intelectualmente atractivo: por medio de la ilustración y la metodología humanista, reflexiva y empática, que nos ofrecen el interaccionismo simbólico, la teoría de la estructuración, y la teoría de la acción comunicativa, podemos aproximarnos a la necesidad imperiosa de comprometer una decisión totalmente racional del tipo del individualismo metodológico, pero bajo el consenso lingüístico de la acción comunicativa, con una racionalidad orientada a valores, al definir la preservación de la especie humana, su salud física y mental, y de la naturaleza, como el bien común. Se trata, en términos de la teoría de la estructuración, de lograr sedimentar en lo más profundo de las instituciones, el valor de la preservación de una población humana libre, y de la naturaleza, en el mínimo tiempo y con la máxima cobertura espacial, por medio de una política deliberada. Moscovici (1975, p. 336) nos hace un resumen interesante en la línea de este nuevo paradigma. Nos acerca otra vez al reencuentro con el mundo de la vida, defendiéndonos del sistema, claramente en el ámbito de la explicación de Habermas:

“El reto constante no es tanto el de conquistar a la naturaleza como el de hacer al hombre. Lo que se ha pensado y vivido como intención externa, disimula la intención auténtica, interna, la que nos concierne. La tradición apoya semejante inversión.

La religión judeocristiana establece que Dios nos ha acordado la gerencia y concedido todas las criaturas, nuestros inferiores, y nos ha dado licencia para dominar la tierra. La filosofía racionalista ha tomado el relevo, afirmando que el saber es poder y que nuestro espíritu nos hace señores y poseedores de esta tierra. Ambas han contribuido a esta simulación, han fijado la explotación como modelo de las relaciones con los seres animados e inanimados, cuando en realidad es el modelo de las relaciones entre los hombres que, a la vez, ha consolidado y extrapolado la ley sagrada y la propiedad profana justificándose así, conjuntamente... La acción, una vez rectificada en su dirección verdadera... establece la posibilidad de una familiaridad con las cualidades segundas, inmediatas, de lo sensible, de lo percibido, de lo imaginario, llenando el vacío sostenido entre el hombre y su universo. Instante que es ciertamente la búsqueda de un retorno, no a la naturaleza, sino retorno en la naturaleza".

Es una paradoja profunda, en la que buscamos maximizar como nunca los efectos de una política deliberada, que nos llevará a un desvanecimiento de la influencia perversa de nuestra propia inteligencia antropocéntrica. En esta insistencia de alcanzar y explicar las motivaciones más profundas debemos privilegiar estudios sobre el sentido y el significado de la racionalidad imputada desde y por el propio sujeto. Tratándose de la naturaleza nos encontramos con una tensión

de frontera en esta línea del conocimiento. ¿Cómo descubrir y respetar las propias razones de la naturaleza? ¿Sus sentidos, al margen de nuestra razón? ¿Quién va a hablar de ella? ¿Cómo llegaremos al consenso con ella? Habermas, reforzado por la explicación de la teoría de la estructuración de Giddens (1984), sobre la relación del individuo con la totalidad social, nos ha ofrecido una base para proyectar el puente, sin extraviarnos en la metafísica, en la mística o los tabúes, como él mismo previene. Es la integración consciente del individuo con la sociedad y a la vez con la totalidad de la naturaleza, gracias a la fuerza emancipadora de la acción comunicativa.

El conocimiento de la dimensión de la crisis del sistema debiera ser factor para contribuir a sensibilizar a los actores y agencias. De darse la continuación de los egoísmos a niveles de naciones y de individuos, y del hombre hacia la naturaleza, se impedirá a tal grado la solución que el mal será general. La injusta distribución actual, entre naciones y al interior de ellas, es la gran fuerza conservadora en contra de un cambio global. En una economía global interdependiente, cada vez será más difícil cargar los costos ambientales y las patologías sociales al tercer mundo y concentrar los beneficios en el primer mundo.

