UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

NATURALEZA, SOCIEDAD, DEMOCRACIA. UNA CRÍTICA RECONSTRUCTIVA DEL ECOLOGÍSMO POLÍTICO

Manuel Arias Maldonado


UNIVERSITAS MALACITANA

Re. 138. T. 1831

D. ÁNGEL VALENCIA SÁIZ, Profesor Titular del Área de Ciencia Política y de la Administración,

CERTIFICA que D. Manuel Arias Maldonado ha realizado, bajo mi dirección, la Tesis Doctoral titulada *Naturaleza, sociedad, democracia. Una crítica reconstructiva del ecologismo político*.

Revisado el trabajo, estimo que puede ser presentado para su lectura y defensa.

Y para que conste a los efectos de lo establecido en el Real Decreto 77/1998, regulador de los estudios de Tercer Ciclo-Doctorado, AUTORIZO la presentación de esta Tesis Doctoral en la Universidad de Málaga.

Málaga, 21 de octubre de 2001

A. Valencia

Fdo. Prof. Dr. D. Ángel Valencia Sáiz.

UNIVERSIDAD DE MALAGA
REGISTRO GENERAL
ENTRADA
71000001 Nº. 200100022280
22-10-2001 9:17:49

Universidad de Málaga

Facultad de Derecho

Departamento de Derecho Internacional Público, Ciencia Política y Derecho Procesal

Naturaleza, sociedad, democracia.

Una crítica reconstructiva del ecologismo político.

Tesis Doctoral

Presentada por Manuel Arias Maldonado

Dirigida por Angel Valencia Sáiz

Málaga, octubre de 2001

Naturaleza, sociedad, democracia.

Una crítica reconstructiva del ecologismo político.

Manuel Arias Maldonado

Índice

Introducción: La reconstrucción del ecologismo político	**1**
1. Historia, ecologismo, crisis ecológica.	**35**
2. Naturaleza, medio ambiente, sociedad.	**141**
3. La construcción de la política verde.	**277**
4. Sustentabilidad, democracia y política verde.	**355**
5. Hacia una democracia verde.	**437**
Conclusión: La fundamentación de la política verde.	**513**
Bibliografía.	**525**

Indice detallado

INTRODUCCIÓN: LA RECONSTRUCCIÓN DEL ECOLOGISMO POLÍTICO. 1

I. HISTORIA, ECOLOGISMO, CRISIS ECOLÓGICA. 35

1. La crisis ecológica, de lo material a lo simbólico. 36

2. La mirada atrás del ecologismo: la reconstrucción verde del pasado. y del pensamiento. 43

3. Lo histórico que brota del pasado: crisis ecológica, hechos, cultura. 55

4. Las raíces de la crisis ecológica. 64

Religión y crisis ecológica: la influencia seminal del cristianismo. **64**

La Revolución Científica y el nacimiento de la mentalidad moderna. **82**

El delirio de Prometeo: Ilustración e Industrialismo. **115**

5. Historia y ecologismo: un relato en busca de su final. 138

II. NATURALEZA, MEDIO AMBIENTE, SOCIEDAD. 141

1. En torno al concepto de naturaleza: consideraciones preliminares. 141

2. La concepción verde de la naturaleza. 145

3. La condición histórica y social de la naturaleza. *152*

La ensoñación arcádica. 159

El falso antagonismo: el campo y la ciudad. 162

Naturaleza virgen y sociedad: la falsa pureza de lo natural. 165

La socialidad e historicidad del paisaje. 170

4. La construcción social de la naturaleza. 174

5. La distancia entre lo natural y lo humano: naturalismo, dualismo y otredad. 195

6. El fin de la naturaleza. 212

7. La dominación de la naturaleza: hacia una reformulación del concepto. 233

8. La concepción marxista de la naturaleza como concepción de la modernidad. 244

9. Naturaleza y medio ambiente: elementos para una reconstrucción conceptual. 266

III. LA CONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA VERDE. 277

1. La construcción de la política verde. 277

El carácter plural del ecologismo. 278

La reconstrucción del vínculo: ecologismo, modernidad, posmodernidad. 290

De los ecologismos al ecologismo. 298

2. La ambivalencia normativa del ecologismo político. 301

Ciencia y ecologismo: en torno a la paradoja epistemológica. 301

La otra cara de la sustentabilidad. 313

El utopismo verde. 317

La traducibilidad normativa de lo natural. 323

La naturalización del orden social: sentido y política del lugar. 331

3. El ecologismo como política de límites: una reconsideración. 344

4. Hacia una política verde. 352

IV. SUSTENTABILIDAD, DEMOCRACIA Y POLÍTICA VERDE. 355

1. El principio de sustentabilidad. 356

La sustentabilidad como principio normativo: una aproximación conceptual. 356

Las formas de la sustentabilidad. 364

Para una nueva gramática de la sustentabilidad. 373

Sustentabilidad, democracia y organización social. 378

2. Ecologismo y democracia. 385

La fragilidad del vínculo. 385

El horizonte autoritario del ecologismo político. 389

La forma y el fondo: argumentos para una vinculación necesaria. 393

3. Política verde y democracia liberal. 399

Para definir la democracia liberal. 399

Liberalismo, ecologismo y sustentabilidad. 402

La revisión conceptual de la tradición liberal y sus límites. 410

— La expansión del *demos* liberal: representación política y comunidad moral. 411

— Proceso político, racionalidad administrativa y medio ambiente. 417

— La reformulación y ampliación verde de los derechos y su discurso. 422

— La corrección del principio de autonomía. 431

V. HACIA UNA DEMOCRACIA VERDE. 437

1. La forma institucional de la democracia verde. 438

La concepción verde de la ciudadanía. 438

La comunidad desde la política verde: crítica y reconstrucción. 451

El rol del Estado en una democracia verde. 460

2. Democracia, participación e incertidumbre. 467

Sustentabilidad y participación: la democracia verde como democracia participativa. 467

Sustentabilidad, riesgo, participación. 472

3. La constitución de la democracia verde. **480**

La promesa de la democracia deliberativa. **480**

La defensa verde del modelo deliberativo **490**

El riesgo en la democracia deliberativa. **499**

Sustentabilidad normativa, dèliberación política y representación: hacia una democracia verde. **504**

CONCLUSIÓN: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA POLÍTICA VERDE. **517**

BIBLIOGRAFÍA **529**

Agradecimientos

La convención formal que exige incluir un capítulo de agradecimientos en las tesis doctorales no es sino el reflejo de una obligación moral. Porque si todo trabajo de investigación acierta a expresar tanto el esfuerzo individual como las circunstancias y condiciones en que ese esfuerzo se despliega, la peculiar naturaleza de la tesis no hace sino reforzar su importancia. En la modesta historia de todas ellas tiene especial relevancia un momento fundacional en la relación del doctorando con la Universidad: el acto de acogida. Fue el profesor Ángel Valencia quien dió a mi interés por su asignatura la mejor de las respuestas: me animó a colaborar con el Área de Ciencia Política y de la Administración y me otorgó una confianza que espero haber sabido corresponder; quede aquí constancia de mi agradecimiento a su labor y ejemplo constantes. También deseo expresar mi agradecimiento al profesor Alberto Oliet, quien desde que llegó a la dirección del Área me ha apoyado sin reservas y contribuido al buen fin de este trabajo. Sólo tengo palabras de agradecimiento y afecto para el resto de miembros del Área: los profesores Sebastián Escámez, Rafael Durán y Rafael Caparrós, que no han dejado de animarme y aconsejarme durante el proceso de realización de la Tesis. Del excelente ambiente de trabajo y amistad que todos los miembros del Área son capaces de crear, es deudor esta tesis.

Quisiera asimismo agradecer al profesor Andrew Dobson, de la Universidad de Keele, Gran Bretaña, la cálida acogida personal que me dispensó durante en mi estancia en su Universidad y la amistad que a partir de entonces me une a él, así como sus agudos comentarios a mi trabajo. Tambien el profesor John Barry, entonces en el mismo centro, ha contribuido con sus observaciones a mejorar mis argumentaciones e hipótesis. Agradezco igualmente a todo el personal del Oxford Centre for the Ethics and the Environment su amabilidad durante mi estancia allí y las facilidades proporcionadas para el progreso de mi investigación.

Finalmente, pero en lugar especialísimo, quisiera referirme a todos aquellos, familiares y amigos, que constituyen día tras día la trama de mi experiencia y mis afectos, y gracias a cuya paciencia y ánimo este trabajo ha sido concluido. No creo necesario señalarlos explícitamente: ellos saben quiénes son.

A mis padres, a mis hermanas.

Introducción: La reconstrucción del ecologismo político.

> "¡Cuándo daremos término a nuestros escrúpulos y prevenciones! ¿Cuándo dejaremos de estar obcecados por todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos 'desdivinizado' por completo a la naturaleza?"
>
> Friedrich Nietzsche (1973: 227).

La naturaleza es un motivo recurrente del pensamiento, del que en no pocas ocasiones se apropia con esa promesa de pureza e inocencia llamada a suprimir toda mediación y erradicar toda impureza. Cautivado por el mundo natural a cuya protección se consagra y cuya defensa sostiene, el ecologismo político ha confundido desde sus orígenes el objeto de su atención con su reflejo. Habiendo convertido a la naturaleza y su relación con el hombre y la sociedad en un problema político, su construcción filosófica y normativa ha permanecido atrapada en la ciénaga del naturalismo, socavando así las mismas bases de su desarrollo. La dependencia verde respecto de una concepción de la naturaleza y de su relación con la sociedad que está más cerca de la mitificación que de la realidad ha propiciado una debilidad teórica y una inconsistencia prescriptiva que su entusiasmo voluntarista no llega a compensar. Su tendencia a traducir normativamente las leyes de la naturaleza para convertirlas en leyes de ordenación social contribuye a la ontologización de un discurso cuya sola evidencia espontánea, bendecida por la legitimidad que proporciona lo que está fuera del debate por venir dado, lo convierte en prepolítico y lo sustrae a toda contestación. Este es el fracaso del ecologismo político: su incapacidad para articular una defensa no natural de una naturaleza no idealizada, su abandono al viejo naturalismo que sitúa un espejo frente al mundo natural y pretende que la sociedad se refleje en él. Conviene preguntarse si esta deriva naturalista está prefigurada en la propia constitución del ecologismo, si todo intento por dar forma a una política verde está condenada a reproducirla. La respuesta es no. Es posible construir una política verde no naturalista y asentada sobre una comprensión alternativa y realista de la naturaleza y de las relaciones de la sociedad con su entorno. Es posible defender una política verde cuyas relaciones con la modernidad y la democracia no se distingan por su ambivalencia y su contingencia, sino por una vinculación necesaria que resulta de su carácter de instancia crítica y reflexiva. Esta política verde es todavía antes una promesa que una realidad, debe resultar de un proceso de construcción normativa que es a su vez reconstrucción crítica del ecologismo político existente. Tal es el objeto de este trabajo.

La crítica reconstructiva del ecologismo político, que es asimismo construcción de una política verde renovada, debe atender a las fuentes normativas de la ambivalencia verde. Es cierto que el ecologismo político se caracteriza por una notable diversidad interna y por una complejidad que resulta de los distintos niveles que en el mismo operan: científico, filosófico, político. No obstante, existen los suficientes rasgos comunes para comprender el ecologismo como unidad, como aquella ideología que trata de convertir a la

naturaleza en realidad políticamente relevante, con el fin de protegerla y de alcanzar un equilibrio socionatural que responde al nombre de sustentabilidad. La poderosa influencia que las corrientes radicales del movimiento verde han ejercido en su configuración, que sólo ahora empieza a ser discutida y cuestionada, han terminado por dar forma a una política en exceso dependiente de unas premisas que contaminan e invalidan casi todo su discurso. La comprensión alternativa del mundo y de la sociedad que el ecologismo propone se asienta sobre los quebradizos cimientos de una concepción de la naturaleza que es el producto de su idealización y de la que se hacen derivar sus fundamentos normativos y principios filosóficos y políticos. La naturaleza en el ecologismo está fuera de la historia y al margen de la sociedad: es norma y no realidad, suspensión originaria y no transformación en el tiempo. Es un orden inmaculado que no excluye la belleza ni siquiera en sus posibles muestras de lo que el juicio humano podría llamar crueldad, cuyo funcionamiento autónomo e independencia del hombre no pueden hacer olvidar, sin embargo, la pertenencia humana a la misma. En la naturaleza perdida pero susceptible de recuperación que los verdes convocan, la sociedad es una prolongación del orden natural y el hombre, anuladas todas las mediaciones y corregida toda tendencia instrumental merced a un renovado contacto con sus raíces orgánicas, vive en armonía con el medio. El mundo natural proporciona las claves para la ordenación de la sociedad y para su propio tratamiento. La sociedad sustentable que constituye el horizonte prospectivo del ecologismo político es una reproducción de un supuesto orden arcádico donde la escisión hombre-naturaleza que la modernidad radicaliza es sustituida por una emocionada reconciliación. Este horizonte es, naturalmente, un horizonte utópico; el utopismo no es la menor de las consecuencias que derivan de una constitución naturalista de lo político.

Este utopismo proyectado sobre el futuro se corresponde en el ecologismo político con una forma retrospectiva de la utopía: su concepción de la naturaleza. El desencarnamiento de la naturaleza defendida por los verdes ignora su condición histórica y social, el proceso de interacción y creciente interdependencia que tiene su origen en la apropiación material y cultural del mundo natural por el hombre, y que culmina en la modernidad tardía con la disolución de la separación sociedad-naturaleza mediante la transformación de esta última en medio ambiente *humano*. De ningún modo la naturaleza se opone a la sociedad y a la historia; más bien forma parte de ambas. La naturaleza prehistórica y estática de los verdes ya no existe. Su paisaje pastoril no está al principio de la historia, porque nunca tuvo lugar y no es más que una falsificación nostálgica, el fruto de su ensoñación arcádica. Cualquier intento de reproducir un orden inexistente en el futuro está por ello condenado al fracaso y encubre en último término una confusa mezcla de ideología mistificadora y sublimación escapista. La idea de naturaleza no pertenece de hecho al dominio de las ideas, sino al dominio del deseo (Rosset, 1974: 28). La naturaleza esencialista, ahistórica y universal del ecologismo es una naturaleza mítica, no sólo por carecer ya de toda consistencia más allá de la palabra que la afirma, sino también por pretender la naturalización de lo que constituye una construcción histórica y social. Es una mitología en el sentido que le da Roland Barthes (1980): un mito que no oculta, sino que *deforma*; un mito que transforma la historia en naturaleza. Toda naturalización pretende obtener la

legitimación adicional que proporciona su origen, no creado sino ya dado y cumplido. Por eso la política del ecologismo se presenta, en su intransigencia heurística, como previa a la política y excluida de ella: la combinación de ideología y cientifismo en que se cifra deviene en dogmatismo normativo. Pero ese mismo fundamento es el producto de una falsificación nostálgica; el ecologismo se corrompe en su misma base.

La reformulación de la política verde debe despojar a ésta de toda sombra de naturalismo y responder a una comprensión realista de la naturaleza y de las relaciones de la sociedad con la misma. Esto incluye una revisión de los presupuestos filosóficos del ecologismo, especialmente en lo que respecta al monismo y antiantropocentrismo dominantes en su seno. Esta distinta comprensión de los fundamentos de la política verde determina a su vez una distinta orientación de muchos de los valores y conceptos que han dado forma a su entramado normativo. El ecologismo no es aquí contemplado como una doctrina moral centrada en la protección del mundo natural, sino como una teoría política cuyos principios rectores son la democratización de la democracia y la consecución de la sustentabilidad. El énfasis no recae tanto en la preservación de las formas naturales sobre las que el ecologismo insiste, cuanto en el principio de sustentabilidad, que sólo derivativamente se ocupa de aquella protección. La política verde debe proceder a la conformación de un modelo político capaz de conjugar esos dos principios, democratización y sustentabilidad, de modo necesario. La teoría política verde debe con ello culminar su proceso de desenvolvimiento, contribuyendo así a cumplir la función que Eder (1996) atribuye al ecologismo como instancia reflexiva de la modernidad, que permite a ésta superar los límites del modelo cultural de la modernidad temprana y desarrollar fundamentos más adecuados para una política democrática renovada. Para ello, sin embargo, es antes necesario que el ecologismo político gire reflexivamente sobre sí mismo y se convierta en política verde. Esta Tesis Doctoral, cuyo marco es la teoría política de orientación normativa, pretende ser parte de ese movimiento interior, desarrollando una crítica reconstructiva del ecologismo político que contribuya a la madurez de una teoría política verde cuya sola evolución ya viene a prefigurarla.

La ideología ecologista debe dejar paso a la política verde. El abandono de toda explicación naturalista y de cualquier forma de traducción normativa de las leyes de la naturaleza, que una ecología elevada al rango de verdad proporciona y la mirada verde convierte en enseñanzas morales, debe dejar su lugar a una fundamentación propiamente política de los renovados objetivos de la política verde. La ambivalencia normativa que ha acompañado tradicionalmente al ecologismo político es así revisada en una dirección inusual en la literatura, a pesar de enmarcarse, como veremos, en la reciente apertura de la teoría política verde a nuevos planteamientos que constituyen una reflexión sobre los propios fundamentos. La crítica reconstructiva aquí planteada pone en entredicho numerosos dogmas verdes, principios rectores de la política del ecologismo tradicionalmente considerados intocables, como la orientación ecocéntrica, la prioridad otorgada a la protección del mundo natural sobre la base de su valor intrínseco o una concepción de la democracia basada en la descentralización comunitaria y en formas cerradas de sustentabilidad. Desde una perspectiva verde que podríamos denominar clásica, la política verde resultante de mi ejercicio de crítica y reconstrucción puede ser considerada una simple desnaturalización: la efectiva disolución de aquello que convierte al ecologismo en ecologismo. Así, desplazar la prioridad de la protección del mundo natural a la

consecución de una sustentabilidad que no la garantiza de modo necesario, o sustituir un enfoque naturalista crítico con el dualismo humanidad-naturaleza por una afirmación de la excepcionalidad humana, amenaza con privar al ecologismo de toda razón de ser. Sin embargo, concebir al propio ecologismo de modo esencialista, identificando su existencia con aquellos principios dominantes hasta ahora en su estructura normativa, conduce únicamente a una posición cerrada a toda reformulación crítica y convierte a los teóricos verdes en guardianes de una virtud que sólo en su intangibilidad encuentra confirmación. Como veremos a continuación, la teoría política verde se ha caracterizado, más al contrario, por su dinamismo y capacidad para la reflexión, bien que en torno a un núcleo axiológico difícilmente modificable. Ha llegado el momento, sin embargo, de proceder también al cuestionamiento de ese núcleo, de los principios y asunciones que han constituido hasta ahora una suerte de certificado de autenticidad del ecologismo político. La herencia de un radicalismo verde de signo naturalista y cientifista, que propende a la subordinación de lo político a lo ideológico, debe ser revisada: la política verde no tiene por qué seguir identificándose con un ecologismo político que no posee monopolio alguno sobre su definición. No se trata tanto de plantear esta reformulación en términos de *ruptura*, como de señalar la *continuidad* que cabe percibir en una teoría política verde que es capaz de generar los recursos críticos necesarios para su propia renovación. En este sentido, la refundación crítica del ecologismo supone la adopción de un nuevo lenguaje, que es resultado de la crítica *interna* a los conceptos y principios rectores del ecologismo, sometidos a una radical reorientación normativa. El producto de esta reconstrucción crítica no es ni la neutralización de un ecologismo cuya radicalidad resulta incómoda al discurso político convencional, ni su asimilación por parte de éste. Es, por el contrario, la construcción de una política verde que abandona los fundamentos tradicionales del ecologismo, para refundarse sobre una base renovada que es tanto el producto de la crítica de aquello como el desarrollo de nuevos principios y objetivos.

La evolución de la teoría política verde

> "... porque los comienzos con conciencia de lo que comienzan y de lo que ponen en camino serían falsos comienzos".
>
> *Hans Blumenberg (2000: 162).*

Aunque la naturaleza es un tema tan viejo como el propio pensamiento, la reflexión en torno a la misma desde una perspectiva política y de un modo sistemático es mucho más reciente. Sólo a partir del surgimiento del movimiento verde en la década de los sesenta podemos hablar del nacimiento de un pensamiento político verde cuyos orígenes, sin embargo, denotan todavía la fragmentación y el balbuceo propios de lo que está alumbrándose. En puridad, la teoría política verde no se constituye como tal hasta que la literatura verde no alcanza un grado suficiente de articulación teórica y conciencia de sí. La lógica de esta evolución responde a un movimiento inicialmente reactivo, frente a una situación percibida como crítica, vuelto después sobre la propia constitución y fundamentación teórica, y finalmente abierto al diálogo con el resto de teorías políticas como medio de consecución de los propios objetivos y de medición de la fortaleza

adquirida como teoría. Efectivamente, es posible discernir un desarrollo de la literatura del pensamiento político verde, si bien la *interpretación* del mismo puede variar en función de la perspectiva que se adopte.

En su primera fase, el ecologismo político como pensamiento se muestra y desarrolla bajo el signo de la crisis ecológica. La súbita percepción de un conjunto de problemas medioambientales de nueva naturaleza, globales y complejos y con un alto grado de interdependencia, produce desde mediados de la década de los sesenta una literatura de crisis preocupada sobre todo por llamar la atención sobre la gravedad de la nueva situación, y pronto dedicada también a arbitrar una serie de soluciones para la misma inevitablemente imbuidas de ese sentido de crisis. La novedad que esta literatura supone respecto de precedentes obras sobre el medio ambiente es la consideración de estos problemas como *estructurales* antes que cotingentes (Humphrey, 2001a: 1). La crisis ecológica, cuya denominación es ya el producto de una evaluación política, trasciende el ámbito medioambiental para convertirse en *manifestación* de una crisis más amplia. La importancia de estas primeras obras (cfr. Carson, 1980, e.o. 1965; Daly, 1973; Ehrlich, 1969; Goldsmith *et al.*, 1972; Meadows *et al.*, 1972; Commoner, 1971) radica en su capacidad para establecer la crisis ecológica como asunto a debatir, no tanto en sí misma, cuanto en su calidad de expresión de contradicciones y fracturas culturales y sociales más amplias. La naturaleza de este debate se ve a su vez condicionada por la de la crisis que lo origina. El empleo de proyecciones informáticas cuyos alarmantes resultados dibujan un horizonte de devastación medioambiental evitable *sólo si* las medidas adecuadas son rápidamente adoptadas, tiñen toda la literatura de la época de un pesimismo y un sentido de urgencia que explican el tipo de respuesta política proporcionada. Que la crisis sea entendida como "crisis de supervivencia" (Eckersley, 1992: 11) se combina aquí con su cualidad representativa del fracaso de un sistema político y de una cultura para el mantenimiento de relaciones armónicas con un entorno natural dispuesto ahora a tomarse cumplida venganza sobre quienes le explotan. La democracia liberal y el capitalismo de mercado son considerados causa mayor de la crisis y obstáculo para su resolución, no sólo en términos de su funcionamiento práctico sino igualmente en razón de los valores que los sostienen. La alternativa a la sistemática minusvaloración de los bienes naturales y la solución al rápido deterioro que amenaza la supervivencia humana, es el establecimiento de una forma de autoritarismo donde el gobierno de los expertos y las restricciones a la libertad individual crean las condiciones para una existencia sustentable (cfr. Hardin, 1977a, e.o. 1968, 1977b; Heilbroner, 1975; Ophuls, 1977; Goldsmith *et al.*, 1972). La adjetivación de la situación como crítica viene a suspender las prevenciones y garantías habituales en beneficio de aquellas *únicas* soluciones que son capaces de permitir su superación. La democracia es así preterida en favor de una eficacia de ribetes tecnocráticos y ascendencia cientifista. Es difícil subestimar la importancia que esta fase del pensamiento verde tiene en la formación de la identidad del movimiento. Su constitución *contra* el modelo sociopolítico dominante, las fuentes normativas de las que se dota, en singular combinación de cientifismo y naturalismo, así como su tendencia a interpretar la crisis como expresión de una crisis más amplia, van a marcar, para bien y para mal, el carácter del movimiento ecologista hasta nuestros días.

La siguiente fase de la literatura política verde es ante todo un desarrollo, en múltiples direcciones, de las bases dispuestas en la primera. La teoría política verde empieza a desplegarse como tal, a tomar conciencia de su razón de ser y de sus objetivos, y crece en paralelo a una filosofía medioambiental que no siempre le proporciona los fundamentos adecuados. Puede decirse que esta segunda fase empieza como una *conversación* interna a partir de los distintos caminos trazados por la primera, y que se desarrolla después de modo diverso, como exploración de las distintas posibilidades que la nueva temática, la aplicación de lo político a la resolución de la crisis ecológica, ofrece. Las reacciones a la proclamación verde de la crisis empiezan, sin embargo, en la negación de la misma, crítica del catastrofismo verde que emplea sus mismas armas para cuestionar la gravedad de una situación medioambiental juzgada intrínsecamente dinámica e incierta, tenor argumentativo que los verdes descalifican como voluntarismo prometeico o cornucopiano (cfr. Beckerman, 1974; Simon y Kahn, 1984; Lewis, 1992; Wildavsky, 1995; Lomborg, 2001). Socialismo y marxismo señalan que el ecologismo no tiene suficientemente en cuenta el modo en que la crisis ecológica es expresión de unas relaciones sociales marcadas por la alienación y la desigualdad socioeconómica, es decir, de los males inherentes al capitalismo (cfr. Enzensberger, 1974; Weston, 1982 Pepper, 1993a; O'Connor, 1986). A su vez, esta corrección marxista del ecologismo va a provocar un movimiento de reflexión crítica de la propia tradición marxista y socialista, que cuestiona sus planteamientos y principios a la luz de los nuevos elementos de juicio proporcionados por la crítica verde, creando un espacio de convergencia donde el aprovechamiento verde de los instrumentos marxistas y socialistas coexiste con el reverdecimiento de las tesis marxistas (cfr. Bahro, 1984; Schmidt, 1971; Benton, 1989; Foster, 2000; Burkett, 1999; Grundmann, 1988; Gorz, 1995). El anarquismo y el libertarismo ejercen también ahora su influencia en la conformación del enfoque político verde, sobre todo como prolongación natural de un pensamiento filosófico que encuentra en la descripción de la naturaleza que ofrece la ecología el modelo de red no jerárquica y espontánea susceptible de traducción política: el cientifismo de los orígenes se encuentra así con un planteamiento donde la política es sustituida por la filosofía y la ciencia en la constitución del sujeto y del orden social. La ecología social, la ecología profunda y el biorregionalismo son la principal expresión de esta tendencia, cuya importancia es sin embargo visible en el tenor general del ecologismo político hasta hoy dominante (cfr. Bookchin, 1971, 1986; Naess, 1993, 1995, e.o. 1983; Devall y Sessions, 1985; Eckersley, 1992; Sale, 1985; Tokar, 1987; Porritt, 1984; O'Riordan, 1976). También entre ecologismo y feminismo se produce una aproximación recíproca que, tomando como base la asociación histórica y simbólica de mujer y naturaleza como demostrativa de una convergencia de intereses entre aquéllos, por apreciar una lógica similar de dominación de ambas, resulta en la teoría ecofeminista (cfr. Rocheleau *et al.*, 1996; Plumwood, 1993; Warren, 1994; Mies y Shiva, 1993; Merchant, 1995). La reflexión ética y filosófica acompaña en el tiempo al desarrollo de la literatura más propiamente política, cuyos fundamentos normativos establece en el curso de su indagación de aquellos valores que subyacen a la protección del mundo natural, cuyo estatuto es revisado con la intención de incluirlo en la comunidad moral y su círculo de considerabilidad (cfr. Regan, 1984; Fox, 1990; Baird Callicott, 1989, 1994; Gottlieb [ed.], 1997;

Zimmermann [ed.], 1993). Los derechos de los animales constituyen un instrumento para esa expansión que ha sido capaz de generar una considerable cantidad de literatura de notable rigor sistemático (cfr. Stone, 1996, e.o. 1972; Regan, 1983; Benton, 1993a, 1993b; Singer, 1995). Paralelamente, la difusión pública de la noción de desarrollo sostenible, a partir del informe a Naciones Unidas de la Comisión Brundtland para el medio ambiente, da lugar a un debate en torno al concepto y sus implicaciones, que introduce a su vez la problemática de la justicia distributiva, tanto intrageneracional como intergeneracional, referida por ello a las futuras generaciones (cfr. CMMAD, 1988; Redclift, 1987; Jacobs, 1991; Lelé, 1991; Dobson, 1998b, 1999a; De-Shalit, 1995; Szasz, 1994; Schlosberg, 1999). El desarrollo del pensamiento verde no sólo multiplica así los temas sobre los que éste reflexiona, sino que a medida que lo hace va afirmándose como tal pensamiento.

En un primer momento, la constitución del pensamiento político verde es ante todo una *continuación* de la literatura de la década de los setenta, donde la alternativa filosófica se ha encarnado ya en una doctrina acerca de la necesaria reconciliación del hombre con su entorno y del derecho de éste al florecimiento y la preservación, al tiempo que el rechazo de la democracia liberal deja paso a una afirmación de los principios democráticos más formal que sustantiva, por hallarse en clara contradicción con una política consecuencialista que establece prepolíticamente los valores definitorios de la sociedad sustentable y los sustrae a todo debate y posibilidad de negociación. La consolidación del ecologismo como ideología se proyecta sobre un pensamiento donde lo político es suprimido por la previa ontologización de los valores y principios. Esta clausura del debate político trae causa del naturalismo epistemológico al que el ecologismo se entrega, y a cuya consolidación constribuye el de la ética medioambiental que lo justifica, animada además por el surgimiento de publicaciones periódicas monográficas, como Environmental Ethics (1992). El utopismo fundacional del pensamiento verde no sólo se proyecta en el pasado, mediante la adopción de una concepción arcádica de la naturaleza, y hacia el futuro, con la postulación de una sociedad sustentable idealizada, sino que se infiltra en el conjunto del ecologismo político, al potenciar un naturalismo político que, por ejemplo, provoca graves conflictos entre ecologismo y democracia, o impide abrir al debate la forma de la sustentabilidad medioambiental. No obstante, la ampliación y diversificación de la reflexión verde no podía dejar de producir efectos, el principal de los cuales es el surgimiento de una teoría política propiamente dicha a fines de la década de los noventa, como destilación y autoconciencia del pensamiento ecologista. La obra fundacional del mismo es sin duda el *Pensamiento político verde* de Andrew Dobson (1997, e.o. 1990), que significativamente propone una concepción del ecologismo como pensamiento radical y opuesto a todo compromiso o negociación con el liberalismo imperante, anclado en el utopismo naturalista y muy dependiente de la ecología como ciencia y la ética medioambiental como fundamentación filosófica de una teoría política privada así de autonomía. Esta contradicción entre el intento por desarrollar una teoría política y la influencia de un naturalismo que supone su anulación es patente en el intento que hace Goodin por conciliar lo que llama una teoría verde del valor con una teoría verde de la acción (cfr. Goodin, 1992). No obstante, la teoría política verde se consolida por medio de un conjunto de obras que se interrogan acerca de los fundamentos y valores que la rigen, marcan sus objetivos y la comparan con teorías políticas rivales

(cfr. Eckersley, 1992; Hayward, 1995; Martell, 1994; Garner, 1996; Pepper, 1996; Merchant, 1992; Dobson y Lucardie, 1993; Dickens, 1992; Baxter, 1999). La aparición de Environmental Politics en 1992 proporciona a la teoría política verde una publicación periódica donde discutir y exponer su propio desarrollo.

En la actualidad, vivimos una tercera fase del pensamiento político verde, que puede contemplarse como el resultado de su evolución natural, de su progresiva apertura y dinamismo. La madurez reflexiva de la teoría política verde implica un desprendimiento de la fundamentación naturalista y del dogmatismo radical que había venido distinguiéndola. A partir de la segunda mitad de la década de los noventa, aparecen un conjunto de obras cuya característica principal es que ponen en cuestión algunos aspectos del propio pensamiento verde, como la ascendencia del naturalismo o la influencia del anarquismo en la configuración de su estrategia política (cfr. Hayward, 1998; Barry, 1999; Torgerson, 1999). Los presupuestos de la teoría política verde son *internamente* evaluados y sometidos a crítica, poniéndose en marcha "una crítica inmanente por parte de los teóricos verdes, de sus propios conceptos, ideas y compromisos de valor" (Humhprey, 2001: 2). En palabras de John Barry: "Por una parte, la conceptualización de la teoría verde ofrecida es en sí misma el producto de una crítica y reconstrucción inmanentes, esto es, internas, de las conceptualizaciones existentes de la ideología y teoría verde" (Barry, 1999: 2). Significativamente, en la introducción a la tercera edición de su antecitada obra fundacional, Dobson (2000b: ix) consagra este desplazamiento de la teoría política verde, que a su juicio pasa de estar centrada en los aspectos político-ideológicos del ecologismo a reflexionar en torno a conceptos tradicionales de la teoría política, como la democracia, la justicia o la ciudadanía. Desde esta óptica puede entenderse, por ejemplo, el antes impensable acercamiento que el ecologismo hace al liberalismo, en exploración de una posible convergencia entre los mismos (cfr. Wissenburg, 1998; Dobson [ed.], 1999c; Vincent, 1998; o el debate entre Stephens [2001a, 2001b] y Wissenburg [2001]). También el debate abierto acerca de la construcción de un modelo democrático verde, ámbito en el que las resistencias que ofrece la interpretación naturalista chocan aún con los propósitos democratizadores de la teoría política verde, dadas las contradicciones que genera la confrontación de éstos con la afirmación prepolítica de valores y principios como la sustentabilidad (cfr. Mathews [ed.], 1995a; Doherty y de Geus [eds.] 1996; De-Shalit, 2000). A la ordenación *interna* de la teoría política verde seguiría así su expansión *externa*, el diálogo y la confrontación con otras tradiciones teóricas y con conceptos clásicos en la teoría política. Sin embargo, aunque esta es una forma de describir esta tercera fase en la evolución de la teoría política verde, no es la correcta, o al menos lo es sólo parcialmente a la vista de la importancia de lo que deja fuera de su interpretación.

Este incipiente movimiento reflexivo de la teoría política verde, vuelta sobre sí misma y sobre sus presupuestos filosóficos y normativos y fundamentos teóricos, constituye más bien el punto de partida para su redefinición y reformulación como teoría política. Aunque las formas que adopte son todavía una incógnita, sí parece claro que su signo distintivo es la voluntad por desvincular la política de una fundamentación naturalista anclada en una concepción arcádica de la naturaleza. La ideologización del

ecologismo político ha propiciado desde sus orígenes una excesiva dependencia de la política respecto de sus fuentes éticas, a su vez dependientes de la descripción de la naturaleza proporcionada por la ecología: la traducción normativa de los principios de ésta ha sido durante demasiado tiempo el modo de operar del ecologismo como teoría política. Su identidad ha estado ligada de un modo fuerte a su condición de pensamiento radical y alternativo al orden existente, sin que hasta ahora ello haya permitido una reconsideración de las bases sobre las que esa alternativa venía a desplegarse. La reconstrucción del ecologismo político que ahora comienza, y de la que este trabajo pretende ser parte, puede así considerarse el producto del surgimiento y confirmación de la *sospecha* acerca del ecologismo fundacional y sus presupuestos. La concepción verde de la naturaleza, su relación con la estructura normativa del ecologismo, las distintas asunciones acerca de la sustentabilidad y la democracia, los diseños políticos llamados a articular la sociedad sustentable, los paradójicos vínculos del ecologismo con la ciencia, su utopismo subyacente, el rechazo sistemático de la modernidad o de la democracia liberal: todos ellos aspectos del ecologismo político que ahora son cuestionados y radicalmente reformulados. La reconstrucción crítica del ecologismo político da lugar a la nueva política verde. En la creación de las condiciones de posibilidad de esa sospecha han influido el desarrollo de la sociología medioambiental (cfr. Dunlap, 2001) y el paradigma de la sociedad del riesgo (cfr. Beck, 1992; Adam *et al.* [eds.], 2000; Beck *et al.* [eds.], 1997; Beriain [comp.], 1996), que han contribuido a refinar y comprender en toda su complejidad un concepto de naturaleza que en los verdes disfraza la ingenuidad de realismo (cfr. Macnaghten y Urry, 1998; Simmons, 1993). Las consecuencias normativas de esa concepción han sido también revisadas desde el propio pensamiento verde (cfr. Soper, 1995; Dickens, 1996; Cronon [ed.], 1996; Eder, 1996). La interdependencia y complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza ha privado así al naturalismo verde de su mito fundacional y de su principal referencia normativa.

Este despojamiento del ropaje naturalista ha otorgado una autonomía y una libertad a la reflexión política verde que permiten su refundación. Este trabajo pretende ser un ejemplo de las nuevas posibilidades abiertas por la emancipación de la política verde respecto de sus servidumbres normativas y filosóficas radicales. Naturalmente, la dirección que adopta aquí la construcción de la política verde no es sino una de las posibles, aunque en lo que sigue pretenda justificar de manera suficiente su validez y pertinencia. No puede establecerse de antemano cuál será el término de este proceso de refundación y crítica reflexiva que el ecologismo está emprendiendo; puede incluso que no llegue a desarrolarse plenamente. Que la política verde que de aquí resulta suponga una ruptura respecto de su formulación y fundamentación tradicionales no debe constituir la medida para su justa valoración, porque es precisamente en el alejamiento de esa tradición, fuertemente asentada en principios y valores cuyo análisis descubre ahora su insuficiencia, donde la reconstrucción del ecologismo político encuentra su nueva identidad.

La estructura de esta Tesis Doctoral trata de exponer de modo sucesivo los distintos problemas a que se enfrenta esta reconstrucción crítica del ecologismo político, orientada al nacimiento de una política verde renovada. El primer capítulo sirve a modo de exposición de los principales elementos del ecologismo político como ideología alternativa y crítica con los valores e instituciones existentes. En lugar, sin embargo,

de proceder a una simple exposición de sus postulados, se ha optado por presentar al ecologismo a través de la revisión histórica que emprende con el fin de identificar las raíces de la crisis ecológica que constituye su razón de ser. Así, junto a la discusión de la función de esta crisis en el ecologismo, se expone y discute la historia de las relaciones sociedad-naturaleza *desde* el ecologismo, de donde resulta una completa caracterización de los motivos y principios del mismo. El segundo capítulo tiene por objeto un análisis de la concepción verde de la naturaleza y sus consecuencias normativas, por ser el mismo el auténtico sustrato del ecologismo político y punto de partida de un análisis que de otro modo resultaría incompleto. La crítica de esa concepción se acompaña de los elementos necesarios para la reconstrucción de la política verde. Seguidamente, el tercer capítulo tiene como objeto general continuar esta labor de revisión, que es a la vez establecimiento de las bases para la conformación de la nueva política verde. Junto a la búsqueda de una definición de mínimos de ecologismo y el señalamiento de sus dos principios rectores, se emprende un análisis de su característica ambivalencia axiológica, en gran parte derivada de su naturalismo, que es al tiempo una depuración normativa imprescindible para un ejercicio reconstructivo. Los rasgos de la política verde, en oposición al viejo ecologismo político, son aquí presentados. Los dos últimos capítulos adoptan un sesgo más directamente relacionado con la construcción del programa político verde y la búsqueda de un modelo democrático propio del mismo. El capítulo cuarto consagra su primera parte a definir el principio de sustentabilidad y a analizar la relación entre ecologismo y democracia, para a continuación discutir la inevitable confrontación del ecologismo con el liberalismo y la democracia liberal. Las posibilidades de convergencia entre el primero y el segundo dejan paso una vez exploradas a la revisión conceptual que el ecologismo hace de los valores e instituciones liberales, cuyas fallas son igualmente señaladas. Finalmente, el capítulo quinto está dedicado a la búsqueda del modelo verde de democracia. El análisis de la forma institucional de la misma y la discusión en torno a la relación entre sustentabilidad, participación y los nuevos riesgos de la modernidad tardía precede la propuesta aquí defendida, a saber, la adopción del modelo deliberativo de democracia para la conformación de la democracia verde. Pero veamos esta progresión con más detalle.

Crisis ecológica y política verde

El ecologismo político ha encontrado desde sus orígenes en la presunta crisis ecológica global un recurso simbólico de gran fuerza expresiva que se constituye, al tiempo, en mecanismo interno de legitimación de principios y valores que en su oposición a los existentes encuentran la confirmación de su validez. La disolución del mundo natural y su progresiva transformación en medio ambiente es percibida por el ecologismo como la fase definitiva de un proceso de paulatino alejamiento humano de la naturaleza, que la modernidad radicaliza y termina de convertir en *extrañamiento* del hombre respecto de un mundo natural que se constituye en sede de autenticidad y armonía espiritual. No se trata tan sólo de que ese mundo natural tenga derecho a la supervivencia por poseer un valor intrínseco que es independiente de la mirada humana

que lo señala; la pertenencia última del hombre a esa naturaleza de la que parece renegar le obliga a asegurar las condiciones biofísicas de su existencia y es fuente de obligaciones morales hacia una realidad de la que forma parte, y de la que un dualismo culturalmente construido lo ha alienado. La crisis ecológica es así mucho más que un conjunto de problemas medioambientales cuyas peculiares características dificultan su aprehensión y tratamiento en términos estrictamente técnicos o materiales: es también y sobre todo la expresión de una crisis más honda, que afecta a toda una cultura y a una forma de relación con el entorno, cuyo fracaso llama, en consecuencia, a su entera revisión y modificación. La dimensión material de la crisis ecológica termina por ello perdiendo importancia frente a su dimensión simbólica. La crisis ecológica es transformada por el ecologismo en crisis de civilización. No se trata ya tanto de gestionar técnicamente problemas medioambientales de variable complejidad y dificultad, como de indagar en las causas que originan una crisis más amplia que sólo puede ser abordada políticamente.

La propia definición de la crisis como tal crisis es ya así una cuestión política. El recurso a una definición de fuerte poder metáforico y persuasivo es también el recurso a una fuente de legitimación de carácter extraordinario. Hablar de una situación crítica permite suspender los valores y procedimientos políticos vigentes en aras de la eficacia, máxime cuando la amenaza convocada se plantea en términos de supervivencia. La excepcionalidad del peligro llama a la excepcionalidad de las soluciones. Los términos en que se plantea el problema de la crisis en los orígenes del movimiento verde reclaman una acción urgente que encuentra precisamente en el ecologismo un privilegiado intérprete de los males y de sus remedios. Aquí encuentra sentido la apelación al autoritarismo triunfante en los setenta, la más sostenida defensa de una política de raigambre ecoanarquista, o la predominante concepción prepolítica de la sustentabilidad como principio técnica o ideológicamente definido y no susceptible de definición democrática colectiva. En todos los casos, la incapacidad demostrada por las formas y los procedimientos democráticos, y por el modelo de sociedad liberal-capitalista en que se enmarcan, exige soluciones alternativas que en su misma radicalidad antagonista hallan la garantía de su idoneidad. La herencia de la retórica de los orígenes no se agota en el mantenimiento de un discurso de límites o en la ausencia de todo cuestionamiento respecto de la cualidad crítica de la situación medioambiental. Más al contrario, la constitución del movimiento verde y de sus fundamentos normativos como alternativa crítica radical a los valores y prácticas que están en la raíz de la crisis medioambiental *define* al ecologismo político como ideología, dándole una forma que su evolución posterior sólo alterará, acaso hasta ahora, de forma superficial. La afirmación de la crisis ecológica cumple así una función a la vez fundacional y constitutiva en el ecologismo político. Negar su existencia es neutralizar su discurso. Disminuir el potencial destructivo de su amenaza es debilitar la justificación verde de un modelo cultural y político alternativo.

Hablar de crisis ecológica es, sin embargo, sustraerse al carácter de las relaciones socionaturales, cuya condición dinámica e incierta, que tiene su base en la recíproca transformación que resulta del proceso de apropiación social del medio, convierten a la crisis percibida por los verdes en un estado habitual de las mismas. No existe una relación armónica y estática esperando a ser constituida. El entremezclamiento de los sistemas sociales y naturales, la interdependencia entre los mismos que produce un medio ambiente donde

sociedad y naturaleza se hacen uno, produce *normalmente* problemas medioambientales cuya complejidad, ciertamente creciente a medida que aumenta la de la propia sociedad, no justifica la invocación de un escenario de crisis. La vocación protectora del mundo natural propia del ecologismo conduce a la confusión entre *formas* naturales concretas y naturaleza, de modo que a su vez la pérdida de parte de aquellas se identifica con deterioro medioambiental. Es por eso conveniente distinguir entre crisis ecológica y crisis del mundo natural: la primera designa una amenaza para la supervivencia humana derivada del socavamiento de las bases biofísicas de la vida social; la segunda la desaparición progresiva de formas naturales cuya protección el ecologismo reclama en nombre de su valor intrínseco. Es evidente que hablar de problemas medioambientales no posee las mismas connotaciones normativas y prescriptivas que hacerlo de crisis ecológica. Pero esa variación no indica tampoco, como teme el ecologismo, que la existencia de problemas medioambientales carezca de consecuencias en absoluto y suprima toda posible función para una política verde. En realidad y por el contrario, la política verde encuentra aquí precisamente su razón de ser: la progresiva y creciente interdependencia de sociedad y naturaleza resulta en un medio ambiente humano cuya complejidad y carácter incierto y dinámico reclaman un tratamiento que no es técnico sino político, en la medida en que las consecuencias del mismo afectan a todos los aspectos de la vida social, dada la recíproca penetración de los dos ámbitos y su paulatina disolución. La política verde es por eso una *extensión* de lo político a ámbitos hasta ahora despolitizados, como la ciencia y la empresa, cuya capacidad de transformación social no ha corrido pareja con su control democrático; después insistiremos en ello. Ahora bien, el objeto de la política verde no es ya tanto la protección del mundo natural remanente, como la consecución de la sustentabilidad. El problema de la extinción es secundario respecto de la ordenación de las relaciones socioambientales. Como veremos, la ausencia de una solución única para los problemas que éstas plantean, debido a la incertidumbre que los distingue, demandan un tratamiento político y democrático de la sustentabilidad, lejos del cierre tecnocrático de la misma a la que conduce su concepción prepolítica. La protección de las formas naturales será en todo caso *parte* de una política de sustentabilidad democráticamente definida, pero no un aspecto innegociable, un valor intangible, de la misma.

Historia y pensamiento a la nueva luz de la crisis ecológica

La constatación que el ecologismo hace de la existencia de una crisis ecológica de fuerte contenido simbólico, por cuanto expresa una forma de percibir, valorar y tratar la naturaleza que sólo conduce a su dominación y destrucción, produce un contrarrelato verde de la historia y del pensamiento que tiene por objeto la elucidadación de las raíces de la crisis. Son el propio desarrollo histórico occidental, y la evolución misma de su pensamiento, las que proporcionan las claves para entender esa consideración instrumental del mundo natural que está en la base de su explotación. Lo que el ecologismo presenta es así un negativo de la historia occidental, el lado oculto del progreso y la apropiación del entorno. Se trata de descubrir aquellos valores y prácticas que han dado forma a la concepción occidental de la naturaleza y han determinado el

modo en que las sociedades se han relacionado con ella. Y el *dictum* verde no ofrece dudas: la civilización se basa en la esclavitud de la naturaleza (cfr. Ophuls, 1997). La crisis ecológica y la instrumentalización de la naturaleza por parte de la cultura occidental se constituyen así en la culminación preestablecida del relato cuyos antecedentes hay que encontrar y señalar. Igualmente, el desvelamiento de la condición *ideológica* de las narrativas dominantes en la explicación histórica y en la justificación de la explotación del mundo natural permite convertir la reescritura de la misma en un primer paso para el cambio político (Merchant, 1996: 157). Esta revisión de la tradición histórica y del pensamiento cumple a su vez para el ecologismo una clara función constitutiva, de establecimiento de los propios estándares de análisis y pensamiento; de ahí el valor añadido que tiene su exposición. Tanto la historia del pensamiento como la historia de los acontecimientos han sido revisadas por el ecologismo desde una nueva óptica, con el doble propósito de rastrear los orígenes de la actual crisis ecológica y de llevar a cabo una relectura de las mismas que desvele tradiciones susceptibles de señalarse como precursoras tempranas o corrientes alternativas al pensamiento dominante.

El relato verde de la historia se ocupa así de señalar las raíces de la crisis ecológica en los procesos históricos y las tradiciones de pensamiento, dando forma en el curso de ese proceso a una historia crítica del mundo occidental que recusa las ideologías del progreso y la modernidad. El proceso de progresiva dominación humana de lo natural, las ideas y los valores que han contribuido a dar forma a nuestra relación con el medio ambiente, el desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, o la creciente intervención y explotación humana del medio, son los principales elementos de la revisión crítica verde. La epifanía adopta un sesgo negativo: la historia no es ya un camino de perfección, sino una senda destructiva. A decir verdad, al determinismo triunfante del discurso del progreso sucede aquí un teleologismo negativo cuyo único final posible es la catástrofe medioambiental. La reversión de esta tendencia y la aceptación de los postulados del ecologismo se erige como la única alternativa posible, cuyo horizonte es la sociedad sustentable tal como los verdes la entienden. Este reduccionismo prospectivo es característico de la rigidez ideológica del ecologismo. La reconstrucción crítica debe por ello comenzar aquí, poniendo límites a la deriva teleológica que amenaza en todo momento al relato histórico verde, tendente a contemplar la crisis ecológica como el producto de una necesidad histórica, y no como resultado de una multitud de procesos factuales y de pensamiento que se relacionan entre sí de modo contingente. La proyección sobre los mismos de un *sentido*, de una orientación causal, no equivale a emplear un lenguaje de imperativos que casa mal con la esencia misma del desarrollo histórico.

La identificación de las causas explicativas de la crisis ecológica y de las prácticas y valores que la producen conducen al señalamiento de tres grandes factores explicativos o momentos históricos definitorios, objeto en consecuencia de discusión detallada: la influencia seminal del cristianismo, cuyo triunfo sobre el animismo y el paganismo constituyen el origen de la civilización occidental y de un modo de entender el mundo y la posición del hombre en su seno; la Revolución Científica moderna, que acaba con la definición teológica de lo verdadero y establece el conocimiento de la naturaleza y su control como programa para el desarrollo científico al servicio del bienestar humano, lo que conlleva el fin de todo organicismo y la mecanización y consiguiente desvalorización del mundo natural; y la Ilustración que consagra

definitivamente al racionalismo como principio rector del desarrollo occidental, establece el progreso como ideal legitimador de un industrialismo que supone el crecimiento exponencial de la penetración social en el entorno. La historia puede así contemplarse, desde el ecologismo, como el continuo distanciamiento el hombre respecto de su medio y condiciones *naturales*, la progresiva pérdida de una armonía con el entorno que era también armonía interior y paz social. Pero el mismo relato histórico permite hablar de un constante proceso de emancipación humana respecto de las constricciones que el medio impone, la paulatina conquista de autonomía respecto de las condiciones naturales que es también la constitución del espacio propio del hombre y la sociedad. La distancia entre la *posibilidad* de una y otra interpretación es acaso la distancia existente también entre un enfoque reduccionista de la revisión histórica verde, tal como lo plantea la Historia Ecológica y su estudio de las relaciones *físicas* de la sociedad con su entorno, excesivamente deudor de un planteamiento materialista que considera la cultura como un reflejo sin función explicativa, y una mirada histórica más abarcadora y dinámica, orientada no sólo a la explicación de las relaciones socioambientales como historia de una crisis, sino a la comprensión de su interacción y relaciones en el pasado, como parte, de hecho, de una política de sustentabilidad proyectada hacia el futuro.

Subyace aquí la existencia de dos estrategias explicativas dominantes, ninguna de las cuales es en realidad y por sí misma suficiente. La perspectiva *cultural* enfatiza la importancia de los valores y las ideas sobre los cambios e intereses materiales, a los que considera subordinados a aquellos; la perspectiva *factual*, por el contrario, subraya la importancia de las condiciones y cambios económicos y materiales, consideradas el fundamento de la cultura dominante, entendida como superestructura ideológica. Este enfoque factual es característico tanto del ecologismo más influido por el marxismo y el socialismo, como de la Historia Ecológica que se centra en el modo en que se relacionan materialmente sociedad y medio ambiente. Mi análisis trata, por el contrario, de combinar estas dos perspectivas, que deben ser complementadas si se pretende alcanzar una explicación integral. La relación entre lo material y lo cultural es de recíproca influencia y co-determinación, no de mutua exclusión. Ni los hechos son la mera encarnación de la cultura ni la cultura la sola expresión de los hechos: las prácticas y condiciones materiales son el reflejo de una cultura, del mismo modo que una cultura se ve influida por aquellas. La explicación ha de ajustarse así a la naturaleza del proceso de apropiación humana del medio cuya evolución analiza. Esa apropiación es tanto material como cultural y simbólica, sin que ninguna de sus dimensiones pueda reclamar la primacía sobre el resto, pues forman parte más bien de un continuo en constante y recíproca influencia. Ese desarrollo multidimensional y con múltiples factores explicativos es lo que la mirada histórica verde debe aprehender.

La concepción verde de la naturaleza y su crítica

Es precisamente la naturaleza de este proceso de apropiación humano de la naturaleza externa lo que el ecologismo se resiste a comprender, resistencia cuyo reflejo más claro y decisivo se encuentra en la concepción verde de la naturaleza, determinante de todo su entramado normativo. La crítica de la

concepción verde de la naturaleza es por eso un elemento esencial de la reconstrucción del ecologismo político, por cuanto de la misma derivan principios centrales a éste, como el monismo antidualista, el antiantropocentrismo, la defensa del valor intrínseco del mundo natural, la crítica de su dominación, la constitución de la ecología como mediador privilegiado entre la naturaleza y su conocimiento, o la tendencia a la traducción normativa de las enseñanzas proporcionadas por aquella. La ambivalencia que distingue al ecologismo político trae causa de su concepción de la naturaleza. Concepción que es, en sí misma, interpretación de una idea compleja como pocas, cuyos distintos niveles de significado y variabilidad semántica no hacen sino reflejar el hecho de que contiene "una extraordinaria cantidad de historia humana" (Williams, 1980: 67). La acepción aquí implicada es aquella que designa a todo aquello que existe de forma espontánea: la naturaleza es aquello que se opone a lo artificial, que no trae causa de creación o intervención humana. Esta es la naturaleza que a los verdes interesa y la naturaleza de la que poseen visión propia.

La naturaleza según los verdes combina la procedencia científica de la descripción con el aliento espiritualista de la prescripción. Es la ecología, rama de las ciencias naturales surgida en la segunda mitad del siglo XIX y dedicada al estudio de las relaciones entre los organismos y su entorno, la que proporciona la visión del mundo natural y de su funcionamiento llamada a constituirse en la explicación canónica para el ecologismo: una naturaleza compleja e interdependiente, cuyas relaciones internas componen una red no jerárquica donde todos los elementos cumplen su función en el mantenimiento del sistema. La competencia y la lucha por la vida dejan paso a la cooperación y la igualdad funcional; el paradigma se la selección natural cede en favor de una perspectiva sistémica y holista. Paradójicamente, sin embargo, el conocimiento de la naturaleza que la ecología proporciona es el mejor del que disponemos dada la *incognoscibilidad última* del misterio de la naturaleza, cuya complejidad y sentido se nos escapan forzosamente: los límites del conocimiento de lo natural son también los límites de la racionalidad enfrentada al mundo externo. Esta advertencia abre la puerta al reencantamiento de un mundo natural cuyo sometimiento y control por la modernidad había despojado de todo misterio; la reverencia hacia lo natural es reverencia hacia lo sagrado. La explicación científica del *funcionamiento* de la naturaleza es así separada en el ecologismo de la condición inefable de su *esencia*. Este reencantamiento, a su vez, llama a la reconciliación del hombre con el mundo natural del que tanto se ha separado: suspendida toda mediación entre el hombre y el medio y mediante un proceso marcado por la espiritualidad, el yo debe disolverse en la naturaleza a la que pertenece. Esta nueva consideración de la naturaleza revela asimismo la posesión por la misma de un valor independiente que no puede depender de su afirmación por uno de sus vástagos; el ecologismo afirma en consecuencia el valor *intrínseco* de la naturaleza, independiente de toda valoración exógena. Valor del que deriva una obligación de cuidado y respeto del mundo natural. Por otra parte, la concepción verde de la naturaleza está fuertemente vinculada a la experiencia estética. No se trata tanto de una explícita vinculación del valor de lo natural a sus cualidades plásticas, como una consecuencia inevitable de la apelación a lo intuitivo y lo emocional que puede encontrarse en numerosas descripciones verdes del mundo natural, así como en el énfasis que el intento por reencantarlo hace recaer sobre la *maravillosidad* de la naturaleza. El esteticismo subyacente a la visión verde de la naturaleza suele resolverse en misticismo, y explica en parte la

mistificación en que esa visión consiste. Dos rasgos finales de la concepción verde de la naturaleza revisten especial importancia. En primer lugar, la naturaleza tiene para los verdes un acusado valor normativo. Las leyes de la naturaleza se consideran susceptibles de traducción a normas sociales, llamadas a determinar el comportamiento humano hacia la naturaleza y la propia organización social. Este es el origen del naturalismo verde: la atribución a la naturaleza de la condición de fuente prescriptiva. El objeto de atención fascina hasta tal punto al observador que termina por imponérsele. En segundo lugar, las relaciones del hombre y la naturaleza son explicadas por el ecologismo a partir de un naturalismo antidualista que subraya la pertenencia humana a la naturaleza y niega en consecuencia la posibilidad y conveniencia de distinguir entre uno y otro orden, así como toda jerarquía: no hay superioridad humana sobre la naturaleza, ni por tanto derecho humano a someterla, sino más bien obligación humana de preservación.

Aunque por provenir de un ecologismo que se reclama intérprete cualificado del mundo natural a cuya defensa se consagra, la concepción verde de la naturaleza es presentada como reflejo directo de su verdad, lo cierto es que no es sino una más de las distintas apropiaciones semánticas del término, a las que por supuesto subyace un elemento estratégico: la definición de la realidad es un primer paso para su dominio. En el caso del ecologismo, la aceptación de su visión de la naturaleza implica también la aceptación de las distintas consecuencias normativas que de ella derivan. Sin embargo, la concepción verde de la naturaleza es, como todas las demás, una construcción social. La naturaleza como realidad objetiva es siempre objeto de una traducción interpretativa donde juegan su papel todo tipo de mediaciones culturales y materiales. No existe una esencia natural inmutable y universal: la realidad de la naturaleza es objeto de apropiación y reformulación social, tanto física como culturalmente. La construcción social de lo natural no es pues en ningún caso la negación del mundo físico, de la realidad objetiva que constituye de hecho la precondición básica de toda construcción cultural, sino más bien la afirmación del carácter social de su percepción, concepción y tratamiento. La distinción propuesta por Soper (1995) entre el concepto realista o profundo de naturaleza, y el concepto profano o superficial de la misma, adopta aquí un gran valor explicativo. Mientras que la naturaleza profunda comprende las estructuras y procesos causales que operan de forma constante en el mundo físico y condicionan las intervenciones humanas en el medio y su interacción con él, la naturaleza superficial es la naturaleza de nuestra experiencia inmediata, la que se presenta a nuestros ojos, esto es, las *formas* naturales que constituyen nuestro entorno. Así, no puede en ningún caso afirmarse la condición *construida* de la naturaleza como estructura y poder causal que opera de forma constante en el mundo físico, pero en cambio es difícilmente refutable que la naturaleza de nuestra experiencia inmediata es en gran parte una construcción social. No es así un concepto absoluto, sino relativo, por más que al mismo subyazca un nivel de la realidad que permanece inmutable. La confusión entre estos dos niveles es constante en el discurso verde.