La respuesta está en conceder sin duda alguna competencia comunicativa, intersubjetiva, a la naturaleza. Por nuestra parte, la humanidad debe recuperar la modestia previa a la explosión de la racionalidad instrumental, necesitamos descentrarnos, liberarnos de la

prisión del antropocentrismo. Se trata de reconocer que la falta de comunicación con la naturaleza se da por nuestras limitaciones de percepción actual, por la saturación de esa comunicación en un solo sentido, y en general por la colonización que ha hecho el sistema sobre el mundo de la vida.

Por medio de la ilustración y la metodología humanista, reflexiva y empática, que nos ofrecen el interaccionismo simbólico, la teoría de la estructuración, y la teoría de la acción comunicativa, podemos aproximarnos a la necesidad imperiosa de comprometer una decisión totalmente racional del tipo del individualismo metodológico, pero bajo el consenso lingüístico de la acción comunicativa, con una racionalidad orientada a valores, al definir la preservación de la especie humana, su salud física y mental, y de la naturaleza, como el bien común.

Se trata también de entender que es tan profundo nuestro diálogo milenario con la naturaleza, que lo tenemos impregnado genéticamente en lo más íntimo de nuestro cerebro. El sentido del "verde", del murmullo del agua, en la comunicación hombre-naturaleza, es completamente transparente, medible y verificable con procedimientos de la ciencia tradicional. Ahí está el hilo conductor, desde las profundidades de nuestro subconsciente, hasta los anclajes más firmes en la naturaleza, en las **bases orgánicas del mundo de la vida**. Es la procuración de una vida cotidiana que, en los términos de Giddens (op. cit.), minimice las fuentes de ansiedad, con la diferencia que ahora lo procuraremos conscientemente y de manera consensual.

REFERENCIAS

- Alberoni, F. 1993. El árbol de la vida. Barcelona: Gedisa. 149 p.
- Barlow, C. 1993. From Gaia to Selfish Genes. Cambridge, M.A.: MIT Press. 273 p.
- Berger, P. y T. Luckmann. La construcción social de la realidad. 1991. Buenos Aires: Amorrortu. 233 p.
- Bookchin, M. 1990. Remaking society. Boston, M.A.: South end Press. 222 p.
- Britannica Encyclopaedia. 1964. Chicago: The University of Chicago. Vol. 3. 1004 p.
- Dott, R.H. and R.L. Batten, 1976. Evolution of the earth. New York: McGraw-Hill. 504 p.
- Durkheim, E. 198 . La división del trabajo social. Puebla. 440 p.
- Giddens, A. 1984. The constitution of society. Outline of the theory of structuration. Berkeley: Univ. of California Press. 377 p.
- Habermas, J. 1987a. Teoría de la acción comunicativa. Buenos Aires: Taurus. 3 vols.
- Linton, R. 1967. Estudio del hombre. México, D.F.: FCE. 483 p.
- Marx, K. 1872. El capital. En: Obras Escogidas (1973). Tomo II. Moscú: Progreso, 536 p.
- Moscovici, S. 1975. Sociedad contra natura. México, D.F.: Siglo XXI. 336 p.
- Nicholson-Lord, D. 1987. The greening of the cities. London and New York: Routledge. & Kegan Paul, 270 p.

Pearce, D. et. al. 1990. Sustainable Development. Edward Elgar Publ. Co. Hants, 217 p.

Roddam, J. 1971. La mente cambiante. Barcelona: Plaza & Janes. 186 P.

Sabag, A. 1995. Conciencia. En: El Financiero. 12 de mayo de 1995. p. 37

Schama, S. 1995. Landscape and memory. New York: Alfred A. Knopf. 578 p.

Schütz, A. 1962. El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu, 317 p.

The Way West. 1994. Producción televisiva. The American Heritage. Public Broadcasting System.

Toynbee, A. 1971. Ciudades en marcha. Madrid: Alianza Editorial. 295 p.

Zemelman Merino, H. 1995. El discurso educativo y la epistemología. Conferencia TV. Universidad Pedagógica Nacional.