Esta construcción social es un reflejo, en cada momento, de los valores, principios y prácticas sociales vigentes. La naturaleza inmediata es sin embargo un reflejo de la sociedad aún en otro sentido: la actividad humana aplicada sobre ella ha venido transformándola materialmente desde el propio origen del

hombre, como parte del proceso de adaptación y apropiación por éste de su entorno. La sociedad ha ido *asimilando* progresivamente la naturaleza de la que surge. Merced a este proceso de transformación, no sólo la idea de naturaleza resulta ser continente de historia humana: la naturaleza como realidad sujeta a transformación a manos del hombre refleja también esa historia: la historia natural como historia social. Contra la condición estática de la naturaleza según los verdes, ésta no es salvo, en su sentido profundo, una entidad inmóvil y ahistórica, sino una realidad sometida a un proceso de transformación, como lo es la concepción social de la misma. Afirmar que la naturaleza es una construcción social no supone negar su tangibilidad, sino subrayar su *dependencia contextual*: tanto la naturaleza como su interpretación social poseen distinta forma y significado en diferentes contextos sociohistóricos. Es éste un proceso de ida y vuelta, de recíproca influencia y determinación: si la naturaleza como mundo físico es precondición de su posterior construcción social, ese mundo físico una vez transformado es parte del contexto del que depende la subsiguiente construcción social de lo natural. A la construcción social de la *idea* de naturaleza corresponde asimismo una actividad material que da forma al mundo natural como parte del mundo social. Esta transformación material incide a su vez en el proceso cultural de construcción social de la naturaleza, cuya expresión física y material al tiempo constituye. La interdependencia de sociedad y naturaleza que de aquí resulta culmina en la transformación de ésta en medio ambiente humano: la naturaleza, humanizada mediante su control consciente, es reducida a la condición de medio ambiente.

La dependencia contextual de la naturaleza se opone así a la afirmación verde de una naturaleza universal y ahistórica, dada la imposibilidad de obtener un conocimiento directo y no mediado de una naturaleza cuya condición precondicional no es en modo alguno cuestionada, pero que no puede sino mostrársenos siempre filtrada por nuestros valores y prácticas. De ahí que la concepción verde de la naturaleza sea el producto de una idealización: desvinculada de la sociedad y de la historia, suspendida en el tiempo, la naturaleza se afirma al margen de toda contextualización. La idealización verde de lo natural posee adicionalmente una orientación normativa, porque sólo de un orden no contaminado ni alterado es posible extraer prescripciones socialmente traducibles. Se expresa aquí la condición ideológica de la naturaleza mítica que proponen los verdes: su presentación como realidad autónoma no modificable justifica su condición de fuente normativa a la vez que oculta su sujeción a la sociedad y la historia. La mistificación verde de la naturaleza encuentra distintas expresiones, todas ellas reflejo de la contradicción existente entre la afirmación de una naturaleza universal y esencialista y la realidad de su dependencia contextual. Ninguna tan indicativa como la *ensoñación arcádica* en que el ecologismo incurre como consecuencia del naturalismo que deriva de su concepción de lo natural: la creencia en un orden ahistórico pero realizable en la historia donde el hombre vive en armonía con el entorno y en paz social: la asimilación natural de lo social que conforma un ámbito de inocencia primigenia y ausencia de todo conflicto natural o social. Esta ensoñación, cuyas raíces se encuentran en la tradición pastoril, se relaciona directamente con el utopismo verde, por cuanto el territorio al que apela está fuera del tiempo, mera encarnación del sentimiento nostálgico que no es sólo referente en un pasado inexistente, sino aspiración para un futuro inalcanzable. Esta idealización de la naturaleza como espacio arcádico encuentra asimismo expresión en la falsa oposición

entre el campo y la ciudad, producto también de una construcción cultural que encuentra en esa polarización una útil separación funcional y económica, que a la vez que opera como paliativo para la sensación de pérdida provocada por el avance del proceso de apropiación social del entorno, oculta la continuidad esencial entre sus dos extremos. También en la defensa verde de la naturaleza virgen, identificada con una naturaleza no transformada cuya precedencia cronológica exige su conservación, encontramos la misma oposición entre una naturaleza definida como esencia y el ámbito social y humano que inevitablemente la condiciona y construye. Y de nuevo aquí el ecologismo debe recurrir a la mistificación de una realidad más compleja y sutil que su apelación a las espontaneidad de la naturaleza salvaje e intacta: la propia existencia de la naturaleza virgen como concepto y el surgimiento de una necesidad social de protegerla son un producto humano, que a su vez dan paso a la decisión social consciente de *no* transformar externamente fragmentos de mundo natural que satisfacen, a fin de cuentas, necesidades medioambientales, sociales e individuales que son funcionales al proceso de humanización de lo natural. Finalmente, tampoco la vindicación verde del paisaje consigue ocultar el verdadero carácter de éste como forma de cultura, como entrecruzamiento de los órdenes social y natural que priva de sentido toda afirmación de su pureza natural: el paisaje no es naturaleza, sino el producto histórico de la interacción social con el entorno, el registro del sello de lo social sobre lo natural. En todos estos casos, la concepción verde de la naturaleza en sus distintas manifestaciones y expresiones es objeto de contestación, revelándose su condición ideológica y mítica.

Naturaleza frente a medio ambiente: la fundamentación de la nueva política verde.

La oposición entre la visión verde de la naturaleza y su crítica remite directamente a la disputa entre el realismo y el construccionismo en la comprensión contemporánea de lo natural. Debate provinente de la sociología del conocimiento, la confrontación de las perspectivas realista y construccionista reviste una formidable importancia para la fundamentación de una política verde, no sólo por ser expresión de una distinta concepción de las relaciones entre el hombre y su entorno, sino por proyectarse sobre aspectos de gran importancia a la hora de abordar esas mismas relaciones. El juicio acerca de la posición relativa del hombre respecto de la naturaleza y su capacidad para transformarla es también un juicio acerca de la independencia del mundo natural, acerca del grado de separación del hombre y su cultura respecto del mismo y en consecuencia del valor que a ese mundo le concede, sobre la dominación de la naturaleza y su actual estatuto como tal, sobre la propia diferenciación entre medio ambiente y naturaleza. Las respuestas que aquí se dan a este conjunto de problemas dan forma a una fundamentación de la política verde muy diferente a la que el ecologismo político suele postular, constituyéndose así una alternativa a la comprensión verde más habitual y a las derivaciones filosóficas y propuestas políticas que de la misma resultan. Se pretende con ello asentar la política verde no a partir de su oposición a la concepción de la naturaleza que la modernidad hace suya, sino *de acuerdo* con esa concepción, cuyas fuentes cabe encontrar en la visión

marxista de la naturaleza, como refinamiento de su entendimiento ilustrado a través de la noción de transformación por medio del trabajo, necesitada a su vez de una corrección que permita dar cabida a los factores culturales y simbólicos en el proceso de apropiación social del medio, que es humanización de la naturaleza, progresiva reducción de ésta a entorno humano y social. La discusión de estas premisas filosóficas y cognitivas de la política verde está lejos de ser un mero ejercicio escolástico sin incidencia en la constitución propiamente política del ecologismo. Es, por el contrario, el sustrato básico de toda concepción política verde, determinante de su carácter y orientación: su análisis crítico es por eso el punto de partida de todo intento de reconstrucción.

La concepción verde de la naturaleza suele adscribirse a un enfoque realista de la misma, mientras que su crítica o matización se inclina más bien por alguna de las distintas formas existentes de construccionismo. A la naturaleza como realidad objetiva e independiente del hombre y de su percepción, cuyas características imponen unos límites y constricciones inmodificables a la actividad humana, se opone un mundo natural cuya realidad permanece en un segundo plano frente a la evidencia de su inevitable construcción social, derivada de su apropiación cultural y material por el hombre, que convierten su autonomía causal en una abstracción que cede históricamente frente a su percepción y transformación social. La afirmación realista de la naturaleza como entidad objetiva independiente del hombre suele considerarse un exceso cuya veracidad metafísica última, referida a la naturaleza *profunda*, no es compensada por sus limitaciones explicativas. Pero a ese exceso se opone entonces el que propone un construccionismo *ontológico* que refuta la independencia misma de la naturaleza respecto de lo humano y convierte a ésta en poco menos que una proyección del conocimiento del hombre. La solución pasa así por adoptar un construccionismo *epistemológico* que, aceptando la realidad objetiva y externa del mundo natural, subraya la dependencia contextual de nuestro *conocimiento* del mismo, sometido como está a todo tipo de mediaciones y filtros culturales, históricos y sociales. Este construccionismo, sin embargo, debe ser a su vez cualificado mediante lo que propongo como construccionismo *físico*: la capacidad humana de apropiarse del medio y transformarlo permiten hablar de una *re*construcción material de la naturaleza: no sólo su conocimiento está mediado por el hombre, también su *apariencia* es objeto de una modificación históricamente variable que refleja la sociedad que la lleva a cabo. Se evita así la rigidez de la separación entre el mundo y su conocimiento que resulta del construccionismo epistemológico, que parece ignorar la interacción *material* entre la sociedad y la naturaleza. Los excesos objetivistas a que conduce el realismo habitualmente defendido desde el ecologismo predican una independencia de la naturaleza que sólo puede señalarse, a fin de cuentas, en dos sentidos. De un lado, la independencia ontológica de la naturaleza profunda, estructuras y procesos causales que actúan al margen del hombre y subyacen al mundo natural aparente. De otro, la independencia *precondicional* de lo natural, que forzosamente preexiste a su construcción social, pero que no rige una vez que la interacción socionatural se ha puesto en marcha; es una independencia originaria y hasta cierto punto abstracta. El mundo físico, una vez transformado, sigue siendo parte del contexto del que surge la construcción social de la naturaleza: la reconstrucción social del medio modifica así, a su vez, su propia precondición. Ahora bien, el construccionismo cualificado que se propone como fundamento para

una nueva política verde trata de evitar todo reduccionismo. Esta interacción socionatural tiene lugar en múltiples direcciones y a diferentes niveles: transformamos material, cultural y simbólicamente una realidad que a su vez nos transforma, y el producto de esa transformación vuelve a incidir sobre el proceso de apropiación, y así en todo momento y a cada paso. Asimismo, los procesos materiales y culturales se alimentan recíprocamente, siendo el producto de su mutua influencia y despliegue la forma que adopta en cada momento histórico la relación sociedad-naturaleza.

La amenaza que para el núcleo axiológico del ecologismo político reviste toda forma de construccionismo es así desvelada. Porque si la consideración moral de la naturaleza y la consiguiente obligación de preservarla son derivación de su valor intrínseco e independiente del hombre, es claro que ese valor depende a su vez de la autonomía de un mundo natural cuya misma naturalidad es respetada y no contaminada socialmente. La naturaleza ha de ajustarse a la descripción que de ella hace el ecologismo para que las consecuencias normativas que de ahí se extraen puedan sostenerse: la naturaleza ha de ser así una realidad independiente, que no hemos construido y de la que no podemos apropiarnos. En cambio, y en palabras de William Cronon,

> "Si ahora resulta que la naturaleza a la que apelamos como fuente de nuestros propios valores ha sido de hecho contaminada o incluso inventada por esos valores, esto parece tener serias implicaciones para la autoridad moral y política que la gente adscribe a sus propias preocupaciones medioambientales" (Cronon, 1996b: 26).

Afirmar que la naturaleza es una construcción social amenaza su valor independiente y la fortaleza de los mandatos verdes. Pero así es: la convergencia de la historia natural con la historia social, que resulta de la recíproca transformación de naturaleza y sociedad y responde a la coevolución de las mismas que se origina con la apropiación humana del medio, supone la negación de toda naturaleza *independiente*, salvo una naturaleza profunda cuya inasibilidad y permanencia últimas hacen superfluo todo esfuerzo de protección. La nueva política verde parte por ello de una premisa opuesta a la que ha guiado tradicionalmente al ecologismo político: el reconocimiento de la creciente interdependencia de lo natural y lo social, la progresiva disolución de su diferencia que es producto del doble proceso de construcción cultural y simbólica y reconstrucción material de la naturaleza. Las implicaciones que este reconocimiento tienen para el ecologismo no acaban aquí, sin embargo.

La imposibilidad de defender la existencia de una naturaleza arcádica y presocial apunta en la dirección de la terminación de la naturaleza misma tal como el ecologismo la contempla. El grado de penetración humana en los procesos naturales y de transformación del mundo natural como apariencia así lo indicaría: la naturaleza ha desaparecido como tal y es ya sociedad. Sostener contra toda evidencia que existe una naturaleza universal y autónoma no es la respuesta adecuada por parte de un ecologismo comprensiblemente amenazado en su mismo centro de gravedad; la política verde debe más bien aceptar esa distinta comprensión de la naturaleza y tomarla como fundamento para una política de sustentabilidad que no excluye la defensa del mundo natural remanente en el contexto de una naturaleza convertida en medio

ambiente. La defensa de las formas naturales que en el discurso del ecologismo vienen a identificarse con *la* naturaleza no puede ya fundarse en su valor intrínseco; pero que su valor provenga de una decisión social no impide de antemano su protección. Paradójicamente, esta comprensión realista y alternativa de la naturaleza y de la relación social con ella puede proporcionar las bases para una nueva atribución de sentido a lo natural *dentro* de lo social. Pero esto converge con las consecuencias que trae igualmente consigo la posición de la nueva política verde acerca del problema del dualismo humanidad-naturaleza.

El enfrentamiento entre la concepción realista y la construccionista de la naturaleza remite de modo indirecto al debate en torno al dualismo humanidad-naturaleza, cuya resolución posee consecuencias de parecido alcance e idéntica relevancia para la fundamentación de una política verde. Para el ecologismo, toda forma de separación entre hombre y naturaleza, o entre sociedad y mundo natural, constituye una falaz construcción cultural funcional a la consideración instrumental de la naturaleza y por ello a su explotación, asentada sobre la afirmación de la superioridad humana sobre la naturaleza a la que en realidad pertenece. El dualismo es una invención occidental que debe ser sustituida por un monismo antidualista que permita explicar las distintas *cualidades* humanas como producto del proceso evolutivo y no a partir de una separación ontológica. El dualismo contribuye a crear la ficticia sensación de que el hombre no está *sujeto* a las leyes biológicas que en realidad lo constituyen, introduciendo con ello distorsiones simbólicas y de significado en la explicación que aquél se da a sí mismo acerca de sus orígenes y sentido:

> "La principal pérdida de este tipo debe ser nuestro extrañamiento de las raíces naturales de nuestro ser. Hemos perdido nuestra antigua intimidad e implicación con las fuentes de nuestra nutrición y protección. Nos hemos apartado de los ciclos del nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte, de los que somos parte y de los que dependemos. No entendemos la profundidad o significado de nuestra dependencia, e incluso miramos algunos aspectos de este ciclo con repugnancia, considerando un signo de nuestro avance que no tengamos que confrontarnos más con ellos" (Harrison, 1992: 70).

En la argumentación verde, que el hombre sea parte de la naturaleza le obliga moralmente hacia ella. Sin embargo, de la concepción *constitutiva* de la naturaleza que nos recuerda la sujeción humana a las leyes naturales no se deriva necesariamente una postura *normativa* que exija el reconocimiento del valor intrínseco, y la consiguiente obligación de protección, de la naturaleza o de determinadas partes de la misma (cfr. Meyer, 1999). Se defiende aquí, por el contrario, que a la inexistencia ontológica del dualismo sociedad-naturaleza corresponde sin embargo su patencia histórica, cognitiva y aun física: el hombre es parte de la naturaleza, pero en el proceso de adaptación a la misma, que es apropiación y transformación del entorno, se *separa* de ella para dar sentido a su presencia en el mundo. La pertenencia humana a la naturaleza no anula su singularidad y diferencia. No se olvide que el propio ecologismo tiene al dualismo como presupuesto cuando reclama la necesidad de que el hombre adopte determinados comportamientos *hacia* la naturaleza. Igualmente, la *continuidad* humana respecto de la naturaleza no es el único presupuesto posible para la protección y valoración del mundo natural. Es aquí donde fin de naturaleza y aceptación de una postura dualista se aproximan.

En ambos casos, la dominación de la naturaleza que resulta de la apropiación social del medio puede invocarse como presupuesto para una distinta y más rica valoración del mundo natural remanente, que contribuya así a su preservación. Por una parte, frente a la atribución verde a la naturaleza de un valor que deriva de la resacralización de lo natural, el descubrimiento de sus leyes y el control de su funcionamiento dan forma a un dominio humano de la naturaleza que puede ayudarnos a redescubrir su *sentido* al margen de todo condicionante impuesto por el misterio ligado a su desconocimiento o el esfuerzo por superar sus constricciones. Por otra, la protección de la naturaleza como apariencia puede basarse no en la continuidad o pertenencia humana a la naturaleza, sino en la extrañeza que provoca su otredad: lo natural como aquello que se opone a lo humano. La afirmación de esta posibilidad parece contradecir la asimilación social de lo natural aquí defendida, pero la contradicción es sólo aparente: es precisamente el control humano de lo natural lo que permite que esa extrañeza no produzca un deseo de emancipación y control de aquello que se desconoce y por eso produce temor: el dominio permite atribuir a la otredad un significado desvinculado a la reverencia y el miedo. La naturaleza convertida en medio ambiente se opone a los fragmentos de mundo natural todavía existentes, que dan testimonio de aquello que no es humano y proporcionan un horizonte simbólico diferenciado y valioso. Se está invocando así una noción que ha sido blanco habitual de la crítica ecologista: la dominación de la naturaleza. La dominación es considerada un prólogo para la extinción, primero del mundo natural y después del hombre que ha olvidado su pertenencia al mismo:

> "Una sociedad que incluye entre sus primeras y más tenaces creencias un concepto de su derecho al dominio sobre la naturaleza se enfrenta a una paradoja: la completa explotación de la naturaleza implica su eventual destrucción. La destrucción de la naturaleza implica también la destrucción de la sociedad misma" (Black, 1970: 44).

La reconstrucción del ecologismo político exige, sin embargo, la renovación semántica del concepto previa a su plena aceptación. Lejos de constituir una *desviación* humana de la senda de la armonía natural, la dominación del medio es la inevitable consecuencia de la posición del hombre en su entorno y de la necesidad de adaptación al mismo. Dominar la naturaleza, sin embargo, no tiene por qué identificarse con la destrucción del mismo, sino que puede reformularse provechosamente como *control consciente* de la misma, que al cabo designa no un control absoluto de procesos causales fuera del alcance humano, sino un control suficiente, mediante el poder transformador del hombre y su capacidad para manipular las condiciones naturales, de la *relación* social con lo natural.

La reconstrucción del ecologismo político debe así partir del rechazo de toda concepción esencialista y arcádica de la naturaleza, en beneficio de una perspectiva dinámica de las relaciones socionaturales, donde los problemas medioambientales son inherentes a un horizonte de transformación y cambio. Tanto la naturaleza como las relaciones del hombre con ella tienen carácter social e histórico. La pertenencia humana a la naturaleza no obsta al reconocimiento de la consistencia epistemológica y cognitiva de la diferenciación que sucede al proceso de apropiación material y cultural de la misma; diferenciación que a su vez coexiste con la interrelación y creciente interdependencia de lo social y lo natural. A la resacralización verde de lo

natural se enfrenta así el trabajo como proceso de transformación y apropiación: la idealización de la naturaleza sólo es posible mediante la sustracción de lo natural a la historia y la sociedad y su ubicación en un ámbito desencarnado y ficticio. La culminación del proceso de apropiación social es la transformación de la naturaleza en medio ambiente humano. Por eso, a pesar de su empleo más o menos indistinto en la literatura, propongo diferenciar con claridad entre naturaleza y medio ambiente de acuerdo a su dispar orientación normativa. Medio ambiente designaría al producto de la historia social de la naturaleza, aquello en que ésta se convierte al ser incorporada a la historia humana y transformada mediante el trabajo. La construcción social de lo natural humaniza un entorno que de ser un ámbito separado y constrictivo pasa a constituirse en parte del sistema social. Dentro de ese sistema, la existencia de distintos grados de humanización y transformación permite hablar de fragmentos de naturaleza remanente que, al responder a decisiones sociales y cumplir funciones también sociales, no se sustraen a la condición de medioambiente. La política verde tiene así como objeto al medio ambiente, que no es al cabo sino naturaleza incorporada a la historia y socialmente transformada y apropiada.

La construcción de la política verde

La construcción de una política verde que resulte de la reconsideración crítica del ecologismo político debe arrancar de una consideración del carácter de éste que, sin traicionar su pluralidad y diversidad internas, identifiquen una posición común a partir de la cual esa reconstrucción pueda llevarse a término. Que el ecologismo sea un nuevo movimiento social en origen y haya terminado constituyéndose como una ideología plenamente aceptada dada su suficiente solidez, no impide el reconocimiento de dos rasgos del mismo que dificultan su identificación como unidad de pensamiento. Tanto la fragmentación interna que permite distinguir en su seno múltiples corrientes diferenciadas y aún antagónicas, como la complejidad que resulta de los niveles científico, filosófico y político que se confunden en la destilación de sus principios y prescripciones, hacen difícil precisar aquello que por ecologismo debamos entender. Más que girar en torno a un centro bien definido, el movimiento verde se mantiene unido por complejos patrones de parecidos de familia, resultado a su vez de intereses, puntos de vista, ideas e identidades diferentes (Torgerson, 1999: 5). Es cierto, sin embargo, que las corrientes más radicales dentro del mismo han obtenido el monopolio en la expresión y definición normativa del entero ecologismo político, que en consecuencia se ha configurado sobre todo como una política naturalista y antimoderna. De ahí que sea preciso, por una parte, proceder a la reintegración del ecologismo en el proyecto de la modernidad; y por otra, identificar los principios rectores de una política verde renovada a partir de una definición de mínimos de lo que sea el ecologismo. Desde esta base es posible proceder a una general reconstrucción crítica del mismo, que mediante la depuración de las ambivalencias normativas que resultan de aquel naturalismo permita construir una política verde diferenciada del ecologismo político que sustentaba a aquél.

La vinculación de ecologismo y modernidad debe partir de la constatación de que la presunta crisis ecológica es antes consecuencia de las contradicciones de una modernidad imperfecta que la manifestación de su fracaso. La magnitud del proyecto de control y transformación de la naturaleza en que la modernidad se embarca lleva aparejados riesgos y produce consecuencias no deseadas, pero ni esta inevitable circunstancia ni algunas muestras particulares de su complejidad o condición incierta vienen a invalidarlo. Precisamente, la política verde ha de constituirse no en la base de una reacción filorromántica a los males de la modernidad, sino en una de sus instancias críticas y reflexivas, llamada a desarrollar una política de sustentabilidad orientada a un control de la interacción social con el medio más racional y democrática. Esta reorientación del ecologismo *en favor* de la modernidad y no en su contra no es desde luego viable al margen de su más general revisión.

Primer paso de la misma es la determinación de un núcleo normativo del ecologismo susceptible de servir de base a toda la tarea de construcción de la nueva política verde. La necesidad de proceder aquí mediante un cierto voluntarismo epistemológico es coherente con la orientación normativa de la reconstrucción aquí propuesta, y encuentra en la apertura al cambio de una teoría política verde cada vez ,ás dinámica un elemento indudablemente favorable. En lugar de optar por un concepto *abierto* de ecologismo que hace de su heterogeneidad signo distintivo de su identidad como movimiento, es preferible apostar por un concepto *cerrado* que es, en sí mismo, conformación de un tipo ideal de ecologismo y establecimiento normativo de sus fundamentos y principios rectores. Se propone así una política verde fundamentada en la crítica inmanente de los postulados que el ecologismo ha privilegiado hasta ahora. Este tipo ideal de ecologismo se articula en torno a dos grandes líneas de fuerza. Por una parte, rasgo esencial del mismo es sin duda el intento por convertir la naturaleza en una entidad *políticamente* relevante, cuya principal expresión es la búsqueda de la sustentabilidad, generalmente definible como ordenación de las relaciones socionaturales. Como quiera que la política verde es también y por supuesto una política, a pesar de la reducción de su discurso a términos ecológicos operada por el ecologismo radical en detrimento de la atención al ámbito de lo social e intersubjetivo, aspira también a la constitución de un modelo verde de democracia. Es aspiración de éste la realización de la sustentabilidad y la democratización de la democracia. La política verde aquí propuesta se marca como objetivo el establecimiento de un vínculo fuerte entre principio de sustentabilidad y desarrollo democrático. El carácter esencialmente normativo que poseen estos dos principios rectores permite su aceptación como criterios para la conformación de su tipo ideal. Será la posterior definición que de los mismos se proponga y el modo en que se vinculen el que conforme más concretamente la política verde propuesta.

La contaminación naturalista que padece el ecologismo político se combina con la confusión resultante de la intervención de los niveles científico, filosófico y político en la configuración de su estructura normativa, produciendo como resultado un conjunto de contradicciones y ambigüedades en esta última que todo intento por refundar la política verde debe tener en cuenta. Esta característica ambivalencia normativa del ecologismo político es así objeto de análisis y depuración, como parte de una revisión crítica

que es también establecimiento de las bases para una política verde de diferente orientación y carácter. Esta ambivalencia encuentra expresión en distintos aspectos y postulados del ecologismo político. Así, su relación con la ciencia, donde la crítica de la ciencia moderna convive con la fe en una ecología que es rama de aquélla y es sustraída a todo cuestionamiento, dando forma a lo que llamo paradoja epistemológica del ecologismo político. La secular tensión entre los sistemas racional y místico de conocimiento, antagonismo epistemológico especialmente pronunciado en períodos de rápido progreso científico (cfr. Cohen, 1996: 16), no es sólo reflejado en la reacción verde contra la ciencia moderna, sino que se reproduce en el *interior* del ecologismo, en la pugna entre esta crítica y la afirmación de la ecología como medio cognitivo. Su confianza, de otro lado, en el principio de sustentabilidad como mecanismo de ordenación de las relaciones sociedad-naturaleza sobre la base de la armónica reconciliación de ambas y protección de la segunda, cuando este mismo principio puede justamente considerarse la culminación del dominio humano de la naturaleza, en forma de control consciente de las interacciones socionaturales. Igualmente, la complexión utópica de su horizonte prescriptivo, una sociedad sustentable cuya fantasmal presencia en el ecologismo lo convierten en "la forma más obvia de política utópica en la política contemporánea" (Rainbow, 1993: 26), consecuencia directa del naturalismo que sólo acepta un orden social que reproduzca la irreal perfección del orden natural sublimado adoptado como referencia. También directamente resultantes del sesgo naturalista del ecologismo político dominante son las dos últimas muestras de ésta su ambivalencia. Por una parte, la relación directa que se establece entre su concepción de la naturaleza y el establecimiento de sus principios y postulados filosóficos y políticos, que resultan de la traducción normativa de aquélla: la descripción del orden natural se convierte en prescripción social. Por otra, una defensa del lugar, de la especificidad de lo local, basada en la atribución al mismo de carácter constitutivo y fuerza normativa, que provoca una auténtica naturalización de lo social. Todos estos aspectos de la normatividad verde son así objeto de crítica, con el fin de hacer posible una desideologización del ecologismo que es condición para su constitución como política verde.

La política verde se opone así a la ideología verde. Frente a la ética naturalista que encuentra en una naturaleza falsificada los fundamentos normativos sobre los que construir una política que por su mismo carácter derivativo respecto de un bien ontologizado se constituye como *no* política, su renovación rechaza esta moralización en beneficio de la autonomía de lo político y de la sujeción de toda norma a crítica y deliberación. La complejidad e incertidumbre que distinguen a una naturaleza social e históricamente embebida hacen de la política, no de la ideología ni de la técnica, el punto de partida de la renovación verde. Se trata de repolitizar un ecologismo que por ser víctima de la hipnosis naturalista ha sido propenso a convertir sus principios en valores morales no negociables políticamente. El consecuencialismo de ahí resultante debe ser reemplazado por la aceptación de la contingencia asociada a las formas democráticas. Este movimiento, que es sobre todo una liberación de la teoría política verde de las cadenas del naturalismo y del dogmatismo antiantropocéntrico impuestas por el radicalismo dominante en la constitución de su identidad como movimiento e ideología política, culmina en la constitución de un modelo político llamado a conjugar y realizar los principios rectores de esta nueva política verde.

Principio de sustentabilidad y democracia

La constitución de un modelo verde de democracia llamado a realizar los dos principios rectores de la política verde no puede llevarse a cabo en el vacío, exigiendo por el contrario una progresiva fundamentación normativa y el análisis de sus posibilidades institucionales. Tras proceder a un análisis del principio de sustentabilidad que es también, frente a su dispersión semántica, defensa de una orientación para el mismo alejada de la tónica habitual en el ecologismo, la relación del ecologismo con la democracia, quebradiza por definición, es abordada con la intención de establecer una vinculación fuerte entre ambos. A continuación, y en la medida en que todo intento por dar forma a un modelo democrático alternativo tiene que confrontarse con el modelo dominante, se analizan las relaciones del ecologismo con el liberalismo, en exploración ante todo de las posibilidades de convergencia entre una política verde renovada y el liberalismo más inclinado al diálogo sustantivo de las concepciones del bien. Sólo posteriormente cabe atender al proceso de conformación de la democracia verde, que trae causa de una doble maniobra: la crítica de la democracia liberal, cuyos instituciones y principios son reorientados por el ecologismo en una dirección favorable a sus intereses, operación cuyos límites es sin embargo necesario señalar; y el establecimiento de la forma institucional de la democracia verde. Es en última instancia cuando un modelo deliberativo corregido se propone como fundamento para la constitución de la democracia verde, a partir de la vinculación necesaria de sustentabilidad y democracia en un único modelo normativo.

La centralidad que el principio de sustentabilidad posee en el discurso verde no se corresponde, sin embargo, con una univocidad conceptual inexistente. Puede decirse que la extensión del concepto ha corrido paralela con la multiplicación de sus sentidos e implicaciones. Tanto en sus aspectos sociales y políticos, como en los geográficos o de escala, la sustentabilidad se define de un modo bastante vago e impreciso (cfr. Paniagua y Moyano, 1998). Contribuye poderosamente a ello su complejidad, producto directo de las distintas y simultáneas asociaciones que establece entre aquellos problemas que trata de resolver (cfr. Myers, 1993). Interesa especialmente, en relación a la política verde aquí propuesta, dejar sentado el carácter genérico y político del concepto, frente a su definición técnica o ideológica. La sustentabilidad designa de un modo general el equilibrio duradero de las relaciones sociedad-naturaleza, pero dejando al margen la exigencia de su mantenimiento biofísico en el tiempo, no establece de un modo cerrado ni único las *formas* concretas que, como tal principio genérico, puede adoptar. No hay así una solución única al problema de la sustentabilidad. Aunque es evidente que toda formulación del principio de sustentabilidad posee una dimensión técnica y científica que condiciona su viabilidad y preestablece límites y constricciones a los diseños de sustentabilidad que puedan proponerse, no lo es menos que el espectro de posibilidades abierto al margen de esas condiciones es lo suficientemente amplio para afirmar la condición genérica y normativa de la sustentabilidad. Esto es, el alcance integral del principio de sustentabilidad impide considerarlo como un problema técnicamente decidible, porque su cualidad normativa exige tratarlo políticamente, por ser

expresión de valores esencialmente disputables. Las distintas formas de sustentabilidad serán así expresión de distintos modos de concebir la sociedad y sus relaciones con el medio ambiente.

Este carácter normativo del principio de sustentabilidad ha sido a menudo, sin embargo, subordinado a su dimensión puramente técnica o ideológica. La forma de la sustentabilidad venía a establecerse prepolíticamente, su contenido señalado mediante una definición técnico-científica o ideológica identificadora de una sola configuración *correcta* del principio, excluida de esta forma toda determinación democrática del mismo. Esto no es sino reflejo del potencial conflicto existente entre sustentabilidad y democracia, insuficientemente explorado en la literatura y vital, sin embargo, en la construcción de una política verde que aspira a su realización conjunta. Tanto la complejidad e incertidumbre que caracterizan a un objetivo de la magnitud de la sustentabilidad, como la normatividad intrínseca al mismo que lo convierte en expresión de decisiones axiológicas y no de la mera gestión de recursos, apuntan a la democracia como el procedimiento idóneo para su definición, aplicación y control. Pero es un vínculo que en modo alguno puede darse por supuesto. Por eso propongo diferenciar entre dos formas o modelos de sustentabilidad en función del modo en que se relacionan con la democracia. De un lado, la sustentabilidad técnocrática o cerrada, débilmente vinculada a la democracia. Es aquella cuya forma viene científica o ideológicamente preestablecida, al ser expresión de una valoración técnica o de un núcleo de creencias y principios, sustrayéndose en ambos casos a toda deliberación o decisión pública. La sustentabilidad deriva de una concepción prepolítica y consecuencialista de la relación sociedad-naturaleza. Tanto la asimilación liberal-tecnocrática de los problemas medioambientales como problemas técnicamente resolubles mediante un enfoque administrativo, como el enfoque de los verdes radicales que procede a la construcción ideológica de la sociedad sustentable a partir del naturalismo prescriptivo, son variantes de esta forma cerrada de sustentabilidad. De otro lado, la sustentabilidad normativa o abierta, necesariamente vinculada a la democracia, que abre el contenido de la sustentabilidad a la decisión democrática colectiva al reconocer su cualidad política y normativa. La dimensión técnica de la sustentabilidad no deja de estar presente, pero en lugar de imponerse, se subordina a su definición social. Esta distinción ese esencial a este trabajo y a las tesis en él expuestas.

La propia relación del ecologismo con la democracia ha de ser objeto de atención, dada la tradicional inconsistencia del vínculo y la necesidad de reforzarlo para la fundamentación de una política verde que aspira precisamente al desarrollo del ideal democrático. Hay que tener en cuenta que el conflicto entre democracia como procedimiento y ecologismo como concepción finalista del bien puede representarse igualmente como conflicto entre democracia y sustentabilidad; de donde la importancia de su desactivación. La incertidumbre decisional asociada a las formas democráticas ha chocado así con tanto con el consecuencialismo propio del ecologismo radical, como con su tendencia a monopolizar la *verdad* acerca de las relaciones socionaturales y a conferirle un tratamiento prepolítico. De nuevo su querencia naturalista debe ser señalada, en tanto no cabe discusión acerca de la normación social que es directa trasposición de aquella otra inscrita en la naturaleza. El ecoautoritarismo desarrollado en la década de los setenta no puede por ello ser considerado una anécdota: son los fundamentos mismos del ecologismo los que generan una

tensión con los valores y principios de la democracia. La exposición y el análisis de los distintos argumentos que pueden aducirse para establecer una vinculación necesaria entre ecologismo y democracia remiten en última instancia a la adopción de un modelo normativo o abierto de sustentabilidad que demanda, por su misma naturaleza, la definición y el control democrático de su contenido.

Política verde y liberalismo: hacia una democracia verde

Tanto en el proceso de construcción de una política verde renovada, como en la búsqueda de un modelo verde de democracia, es insoslayable la confrontación con el liberalismo como teoría política y con la democracia liberal como forma democrática dominante. Razones de pura viabilidad práctica se alían aquí con cuestiones de índole axiológica y normativa. En principio, las relaciones del ecologismo con el liberalismo no son pacíficas: ni los fundamentos teóricos de la filosofía política liberal, ni el funcionamiento efectivo de las democracias liberales pueden ser aceptadas por un ecologismo político que encuentra en ambos, por el contrario, razones explicativas del surgimiento y perpetuación de la crisis ecológica y un modelo político incapaz de hacerle frente. La crítica verde de la democracia liberal había tendido a rechazar, de hecho, todo debate teórico con el liberalismo, empeñada como estaba en la defensa de un modelo naturalista de orden político frontalmente opuesto al orden liberal. La incipiente teoría verde de la democracia, por su parte, manifiesta su compromiso con "una democracia sin sus límites tradicionales" (Mathews, 1995b: 7), alejada por tanto del modelo liberal. La propia evolución reflexiva del ecologismo como teoría política ha terminado, sin embargo, por hacer posible ese diálogo, del que emergen algunas posibilidades de convergencia, en todo caso supeditadas a la adopción de una concepción normativa de la sustentabilidad y a la defensa de un liberalismo agonístico donde el marco de neutralidad no impida el desarrollo de una disputa *sustantiva* entre concepciones rivales del bien.

Teniendo este diálogo como contexto y como parte de la conformación del modelo verde de democracia, el ecologismo lleva igualmente a cabo una revisión conceptual de los principios y las instituciones básicas de la democracia liberal. Las instituciones representativas como medio para la expansión de las comunidades moral y política, de modo que tengan cabida en ellas agentes subrepresentados como las futuras generaciones o el mundo natural; el proceso político liberal y sus sistemática minusvaloración de los intereses medioambientales, y la necesidad de introducir mecanismos correctores que la eviten; el discurso de los derechos y su extensión al mundo natural, junto con la necesidad de compensar su inadecuada orientación mediante un equivalente discurso de deberes y responsabilidades; y la corrección del principio de autonomía para incluir en él la autonomía del mundo natural y reconocer la cualidad precondicional de la misma que tiene el medio ambiente: casos todos ellos en los que la estrategia verde consiste en reorientar desde dentro estos valores e instituciones liberales en una dirección favorable a los intereses del ecologismo y a la conformación de una democracia verde. Aunque útil e incisiva, también esta crítica debe ser a su vez objeto de revisión, por presentar notables limitaciones que resultan del lugar

desde el que es formulada: el mismo ecologismo político que aquí se pretende reformular. La crítica de la crítica redunda así en beneficio de la constitución de la democracia verde *de acuerdo con* una política verde renovada, en tanto sus fundamentos no son tanto aquellos establecidos por el ecologismo naturalista, cuanto el producto de su revisión.

Sucede lo mismo con el diseño de la forma institucional de la democracia verde. La exploración de las posibilidades institucionales para una democracia verde es, de hecho, una articulación de los principios y presupuestos de la misma, que sirve de base a la definición de la concreta forma en que sustentabilidad y democratización van a ser plasmados en un único modelo normativo. Tanto la ciudadanía como el Estado son así objeto de análisis, por ser elementos constitutivos de una democracia verde. Los intentos por alumbrar una ciudadanía verde, diferenciada de la liberal en su distinta orientación de principio y en la distinta ontología social llamada a servirle de base, deben ser enjuiciados a la luz de su función en un modelo democrático verde caracterizado por exigir mayor participación ciudadana, pero también a la luz de su viabilidad práctica. La importancia de la ciudadanía para el ecologismo resulta de su consideración "tanto [como] una práctica moral como un status legal, en el cual el proceso de participación en las diversas arenas de la vida pública dan forma al desarrollo de la virtud cívica y a un más robusto yo público" (Barns, 1995: 106). En cuanto al Estado, la política verde pretende acabar con los característicos recelos que hacia el mismo ha solido expresar el ecologismo radical, dada su filiación anarquista. Su función en la conformación discursiva de la sustentabilidad, así como en su aplicación y control, no puede ser discutida, sino reforzada. Finalmente, la preferencia que el ecologismo ha solido mostrar por la comunidad como unidad política básica, reflejo tanto de su antiestatalismo como de un naturalismo que enfatiza la conveniencia de que la organización política sea, en la mayor medida posible, cercana expresión del territorio en el que se asienta, debe ser sometida a escrutinio crítico. No se trata tanto de abandonar la comunidad, cuanto de otorgarle su justo papel y de proceder a la radical reformulación de la misma, mediante su integración en el ámbito urbano, contra esa tendencia verde al abrazo de lo rural que da forma a un recalcitrante prejuicio antiurbano (cfr. Light, 2000), y su constitución como espacio de pluralidad y deliberación.

Riesgo, sustentabilidad y política verde

Habida cuenta de su naturaleza, el principio de sustentabilidad está fuertemente relacionado con los nuevos riesgos surgidos en la modernidad tardía. Una política de sustentabilidad es, en gran medida, una política de gestión de riesgos. La producción y el control de los mismos depende de la estructura y estado del sistema económico e industrial tanto como de la percepción y construcción que la sociedad hace de ellos. Por otra parte, la dimensión técnica y científica de la sustentabilidad exige de la intervención del conocimiento experto en el proceso de toma de decisiones, lo que puede plantear problemas de conciliación entre el juicio profano de la ciudadanía y el juicio especializado de los expertos, sobre todo a la luz de la orientación participativa de la política verde. Encontramos en ambos casos derivaciones de la nueva

arquitectura social del riesgo descrita originalmente por el sociólogo alemán Ulrich Beck (1992), que junto a la descripción de unos riesgos de nueva y distinta naturaleza, cuyo surgimiento explica por el desarrollo autónomo de las instituciones y mecanismos económicos y sociales de la modernidad, apunta a la formidable competencia adquirida por ámbitos alejados de todo control democrático, como el científico y el empresarial, para transformar la sociedad. Este desplazamiento de la política, entendida como poder de transformación, en favor de espacios privados no sometidos a control, da forma a lo que el propio Beck denomina *subpolítica*, y exige una adaptación de nuestras instituciones y mecanismos de control que permita la apropiación democrática de los mismos. Naturalmente, ese control sobrevenido traerá a su vez consigo un mayor control de la producción de riesgos.

La política verde se sitúa en el centro del desafío que plantea esta no reconocida extensión de lo político. Basta pensar en cómo los problemas medioambientales son en sí mismos riesgos de nuevo cuño, ya que su existencia secular no impide que sus actuales manifestaciones se correspondan a la tipificación de los nuevos riesgos como riesgos globales, complejos y socialmente construidos. Tanto el objetivo de la sustentabilidad como el propósito democratizador que distinguen a la política verde, que combinan el enfoque normativo con el reconocimiento de una dimensión técnica que, sin embargo, debe subordinarse a su previa determinación democrática, la cualifican para enfrentarse a los nuevos riesgos y a las fracturas institucionales y sociales que revelan. La política verde, con la democratización de la sustentabilidad que propone a partir de su concepción normativa del principio, lleva a cabo una extensión de lo político que incluye, como corolario natural, la democratización en la definición, el control y la gestión del riesgo. No en vano, el mismo carácter de los nuevos riesgos crea oportunidades individuales y políticas (Franklin, 1998: 1). El fracaso de la utopía social ha dado paso a una nueva forma de utopía centrada en el cuerpo y en la transformación de lo cotidiano, creando un nuevo ámbito de reflexión, la bioética, que contra su propia denominación supone una auténtica ampliación del campo de batalla político y es por tanto competencia de la política verde. Dando carta de naturaleza a una realidad política que traspasa los límites y la capacidad de las instituciones y mecanismos tradicionales, la política verde reconstruida puede verse como política de democratización de la subpolítica, esto es, de fuentes de transformación social tales como la ciencia y la tecnología, que inciden en el corazón de nuestras vidas y ejercen sobre ella una influencia cada vez mayor y que, en consecuencia, es urgente controlar. La democracia verde, como combinación de sustentabilidad y democratización, es así un modelo político para la sociedad del riesgo.

La integración del juicio experto en los procesos de decisión donde predomina un juicio ciudadano profano respecto de cuestiones técnicas plantea problemas referidos a la competencia decisoria, en cuya resolución es preciso lograr un equilibrio entre la definición democrática y la viabilidad técnica de la misma. La importancia que para la sola identificación de los riesgos tienen los procesos sociales de percepción y construcción de los mismos, agudiza la necesidad de alcanzar una razonable integración de las perspectivas ciudadana y experta. Ya que

> "los expertos son relevantes para la toma de decisiones medioambientales, pero no suficientes. La toma efectiva de decisiones, desde un punto de vista verde, implica tanto a los expertos como las concepciones de los más afectados por las decisiones en cuestión" (Paehlke, 1990: 39).

Cuál sea la forma institucional más adecuada para lograr esa integración, es naturalmente el problema a resolver, ligado inevitablemente a la determinación de la forma que haya de adoptar la democracia verde. La defensa de un modelo deliberativo, corregido y adaptado a las necesidades de la política verde, es también aquí pertinente: la conciliación de la competencia técnica del juicio experto y de la soberanía democrática en la toma de decisiones parece hallar su mejor plasmación en la adopción de procedimientos que alientan la participación y deliberación públicas. El marco deliberativo fomenta la comunicación entre ciudadanos y expertos, y permite crear, dada su flexibilidad, foros mixtos de deliberación que a su vez dependan de otros foros exclusivos que eligen representantes para los primeros, u otras alternativas institucionales orientadas a hacer posible la exposición y comprensión de los distintos puntos de vista y su más correcta ponderación. La adecuación del modelo deliberativo de democracia en relación a los nuevos riesgos no se agota, sin embargo, en las posibilidades que ofrece de cara a la integración del juicio experto. La incertidumbre asociada al riesgo, su construcción social, el incremento de la legitimidad que deriva de la mayor inclusión participativa, o la posibilidad de adoptar decisiones que son, en algunos aspectos, más eficaces: son varios los argumentos que pueden aducirse para demostrar que la democracia deliberativa es la forma democrática e institucional que mejor se adapta a la naturaleza de los riesgos de la modernidad tardía.

La democracia deliberativa verde

La democracia verde es así aquel modelo normativo capaz de conjugar y realizar los dos principios rectores de una política verde renovada: principio de sustentabilidad y democratización de la democracia. Es asimismo necesario que resulte coherente con los distintos aspectos de la reconstrucción normativa del ecologismo y con el diseño institucional ofrecido a partir de la misma. Tal como expresan las tensiones existentes entre ecologismo y democracia, que dificultan su vinculación al nivel de los principios, los objetivos de la sustentabilidad y la democratización pueden verse como dos valores cuya realización simultánea puede verse obstaculizada por razón de su misma naturaleza. La orientación procedimental de la democratización vendría a colisionar con el finalismo del principio de sustentabilidad. Estaríamos ante una muestra de cómo los valores verdes deben *competir* con otros valores, y en ocasiones entre sí (Paehlke, 1995: 131). Habría que renunciar necesariamente a uno de ellos para obtener la satisfacción del otro. Esto es cierto sólo en la medida en que la sustentabilidad que se opone a la democracia fuera concebida en términos tecnocráticos y cerrada a toda determinación democrática. No obstante, ni la democratización puede contemplarse al margen de los principios y valores sustantivos que nuevos y más participativos procedimientos encarnan, ni la sustentabilidad tiene por qué ligarse estrechamente a un enfoque consecuencialista. El vínculo entre ambos principios rectores, que es también condición de posibilidad de

una democracia verde, es la concepción normativa de la sustentabilidad, cuya misma naturaleza exige la definición pública y democrática de su forma y contenido. A la luz de ambos principios y del carácter de su vinculación, se propone en este trabajo la constitución de la democracia verde a partir del modelo democrático deliberativo: la democracia deliberativa verde.

La articulación del modelo democrático verde a partir de la democracia deliberativa exige, naturalmente, la previa exposición y corrección crítica de los fundamentos de ésta. El modelo deliberativo se basa en la legitimación procedimental proporcionada por un procedimiento de toma colectiva de decisiones, consistente en la igual participación de los ciudadanos en una deliberación orientada hacia el bien público y dotada de fuerza vinculante. La forma del mismo resulta de la institucionalización, a distintos niveles y en medida variable, de este procedimiento y de los principios que lo sostienen. Desde el ecologismo político se ha señalado ya al modelo deliberativo como referencia para el alumbramiento de una democracia verde. Sin embargo, las razones aducidas en su favor desde una óptica propiamente verde y no estrictamente democrática, tales como la más fácil emergencia de los valores del ecologismo en un marco deliberativo, o esa cualidad inclusiva del mismo que permitiría integrar a voces y agentes hasta ahora excluidos del proceso democrático, son excesivamente fragmentarias y no proporcionan el fundamento adecuado para la democracia verde, que requiere de la simultánea realización de sus dos principios rectores. Es preciso por ello encontrar el modo de vincular necesariamente democratización y sustentabilidad.

El establecimiento de una relación necesaria entre democratización y sustentabilidad deriva de la concepción normativa de la segunda. El modelo deliberativo de democracia hace posible la conformación discursiva del principio de sustentabilidad y su posterior control y redefinición, que tiene lugar en el curso de los procedimientos deliberativos, tanto formales como informales, que con correcciones representativas facilitadas por el dinamismo y la flexibilidad propias de esta forma democrática, constituyen el marco institucional de decisión en una democracia verde. Esta definición institucional se corresponde con las orientaciones que proporciona la revisión verde de las instituciones liberales una vez sometida a su vez a crítica, así como con el papel que la política verde asigna a una ciudadanía participativa, al Estado y a la comunidad entendida como comunidad discursiva. El modelo deliberativo de democracia responde así a la esencial indeterminación y al carácter abierto de la sustentabilidad normativa, al establecer los procedimientos y principios adecuados para la definición pública colectiva y la gestión democrática del principio, por cuanto fomenta el diálogo social acerca del mismo en el marco de un diseño institucional que encuentra en su flexibilidad una importante ventaja comparativa.

La fundamentación de la democracia verde a partir de los principios de democratización y sustentabilidad supone la culminación del proceso de crítica y reconstrucción del ecologismo político. El alejamiento de toda forma de justificación naturalista de una política privada así de toda sustancia, se expresa sobre todo en la concepción normativa de la sustentabilidad, cuya subordinación a la discusión y decisión democráticas impide no sólo toda certidumbre acerca de su efectiva consecución, sino también la fijación previa de su contenido, por no estar éste en modo alguno determinado ni existir una única forma

correcta de sustentabilidad. Es agudo el contraste con la concepción tecnocrática de la sustentabilidad que se desprende tanto del naturalismo verde, como de un entendimiento meramente administrativo de lo medioambiental: la ontologización del principio de sustentabilidad supone su fijación prepolítica, ya sea técnica o ideológica, y su consiguiente sustracción a toda discusión o negociación democrática. La democracia verde se ve así socavada en su misma base. Este cierre exógeno del ecologismo político a los valores democráticos es fuente de contradicciones normativas no siempre advertidas por sus mismos valedores: pensemos, por ejemplo, en cómo la defensa verde de la diversidad como valor, traducción naturalista de la diversidad apreciable en el mundo natural, no tiene en cuenta que las formas cerradas de sustentabilidad que el mismo ecologismo defiende reducen inexorablemente las posibilidades de vida ofrecidas a los ciudadanos, imposibilitando de hecho el florecimiento de esa tan ponderada diversidad (cfr. O'Neill, 1993: 99). De ahí que la democratización de la sustentabilidad, mediante el reconocimiento de su carácter inescapablemente normativo, sea un elemento fundacional y constitutivo no sólo de la democracia verde, de la que es auténtica condición de posibilidad, sino también de la misma política verde, por cuanto posibilita su definitiva desvinculación respecto de la concepción verde de la naturaleza y el naturalismo axiológico a que da lugar. La democracia no es ya un obstáculo en la construcción de un orden social que es espejo del natural, sino un medio necesario para la realización de la política verde.

La crítica reconstructiva que este trabajo propone tiene así por objeto una general reconsideración del carácter y la identidad del ecologismo político. Su constitución como ideología y como teoría política en torno a un núcleo de principios y valores, que determinan no sólo una orientación antimoderna y su enraizamiento en los dogmas del antiantropocentrismo y el radicalismo político de signo utopista, sino también la adopción de un concepto mistificado y arcádico de naturaleza que se erige en fuente de ordenación normativa a partir del abrazo del naturalismo, resulta en un conjunto de presupuestos, postulados y objetivos cuya superación es necesaria para la propia supervivencia de un pensamiento verde que puede y debe ser provechosamente reformulado. Lo que aquí se pretende es su refundación como política verde. La crítica del ecologismo recibido alimenta una reconstrucción de su política que no se limita a la mera corrección de algunos de sus defectos o a la revisión de puntos de vista superados por las circunstancias: se trata de dar forma a un auténtico giro normativo, mediante la reformulación de sus presupuestos y objetivos. Su fundamentación no recae ya sobre los lugares comunes de la ideología verde, sino sobre juicios y valores cuya *diferencia* en este contexto los dota de carácter alternativo. Más que aceptar la inercia que producen aquellos discursos establecidos e internos al movimiento verde, que dicen lo que la política verde *es* y a cuya lógica es difícil sustraerse, hay que imaginar lo que, liberada de aquellos principios y valores que la han condicionado desde su origen, la política verde puede y aun *debe* llegar a ser.

I Historia, ecologismo, crisis ecológica.

> "Si no se cortan de raíz las tendencias que se observan en la actualidad, el derrumbamiento de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas de mantenimiento de la vida en este planeta serán inevitables, posiblemente a finales de este siglo y con toda seguridad antes de que desaparezca la generación de nuestros hijos".
>
> Goldsmith *et al.* (1972: 9).

> "La predicción no es aún una profecía, pues cabe confirmarla o rebatirla con mediciones. La predicción se mueve en el interior del calendario y del tiempo mensurable; el profeta, en cambio, no se rige por fechas, sino que es él quien las instaura".
>
> Ernst Jünger (1997: 21).

> "De modo que este clásico conflicto entre el rey y el adivino yo siempre lo he considerado bajo la idea de que 'adivino de males' es una expresión redundante: sólo el mal puede ser profetizado, porque es secuela de lo dado, o sea, inercia de la necesidad, mientras que el bien, por no estar en lo dado, por ser obra de deliberación y libertad, escapa a toda posible profecía".
>
> Rafael Sánchez Ferlosio (2000: 364).

La crisis ecológica ocupa una posición clave en el discurso y el imaginario del ecologismo. Fuente de legitimación axiológica, recurso simbólico y elemento retórico y persuasivo de primer orden, la crisis es en origen una noción *política*, por cuanto es un modo de designar al conjunto de problemas medioambientales que a la vez es juicio acerca de su origen y tolerabilidad. La cualificación que de ese modo se otorga a un conjunto de problemas de rasgos nuevos y complejos tiene consecuencias importantes tanto para la constitución de la identidad verde como para el catálogo de soluciones ofrecidas para su resolución. La condición *estructural* de la crisis opone así al ecologismo a la entera cultura occidental y a su sistema social, económico y político. Los propios valores que sustentan a aquélla son contestados por un ecologismo que defiende la necesidad de su superación y la conveniencia de sustituirlos por aquellos capaces de garantizar una existencia sustentable y armónica con la naturaleza. Es precisamente la búsqueda de las raíces de la crisis ecológica, que es indagación en las causas y los valores determinantes del tipo de relación que la sociedad occidental y sus ciudadanos han mantenido con la naturaleza, la que permite desarrollar una caracterización del ecologismo a partir de su revisión crítica de la historia y del pensamiento. Esta revisión, además no se agota en la mera identificación de los momentos o ideas decisivos en la configuración de aquella relación, sino que posee un carácter claramente constitutivo del propio pensamiento verde, en tanto es en la práctica *creación* de la propia tradición, bien propiciando una distinta lectura de cualesquiera acontecimientos o pensadores, bien rescatando a aquellos que habían permanecido olvidados

hasta que un distinto horizonte hermenéutico permite su rescate. Finalmente, esta revisión refleja igualmente la voluntad de redefinir los términos en que historia y pensamiento son contemplados con el objeto de influir en los discursos y los valores vigentes. La historia es siempre actual, y el ecologismo obra en consecuencia.

1. *La crisis ecológica, de lo material a lo simbólico.*

Paradójicamente, la naturaleza sólo ha trascendido las fronteras de la reflexión filosófica y la investigación científica en cuyo interior parecía confinada para pasar a ser parte importante del pensamiento y la acción políticas cuando la evidencia de su menoscabo y la amenaza de su destrucción han dado forma al horizonte de su disolución. La posibilidad de que el mundo natural acabe reducido a la condición definitiva de medio ambiente humano, o de que la vida sobre la tierra desaparezca a consecuencia de la degradación progresiva de los sistemas ecológicos que en ella se desarrollan, han convertido a la naturaleza en una cuestión pública y políticamente relevante. El movimiento verde que desde comienzos de los años setenta ha llamado la atención sobre el creciente deterioro de la naturaleza ha crecido como lo ha hecho la conciencia pública del mismo que él encarna. La crisis de la naturaleza en cuanto tal y en cuanto medio ambiente forma así ya parte del imaginario político y social, si bien la percepción de la misma dista mucho de satisfacer a un movimiento ecologista para el cual esta crisis amenaza el futuro mismo de nuestras sociedades y exige la adopción de medidas económicas, sociales, políticas y culturales que permitan avanzar en la dirección de una sociedad ecológicamente sustentable. La crisis ecológica se halla por tanto en el corazón mismo del ecologismo, operando en su interior como fuente de legitimación y constituyendo asimismo un mecanismo discursivo básico sobre el que vuelve una y otra vez: el fantasma de la autodestrucción humana que la crisis convoca es un terrible y a la vez irónico negativo del fin de la historia que proclaman las epifanías liberales (cfr. Fukuyama, 1989). La amenaza sobre lo natural-social en que la crisis consiste oscila así entre su realidad material, científica y técnicamente aprehendida y difundida, y su vertiente simbólica y normativa, política y filosóficamente explorada. La enfermedad es así también síntoma.

La existencia de la crisis misma es generalmente aceptada. No en vano, el desacuerdo se produce cuando de abordar su tratamiento toca, y el optimismo se expresa no en la negación de la crisis sino en la confianza depositada en los remedios que se le aplican. Con frecuencia este optimismo es una expresión de fe, en la medida en que no confía tanto en las soluciones existentes como en las que están por revelarse. Igualmente, la conciencia pública de la crisis se expresa continuamente en forma prospectiva y aún profética, a través de los medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales y organismos y agencias oficiales. Se anuncia así la desaparición de un setenta por ciento de las especies que pueblan la Tierra en un plazo de cien años, el avance de la desertización o la progresión del calentamiento climático global. Esta forma de catastrofismo, sin embargo, contrasta con la pasiva serenidad con que a diario se acepta una realidad de *apariencia* pavorosa. La nueva conciencia ecológica no va acompañada de una nueva

praxis, y se asiste al desmoronamiento con una mezcla de aprensión y curiosidad. La ubicuidad de los medios de comunicación que dan cuenta de las catástrofes ecológicas que más se ofrecen a la vista las convierten en *espectáculos* propios de una naturaleza de la que siempre se había predicado una grandeza que, según el tópico repetido, nos recuerda lo ínfimo de nuestra condición. Pero esta cantinela no provoca sino un efecto enajenante respecto de los fenómenos naturales padecidos en todo su rigor, porque provoca la impresión de que nada tenemos que ver con ellos ni con los procesos que los originan. La responsabilidad humana, así como su margen de maniobra, quedan reducidos al mínimo. La separación entre hombre y naturaleza se agudiza hasta convertirse en auténtica oposición entre uno y otro. El movimiento ecologista, por el contrario, llama a la acción responsable y a la reconciliación con la naturaleza, propone una reformulación de las relaciones entre sociedad y naturaleza, una reintegración de lo natural en el ámbito de la cultura. La constante referencia a la crisis ecológica y a los concretos procesos y problemas que la constituyen puede así contemplarse como un mecanismo de defensa de una humanidad enfrentada a su entorno o como la súplica que eleva una naturaleza renacida en el interior de uno de sus miembros.

La crisis ecológica no es nueva ni lo son los signos que la anuncian. Es el resultado de un proceso y su estadio actual no refleja sino la agudización de los problemas medioambientales que el desarrollo histórico de las relaciones entre la sociedad y su entorno ha ido generando. Que hablemos de un estado crítico del medio ambiente se debe tanto a nuestro mayor conocimiento de la situación y su posible desarrollo como al hecho de que la incidencia de la actividad humana sobre la naturaleza no ha hecho sino crecer, cuantitativa y cualitativamente, en los últimos doscientos cincuenta años. Igualmente, nuestra comprensión ha cambiado y con ella nuestros juicios: las chimeneas industriales que representaban el progreso y el crecimiento son hoy día consideradas un símbolo de polución medioambiental (Boersema, 1994: 22). Degradación natural, conocimiento humano y nueva percepción social explican la emergencia como asunto de primer orden de la crisis ecológica y los innumerables problemas medioambientales que la constituyen.

A modo de ilustración, cabe citar entre estos problemas la desertización, la contaminación del suelo que provocan la urbanización y los desechos industriales y la del agua inducida por los materiales radiactivos y químicos, la deforestación, el cambio climático, el agujero en la capa de ozono, la polución atmosférica, la veloz reducción de la biodiversidad animal, el problema poblacional o el alimentario que éste lleva aparejado (cfr. CMMAD, 1988; Brown, 1997). Por otra parte, los avances científicos en la exploración del genoma humano o en las técnicas de clonación cuestionan los límites del desarrollo de la ciencia y los de la humanidad como tal. El debate en torno a los transgénicos y la producción industrial de alimentos contribuyen a desdibujar la separación entre lo artificial y lo natural y levantan el velo tras el que se ocultan las prácticas que sostienen la forma de vida occidental. La vastedad y complejidad de estos problemas se ve incrementada, no obstante, cuando se los contempla desde la óptica de su interrelación y conjunción global. Resulta de la misma una caracterización general de los problemas medioambientales que da cuenta de su

origen común y cuya comprensión es indispensable para avanzar en su resolución. Todos ellos, como la crisis a la que dan carta de naturaleza, participan de rasgos o características comunes.

1. En primer lugar, se trata de problemas *complejos*, vinculados a densas redes de causación biológica y social. La interrelación e interdependencia de lo social y lo natural dificulta la búsqueda de su origen y la determinación de su secuencia causal. Como fenómenos físicos, de hecho, muchas de sus manifestaciones cruzan fronteras sociales y humanas. De otro lado, los patrones de comportamiento que llevan al hombre a producir daño ambiental pueden relacionarse con cadenas de causalidad social que atraviesan las fronteras regionales y nacionales establecidas (Lafferty y Meadowcroft, 1996: 4-5). La moderna movilidad humana contribuye también al incremento de la complejidad, de forma que problemas locales pueden reproducirse en otro contexto, e incluso fenómenos localmente intrascendentes pueden influir decisivamente en su interrelación con un entorno nuevo.

2. En segunda instancia, se trata de problemas de carácter *exponencial*, esto es, procesos o fenómenos cuyo efecto, una vez desencadenado, puede ser mucho más grave de lo anunciado. La latencia de los mismos durante un prolongado período de tiempo no previene, por tanto, contra un brusco y catastrófico desarrollo, una sinergia no anunciada por sus causas.

3. Asimismo, se trata de problemas *interdependientes*, que no admiten una solución parcial y dificultan la aplicación de propuestas no integrales al no ser posible predecir fiablemente el efecto que su aplicación tendrá sobre problemas conexos. La resolución de un problema no implica la de los demás, e incluso puede conllevar su exacerbación. Esta interdependencia exige también el estudio conjunto de los distintos problemas o procesos, ya que el desconocimiento de uno de ellos y de su influencia puede anular el trabajo realizado en torno al resto. El análisis comparativo ya no es suficiente, siendo por el contrario necesario avanzar en la interdisciplinariedad y el análisis del conjunto más allá de la mera atención a las partes.

4. En cuarto lugar, los problemas medioambientales implican a menudo la existencia de una compleja serie de escalas temporales. Podemos hallarnos así ante procesos de cambio incremental, en los que el efecto sólo se manifiesta después de un largo período. Del mismo modo, el veloz ritmo del avance tecnológico puede provocar transformaciones medioambientales significativas en cortos períodos de tiempo. Contrariamente, es también posible que las consecuencias últimas de una determinada práctica puedan tardar tanto en aparecer que se deba renunciar a su ponderación (Lafferty y Meadowcroft, 1996: 6).

5. En quinto término, se trata de problemas rodeados de *incertidumbre*, habida cuenta de nuestra limitada capacidad para conocerlos en detalle y predecir su evolución futura. La interdependencia y la exponencialidad mencionadas, así como la antedicha complejidad de las escalas temporales, contribuyen decisivamente a entorpecer las posibilidades predictivas; baste pensar que la sola modificación de uno de los parámetros de medición o cálculo en juego afecta a la totalidad de los elementos en consideración y modifica el curso inicialmente previsto. Las predicciones acerca del crecimiento demográfico mundial son

un un buen ejemplo de la variabilidad asociada al método proyectivo, dada la cantidad de factores tenidos en cuenta[1].

6. Se trata, en sexto lugar, de problemas *transnacionales*, irreductibles a un ámbito determinado, sea local, regional o nacional. Para Robert Goodin, es precisamente este carácter global de la crisis lo que permite diferenciarla de una primera crisis medioambiental manifestada a comienzos de los sesenta, de forma que pasamos de problemas cuya resolución puede afrontarse en el interior de cada país a otros que requieren una acción concertada y coordinada (Goodin, 1992: 5). La mundialización es también pues mundialización del deterioro ecológico. De hecho, la referencia a una crisis ecológica que no conoce fronteras es habitual cuando de describir la globalización se trata. Las implicaciones de ésta, sin embargo, son múltiples, y algunas de ellas ayudan a explicar el surgimiento, o cuando menos la persistencia, de esa misma crisis. Se afirma así que la mundialización provoca unificación, interdependencia y proximidad. Como señala Haila (1999: 42), esto provoca un efecto colateral sumamente paradójico, según el cual la unificación produce abstracción: la Tierra empieza a semejar una extraña red de conexiones, un escenario que nos es ajeno y en el que la vida humana parece ausente. Nuestra imagen del mundo se estiliza y con ello se distancia, desencarnándose. La mayor cercanía produce el alejamiento, y a su vez éste induce la disociación de nuestras prácticas sociales y sus consecuencias ecológicas, que parecen atañer a un ámbito por completo alejado de nuestro influjo.

7. En séptimo lugar, son problemas *técnicos*, cuya comprensión y análisis requiere a menudo un alto grado de sofisticación científica. De hecho —volveré sobre ello al tratar de la relación del ecologismo con la ciencia— los problemas medioambientales son sólo *científicamente* constatables y mensurables, y su detección y tratamiento exige de un alto grado de desarrollo científico y técnológico. El estudio del medio ambiente se nutre así del desarrollo científico-técnico que está en el origen de su degradación. La ambivalencia del progreso encuentra aquí cumplida expresión.

8. Se trata de problemas *colectivos*, en los que participa un gran número de actores, y en los que, por tanto, la acción aislada o individual no produce efectos de ningún tipo, o los produce negativos (cfr. Dryzek, 1987: 31). Este carácter colectivo es, igualmente, un reflejo de la condición pública o común de muchos de los bienes medioambientales en cuestión.

9. Finalmente, en la mayor parte de los casos se trata de problemas *invisibles*, que sólo se hacen socialmente visibles a través de la información. Es el caso del debilitamiento de la capa de ozono. El ciudadano depende así doblemente de los medios de detección y de los de difusión para conocer una realidad que por su carácter complejo y por su intangibilidad directa escapan a su conocimiento y control.

---

[1] Recientemente, la ONU ha modificado a la baja su anterior proyección: si el ritmo de crecimiento demográfico era en 1970 del 2'4%, en 1999 se ha reducido hasta el 1'3% (cfr. El País, 23 de septiembre de 1999). Es éste un caso, además, en el que la propia proyección provoca una reacción que incide decisivamente sobre el curso de las cosas y termina provocando su fracaso.

Los distintos problemas medioambientales y la crisis a la que dan cuerpo y patencia configuran así, dada la diversidad y carácter de este conjunto de rasgos comunes, un objeto de díficil aprehensión y tratamiento, tanto desde el punto de vista científico como desde el político. Dificultad a la que contribuye también la necesidad de *aproximarse* a la crisis de dos formas distintas pero complementarias si se pretende alcanzar un mínimo grado de eficacia en su tratamiento: la multiplicidad de problemas y sus derivaciones exigen un tratamiento diferenciado y particular, pero la crisis ecológica en su conjunto conforma una totalidad que hay que contemplar como tal, ya que, como ya se ha sugerido, la suma de soluciones particulares no equivale necesariamente a una solución global.

La crisis, sin embargo, no atañe solamente a la naturaleza. Para los verdes, tan importante como la dimensión material de la crisis ecológica (la amenaza o alteración de los procesos naturales o la disminución de la biodiversidad biológica) es su dimensión simbólica y normativa: así como de acuerdo con un viejo recurso literario un cuerpo enfermo puede ser una metáfora del malestar moral o emocional del paciente, la crisis medioambiental no es concebida *únicamente* como crisis de los sistemas naturales. Es algo más. La visión predominante dentro del ecologismo es la de que la crisis ecológica es *también* crisis de civilización. El reflejo y el producto de algo más amplio. El ecologismo aparece así penetrado de un fuerte sentido de crisis; las lecturas de ésta se ven multiplicadas hasta convertirla en el espejo de una realidad social que se desea modificar. La interacción entre lo natural y lo social se convierte en oposición entre ambos. El daño infligido a una naturaleza de la que el hombre se había separado se revela como un doloroso golpe en el interior de nuestro propio mundo social. La crisis ecológica oscila así entre lo material y lo simbólico. Las implicaciones de la crisis van pues más allá de la mera constatación técnica de la existencia de problemas medioambientales con perfiles definidos.

Se habla así de una "sensación de crisis" (Atkinson, 1991) o de una "crisis de cultura y carácter" (Eckersley, 1992: 17). La crisis ecológica es considerada el producto de una "crisis de inacción" (Porritt, 1984: 116) que aqueja a la sociedad contemporánea. Se aduce igualmente que el significado de la crisis ecológica, unida a fenómenos tales como el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductoras, es que "no se permite a la gente en la sociedad moderna *comprender* sus propios cuerpos y el mundo que les rodea" (Dickens, 1999: 98-99), provocando una disociación entre hombre y naturaleza en la que una crisis de inteligibilidad es anunciada. También es invocada una "crisis de percepción" (Capra, 1998: 26) que lastraría nuestra capacidad para comprender el mundo en toda su complejidad y diversidad. Finalmente, late en la ecología profunda y otros movimientos radicales la convicción de que la crisis es una crisis de espiritualidad, el reflejo de la ausencia de valores o del predominio de otros que han propiciado el alejamiento humano de una forma de vida más serena y cercana a lo natural: la crisis como crisis del yo occidental. La crisis ecológica tiene, pues, mil caras. Pero si de algo da cuenta es, para el ecologismo, de un estado de cosas cuya modificación es urgente e imperativa. La crisis ecológica es el síntoma de una fractura civilizatoria, de una anunciada quiebra en el mundo occidental, que exige por ello reinventar las bases sobre las que nuestra

sociedad se sustenta. El carácter totalizador, integral, del ecologismo político tiene aquí su origen. La teoría política del ecologismo no tiene que ver sólo con el medio ambiente: también con la forma en que vivimos, con nuestros patrones culturales, nuestra ciencia y nuestra tecnología, nuestro sistema económico y político. En última instancia, la política verde tiene en su centro la atención al modo en que el hombre se relaciona con la naturaleza, esto es, la forma en que el hombre se *apropia* de la naturaleza para convertirla en medio ambiente *humano*. Y esa relación se proyecta sobre toda la vida social, se ramifica en múltiples direcciones y se manifiesta de muy diversas formas. El programa verde es por ello necesariamente un programa integral.

La apelación a la crisis, con todo, no está exenta de problemas. En un polémico y reciente libro, Lomborg denuncia la falta de consistencia de "la letanía de nuestro medio ambiente en deterioro" (Lomborg, 2001: 3), que no resiste el análisis de los principales indicadores medioambientales, los cuales, contra el pesimismo apocalíptico reinante al respecto, indican de hecho una *mejoría* progresiva en el estado *real* del mundo. La crisis ecológica no sería más que el producto de una interpretación sesgada de los parámetros medioambientales, el producto de una inercia cuyo punto de partida se sitúa en la década de los setenta, cuando el fin del mundo pasó a constituir un horizonte terrible pero familiar cuya ocurrencia no se dilataría más allá de medio siglo. El miedo a problemas medioambientales en gran medida imaginarios, advierte Lomborg, puede además desviar nuestra atención de las medidas verdaderamente necesarias. La enconada disputa periodística provocada por estas tesis en Gran Bretaña (cfr. *The Guardian* de 15, 17 y 20 de agosto y de 1 de septiembre de 2001) demuestra la importancia central que para el ecologismo político tiene la noción de crisis ecológica, como recurso discursivo y mecanismo legitimatorio. Este cuestionamiento del diagnóstico verde de la situación medioambiental no es nueva. La capacidad del medio ambiente para la adaptación y la flexibilidad en el contexto de una relación que no sitúa a ninguna naturaleza *externa* a un lado y a la sociedad en otro, sino que las relaciona de modo crecientemente interdependiente, así como la del hombre para idear soluciones y dar luz a nueva ciencia y nueva tecnología para hacer frente a los problemas medioambientales que son *inherentes* a las relaciones socioambientales, han sido señaladas de forma constante (cfr. Simon y Kahn, 1984; Easterbrook, 1995). Esta respuesta a la crisis ecológica es habitualmente desechada por los verdes por constituir un mero reflejo ideológico del mismo sistema que la produce, que se defiende mediante un ejercicio de afirmación de las propias virtudes que es a la vez un ejemplo de ceguera. A esta tradición paralela a la denuncia verde de la crisis ecológica suele denominársela corriente prometeica o cornucopiana, cuyos principales rasgos vendrían a ser la más benigna interpretación de los indicadores medioambientales, en rechazo del alarmismo verde, y una ilimitada confianza en la capacidad de los hombres para superar los obstáculos que puedan presentársele (Dryzek y Schlosberg, 1998: 41). Para los verdes, reconocer la ausencia de tal crisis *qua* crisis, o admitir lo relativo de su virulencia, tendría efectos perniciosos para los valores y las prácticas que constituyen la relación sociedad-naturaleza, por cuanto consagraría como válidas actitudes y dinámicas destructivas para con el medio natural, e impediría el desarrollo de una verdadera conciencia verde ciudadana. Probablemente, sin embargo, hablar de

crisis ecológica es ignorar la misma naturaleza de las relaciones de la sociedad con su entorno. La crisis sería más bien el estado *habitual* de unas relaciones cambiantes marcadas por la recíproca transformación. La voluntad de preservar intacto el mundo natural lleva a los verdes a identificar la pérdida de algunas *formas naturales* a las que el ecologismo confiere valor intrínseco, con un efectivo deterioro *medioambiental*. Pero hablar de problemas medioambientales no posee las mismas consecuencias normativas que hacerlo de crisis ecológica.

En todo caso, tras la convicción se esconde la estrategia, y en este caso el recurso a una fórmula discursiva de fuerte poder persuasivo pretende allanar el camino de la acción simplificando la búsqueda de su legitimación. El término "crisis" evoca una situación límite en la que los valores y procedimientos vigentes pueden ser suspendidos en beneficio de la eficacia. El sentido de crisis es sentido de urgencia. No hay más que repasar las soluciones propuestas en la literatura de los años setenta para comprobar cómo la acentuación de la excepcionalidad agudiza la tentación autoritaria y la inclinación por las fórmulas expeditivas (cfr. Ophuls, 1977a; Ehrlich, 1969; Heilbroner, 1975). Como señala Harvey, una "retórica alarmista de crisis y catástrofe inminente [...] puede ayudar a legitimar toda clase de acciones al margen de sus consecuencias sociales o políticas" (Harvey, 2000: 217). Hablar de crisis ecológica es, por añadidura, plantear el problema de la *supervivencia* humana, y ante el espectro de la desaparición autoritarismo, tecnocracia o espiritualismo pueden presentarse como males menores que evitan un mal mayor e irreversible. La excepcionalidad que una crisis plantea sugiere, en este sentido, la alteración de todos los patrones decisorios, máxime en este caso: el componente técnico-científico de la crisis medioambiental puede fácilmente conducir a la exclusión de los profanos en beneficio de los expertos, de los únicos capaces de solucionar el problema, sean éstos científicos, políticos o místicos. Igualmente, este énfasis en la supervivencia que resulta de la apelación a la tesis de los límites naturales al crecimiento y, en definitiva, a un modelo de sociedad, conlleva un peligro añadido para el movimiento verde. Una crítica así conducida corre el riesgo de disolverse en el caso de que su presupuesto resulte desmentido. La refutación de la tesis de los límites naturales sería así también la refutación del ecologismo (cfr. Baxter, 1999: 5).

El desdeñamiento de la cultura occidental por considerársela responsable del surgimiento de la crisis ecológica ha llevado también a proponer una refundación cultural y axiológica basada en culturas cuyos presupuestos se antojan más respetuosos con el medio natural (Lynn White, 1967). La dudosa viabilidad de tal empeño y la consiguiente conveniencia de buscar las soluciones en el seno de nuestra cultura han llevado a Barry a afirmar que "el corazón del proyecto político verde descansa en la exposición de las *contradicciones* en el interior del pensamiento moral y la cultura contemporáneas, más que en la proclamación de la *crisis total* de la cultura occidental" (Barry, 1999: 41). Más que un estado de crisis que parece formar parte, de hecho, de la mitología contemporánea, es más adecuado hablar de un estado de continua transición, atendiendo al carácter gradual de los cambios producidos y de los que están en marcha (Black, 1970: 128). Ciertamente, una vez conjurada la amenaza de la extinción inmediata anunciada tres

décadas atrás, la prudencia a la hora de hablar de crisis ecológica, o mejor, a la hora de extraer consecuencias de la misma, parece imponerse. También aquí se reproduce la pugna entre la ideologización del ecologismo y la búsqueda de una política verde que exprese el pensamiento y los objetivos del movimiento ecologista de un modo más eficaz y realista, a la par que evitando los peligros de la dogmatización y el utopismo más huero. No es menos cierto que todo momento histórico tiende a percibirse como crítico. La presunta crisis, en todo caso, es también una oportunidad para la reconstrucción de esas dañadas relaciones, o cuando menos para reconsiderar su curso y corregirlo. La teoría política verde ha de ser una propuesta en este sentido. Los beneficios inmediatos del maximalismo discursivo no superan a los de una articulación teórica y normativa que busque en la propia cultura los instrumentos necesarios para su mejoramiento. Esto no impide derivar consecuencias simbólicas o de índole normativa de la constatación de la existencia de una crisis en la relación sociedad-naturaleza —simplemente expone los límites de esa derivación. Porque es obvio que esa crisis no puede reducirse a la consideración de un problema técnico técnicamente resoluble. La *percepción* de la crisis es, ciertamente, expresión de algo más amplio. La indagación en las raíces de la misma y en sus causas, así como en su desarrollo, ha contribuido a perfilar sus contornos.

2. *La mirada atrás del ecologismo: la reconstrucción verde del pasado y del pensamiento.*

El desarrollo del ecologismo político como propuesta crítica y como cuerpo de pensamiento no se produce en el vacío. Antes bien, tiene lugar en el seno de una tradición a cuya configuración y contenido no deja de afectar. Parafraseando a T. S. Eliot (1920), su irrupción sobreviene en un orden que hasta ese momento está completo, de forma que para que ese orden subsista ha de producirse un reajuste en las relaciones, proporciones y valores de cada corriente de pensamiento o ideas hacia ese todo. La teoría política ecologista introduce ideas nuevas o da nueva forma a las viejas, y establece así las condiciones y los presupuestos de una nueva mirada atrás y en derredor. A la luz de sus postulados, la tradición de la que se nutre puede ser objeto de una nueva y distinta consideración. El nuevo ángulo de visión transforma el pasado seleccionando nuevos autores o teorías, privilegiando elementos antes desatendidos o relegados a un segundo plano, rescatando otros. Una nueva lectura es posible. Pensemos, por ejemplo, en la fuerza que cobra, o puede cobrar, un Francisco de Asís como defensor del mundo natural y de una existencia más abierta al mismo. La relectura de la tradición es para el ecologismo creación de la tradición propia. Lo mismo ocurre con la historia. Un mismo desarrollo histórico es susceptible de distintas *apropiaciones* en función de cuál sea la clave de su interpretación o la óptica desde la que se estudie y describa. Ambas tareas han sido abordadas por el ecologismo. Tanto la historia de la filosofía y el pensamiento político como la Historia con mayúsculas han sido revisadas y releídas por el ecologismo con el doble propósito de hallar o

perfilar una tradición de pensamiento o inspiración especulativa afín a sus postulados y de rastrear las raíces de la actual situación de crisis ecológica, tanto en lo que refiere a los procesos históricos que la originan y agudizan como a las ideas y valores a las que aquéllos responden.

Surge así el relato verde de la historia, que, vertebrado todo él por la búsqueda de y la indagación en las raíces de la actual crisis ecológica, atiende a los procesos históricos y a los de pensamiento, resultando en la articulación de una auténtica *contrahistoria* del mundo occidental, una recusación del discurso de la modernidad y del progreso que lo emparenta con la posmodernidad. El proceso de progresiva dominación humana de lo natural, las ideas y los valores que han contribuido a dar forma a nuestra relación con el medio ambiente, el desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, o la creciente intervención y explotación humana del medio, son los principales elementos de la revisión crítica verde. Si comparamos este discurso con aquellos que en el siglo XIX cantaban las excelencias del progreso, vemos que en muchos casos el primero no es sino el reverso del segundo: una teleología positiva da paso a una teleología negativa, donde había luces sólo se ven sombras. El curso de la historia no conduce en línea recta a la sociedad perfecta, sino a la amenaza autodestructiva que la crisis convoca. Es aquí donde acecha la tentación del teleologismo ante la que a menudo sucumben los verdes. Ya que la línea que conduce a la catástrofe ecológica es tan recta como la otra.

No es menos cierto, sin embargo, que el relato del futuro suele quedar abierto en la visión histórica del ecologismo, y que la catástrofe ecológica que derivaría de la actual crisis medioambiental es invocada como el horizonte más probable posible *si* continúan las actuales tendencias socioculturales y económicas. La finalidad es más bien educativa o preventiva. De hecho, existen también elementos en sentido contrario, no pocas ocasiones en que el relato verde desemboca en una sociedad sustentable de marcado carácter utópico, reverso de la distopía catastrofista. Sin embargo, la visión histórica verde propende al teleologismo explicativo y aún normativo; acaso la razón sea metodológica, en tanto el *historiar* ecologista parte de la existencia de una crisis ecológica contemporánea. El pasado se convertiría así en la acumulación de ideas y prácticas conducentes a ese resultado, en un proceso cerrado y cumplido desde su comienzo: una serie de sumandos y restandos que, carentes de autonomía propia como procesos históricos independientes, producen un resultado final. La Historia según los verdes se tiñe de determinismo: las cosas *no* podían haber sucedido de otra manera. Así Black, por ejemplo: "Dadas las actitudes subyacentes, se habría alcanzado una posición similar antes o después" (Black, 1970: 18). Al presentar así la historia humana el pensamiento verde incurre en el mismo error que en ocasiones achaca a los voceros del progreso: una reducción teleológica con arreglo a la cual la humanidad sigue una progresión unilineal que la conduce hacia el desastre ecológico (Haila, 1999: 142). El problema no radica en el presupuesto que rige y orienta la mirada verde hacia atrás, esto es, en partir de la crisis ecológica y procurar una explicación de las razones de su surgimento y evolución, sino más bien en la contaminación que esto puede provocar en el relato mismo de los hechos, que aparecen despojados de su singularidad y contingencia para formar parte de una rígida cadena causal cuyo último

eslabón es la crisis misma. Es preciso subrayar que ésta es el producto de un conjunto de procesos dados, el resultado de su confluencia y combinación; en modo alguno algo inevitable, la consecuencia de un *fatum* que aquejara a la humanidad desde tiempos pretéritos. En buena lógica, además, la crisis no sería el último sino el penúltimo eslabón de la cadena, finalmente completada por la catástrofe ecológica contra la que los verdes alertan. *Tampoco* la catástrofe está ya dada. Empleando la distinción de Jünger cuya cita encabeza este capítulo, los verdes actúan como profetas sin dejar de realizar predicciones. En cuanto a esto último, son numerosas y erradas hasta el momento, sobre todo las anunciadas en los primeros setenta. La predicción, en este caso, no es sino el disfraz técnico de la profecía, cuyo principal valor reside en la conjugación de presciencia y amenaza. La catástrofe ecológica actúa así como llamamiento a la acción, al cambio, a la salvación. Otra de las citas al inicio destacadas, la de Sánchez Ferlosio, permite completar esta línea de pensamientos y entender el recurso verde a la catástrofe en un sentido positivo. Dice éste que sólo el mal puede ser profetizado por ser "secuela de lo dado" e "inercia de la necesidad". La catástrofe ecológica vendría a ser el *mal* que anida en el actual estado de cosas, su latente consecuencia. Si las tendencias existentes no se invierten no tendrá lugar sino lo que *forzosamente* corresponde. El escollo del determinismo teleológico queda aquí salvado mediante la cláusula "*si* nada cambia", que se abre al futuro. La sociedad sustentable aparece por tanto como "el bien que escapa a toda posible profecía" de Ferlosio, y que lo hace "por no estar en lo dado, por ser obra de deliberación y libertad", aquélla a la que el ecologismo apela. El *bien* de la sustentabilidad sólo puede nacer de un acto de libertad frente a los procesos en curso que provoque su reorientación. Desde este punto de vista, el tímido proceso de ecologización que con el movimiento verde se inicia puede incluso contemplarse como proceso de civilización, como hace Schmidt (1993) con Elias en mente. Sucede que para persuadir de la necesidad del mismo el ecologismo recurre a la profecía: a la catástrofe. En lo que al futuro respecta, por tanto, el teleologismo verde resulta ser estratégico. Destino frente a carácter, parafraseando la clásica contraposición: la catástrofe ecológica sería *destino* en la misma medida en que la consecución de la sustentabilidad ecológica sería *carácter*, esto es, conciencia y acción.

Así pues, la evolución de la cultura y sociedad occidentales, contemplada desde la particular óptica verde que atiende al ascenso de la razón antropocéntrica e instrumental que convierte a la naturaleza en una realidad inerte al servicio de sus intereses materiales y a la que se enfrenta anulándola por medio de su humanización y explotación al margen de toda valoración moral, culmina no sólo en una crisis ecológica que es su resultado último, sino también en un determinado sistema de valores e ideas acerca del hombre y el mundo: un cuerpo de creencias y convicciones dominante sobre el que hay que intervenir. Una imagen del mundo que es la destilación de las anteriores, su depuración y adaptación a las representaciones y condiciones cambiantes. Sus rasgos prominentes serían la creencia en que el mundo es un todo completo, regulado y ordenado; la convicción de que la naturaleza misma del orden del mundo es jerárquica; la de que este orden funciona mecánicamente y es inteligible, accesible al conocimiento; y la adjudicación a la

humanidad de un lugar en la cúspide de la escala natural (Boersema, 1994: 44). La neutralización moral del mundo natural, la cientifización y racionalización del pensamiento y la percepción, la hipertrofia de la vida económica y el consiguiente sometimiento de los bienes y las cosas a su pura valoración de mercado, la preponderancia de la visión instrumental de las personas y cosas en un contexto social marcado por la fragmentación individualista, la exclusión de toda forma de pensamiento distinta a la racional, son todos ellos rasgos complementarios o derivados de esa cosmología occidental de la que el ecologismo surge y contra la que levanta su voz. El ecologismo es de hecho parte de una corriente general de reevaluación de esa imagen del mundo, producto tanto de la quiebra de la fe en el progreso —cuya fuerza sigue siendo, no obstante, formidable— como de las nuevas teorías científicas que anteponen el todo y su delicado equilibrio a las partes. Como el mismo Boersema señala al respecto de estas tendencias:

> "Las preguntas principales que surgen aquí son: ¿nacerá una cosmología completamente nueva? y relacionada con ésta: ¿cuán radical será su apartamiento de la tradición?" (Boersema, 1994: 46).

Para añadir:

> Tres enfoques distintos pueden distinguirse en el pensamiento actual. El primero y más radical es la idea de que la nueva cosmología debería ser buscada y hallada completamente fuera de la tradición occidental. (...) La segunda tendencia es la de los ecofilósofos radicales (...) que tratan seriamente de desarrollar un nuevo tipo de cosmología. (...) En la tercera escuela la reorientación tiene lugar sobre la base de una búsqueda explícita y específica en el pasado" (Boersema, 1994: 46-48).

La indagación histórica en busca de las raíces de la crisis ecológica lleva implícita la adhesión a la tercera de las posibilidades. La revisión crítica de la tradición cultural propia, la identificación de sus fallas y contradicciones, así como el estudio de las prácticas y estructuras sociales que dan lugar a la crisis, tiene lugar desde el interior de esa tradición y con las herramientas de comprensión e intelección que ella proporciona. Es además en el seno de esa tradición, de esa cultura, donde la visión verde de la historia es invocada y ofrecida, y en ella donde debe tratar de asentarse. Porque la historia verde se proyecta hacia el futuro. Es parte de la política verde porque incide directamente en el presente.

La mirada verde hacia el pasado, tanto histórica como hermenéutica, se alimenta de la naturaleza esenciable mudable de aquél y es consecuencia directa del surgimiento mismo del movimiento verde del que forma parte. Los postulados, presupuestos y objetivos de éste se proyectan en una nueva mirada hacia el pasado y el resultado de esa proyección es una historia distinta y una distinta interpretación de los textos, canónicos o secundarios, que han conformado el pensamiento occidental hasta darle la forma que conocemos. Precisamente a influir en esa forma y con ello en el presente, así como a su mejor comprensión, sirve la mirada histórica verde. También, por supuesto, al acomodo del ecologismo en la tradición en cuyo

seno nace. Al introducir un nuevo y muy diferente cristal a la luz del cual contemplar tanto la historia humana como el pensamiento que ésta ha producido, el ecologismo ofrece también una nueva *comprensión* de ambas y modifica nuestra concepción de las mismas. La naturaleza, esto es, las formas en que el hombre se ha relacionado con ella y la ha pensado, constituye el criterio rector de la exploración verde del pasado. Hablo de pasado en lugar de hablar de historia porque es precisamente una *historia*, una distinta y propia, lo que los verdes buscan en el pasado. No sólo una historia como relato, esto es, no sólo una *history as story*, por emplear los más expresivos términos anglosajones; también una historia como explicación, como ordenada exposición de lo que *ha sido* a partir de la cual comprender lo que *es*.

El historiador busca, en el pasado, la historia, en tautología sólo aparente, ya que la mirada del historiador es indagación de aquello que en el pasado puede *convertirse* en historia. No cabe identificar pasado e historia. Del pasado, de lo que queda detrás, se *extrae* la historia (obsérvese que no se dice: eso ya es pasado; sino: eso ya es historia, para referirse a un acontecimiento de importancia. Contrariamente, y confirmando la volubilidad del lenguaje espontáneo, también se suele decir que algo "pasó a la historia" en referencia al pasado). Pasado e historia no se hallan, por tanto, en relación necesaria. El historiador, guiado por una hipótesis, por un propósito, indaga en las fuentes de lo pasado para *componer* la historia, y en ese sentido no todo hecho pasado es susceptible de convertirse en hecho histórico. Como expone Carr:

> "Solía decirse que los hechos hablan por sí solos. Es falso, por supuesto. Los hechos sólo hablan cuando el historiador apela a ellos: él es quien decide a qué hechos se da paso, y en qué orden y contexto hacerlo" (Carr, 1984: 15)

Esta composición de la historia implica una dimensión narrativa, un poner los hechos en orden y progresión para que la historia surja ante nosotros, se ordene y justifique en sus posibles relaciones y dependencias. No implica esto reducir la historia a la condición de *relato*, al modo del posmodernismo. La narración no es más que una de las formas del discurso histórico:

> "Explicar la historia es urdir la reconstrucción de una realidad social dada (...) y *explicarla*. Una historiografía argumentativa es aquella que 'cuenta' un proceso, pero obligatoriamente da *razones suficientes* de él. Una historia es un conjunto de respuestas a continuos *por qué* " (Aróstegui, 1995: 265).

En este sentido, por tanto, la mirada histórica verde da lugar a un relato, a una narración del pasado de la humanidad y de sus relaciones con la naturaleza. Ese relato trasciende su propia condición, sin embargo, al ser también una explicación de sí mismo. Esa explicación surge del relato a la vez que, previamente, ha regido la investigación. En este punto, pues, el ecologismo se aproxima a la vez que se aparta del posmodernismo. La apertura que éste propicia a voces distintas, subterráneas, para que puedan ofrecer sus propias historias frente a las historias dominantes, flexibiliza el discurso histórico y proporciona

herramientas interpretativas que sirven a nuevas formas de hacer historia, en tanto se llevan a cabo desde nuevos puntos de vista. Por otra parte, sin embargo, la reducción de la historia a la condición de narración, de discurso donde el aspecto estético, la *forma* es decisiva para explicar el contenido y ha de ser valorada tanto como aquello que se pretende contar, es ajena al propósito verde y milita contra sus objetivos. Como enseguida veremos, el ecologismo pretende ofrecer una visión *totalizadora* de la historia. La fragmentación posmodernista que defiende la existencia de múltiples verdades sin negar validez a ninguna de ellas dada su esencial inconmensurabilidad se opone a aquella pretensión. Pero la mutabilidad propia de la historia es un obstáculo contra toda vocación hegemónica por parte de cualesquier discurso histórico. Mutabilidad, variabilidad que no implican imposibilidad de descubrir *verdades* históricas, múltiples precisamente por ser múltiples las premisas de las que el historiador parte.

Esa mutabilidad obedece a la condición *contemporánea* de la historia, al hecho de escribirse ésta desde el ahora: el pasado se convierte en historia a través del presente. De ahí igualmente que la Historia se relacione estrechamente con el poder; la posibilidad de decidir acerca de la misma es poder sobre el presente:

> "El pasado nos resulta inteligible a la luz del presente y sólo podemos comprender plenamente el presente a la luz del pasado. Hacer que el hombre pueda comprender la sociedad del pasado, e incrementar su dominio de la sociedad del presente, tal es la doble función de la historia" (Carr, 1984: 73).

De ahí que el monopolio de la historia posea una clara condición ideológica: el relato de lo que ha pasado explica lo que está pasando. La pluralidad de historias garantiza la existencia de un diálogo con el pasado; asimismo, evita la manipulación del presente mediante la imposición de *una* historia[2]. La historia tal y como los verdes la explican y a partir de sus premisas, es así una historia que eleva su voz, que se opone a otras explicaciones, y en especial a aquellas que tienden a presentar la historia como camino de perfección. La

[2] En una de sus novelas, Leonardo Sciascia (1994) ejemplifica la existencia de ese poder, más aún, del poder ligado al saber, al saber exclusivo que por ello es poder (pues si todos supieran, ¿quién *podría* sobre quién?). Relata la historia de un fraile, Giuseppe Vella, quien, en la Sicilia de finales del siglo XVIII, organiza una magna impostura a partir de un códice árabe y la visita, circunstancial y efímera, de un embajador musulmán. Vella consigue convencer a la comunidad política y aristocrática local de que el texto es no una historia del profeta (como le dice el embajador, como en realidad *es*), sino una historia de Sicilia capaz de aportar datos hasta el momento desconocidos. Como único conocedor del árabe, se aplica al trabajo, a la falsificación del códice, y pronto recibe presiones y agasajos, preguntas y consejos sobre lo que el códice dice y sobre lo que debe decir acerca de la historia de Sicilia. Vella toma así perfecta conciencia de la importancia de su tarea: debe decidir lo que ocurrió y eso explicará lo que está ocurriendo; lo que está ocurriendo puede cambiar si cambia lo que ocurrió. El fraile está componiendo, a su gusto, los acontecimientos de Sicilia, y *sólo él* puede hacerlo como poseedor de la clave de acceso a la fuente, que no es tal. Y, midiendo su propia fuerza, sopesando su situación, Vella va introduciendo en su historia algunas modificaciones, algunos cambios que responden, bien a sus intenciones, bien a esos consejos que los demás le dan. Sucede que la Historia, así, mayúscula, queda muy mal parada. Vella dice que es "toda una impostura. La historia no existe. ¿Quién podría asegurar que existen las generaciones de hojas que han caído de un árbol, otoño tras otoño?" (Sciascia, 1994: 66). La historia está así ligada al poder y el conocimiento de la historia trae poder consigo. Cuántas veces hemos oído, en referencia a conflictos bélicos, que son los vencedores los que "escriben la historia". No, claro, los que son derrotados, ni un tercero que observa, sino los vencedores, sencillamente porque son los que tienen el poder para hacerlo.

mirada histórica verde es, en este sentido, un foco de resistencia, un obstáculo para la *fijación* del pasado como historia lineal movida por el progreso indefinido. Dimensiones ocultas por la ideología del progreso, como es el caso de las relaciones sociedad-naturaleza, salen a la luz, como pecios tras el naufragio. Tal deseo de fijación no es, por supuesto, producto de un capricho, sino que constituye un elemento determinante de construcción cultural y social, una recurrente maquinaria de fabricación de mitologías e ideologías capaces de marcar indeleblemente el presente y el futuro. También un instrumento de olvido.

La historia sirve al presente: lo explica, lo legitima, lo impugna. El historiador es el custodio del hoy. La historia no sólo nos explica, sino que nos justifica o acusa. Nada de esto tiene que ver con el pasado, sino con lo histórico. El pasado es, si puede decirse, patrimonio común; la historia, por el contrario, pertenece a los historiadores. Todo esto representa un poder, el de extraer lo histórico del pasado. Representa éste una masa informe, un cúmulo de sucesos y acontecimientos grandes y pequeños, pero la historia explica lo que hemos sido y lo que somos. Porque, de hecho, *necesitamos* nuestra historia, en la medida en que *somos* historia. La historia es algo cualitativamente distinto del pasado, algo que se aleja de él, de diferente naturaleza. El problema radica en determinar quién ejerce de historiador, quién decide qué historia explicar, si el presente ha de ser fundamentado, impugnado o ignorado. José Alvarez Junco (1996) ha mostrado cómo la tradicionalmente llamada "guerra de independencia española" ha sido fruto de una invención histórica, producto de un mantenido propósito de fomentar el mito nacionalista español: lo histórico brotando del pasado. El saber que el conocimiento de la historia supone está así mediatizado por el presente, *por la historia que en el presente se hace*, de modo que no sólo no podemos contemplar el pasado sin partir del presente, sino que ni siquiera comprenderemos lo que del ayer de diga sin saber que depende del hoy. La historia es lo que del pasado queda o se hace quedar. Enfrentado a los hechos, el historiador los *fija*, convirtiendo el pasado en historia. No debe eludirse, a partir de aquí, el carácter ficcional de lo histórico, en tanto construcción de significados a partir de un conjunto de hechos o sucesos manifestados en un determinado período temporal, sobre los que el historiador posa una mirada, una *mirada histórica*, valorativa y portadora en sí de valores, en absoluto imparcial por tanto (el afán de imparcialidad es por de sí un valor). Se insiste en que *la historia es una invención a partir del pasado*: supone atribuir un *sentido* a los hechos que nos anteceden, dotarlos de *lógica* (mediante la relación y el encadenado), y hacerlo mediante la yuxtaposición de pasado, explicación y relato. La labor del historiador consiste en articular, con esa amalgama de hechos, un relato, una red de significados, dependencias, influencias y causalidades narrativamente ofrecida y justificada. Esta tarea —el *mentir* acerca del pasado mediante la historia— se revela una forma de arte: arte de la construcción y arte de la mirada. De esta forma, la conjunción de sentido, lógica y narración alumbra lo que podemos llamar *discurso histórico*. Y contemplarlo, no lo olvidemos, como *persuasivo*, persuasión de alcance, que se proyecta de atrás hacia delante, pues no en vano convencer acerca del cómo y el por qué y el qué significa lo pasado (al convertirlo en historia) supone *ganar la palabra* para hablar sobre lo que en consecuencia ha de hacerse, ahora y en el futuro. Por ello, el relato, la

explicación histórica que el ecologismo ofrece son parte de la política verde. La reescritura verde de la historia es *redefinición* del presente. La historia ecológica, que es la disciplina que da nombre a la indagación específicamente histórica que el ecologismo lleva a cabo, es *parte* del movimiento ecologista más que una consecuencia de él, del mismo modo que las distintas *historias* que compiten entre sí por imponer su visión del pasado no son reflejo sino parte de los propios conflictos sociales (O'Connor, 1997: 125-126).

Tal como Borges escribiera, la verdad histórica "no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió" (Borges, 1982: 57). *Lo que juzgamos que sucedió*. Ahora bien: ¿quiénes? ¿Quiénes juzgan lo que sucedió y tienen el poder de imponer ése *su* juicio? En principio, de la *verdad histórica* puede predicarse una mayor o más factible dimensión pública, vinculada a la libre pluralidad de visiones de lo histórico —sería una verdad en la que todos estaríamos implicados: todos *seríamos* esa verdad. Esa pluralidad de visiones, de la que el relato verde de la historia, como el de las minorías raciales o las feministas, son ejemplo, trae causa tanto de la diversidad de puntos de vista, de ángulos desde los que estudiar el pasado, como de la naturaleza misma de la verdad histórica. Es ésta sustancialmente móvil, reversible: tolera, admite el cambio. La verdad histórica *no puede ser fijada de modo definitivo*, y de ahí su riqueza: la que proviene de la diversidad de caminos posibles, de la pluralidad de versiones y posibilidades que el relato de lo pasado ofrece y permite, sin perder en ese edén las credenciales de verosimilitud y coherencia con los elementos de juicio. La verdad histórica no puede decretarse porque no se impone, más bien se propone u ofrece; es tesis, no dogma. En este sentido, puede postularse la imposibilidad de fijar, de *cerrar* la historia, más aún, el peligro de hacerlo o de intentarlo. Peligro que ilustra una afirmación del juez-penitente camusiano: "La verdad, mi querido amigo, es embrutecedora" (Camus, 1996: 92). Porque nos limita y constriñe, nos *reduce*. La historia *no debe* fijarse, sino más bien proponerse y demostrarse, sin pretensiones de definitividad. A modo de ilustración, podemos contraponer la verdad histórica, como *verdad por indagación falible*, a la verdad judicial inamovible, de forma que aquélla constituye el reverso de ésta, en tanto si sobre una cae el silencio, sobre la otra cabe siempre la discusión y la no aceptación. La verdad histórica sería, con arreglo a esta misma analogía, algo así como *el otro lado* de la judicial: la vertiente abierta de la verdad, la que acepta las múltiples posibilidades del pasado como fuente de lo histórico. Por ello es tan inquietante, a la par que peligroso, que sobre la historia caiga, como sobre la cosa juzgada, el silencio.

La posibilidad misma de una revisión crítica del pensamiento político y filosófico que permita una relectura de la tradición a la vez que el acomodo verde en la misma se funda también en la naturaleza abierta de la interpretación, así como en su condición eminentemente histórica y enraizamiento en el presente. La irrupción del ecologismo y la constitución de su mirada histórica, vertebrada en torno a la evolución de las relaciones sociedad-naturaleza, no deja de afectar también a una parte de esa historia, la del pensamiento político y filosófico, cuya revisión crítica a la nueva luz que los postulados verdes incorporan posee distintos

sentidos, aparte de suponer la enésima constatación de que no es posible "mantener el pasado limpio de la sucia marea del presente" (Adorno, 1998: 167). Por una parte, sirve a la tarea de explicación histórica mediante el esclarecimiento de la influencia que las distintas corrientes y autores han tenido en la conformación de las concepciones sociales en torno a la relación del hombre y la sociedad con la naturaleza y el medio ambiente. Pensemos en la discusión en torno al sentido del mensaje bíblico acerca de la relación del hombre con la naturaleza y su peso en la sociedad de la época. En segundo lugar, la *relectura* de la tradición de pensamiento occidental por parte de los verdes, que pertenecen a ella y son, al cabo, fruto de la misma, les permite *acomodarse* en ella, ya que al hacer posibles una nueva lectura de la misma en función de las relaciones naturaleza-medio ambiente están a la vez transformándola, *creando* su propia tradición. La flexibilidad y variedad de la tradición occidental debe permitir a los verdes encontrar un sitio en ella (Attfield, 1994: 85). Ahí está el trabajo de De Geus (1999) sobre el pensamiento utópico como ejemplo: en él el autor bucea en esta peculiar tradición de pensamiento en busca de elementos que prefiguren o aprovechen a una utopía verde rectamente entendida. Del mismo modo, el esfuerzo por establecer la genealogía del propio movimiento verde supone rescatar de la historia del pensamiento a autores olvidados o comúnmente considerados como de segunda fila. La mirada verde ve en ellos algo valioso con arreglo a su criterio y procede a su rehabilitación: Charles Fourier se nos revela así como un "protocomunista-ecologista" (cfr. Roefols, 1996). También obras clásicas de distinto signo son objeto de renovada atención y la revisión verde de las mismas produce nuevas lecturas; la vocación ecologista de generar su propia tradición se realiza en la revisión de la vigente (cfr. Wall, 1994). Finalmente, el nacimiento y consolidación de un pensamiento político verde no se produce aisladamente ni puede únicamente basarse en postulados propios de los que autoalimentarse. El pensamiento es de suyo diálogo con el resto del pensamiento. Así, parte de la tarea de construcción de una teoría política ecologista es la *re*construcción del pensamiento político occidental, tanto para hacer la crítica del mismo como para reformularlo en términos que lo vuelvan útil para los fines de la política verde. Sabido es que la identidad nace tanto de la autoafirmación de los propios rasgos como de la confrontación con los ajenos. Este doble movimiento lo ejecuta la mirada hermenéutica, es decir, interpretativa, del ecologismo. La obra de Eckersley (1992) *Environmentalism and Political Thought*, al ofrecer una notable critica de parte del pensamiento político occidental empleando como piedra de toque el ecocentrismo que ella defiende, es una buena muestra de esta tarea reconstructiva. Un empeño todo él que, como ya he dicho, responde a la naturaleza misma de la interpretación.

Porque el esfuerzo hermenéutico está enclavado en el presente, se lleva a cabo *desde* el presente. La revisión verde del pensamiento occidental no es, obviamente, una interpretación que se pretenda objetiva, neutral, que trate de interrogar a los textos y corrientes en su intención y sentido primigenios. Lejos de toda pretensión textualista, desde el mismo impulso que lo hace nacer posee lo que podríamos llamar *vocación de contemporaneidad*, ya que es precisamente su condición contemporánea, el emprenderse desde una posición concreta y con un concreto sello inscrito en su propósito lo que lo caracteriza. Porque

> "Es evidente que todo texto debe comprenderse en relación a *algo*. (...) El problema estriba precisamente en definir los contornos de ese *algo*, en delimitar los elementos capaces de insuflarle un significado" (Vallespín, 1990: 23).

En el caso de la interpretación verde, que es desde luego también una *re*interpretación, ese *algo* es la relación hombre-naturaleza que acaba en la crisis ecológica. La tradición se lee con este algo en mente. Qué *ha dicho* el pensamiento filosófico y político a lo largo de la historia acerca de esta relación, cómo se ha concebido la naturaleza y el papel del hombre en ella, se convierten en nuevas preguntas que dan lugar a una nueva visión. El propio ecologismo es, por supuesto, un *decir* del pensamiento acerca del hombre y la naturaleza, un *momento* de aquél que, a su vez, reordena las relaciones en el seno de la tradición, introduce elementos nuevos en el diálogo que, a través del tiempo, es ese mismo pensamiento. Este nuevo *decir*, al contener un sentido diferente, se proyecta hacia el pensamiento precedente y, atento a matices desatendidos, a ecos antes inaudibles, los deja reverberar en la siempre abierta estancia del presente. La *historicidad de la comprensión* a la que se refiriera Gadamer (1995) se pone así una vez más de manifiesto. Para Gadamer la condición histórica del hombre y su pensamiento son, inevitablemente, el fundamento de toda interpretación, ya que "la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce" (Gadamer, 1995: 344). De ahí que

> "En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*" (Gadamer, 1995: 344).

Los prejuicios no sólo son inescapables sino también legítimos, y lo son en su condición literal de *pre*juicios, de configuraciones cognitivas que anteceden y condicionan la comprensión en la medida en que la hacen posible, porque la comprensión es siempre y necesariamente comprensión desde una instancia que es el sujeto enraizado en una tradición, en un presente que es un *instante de esa tradición*. Una tradición que nos *interpela*, que exige ser confrontada con su propio desarrollo, con su propio presente. Ese presente desde el que el intérprete *lee* es el conjunto de sus prejuicios. El *pre*juicio de la revisión hermenéutica verde es el intento por explicar la crisis ecológica mediante la búsqueda de sus raíces. Será lo que un texto pueda decir acerca de esto lo que el intérprete, en consecuencia, *lea* en él, mientras que otros sentidos que lectores distintos pueden haber destacado quedarán oscurecidos por no formar parte del prejuicio del primero. No se olvide que

> "El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. *Naturalmente que el sentido*

> *sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con un sentido determinado.*" (Gadamer, 1995: 333; cursiva mía)

No se trata por tanto de desechar los prejuicios o preconcepciones para *desnudarse de presente* y poder ir en busca del sentido originario del texto incorporando, por el contrario, el universo sociocultural y simbólico del autor y su época. Esto no es posible. La historicidad de la comprensión es un presupuesto de ésta. La *situación* del intérprete determina también su *horizonte*: "Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto" (Gadamer, 1995: 372). El horizonte proporciona un punto de vista y una piedra de toque, ya que el que posee un horizonte "puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño" (Gadamer, 1995: 373). A cada época corresponde un horizonte: la revisión crítica verde no ha sido posible hasta que la existencia de una crisis ecológica no ha sido afirmada. Por eso cada época entiende un texto de forma singular, propia, *tal como su horizonte propicia.* Esa comprensión es, a su vez, autocomprensión. Ahora bien, nada de esto tiene que ver con una mayor *calidad* de la comprensión. La lectura verde de un pasaje de la Biblia no invalida las lecturas anteriores ni las mejora:

> "Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*" (Gadamer, 1995: 366-367).

Es claro que la distancia en el tiempo no puede ser ya considerada un obstáculo ni algo que entorpece la tarea interpretativa. Pertenece por el contrario a su esencia, forma parte de él. Somos la destilación del tiempo transcurrido, *no podemos ser otra cosa*, y por eso

> "de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. (...) No será aquí exagerado hablar de la genuina productividad del acontecer" (Gadamer, 1995: 367).

El acontecer es genuinamente productivo porque en su desenvolvimiento, en su constante cambiar, no deja de producir nuevos significados, de hacer posibles nuevas lecturas a partir de nuevos prejuicios. *La tradición no deja de interrogarse a sí misma.* La revisión crítica verde, que es crítica en la medida en que impugna rasgos pertenecientes al presente que la hace posible, no es más, ni menos, que eso: el producto de una nueva comprensión, de un distinto horizonte que en este caso se define por el surgimiento de la crisis ecológica y que da lugar a una nueva interpretación. La radical historicidad de la interpretación impide además que las posibilidades de ésta se agoten. El espejo es el mismo en cada ocasión, pero no su reflejo.

> "Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito. No es sólo que cada vez se

> vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas" (Gadamer, 1995: 369).

La mirada hermenéutica verde, la comprensión a que da lugar, extrae numerosas "relaciones de sentido insospechadas" de la tradición occidental de pensamiento. Lo hace en virtud del *lugar* desde el que despliega su actividad interpretativa.

Ahora bien, ese *lugar* no sólo viene determinado por situarse en una época determinada y compartir con ésta un horizonte de sentido específico. Es asimismo propio de cada época albergar una variedad de *lugares*, de distintos puntos de vista u horizontes parciales que, conjuntamente, conforman esa tradición, pero que poseen matices propios y diferenciados que dan riqueza a ésta y generan comprensiones divergentes y aún contradictorias. Son las verdades contendientes dentro de cada época. Así, a la revisión verde del pensamiento se opondrá la visión liberal que habla del triunfo de la economía de mercado y cree que la crisis ecológica es perfectamente resoluble por el hombre y mediante su inventiva. Dentro de cada época, por tanto, también hay distintos horizontes, o distintas posiciones relativas dentro de éste que, haciendo variar los prejuicios operantes en cada intérprete, dará lugar a distintas comprensiones. Algunos verdes son conscientes de las consecuencias de esta diversidad de puntos de vista y de hecho reconocen la dependencia del juicio respecto de la posición histórica e ideológica desde la que se emite y la utilidad de un enfoque histórico-hermenéutico que permita su desvelamiento:

> "sobre todo, una perspectiva histórica e ideológica nos enseña que no hay una única verdad, objetiva y monolítica, acerca de las relaciones sociedad/naturaleza-medio ambiente, como algunos querrían creer. Hay diferentes verdades para diferentes grupos de personas en diferentes posiciones sociales y con diferentes ideologías" (Pepper, 1996: 3).

Es en este punto donde la revisión hermenéutica verde sirve al ecologismo entendido como programa de transformación social. Le proporciona los instrumentos necesarios para *persuadir* de que es su visión de las relaciones sociedad-naturaleza la que debe ser aceptada como medio para la consecución de un fin, la sociedad sustentable, de cuya deseabilidad también pretende convencer, en detrimento todo ello de aquellas concepciones que se le oponen. La interpretación del pensamiento occidental proporciona al ecologismo elementos conceptuales para la crítica de la realidad social y de las verdades contendientes. Imponer la propia explicación del pasado, y en este caso, el sentido en que han de leerse sus textos, es poder dar forma al porvenir. Apropiarse de la tradición es influir en su curso. La política verde empieza aquí.

3. *Lo histórico que brota del pasado: crisis ecológica, hechos, cultura.*

La reconstrucción verde del pasado y su transformación en historia del surgimiento de la crisis ecológica, simultánea a su relectura del pensamiento en busca de las raíces explicativas de aquél, no culminan tanto en el presente como en el futuro. Es una historia orientada hacia delante, que no se detiene. La constatación de que existe una crisis ecológica global cuyos orígenes y causas han sido iluminadas no es tanto el punto de llegada como otro punto de partida. La crisis exige remedio: acción destinada a resolverla o atenuarla. Es el punto en que la mirada histórica verde se hace prospectiva y con ello se bifurca en dos direcciones distintas y, en principio, antagónicas. Una es la de la agudización de los procesos y tendencias existentes, que culmina en la catástrofe ecológica. Otra es su reversión y la transformación de acuerdo con los postulados del ecologismo: el camino de la sustentabilidad. Ambas direcciones llevan en sí la entraña del maximalismo. En un caso la amenazante evocación de un apocalipsis ecológico que castiga a la humanidad por su imprudencia e impiedad. En otro el utopismo que da la vuelta como un guante a la realidad existente y desemboca en una nueva Arcadia. Purgatorio o paraíso. La necesidad de reconocer la deseabilidad de un camino intermedio entre ambos horizontes es parte del proceso de desideologización que el ecologismo debe afrontar en el camino hacia la construcción de una política verde. Ya señalé cómo el propósito que anima a la exploración verde en el pasado contiene el riesgo de una deriva teleológica, de un reduccionismo unidireccional que olvida la contingencia de todo proceso histórico en beneficio de un férreo causalismo lógico asociado a las ventajas pedagógicas de lo profético. La crisis ecológica no es el producto de una *necesidad* histórica, sino el resultado de numerosos procesos convergentes, de corrientes de pensamiento, de flujos culturales diversos que se relacionan e influyen mutuamente. Cabe hallar un hilo conductor, una pauta, pero juzgar que su existencia y patencia históricas posee tanta fuerza y relumbre como la que la mirada del historiador o estudioso le presta es incurrir en el error epistemológico. No es menos cierto que se mira para explicar, para dotar de sentido, para *hacer significativa* una idea o práctica. La transformación del *pasado* en *historia* mediante su apropiación y explicación ilumina ese propósito. En este sentido, la visión verde de la historia y el pensamiento tiene especial sentido como instrumento de acción y análisis del presente como medio de construcción del futuro. Sin conocimiento de las causas de la crisis ecológica no cabe plantearse su solución. El desconocimiento del pasado perpetúa nuestro presente.

La contraimagen que la mirada crítica verde ofrece de la historia y el pensamiento occidentales tiene como presupuesto su relectura a la luz de los propios postulados ecologistas. Se trata, pues, de identificar las causas explicativas de la actual crisis ecológica, y con ello precisar por qué el hombre y la sociedad perciben y conciben el mundo natural y actúan hacia él como lo hacen. Se han subrayado tres grandes factores explicativos: el triunfo del sincretismo cristiano sobre el animismo y el paganismo antiguos, por constituir el fundamento sobre el que se asienta la civilización occidental y a partir o en oposición al cual se explica su desarrollo; la Revolución Científica que abre las puertas de la modernidad al quebrar el monopolio teológico

de la verdad, reclamar el poder de la ciencia para dominar la naturaleza y concebir a ésta como un mero mecanismo despojado de vida y por tanto de valor propio; y la secularización ilustrada que consagra la razón humana como principio motor de la sociedad, el progreso que se abre paso como ideología abarcadora y legitimadora de una sociedad capitalista basada en el industrialismo y el maquinismo que, debidamente extendidos por el globo, incrementan extraordinariamente la intervención humana sobre el medio. Los procesos de secularización, racionalización, mercantilización y burocratización característicos del surgimiento y consolidación de la modernidad adquieren así su propio peso desde este concreto punto de vista. La historia puede verse como un continuo distanciamiento del hombre respecto de su medio natural, un constante proceso de autonomización y emancipación de las constricciones que el medio impone. Para el ecologismo, esto es de lamentar: la escisión entre hombre y naturaleza reclama la reconciliación que complete a aquél y haga justicia a ésta. Pero si bien el hombre es *también* naturaleza, posee cualidades que la separan irremediablemente de ésta. Toda la cultura occidental se asienta en esta certidumbre. Es por eso que una política verde no puede basarse en un olvido de ese impulso emancipatorio, de estirpe ilustrada pero raigambre más vasta, sino tratar de corregirlo si no quiere resultar inane. Ni el pasivo espiritualismo oriental ni una cosmología nueva construida como negativo de la vigente son soluciones a la situación actual. Corregir críticamente la realidad es, en cambio, un camino más promisorio; a ese fin debe servir la mirada histórica verde. No en vano, como señala Torgerson (1999a: 186-188), la política verde es una forma de política cultural, y una, además, que aunque desafía gran parte de la modernidad eurocéntrica, permanece como parte del contexto cultural que aspira a cambiar.

Atender al relato verde de la historia es aconsejable, en fin, por cuanto proporciona un más cabal y completo conocimiento del ecologismo, al facilitarnos las claves necesarias para entender la forma en que concibe las relaciones entre hombre y naturaleza, la valoración que del pensamiento y los procesos históricos habidos en Occidente realiza, o su crítica de las distintas corrientes teóricas y científicas. Contribuye asimismo a iluminar la crítica ecologista a la sociedad contemporánea y los principales componentes de su alternativa teórica. Permite asimismo valorar en su justa medida el desafío crítico que supone y la verdadera naturaleza y hondura de sus presupuestos teóricos y heurísticos. Es preciso prevenir, no obstante, contra una visión simplista que sugiera la existencia de una única visión o relato dentro del ecologismo político, una de cuyas más destacadas características es, como veremos, su diversidad. El evolucionismo de la ecología social tendrá obviamente poco que ver con el planteamiento de la ecología profunda, por citar dos destacadas corrientes.

Pues bien, es en este contexto explicativo donde propongo considerar la mirada histórica verde. La indagación propiamente *histórica* del ecologismo se constituye reflexivamente como una voz que se eleva frente al silencio que amenaza con adueñarse de la historiografía y del pensamiento en lo que a la dimensión medioambiental se refiere. En este sentido, puede existir la tentación de considerar tanto el relato verde de la historia como su revisión crítica del pensamiento filosófico y político occidental parte de un mismo empeño,

de una sola disciplina: la Historia Ecológica. A mi modo de ver, sin embargo, la mirada histórica verde es algo más amplio, más abarcador, y la Historia Ecológica es tan sólo una de sus manifestaciones. La Historia Ecológica es la respuesta a la súbita percepción pública de la existencia de una crisis ecológica que tiene lugar a comienzos de los setenta. La crisis de las relaciones entre la sociedad y su medio ambiente convierten a éstas en un nuevo objeto de estudio. Objeto desatendido por una historiografía que aún hoy adolece de falta de atención al potencial del medio ambiente como fuente de cambio histórico (Baillie, 1999: 46). Una historia ecológica de la humanidad no implica sino el intento de explicar diacrónicamente el modo en que la humanidad y sus sociedades se han relacionado con la naturaleza entendida ésta como tal y como medio ambiente, esto es, como ámbito diferenciado y autónomo respecto de lo humano y como entorno de la vida y actividad sociales. Cabe advertir en esta nueva disciplina, sobre todo, dos influencias básicas. Una es la 'nueva historia' de la escuela de los Annales francesa, que, aparte de dedicar atención al medio ambiente como factor de explicación histórica, inaugura la posibilidad de una historia temática y no sólo cronológica. Se trata además de una historiografía que goza de un nuevo talante, que se abre a todos los conocimientos y a nuevos tipos de fuente (Aróstegui, 1995: 104). Otra es la historiografía marxista, cuya influencia es especialmente destacada en algunos cultivadores de la disciplina que conciben la historia ecológica en términos marcadamente materialistas. O'Connor es explícito al respecto:

> "Podemos decir que la historia ecológica es el estudio de cómo las acciones humanas modifican la 'naturaleza' y construyen configuraciones espaciales, agronómicas o urbanísticas, y cómo los ambientes naturales y culturales facilitan y limitan la actividad material humana y, al revés, cómo la actividad material humana facilita y limita el desarrollo cultural y la 'economía de la naturaleza'. Visto así, el método de los historiadores ecológicos se aproxima al marxismo, la única ciencia social totalizadora. El método es en ambos casos el materialismo activo: los historiadores ecológicos presentan un espejo al mundo y le muestran cómo ha producido y formado su propia naturaleza y su propio cuerpo" (O´Connor, 1997: 119).

Esta asociación de la Historia Ecológica con el marxismo es, sin embargo, limitadora de su alcance, y contrasta por demás con sus aspiraciones totalizadoras. El propio O'Connor se ha referido a la Historia Ecológica como la culminación de las historias anteriores, a las que sigue en el tiempo y a la vez supera o comprende:

> "La amplitud de los métodos y de los temas de la historia ecológica es enorme, mayor que los de la historia política, económica, social y cultural. (...) En principio, la historia ecológica es una historia totalizadora, la única historia general o universal" (O'Connor, 1997: 119-120).

Más aún:

> "La historia ecológica 'completa' de hecho esas otras historias al ampliar la historia política para incluir la política de los conflictos ecológicos, al extender la historia económica para incluir los conflictos sobre el acceso a los recursos naturales o sobre la pérdida de los valores recreativos de la naturaleza; y al radicalizar la historia cultural para tener en cuenta los conflictos acerca de la representación de la tierra y del espacio, los mapas mentales, etc. (...) Los historiadores ecológicos están subidos a los hombros de los historiadores políticos, económicos y sociales del pasado. No sólo esto: la historia ecológica es *de hecho* historia política, económica y social, ampliada, profundizada y más inclusiva. La historia ecológica es, en este sentido, la culminación de toda la historiografía pasada" (O'Connor, 1997: 127, 130).

La magnitud de la tarea y la ambición del empeño son indiscutibles. La Historia Ecológica, a la luz de estas consideraciones, proclama la existencia de una dimensión medioambiental en todas las historias a las que O'Connor alude. La política, la economía, la cultura y la sociedad pueden ser reexaminadas en su historia mediante su *ecologización*. El método marxista se revela sin embargo limitado para tan ingente tarea. Enseguida me referiré a la necesidad de combinar las perspectivas orientadas a subrayar los intereses y aconteceres materiales y las que subrayan la importancia del mundo de la cultura y lo simbólico en lugar de privilegiar una de ellas. En la Historia Ecológica late además la tentación de seguir una metodología marxista que convierta el materialismo activo al que se refiere O'Connor en principio rector de la investigación y reduzca la disciplina al estudio de las relaciones *físicas* de la sociedad con su entorno, limitando el papel explicativo de la cultura (de los valores, ideas, creencias y representaciones) considerándola poco menos que un *reflejo*, una superestructura derivada de aquellas relaciones. Por eso reducir la mirada histórica verde a Historia Ecológica resulta inadecuado e innecesario.

La historia ecológica, o también historia medioambiental, debe ser más bien comprendida como una disciplina abierta y de carácter multidisciplinar, dada la diversidad y complejidad de las tareas a las que se enfrenta. Para Dovers (2000: 132-133) éstas son, entre otras, la explicación de ls interacciones de los sistemas natural y humano a lo largo del tiempo; la explicación y el análisis de la complejidad, histórica y ecológica, al margen del reduccionismo y la simplificación; la aceptación de la impureza metodológica, en la medida en que trata de integrar escalas espaciales y temporales enormemente diferenciadas, así como muy diversas fuentes de prueba; y aproximar la historia medioambiental a las actuales preocupaciones acerca de la crisis ecológica. En este sentido, la historia medioambiental puede convertirse en un instrumento necesario para llevar a cabo una política de sustentabilidad. Sólo el conocimiento de la interacción sociedad-medio ambiente tal como se ha desarrollado históricamente puede hacer posible su corrección en el futuro. La disciplina se aleja por tanto del viejo modelo de la historia natural, e incluso su vertebración no depende de la atención a los 'asuntos medioambientales' en el pasado, sino del más amplio, y distinto objetivo de la sustentabilidad:

> "La sustentabilidad tiene que ver, fundamentalmente, con la integración de las dimensiones ecológica, social y económica de la experiencia humana, y ello requiere en consecuencia su integración en una perspectiva histórica. (...) la historia, mediante su potencial comprehensión del pasado social, político y económico, puede hacer una contribución única al pensamiento acerca de la sustentabilidad" (Dovers, 2000: 138).

De esta forma, la mirada histórica verde sirve también al presente, contribuyendo a la consecución del principio de sustentabilidad: la aspiración humana de lograr un equilibrio en la interacción sociedad-naturaleza pasa necesariamente por tomar en consideración la *historia* de esa misma interacción a la hora de determinar el modo en que el principio de sustentabilidad va a concretarse. La sustentabilidad, en otras palabras, no puede diseñarse *ex novo*, porque nuestro conocimiento acerca de la misma y, sobre todo, del reverso que constituyen las situaciones de insustentabilidad, se basa en el análisis de una situación actual que es a su vez el producto de las que la preceden.

Pues bien, en el modo en que el pensamiento verde, sobre todo sus pensadores políticos, se interroga acerca de las raíces de la crisis ecológica, puede apreciarse la existencia de dos grandes enfoques, dos distintas formas de acercamiento. La perspectiva *cultural* enfatiza la importancia de los valores y las ideas sobre los cambios e intereses materiales, a los que considera derivados de los primeros. En un artículo seminal publicado en 1967, Lynn White expuso así su influyente convicción: "Lo que hagamos acerca de la ecología depende de nuestras ideas acerca de la relación hombre-naturaleza" (White, 1967: 1206). Convicción latente en numerosos juicios que, procedentes sobre todo de las corrientes más radicales del ecologismo, afirman la necesidad de que el cambio necesario es ante todo un cambio cultural. En ocasiones, la explicación cultural es considerada insuficiente, y la historia de las relaciones hombre-naturaleza en Occidente es contemplada como el producto de un empeño humano que difícilmente puede explicarse sin apelar al territorio del mito, resultando así ser ante todo una historia *espiritual* (Turner, 1980). La perspectiva *factual*, por el contrario, subraya la importancia de las condiciones y cambios económicos y materiales, a las que juzga fundamento de la cultura dominante. El origen marxista del análisis es patente: "Si la forma en que consideramos la relación de la sociedad con la naturaleza se corresponde con lo que *hacemos* con la naturaleza en un determinado momento, podemos entonces igualar los modos económicos y las relaciones sociales de producción con a las diferentes concepciones de la naturaleza" (Pepper, 1996: 157). Para este enfoque, podemos encontrar divergencias entre lo que la cultura *dice* y la forma en que una sociedad actúa, razón por la cual se postula necesario atender antes a la realidad de lo actuado que a la mera enunciación de lo pensado. Seguramente esta doble perspectiva corresponde con la doble dimensión que la relación entre el hombre y la naturaleza posee, una material y otra simbólica. La apropiación humana de lo natural es tanto apropiación y transformación material como apropiación simbólica. El *homo faber* marxiano es también el animal simbólico al que aludiera Cassirer. Ambas perspectivas son complementarias. Es más,

ambas perspectivas seguramente *deben* ser complementadas. Se ha afirmado incluso que sólo cuando los factores materiales e ideológicos sean analizados conjuntamente, podremos adquirir el pleno conocimiento de los orígenes ideológicos de la transformación y dominación de la Tierra del que ahora todavía carecemos (Bell, 1998: 172). La determinación material no puede excluir la importancia del factor cultural, ni el énfasis en las ideas omitir la *materialidad* propia de la interrelación con el medio. La relación entre uno y otro ámbito es antes dialéctica y de mutua dependencia que excluyente.

El enfoque *factual* es característico tanto del ecologismo más influido por el marxismo y el socialismo, como de la Historia Ecológica que se centra en el modo en que sociedad y medio ambiente han venido relacionándose, su interacción física y los resultados de la misma. Se sentirá así inclinada a poner el acento en la introducción de la azada de metal y sus revolucionarias consecuencias agrarias, en el nacimiento de las ciudades y su incidencia sobre su entorno, en el empleo de fuentes no renovables de energía desde el siglo XVIII. Hasta cierto punto, esta perspectiva ha sido hasta hace poco la dominante. Así Ponting:

> "Las acciones humanas han conformado el medio ambiente en el que han vivido sucesivas generaciones y diferentes sociedades. La fuerza motriz que ha impulsado muchas de estas acciones ha sido simple: la necesidad, ante el constante aumento de las cifras demográficas, de alimentar, vestir y dar hogar a la población. Pero la forma de pensar de los seres humanos sobre el mundo que los rodea ha sido importante para *legitimizar* [sic] el tratamiento que se le ha dado y *para dar una explicación* de su papel dentro de la estructura global" (Ponting, 1992: 197; cursiva mía).

Son las acciones humanas las que explican las relaciones sociedad-medio ambiente. El hecho de que, ciertamente, ninguna idea modifique *directamente* el entorno físico parece provocar su desdeñamiento en beneficio de la pura materialidad práctica sobre la que su influencia diríase insignificante. Como este pasaje ilustra, la "forma de pensar" es una forma de legitimación de las previas prácticas o conductas, a la vez que procuran una explicación posterior de las mismas.

Este desdén por la dimensión cultural ha podido responder al deseo verde de enfatizar aquellas *prácticas* dañinas para el medio ambiente, por sus inmediatos efectos sobre éste, sin otorgar la relevancia debida al origen cultural de éstas. También el deseo de reparar material, *orgánicamente*, las relaciones entre naturaleza y humanidad, puede producir ese efecto. Pero es una dimensión importante. No sólo a la hora de preguntarnos cómo impactan en el medio ambiente los rasgos culturales, esto es, si prácticas culturales específicas son o no adaptativas al medio, a la hora de plantearnos su comprensión y resolución (Milton, 1996: 46-47). Se trata de reconocer que el conjunto de creencias, valores, ideas, símbolos y representaciones que podemos llamar cultura tiene una existencia tan real y una influencia tan determinante como las prácticas y las concretas relaciones materiales. Como escribe Denis Cosgrove:

> "La economía y la cultura, las necesidades estructurales y las acciones humanas, se interpenetran y relacionan dialécticamente, cada una estructurando a la otra y siendo estructurada por ella. En

> consecuencia, debe darse a cada una el mismo peso en la explicación social e histórica" (Cosgrove, 1984: 56).

Así pues, no se trata de ámbitos aislados ni el primero es el mero reflejo de la materialidad del segundo. La propia comprensión de los hechos, de su significado y carácter, está culturalmente mediada. Al decir de Klaus Eder:

> "No hay una construcción normativa de los hechos fuera de un contexto cultural preexistente que pone a nuestra disposición significados compartidos para comunicarnos acerca de los hechos. No nos comunicamos en un vacío simbólico. La *cultura* ya está ahí antes de que empecemos a comunicarnos acerca de los hechos". (Eder, 1995: 13).

La disyunción entre hechos y cultura es por tanto falaz, como lo es la atención exclusiva a las relaciones materiales y sus consecuencias. Y lo es porque no existen hechos *puros* al margen del contexto cultural en que se producen, de la determinación social del modo en que se perciben y de la apropiación simbólica de los mismos. Todo hecho es simbólico. Y viceversa: todo símbolo es material, *ocupa* un espacio, posee existencia real. Quiere decirse que también las ideas y las convicciones *pesan* en el mundo e inciden directamente sobre él.

En el caso de las relaciones entre el hombre y su medio ambiente, la importancia de la cultura es singularmente aguda. Nuestra relación con el entorno es, por supuesto, fuertemente materialista, pero no se limita a ello, ya que "nuestras necesidades sociales y de desarrollo conducen también a cierta apropiación de la naturaleza" (Boersema, 1994: 22). Apropiación simbólica que, a su vez, comporta consecuencias materiales. Pensemos en los rituales que acompañan el cotidiano acto de la comida. La humanización del entorno que el hombre practica es un alejamiento de la naturaleza a la vez que un acercamiento a ella desde otro punto de vista. Antes me he referido a la ciudad y a sus efectos medioambientales como cuestión de interés para la perspectiva factual. La ciudad, sin embargo, es también el símbolo de lo humano, el emblema civilizatorio. Ciudad se opone a naturaleza, no a ruralidad. La ruralidad es ya la contemplación ciudadana de lo que está más allá de la ciudad y sirve a su sustento y supervivencia. Pensar en la dimensión cultural como un epifenómeno de las relaciones económicas es tan empobrecedor como simplista. Las propias estructuras económicas nacen de un contexto cultural. Nada de esto, sin embargo, equivale a minusvalorar la importancia de la perspectiva factual; tampoco a juzgar que es el mundo de las representaciones el que por sí solo explica los cambios sociales y, en este caso, medioambientales. Se trata más bien de buscar un equilibrio entre ambas perspectivas, en lugar de privilegiar una sobre la otra. Para Pepper, lo que hacemos sobre la naturaleza condiciona lo que pensamos sobre ella, y lo que pensamos legitima lo que hacemos (Pepper, 1996: 156). El *hacer* es aquí acción pura, una fisicidad casi abstracta que, sin más, se opone al *pensar* y lo convierte en su mero reflejo y en su pretexto o justificación posterior. La capacidad constrictiva y condicionante del medio se convierte así en la ausencia de toda mediación: la respuesta humana al entorno

ha de suponerse así ajena a toda apropiación o intelección, pura materialidad que responde a otra. A partir de aquí puede considerarse el ascenso del paradigma científico moderno como la expresión cultural del cambio en las condiciones materiales que trae consigo el capitalismo temprano. La cultura, la fuerza de los mecanismos simbólicos y de las representaciones explicativas, es relegada a la condición de simple emanación de las condiciones materiales. Se olvida así que éstas se producen y cambian en un contexto *social* plagado de mediaciones lingüísticas y simbólicas, en el seno de una cultura que permite no ya su comprensión y aceptación, sino que también las condiciona y hace posibles.

Las dimensiones factual y cutural son por tanto necesariamente complementarias. La una no se explica sin la otra; a este enfoque epistemológico he tratado de ajustar los siguientes apartados. Así como la nuda materialidad del contacto humano con la naturaleza necesita ser simbólicamente apropiado y dotado de un sentido particularmente humano, esa misma materialidad, el amplio conjunto de prácticas y contactos con el mundo físico, dan también forma a la cultura y al pensamiento. En relación a esto último, la influencia de las invenciones humanas sobre nuestra conducta y sobre nuestro pensamiento está fuera de duda; todo instrumento impone una conducta. La influencia que el entorno, dado al hombre o creado por él, ejerce sobre su actuar y su pensar, es innegable. Recordemos la pregunta que se hacía Adorno:

> "¿Qué significa para el sujeto que ya no existan ventanas con hojas que puedan abrirse, sino sólo cristales que simplemente se deslizan, que no existan sigilosos picaportes, sino pomos giratorios, que no exista ningún vestíbulo, ningún umbral frente a la calle, ni muros rodeando a los jardines?" (Adorno, 1998: 37).

La palpable realidad que nos rodea y con la que permanentemente estamos en contacto posee —¿podría acaso dudarse?— indudable poder configurador sobre nuestro comportamiento y nuestro pensar. Pero esa influencia es recíproca, no ya porque el mundo de los artefactos, de las creaciones y objetos humanos, sean el fruto de las ideas, también porque son parte del *texto* en que la realidad se convierte. El carácter totalizador de la Historia Ecológica no se ve así constreñido por su sujeción a un solo enfoque y puede desplegarse en toda su compleja riqueza:

> "...las prácticas sociales no son reductibles a un mero análisis ecológico [esto es, factual], sus factores explicativos son lo suficientemente amplios, diversos y complejos como para someterlos a este tipo de análisis simplificador. La Historia Ecológica sigue tratando del pasado de los seres humanos, de sus relaciones sociales y prácticas productivas, de sus reglas de organización cultural, de las formas del poder político e ideológico; pero también de las repercusiones que tiene sobre los recursos naturales y el medio ambiente y de las limitaciones que éste impone a su desarrollo y transformación. Sociedad y naturaleza coevolucionan, inseparablemente unidas, a lo largo de la historia. Por ello, la Historia Ecológica debe ser, ante todo, un campo donde confluyan las ciencias naturales y las ciencias sociales con una vocación interdisciplinar" (González de Molina, 1993: 10-11).

La relación entre hechos y cultura es así de mutua influencia e interacción, de compleja dependencia y causación recíproca. Nacen los primeros en el seno de la segunda, que a su vez cambia constantemente y los refleja. Ni los hechos son la mera encarnación de la cultura ni la cultura la simple expresión de los hechos. Las prácticas y condiciones materiales son así el reflejo de una cultura, del mismo modo que una cultura se ve influida por aquéllas. Diferenciar tajantemente entre ambos tiene así cierto carácter ilusorio, ficcional. La actividad minera, por ejemplo, posee un evidente carácter material, una clara fisicidad que nace del contacto directo con la tierra que proporciona al hombre los materiales que éste necesita. En abstracto, la escena no se diferencia mucho de la que presenta una comunidad de hormigas que se procura su sustento. Sin embargo, la actividad social tiene lugar en un contexto donde las mediaciones culturales y la apropiación simbólica cumplen un papel determinante: el hombre *hiere* la tierra y la maltrata, vengándose con ello del sufrimiento que ésta le inflige. Asimismo, la modificación del medio que esa actividad trae consigo es reflexivamente considerada parte de una *humanización* del medio, una superación humana de sus limitaciones. Lo que la cultura hace es *dotar de sentido* a una actividad que sin tal apropiación simbólica y significativa sería puramente *natural*, esto es, no humana. Lo que caracteriza al hombre es su capacidad para explicar y explicarse, su conciencia de ser y de hacer. Cierto es que, como los verdes señalan, esta atención a lo propiamente *humano* ha comportado a menudo el olvido de la condición *natural* del hombre. Humanidad se ha opuesto a naturaleza. En realidad, lo humano *también* es naturaleza, pero no únicamente, a riesgo de olvidar su propia especificidad. Especificidad que no deriva de ninguna atribución divina ni de una arbitrariedad despótica, sino de la constatación de que el hombre es singular por poseer cualidades que lo diferencian, que hasta cierto punto, sí, lo *separan* del resto de las criaturas y del mundo — la capacidad lingüística, la conciencia, la intelección racional: signos de humanidad—, sin que ello acarree necesariamente el olvido de los vínculos que nos unen a ellos ni del decisivo hecho de hallarse el hombre asentado en un medio físico concreto.

Este es pues el enfoque que he tratado de reflejar más abajo, en mi (forzosamente) limitada revisión histórica, si bien he cargado el acento en la revisión crítica del pensamiento filosófico y social, en el enfoque cultural, por su mayor utilidad e importancia a la hora de estudiar el pensamiento político verde, para su conformación misma. De hecho, aun reconociendo la importancia de la Historia Ecológica como disciplina autónoma, lo que en este capítulo prefiero enfatizar es la existencia de una mirada verde hacia el pasado, que lleva a cabo *tanto* la construcción de una *historia* propia que responda a sus principios y postulados *como* una revisión crítica del pensamiento desde una perspectiva propiamente verde. Y ello para distinguir entre la perspectiva histórica que puede y, de hecho, debe adoptar el ecologismo político, y la disciplina histórica que trata de explicar diacrónicamente las relaciones sociedad-naturaleza. No se trata tanto de una divergencia de contenidos como de orientación. Es decir, más que de la Historia Ecológica en su conjunto, me ocupo de la dimensión histórica del pensamiento político verde, del aprovechamiento que éste hace de los métodos y postulados de aquella. En pocas palabras: atiendo a la historia a la luz de la política. No es

menos cierto que la Historia Ecológica es, como ya ha quedado dicho, parte del más amplio movimiento verde, su conciencia histórica, por así llamarla. Lo que este capítulo pretende no es tanto tratar de la Historia Ecológica como del modo en que el despliegue de la mirada histórica verde aprovecha al ecologismo político; más aún, centrarme en el modo en que el ecologismo político *mira* la historia. Por eso atiendo tanto a la forma en que reconstruye el pasado como a su revisión del pensamiento. Por otra parte, en la exposición que de este relato verde sigue el orden es antes cronológico que referido a distinción alguna entre perspectivas antedescritas o vertebrado en torno a *temas* concretos. Así lo aconseja tanto el hecho de que de otro modo se haría necesario describir dos veces un mismo período histórico como la circunstancia de que cada una de ellas otorga preferencia, por lo general, al análisis de determinados episodios o momentos históricos que jalonan así este contrarrelato verde, a modo de hitos o giros decisivos. He preferido por ello centrarme en los mismos, haciendo referencias más breves al resto de períodos o acontecimientos de importancia. Lo que sigue es en ese aspecto un reflejo de las discusiones y análisis predominantes en la literatura, si bien, conforme a mi propósito de contemplar la mirada histórica verde a la luz, sobre todo, de su dimensión política, los factores socio-culturales, así como la interpretación del pensamiento filosófico y científico, se ven en buena lógica privilegiados.

4. *Las raíces de la crisis ecológica.*

Religión y crisis ecológica: la influencia seminal del cristianismo.

> "Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra" (Génesis, I, 28).

En contadas ocasiones tan pocas palabras, y el exiguo cuerpo al que pertenecen, habrán provocado tanta controversia: desde que en 1967 Lynn White sugiriera que el nacimiento y desarrollo de la crisis ecológica no puede explicarse sin recurrir a la durable influencia que el cristianismo ha ejercido sobre la forma en que el hombre y la sociedad se han relacionado con su medio ambiente, el vínculo entre la tradición judeo-cristiana y el daño medioambiental ha sido frecuentemente explorado hasta convertirse en un tópico. Naturalmente, la discusión acerca de la existencia e intensidad de ese vínculo no se circunscribe al examen del Génesis, sino que abarca la totalidad de la Biblia y el resto de la doctrina cristiana, así como las posibles fuentes de ésta y sus distintas influencias y ramificaciones. Subyace a la misma un enfoque culturalista que prima la importancia de las ideas y los valores sobre las prácticas materiales, que derivarían del sustrato de creencias dominante en un determinado momento histórico. En este caso, de hecho, el valor de las ideas objeto de análisis radica en lo duradero de su influencia, habida cuenta de la decisiva presencia del cristianismo en la historia europea. La labor de rastreo histórico en busca de las semillas de la crisis

ecológica, que adoptarían la forma de aquellas ideas o fundamentos filosóficos que han determinado posteriormente la relación entre el hombre y su entorno, se inclina así hacia lo que podríamos denominar una cultura seminal, un cuerpo de pensamiento vertebrador de la cultura occidental desde sus orígenes. En lo que sigue, la tesis de White servirá como marco general para la discusión a partir de la cual desgranar los distintos aspectos de la cuestión.

La tesis de White (1967) parte de la convicción de que el comportamiento humano hacia su entorno está profundamente condicionado por las creencias acerca de nuestra naturaleza y nuestro destino, esto es, por la religión. Para White, seguimos viviendo en un contexto de axiomas cristianos, como hemos hecho durante mil setecientos años. Y aunque la crisis ecológica tiene su origen inmediato en el maridaje de ciencia y tecnología que sigue a la Revolución Científica y desarrolla todo su potencial durante la Revolución Industrial, nuestros movimientos científico y tecnológico comienzan y adquieren su carácter durante el Medievo. Y como quiera que la cultura medieval está intensamente marcada por el cristianismo, es en éste donde hemos de buscar los elementos que nos permitan explicar nuestra actitud hacia la naturaleza y el modo en que nos hemos relacionado, y seguimos relacionándonos, con ella. Frente a la llamativa ausencia, en el seno de la cultura grecorromana, de una mitología explicativa del origen del mundo, coherente con su concepción cíclica del tiempo, el cristianismo heredó del judaísmo, sostiene White, no sólo una concepción lineal del tiempo, sino también "una sorprendente historia de la Creación" (White, 1967: 1205), conforme a la cual un Dios omnipotente y benéfico creó el mundo en el transcurso de siete jornadas, en el curso de las cuales creó igualmente al hombre a su imagen y semejanza, ordenándole después el sometimiento de una tierra sin más fin en sí misma que servir los propósitos humanos. Se trata, para White, de la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido. La clave radica, en todo caso, en la desacralización del mundo que el relato bíblico inspira. En la Antigüedad cada árbol, cada colina, poseía un *genius loci*, un espíritu guardian, y antes de cortar un árbol o socavar una montaña, era necesario aplacar, mediante sacrificios rituales o la oración, al espíritu correspondiente. El cristianismo, separando al hombre de la creación divina y entregándola a éste, acaba con el animismo pagano, en lo que para White constituye la más importante revolución psíquica de nuestra cultura, con consecuencias evidentes: "Los espíritus *en* los objetos naturales, que habían estado protegiendo a la naturaleza del hombre, se evaporaron. Se confirmó así el monopolio humano sobre el espíritu en este mundo, y desaparecieron las viejas inhibiciones acerca de la explotación de la naturaleza" (White, 1967: 1205). La revolución cristiana se cifra por tanto en una revolución axiológica y perceptiva: de un lado, el hombre se separa de la naturaleza al serle ésta otorgada por Dios para su servicio y utilidad; de otro, el hombre empieza a percibir su entorno como algo desligado de la divinidad, materia carente de espíritu, susceptible por tanto de explotación. El fin del animismo es también el fin de la adoración de la naturaleza y del consiguiente respeto en el trato con la misma. El animismo deja paso a un monoteísmo cuyo Dios no está encarnado en la naturaleza, sino que la crea para el hombre. En relación con esto último, White no deja de señalar otro aspecto del dogma de la Creación: Dios ha dado al hombre las

Escrituras, pero también la naturaleza: ésta no puede dejar de revelar la mentalidad divina. En el estudio religioso de la naturaleza, o teología natural, que la Iglesia llevó a cabo en sus inicios, la naturaleza era concebida como un sistema simbólico mediante el cual Dios hablaba al hombre, propiciando así una visión más artística que científica de la naturaleza. Sin embargo, la teología natural siguió un camino muy diferente a partir del siglo XIII, cuando dejó de esforzarse en decodificar los símbolos físicos de la creación y pasó a estudiar la mente divina tratando de descubrir la forma en que esa creación funciona. La alegoría es sustituida por la ley física, el conocimiento teológico por el conocimiento científico. La revolución científica estaba en camino.

White no se limita, sin embargo, a la mera indagación crítica: "Más ciencia y más tecnología no van a sacarnos de la actual crisis mientras no encontremos una nueva religión o repensemos la vieja" (White, 1967: 1206). Si la crisis ecológica puede explicarse por la influencia de la religión, es la religión misma la que debe darnos la solución, razona, pues, White, quien apunta en una doble dirección. De un lado, alude al budismo zen, cuya concepción de la relación hombre-naturaleza es la contraria a la cristiana. La posibilidad de reproducir en nuestro contexto esta manifestación religiosa es empero dudosa. Por eso vuelve la vista hacia la propia cultura e invoca la figura de Francisco de Asís como principal representante de una corriente alternativa en el seno del cristianismo, aquella que defiende la autonomía espiritual de todas las criaturas de la creación y la igualdad de las mismas, incluido el hombre. El propio cristianismo ofrece así, en sus tradiciones secundarias o subordinadas, el remedio contra la enfermedad que origina.

El pionero artículo de White ha sido objeto de numerosos comentarios y críticas. Pronto, sin embargo, el aspecto central de la tesis, la perdurabilidad e influencia del canon judeocristiano, había encontrado eco:

> "No importa en qué medida la explicación literal de la creación dada en la narrativa bíblica haya sido posteriormente demolida por los avances en el conocimiento, su función en la formación de nuestra visión del mundo continúa inalterada" (Black, 1970: 34).

Este empeño de relectura del Antiguo Testamento y la revisión de la tradición cristiana y las culturas que la anteceden en que esa respuesta consiste ha dado lugar a tres tesis básicas que a continuación expongo. La primera trata precisamente de distinguir entre judaísmo y cristianismo, defendiendo el mayor respeto hacia el mundo natural que subyace a aquél. La segunda afirma en consecuencia que nuestra cultura ha heredado unas ideas sobre la naturaleza y el medio que son greco-cristianas antes que judeo-cristianas. La última apunta hacia una tradición alternativa en Occidente que vendría a postular la existencia de una responsabilidad humana hacia la naturaleza, concordando por ello con la propuesta de White de hallar en la tradición occidental misma los recursos necesarios para superar la crisis ecológica. Este último asunto permitirá también discutir la pertinencia de acudir a tradiciones ajenas a occidente, para finalmente dar paso a una breve reflexión en torno al peso de la influencia cristiana en la idea occidental de las relaciones

hombre-naturaleza, que es igualmente y por tanto reflexión acerca de la validez de la tesis de Lynn White y sus epígonos y críticos.

1. La profusión de comentarios y lecturas que el relato bíblico de la Creación genera se explica sin duda por su extrema concisión, de modo que se reproduce así de modo singular un fenómeno propio de la tradición exegética cristiana. Como señala Glacken, el ahorro de palabras en la descripción de los actos divinos de creación es tal que "con el crecimiento de la cristiandad y de la continuada fuerza del judaísmo, se hizo inevitable una inmensa literatura exegética" (Glacken, 1996: 166), que recibió el nombre de literatura hexaemeral, por enumerar los actos de los seis días de actividad divina. Aunque de distinta naturaleza, los dos esfuerzos hermenéuticos tienen una explicación similar que justifica el parangón más allá de lo anecdótico: la brevedad del texto y su carácter elusivo exigen un fuerte esfuerzo interpretativo que sólo puede cumplirse mediante el recurso a otros cuerpos textuales, como el conjunto del Antiguo Testamento o el resto de la doctrina cristiana, y la apuesta por determinados sentidos que, en la medida de lo posible, completen un relato cuyo principal rasgo es la potencia metafórica que su densidad conlleva. Ciertamente, cuanto más lírico es el relato, mayor es su carga simbólica, mayor su polisemia y más difícil la fijación de su sentido. La concentración de éste multiplica las posibilidades de interpretación. Así, por ejemplo, cuando Dios ordena a los hombres que sometan la tierra, no resulta fácil determinar el concreto sentido de ese *someter*, por cuanto no es explicado ni explicitado. La exégesis verde contemporánea, por tanto, tropieza con las mismas dificultades que la cristiana, a la que de hecho ha de atender, pues no en vano la interpretación de un texto de estas características es también la interpretación de la exégesis que durante períodos decisivos vino a establecer su sentido. No hay que obliterar, sin embargo, la historicidad misma del texto bíblico, ni los distintos puntos de vista que el Antiguo Testamento contiene. Como señala Black, uno de los objetivos de los editores del Antiguo Testamento era situar la tradición en un contexto histórico con la intención de demostrar el desarrollo gradual del pueblo hebreo desde la Creación, de forma que el material mítico y legendario es presentado de forma que revela el cumplimiento del propósito divino en el destino del pueblo elegido (Black, 1970: 26). El mismo mandato divino que impele al hombre a henchir y dominar la tierra puede leerse en esta clave:

> "Es muy improbable, cuando menos, que estas afirmaciones representaran las actitudes *anteriores* del hombre hacia su entorno, sino que más bien fueran las racionalizaciones de un pueblo de tecnología relativamente avanzada, ciertamente en su etapa de postdomesticación de plantas y animales, proyectadas hacia el tiempo imaginario de la creación. Mientras que estas frases pueden interpretarse como mandatos directos, pueden también verse como proyecciones de lo que estaba teniendo lugar en el curso de la historia humana [...]" (Black, 1970: 34-35).

De esta forma, el texto bíblico se convierte, entre otras cosas, en un reflejo, del conflicto entre la nueva agricultura, centrada en el hombre, y la antigua vida pastoril e itinerante, orientada hacia la naturaleza, que

muchos judíos recordaban con nostalgia (Passmore, 1974: 27). Del mismo modo, en la época en que las historias narradas en el Génesis fueron compuestas y empezaron a proporcionar la base de una educación moral, la sociedad hebrea ya había emprendido la tarea de transformar la naturaleza, cultivándola y domesticando animales: "En el Génesis el hombre *justifica* su acción; él no domina la tierra o se multiplica porque el Génesis se lo ordene; las historias justificaron el estado de la sociedad retrospectivamente y proporcionaron autoridad a las generaciones del futuro" (Young, 1990: 55). El Antiguo Testamento viene así a representar la racionalización última de la agricultura sedentaria (Oelschlaeger, 1991: 45). La constatación de esta sólo aparente obviedad permite concebir una transición más gradual, más lógica, entre una y otra forma de concebir la naturaleza, entre el viejo animismo y el nuevo culto cristiano, la aniquilación de los dioses paganos a manos tanto de las nuevas normas religiosas como de las nuevas prácticas agrícolas.

Hay un punto acerca del cual el acuerdo en la literatura es total: el Antiguo Testamento desacraliza la naturaleza. Para John Passmore (1974: 24), cuya obra es en gran medida una respuesta a las tesis de White, esta ausencia de divinidad en la naturaleza constituye una sorprendente singularidad de la religión cristiana si se la compara con la de los pueblos de Oriente Medio, ya que presupone la distinción entre lo divino y lo natural. De esta forma, el Dios de los judíos no es inmanente, sino trascendente: crea la naturaleza, pero se mantiene al margen de ella: la naturaleza no *es* Dios mismo. La *singularidad* de éste, que crea una tierra de la que está ausente, enfatiza así la separación humana de la naturaleza (Turner, 1980: 45). Consecuentemente, la relación del hombre con la naturaleza se separa de su relación con Dios. Es muy dudoso que esa relación fuese, hasta ese momento, armónica o pacífica, pero no lo es menos que el fin del paganismo marca un punto de inflexión en la percepción y concepción humanas del mundo natural. Desaparece la amenaza del sacrilegio; se esfuma el espíritu ligado a la tierra. Si a ello unimos la convicción de que lo creado, el entero orden natural, tiene al hombre por centro que puede disponer de los recursos que su entorno le ofrece, hallamos una nueva situación, desde luego más favorable para la intervención humana en su medio ambiente. Véase como el octavo Salmo es refleja esta orientación, en palabras dirigidas a Yavé:

> "Al ver tu cielo, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas, que fijaste tú, ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies: ovejas y bueyes, todos juntos, y aun las bestias del campo, y las aves del cielo, y los peces del mar, que surcan las sendas de las aguas" (Salmo 8, 4-9).

El Antiguo Testamento posee, por tanto, una clara orientación antropocéntrica. La posición del ser humano como eje explica, en buena medida, la concepción cristiana de la naturaleza (Passmore, 1974: 27). La subordinación de la naturaleza a los intereses del hombre lo aparta de aquélla, creando un sistema jerárquico que sitúa a Dios por encima del hombre y a éste de la naturaleza (Black, 1970: 36). El antropocentrismo característico de la cultura occidental, objeto frecuente de la crítica verde, tendría aquí un probable origen.

Es discutible, sin embargo, que este antropocentrismo sea un producto exclusivo del cristianismo. No debe olvidarse que el paganismo griego, con su profusión de divinidades, coexiste con un impulso filosófico y científico que tiene ya al hombre como centro. La imagen del mundo contenida en el Antiguo Testamento, además, es susceptible de ser considerada teocéntrica antes que antropocéntrica: la creación es divina y los hombres, aunque gozan de una posición privilegiada dentro de la naturaleza, son parte de ella, de forma que sus especiales capacidades poseen un correlato en responsabilidades concernientes a la debida conservación de esa creación como obra de la mano de Dios. Esta es la lectura que numerosos teólogos han sostenido en las últimas décadas, tratando de releer las Escrituras en una clave más benigna para con el medio ambiente (Watson y Sharpe, 1993: 222). La omnipotencia de un iracundo Yavé, capaz de enviar plagas o diluvios a los hombres, o de pedir el sacrificio de sus hijos, su constante intervención en la vida sobre la tierra, en fin, refuerzan este teocentrismo hebreo. El antropocentrismo vendría mejor expresado en el resto del cuerpo bíblico. En este sentido, la singularísima encarnación humana del hijo de Dios en la figura de Jesús de Nazaret tal y como la relata el Nuevo Testamento produce en mi opinión un efecto contrario a esa imagen teocéntrica del mundo. La aparente igualación divina con el hombre, reflejada en la asunción de su *aspecto*, contribuye a diluir la estricta jerarquización que ubica a la divinidad por encima del hombre, aproximándola y reforzando con ello la semejanza que del hombre con respecto a Dios proclamara el Creador en los pasajes iniciales del Génesis. Por añadidura, ante semejante aparición divina en piel humana, resulta difícil sostener que el hombre es una criatura que, al margen de sus especiales capacidades, ha de igualarse al resto de la creación y respetarla en consecuencia. La humanidad de Dios entre nosotros sugiere la divinidad humana sobre la tierra.

Para los judíos, esta peculiar encarnación resulta impensable. Y es que judaísmo y cristianismo comparten rasgos del mismo modo que divergen en numerosos aspectos: esta divergencia es, como veremos, la que explica que para muchos nuestra herencia sea más greco-cristiana que judeo-cristiana. Así, si bien tanto judíos como cristianos diferencian entre naturaleza y Dios y no reputan sacrílego comer carne animal o cultivar la tierra, entre los mismos hallamos unas diferencias que obedecen en última instancia a dos hechos apuntados por Passmore: la inexistencia de un foso insalvable entre el hombre y las demás criaturas en el Antiguo Testamento y su ya referido teocentrismo, según el cual la naturaleza está hecha a mayor gloria de Dios y no para el bien del hombre (Passmore, 1974: 26-27). La propia incapacidad humana para comprender el orden natural aparece también en el Antiguo Testamento, en concordancia con la visión judaica de la creación como todo ordenado:

> "Presta, Job, oído a esto, tente y observa los prodigios de Dios. ¿Sabes acaso como Dios los rige, y cómo su nube hace brillar el rayo? ¿Sabes tú cómo las nubes cuelgan en equilibrio, maravilla de una ciencia consumada?" (Job, 37: 14, 16).

El Dios judío aparece así como Supremo Hacedor, como arquitecto de una construcción cuyo conocimiento último y secretos se escapan irremediablemente al hombre, cuya privilegiada posición no autoriza a considerarlo destinatario último de una creación que en homenaje a Dios debe esforzarse en conservar. Me atrevería a afirmar que la frecuencia y furia con que el colérico Yavé usa de los elementos para castigar a los más díscolos o desobedientes de entre sus vástagos refuerza la idea de la independencia de la naturaleza con respecto al hombre, quien, además, puede justificadamente sentir miedo, o cuando menos el más temeroso de los respetos, hacia ella y su poder destructor, que constituye el reverso de sus bellezas y armonías. Difícilmente un hombre tan vulnerable ante la naturaleza puede enseñorearse ante ésta y juzgarse centro de la misma. Cierto es, sin embargo, que el cristianismo llega a explicar la ocurrencia de estos sucesos con arreglo a la lógica de la intervención divina y el castigo al pecado; como señala Glacken, el tema de las catástrofes naturales, concebidas como castigo del pecado, frecuentemente colectivo, fue un tema importante en la teología cristiana (Glacken, 1996: 173). En el contexto del Antiguo Testamento, empero, antes por tanto de la encarnación humana de la divinidad, el efecto es muy distinto y refuerza, más que debilita, el teocentrismo judeo-cristiano que la postrer doctrina cristiana vendrá a modificar.

Las leyes y prácticas judaicas han sido también aducidas como prueba de la distinta concepción de la naturaleza propia del judaísmo. La sustancia del judaísmo puede de hecho hallarse en sus mandatos y prácticas, emanando su significado filosófico del proceder diario y cotidiano. Así, el mandato genesíaco que ordena al hombre dominar la tierra recibe una interpretación en la tradición judaica que nada tiene que ver con la dominación del mundo natural: el Talmud lo relaciona con la primera parte de la frase que llama al hombre a ser fecundo y multiplicarse, mientras comentadores medievales la ligan al uso de recursos naturales antes que a la destrucción o el abuso, de forma que se reconoce el poder del hombre para emplear los recursos del mundo natural, incluso la necesidad de hacerlo, pero se enfatizan las limitaciones del papel humano (Katz, 1997: 207). La naturaleza es una entidad a nuestro cuidado. El teocentrismo aparece por tanto en el fondo: la fuente de todas las obligaciones morales y religiosas no es el hombre ni su bienestar, sino Dios mismo, y este fundamento encuentra expresión en numerosos mandatos, prácticas y rituales de la Torá. El más importante de todos ellos, a la par que el más ilustrativo, es el *bal tashchit*, el "no destruirás", cuyo sentido último, a la luz de los textos rabínicos, "es un principio general y fundamental concerniente a las acciones humanas dentro del medio ambiente natural y no humano" (Katz, 1997: 214). El propio Katz, a partir de estas y otras expresiones de la religión judía, sostiene que en la visión judía del mundo la naturaleza posee un valor independiente de los intereses humanos como expresión del poder creador de Dios, lo que exige al hombre respeto y obediencia y convertirse en administrador de la creación divina (Katz, 1997: 218). La responsabilidad humana hacia la naturaleza en la tradición judía puede también explicarse por la importancia en ella de la Caída (Boersema, 1994: 36). Los judíos ven la creación como un todo ordenado que la humanidad ha disturbado. Como quiera que tal creación está hecha para mayor gloria de Dios, los humanos cumplen un papel importante y han de ser conscientes de su responsabilidad, ya que el orden de la

creación, lejos de ser estático, llama a un orden recreado y mejorado donde las fuerzas del caos estarán ausentes. El comportamiento humano para con el mundo natural ha de ajustarse por tanto a una práctica religiosa cuya observancia permitirá esa recreación. Passmore (1975) reconoce también en el Talmud esta mayor consideración hacia la naturaleza.

El teocentrismo hebraico, sin embargo, da pábulo a otras lecturas, como la que hace Esparza (1994). La prescripción en la Biblia de dos únicos ordenes legítimos de conocimiento, a saber, el natural, en referencia al mundo físico, y el sobrenatural, relativo a la vida del espíritu, así como la nítida frontera establecida entrambos, supone la institución del orden natural como aquél cuya exploración por el hombre es posible. Para el autor, "lo que pretende la escatología hebrea es condenar sin paliativos la vida terrenal: el mundo es declarado enemigo del hombre, una desdicha, un infierno fruto del pecado original (...) El mundo, la ciudad, la vida, son lugares de perdición. Para salvarse es preciso ir fuera del mundo" (Esparza, 1994: 57). No obstante, ni la separación de los ámbitos divino y natural, perteneciendo el hombre a este último, ni las consecuencias asociadas a la Caída suponen una absoluta condena del mundo ni avalan su caracterización como infierno para el hombre. Antes bien, la naturaleza es una manifestación de la divinidad, la tierra la patria del hombre en su tránsito hacia la vida ultraterrena.

> "Tú coronas el año con tu generosidad; la estela de tu carroza desprende gotas fecundas. Gotean los pastos del desierto, las colinas se cubren de gozo, las praderas se visten con rebaños, los valles se engalanan de cereal; juntos vocean y cantan su alborozo" (Salmo 65, 11-13).

No parece ésta la descripción de un lugar maldito, por más que en ocasiones la naturaleza exhiba su otro rostro, por más que las condiciones de la vida sobre la tierra puedan ser difíciles para el hombre. También en la superación de esas dificultades se oculta la recompensa de la redención. Bien es cierto que en la teología cristiana, particularmente en la exegética, ha habido una repulsa literal de la tierra como morada humana, pero a esa repulsa se opone la entera *theologia naturalis*, "la creencia en que en la creación se manifiesta la obra de un creador razonable, amante y benéfico" (Glacken, 1996: 175). Por otro lado, el apartamiento del mundo no implica su destrucción —pensemos en la tradición mística. La rica ambigüedad de la tradición cristiana y de su exégesis desaconseja la rotundidad del juicio, en favor de una mayor atención a sus distintas orientaciones.

2. La dificultad para hallar en la tradición judía los elementos que permitan igualar su concepción de la naturaleza y de las relaciones del hombre con la misma con la del cristianismo han llevado a indagar en la herencia griega de éste. La constatación de su relevancia ha dado lugar a la afirmación de que nuestra propia concepción, la tradición occidental misma, es una herencia greco-cristiana y no judeo-cristiana. El primero en proponer explícitamente esta tesis fue John Passmore, como respuesta a la de Lynn White. Dadas las diferencias que el judaísmo exhibe, Passmore (1974, 1975) encuentra en la influencia griega sobre el

cristianismo la clave para explicar la concepción de la naturaleza y del lugar del hombre en la misma que éste, especialmente en la revisión patrística del Antiguo Testamento, desarrolló. La religión tradicional griega no podía tener al hombre por usufructuario de la creación, ya que una afirmación así hubiera supuesto *hubris*, el conocido concepto que designa el fútil intento humano de convertirse en dios. La Ilustración Griega, sin embargo, trajo consigo el rechazo de este concepto, así como la idea de que la vida animal existe para nuestro provecho. Así Aristóteles: "las plantas han sido creadas porque son necesarias a los animales, y éstos, porque los necesita el hombre; los mansos para su uso y provisión, los salvajes, al menos en su mayor parte, para su provisión y otros fines ventajosos, como el suministro de ropas, etc...." (citado en Passmore, 1974: 28). De aquí deriva la creencia de que nada es vano en la naturaleza, creencia que llegaría a manifestarse de forma casi paródica en sus expresiones más radicales, caso de los estoicos: el propio Passmore relata cómo se cuenta del filósofo Crisipo que sostuvo que la utilidad de la mosca estriba en que despierta al holgazán, y el valor del ratón en que nos hace temer el desorden. La influencia de esta nueva visión de la naturaleza, que es por supuesto también concepción del hombre, es durable. Para Glacken "hay razones de peso para creer que las raíces de las actitudes modernas hacia la naturaleza se encuentran en la época helenística más bien que en períodos anteriores" (Glacken, 1996: 58). No obstante, ya los filósofos presocráticos, con su búsqueda de la primera causa o su reducción del cosmos a un conjunto de elementos primigenios, trataron de *explicar* el mundo que los rodeaba mediante el ejercicio de la razón. La posibilidad de que el *orden* natural pueda ser descubierto mediante una descripción cuantitativa y una aproximación racional es un ideal al que los presocráticos dan origen (Baird Callicott, 1989: 181). La observación y el conocimiento adquirido a través de esta indagación racional marcan un formidable cambio respecto al inmediato pasado, donde la naturaleza es reverenciada y temida a partes iguales.

La ruptura que supone el pensamiento griego se sustancia por ello también en la nueva consideración de la realidad como susceptible de intelección y estudio (Boersema, 1994: 30). Esta nueva mirada supone, de hecho, la *invención* misma de la naturaleza, esto es, el paso de concepciones parciales de la naturaleza de algunos objetos a la concepción de un *dominio de la naturaleza* que abarca la totalidad de los fenómenos (Lloyd, 1992: 22). La reflexión en torno a la naturaleza y el entorno, acerca de sus causas y fines, no puede sin embargo explicarse únicamente como el producto de una incansable voluntad de abstracción. Como apunta Glacken, las preguntas que los griegos se hicieron sobre el hombre y su entorno estaban ligadas a la vida cotidiana, ya se relacionaran con teorías abstractas relativas a los orígenes de la tierra, ya con técnicas agrícolas (Glacken, 1996: 44). La reflexión posee por tanto un sesgo práctico, una vertiente activa. La especulación sobre el medio es también intervención en el medio. Los principales filósofos griegos contribuyeron precisamente con su trabajo a elevar al hombre por encima de su entorno. Como es sabido, Platón consideraba el cosmos como una entidad completa, como un todo, creado y ordenado por el Demiurgo o gran artesano, si bien el mundo real, la imagen ideal, está escondida. Vivimos en la imagen especular del mundo ideal y eterno. En él, no obstante, el hombre es una criatura divina, la

única que camina erguida y posee un alma inmortal. Para Valerie Plumwood, puede hallarse aquí el germen del dualismo que, separando hombre y naturaleza, mente y cuerpo, permeará el entero curso de la civilización occidental dando justificación metafísica tanto a la devastación ecológica como a la dominación y el sojuzgamiento de la mujer y las razas consideradas inferiores (Plumwood, 1993). Esta separación, extraña al judaísmo, puede sin embargo también tener procedencia aristotélica: Carolyn Merchant ha subrayado la apropiación cristiana de la diferenciación que hace el Estagirita entre una *forma* asociada con la mente, la masculinidad, la actividad y el poder, y una *materia* vinculada a lo corpóreo, lo femenino y lo inerte, como medio para dejar establecida la superioridad del hombre sobre la naturaleza, y cómo el triunfo de esta doctrina trajo consigo la defección y el arrumbamiento de un temprano cristianismo gnóstico basado en la unidad de los contrarios (en Pepper, 1996: 150). Un Aristóteles convencido, como Platón, de la existencia de un orden en el cosmos, si bien en su caso el acento recae no tanto en la divinidad como en la naturaleza misma, descrita como un todo ordenado y jerárquico, donde todo elemento tiene fijado su lugar y posee significado y finalidad. El propósito último de ese todo es el hombre.

Para muchos verdes, el antropocentrismo característico del pensamiento occidental tiene su origen en estas primeras sistematizaciones, y la afirmación de la superioridad del hombre sobre el mundo natural no hace sino propiciar una visión instrumental de la naturaleza que posteriores doctrinas o metafísicas no harían sino consagrar. Hargrove ha podido así afirmar que la filosofía griega es la fuente principal de aquellas perspectivas filosóficas que, históricamente, han impedido el desarrollo de actitudes más cuidadosas con el medio (Hargrove, 1989: 33). No es menos cierto, empero, que juicios de este tenor presentan algunos inconvenientes. En primer lugar, se miden las supuestas causas en relación a sus muy posteriores e impredecibles consecuencias, de forma que se establece un vínculo entre la cosmología griega y la concepción instrumental de la naturaleza que no admite las necesarias matizaciones y gradaciones. En segundo lugar, en todos los juicios acerca de la filosofía griega parece olvidarse la existencia de un paganismo cuyos dioses, míticamente representados, adoptan constantemente una apariencia ligada directamente a lo natural, cercanamente telúrica y elemental; además, como destaca Bertrand Russell, los griegos tenían, aparte del culto oficial a Zeus, creencias más primitivas asociadas a ritos más o menos bárbaros (Russell, 1994a: 286). La separación entre la cultura griega y su medio natural no debe pues ser exagerada, si bien es cierto que en el seno de la misma el hombre toma conciencia de sí y de su entorno y se *distancia* de la naturaleza para después apropiársela mediante su conocimiento y uso.

Sin desdeñar la importancia de la actitud racional y del propósito de estudiar la naturaleza que los griegos postulan, la más importante influencia griega en el cristianismo tiene que ver con la atribución de un propósito a la naturaleza: el de servir al hombre. Idea ésta, como hemos apuntado, en la que insistió la doctrina estoica. Los estoicos veían el mundo como una entidad ordenada y lógica, y consideraban que la vida buena es una vida acorde con una naturaleza hecha para el hombre. Una naturaleza de la que el hombre forma parte, y cuyas bellezas merecen nuestra apreciación. Como subraya Glacken (1996), el argumento del

designio, esto es, la existencia de un propósito en la naturaleza, está muy presente en esta doctrina. Para Passmore, su enseñanza explícita no es otra que la afirmación de que el universo se halla providencialmente movido por el único fin de servir a sus habitantes racionales, hombres y dioses, en subordinación de lo existente a lo racional que no sólo San Agustín y Santo Tomás reafirmarían, sino también Kant. El siguiente pasaje de Cicerón ilustra certeramente tal subordinación:

> "El producto de la tierra fue concebido únicamente para quienes lo saben aprovechar; que algunas bestias puedan despojarnos de una pequeña porción, no significa que la tierra sea fecunda también para ellas...*Lejos están de ser partícipes de lo creado.* Antes por el contrario, creadas fueron por mor del hombre. ¿Necesito acaso mencionar a los bueyes? Vemos que...la curva de sus cuellos se adapta al yugo, y para tirar del arado son anchas sus espaldas" (citado en Passmore, 1974: 30; énfasis mío).

Frente a la completud y el cumplido teleologismo característico del estoicismo, no puede dejar de mencionarse la singularidad que supone la filosofía epicúrea, notable precisamente por resistirse a la explicación teleológica ofrecida por los estoicos. Este pensamiento antiteleológico se caracteriza, básicamente, por negar la intervención divina en el mundo y su cuidado, excluyendo cualquier noción de providencia inconsciente en una naturaleza librada a su propio curso y desenvolvimiento, no obstante lo cual "el hombre participa en la razón divina, y esa participación le faculta para usar en provecho propio de los recursos de la tierra, creados en gran parte para él" (Glacken, 1996: 92). La privilegiada posición del hombre frente a la naturaleza y su capacidad para servirse de ella no es pues ya objeto de discusión, aún cuando el materialismo de un Epicuro juzgue absurdo concebir al mundo como creado por Dios en nuestro beneficio. Ciertamente, hay diferencia entre una percepción del mundo con arreglo a la cual la naturaleza en sus distintas manifestaciones no tiene otro objeto que servir a los propósitos e intereses humanos, y aquella otra que le otorga una existencia y valor autónomo; pero no es menos cierto que al situarse en ambos casos al hombre en situación de auténtico privilegio con respecto al mundo natural, en el sentido de poder gozar sin límite ni cautela de éste en su condición de cúspide o señor de lo creado, esa diferencia es de grado antes que de sustancia. Sin embargo, en la posición epicúrea se sientan las bases para una distinta percepción del mundo natural, una cuyo sesgo instrumental resulte atenuado e incluso abolido en beneficio de un reconocimiento de la similar situación que *todo* lo creado ocupa respecto a su creador. Epicuro puso así los cimientos de una concepción materialista de la naturaleza que hallaría su expresión más depurada en Marx y Engels, y que tendría precisamente como punto de partida la negación de todo principio teleológico a la hora de explicar la naturaleza (cfr. Foster, 2000).

. En todo caso, la influencia del pensamiento griego sobre el cristiano se hace manifiesta en los textos posteriores al Antiguo Testamento. A pesar de las dificultades que presenta su interpretación en lo que a las interrelaciones de Dios, hombre y tierra se refiere, probablemente a causa del sincretismo de la religión en él revelada (Glacken, 1996: 173), y al contrario de lo que, como hemos visto, sucedía con el teocentrismo propio del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento restablece la autoridad moral del hombre sobre la

naturaleza, reubica a éste en el mundo alzándolo por encima del resto de la creación. Esta base antropocéntrica del cristianismo es más explícita o más clara en los escritos de San Pablo, que representa una fusión del pensamiento hebreo con el de los estoicos griegos (Young, 1990: 56). Igualmente, como apunta Boersema (1994: 39), la helenización del cristianismo es evidente en la interpretación que del Antiguo Testamento hacen los Padres de la Iglesia a partir de la segunda centuria, centrando su reflexión en el mismo, y especialmente en la creación, como respuesta a las doctrinas maniqueas y gnósticas. Filón de Alejandría, San Agustín, San Ambrosio: a través de todos ellos la concepción griega de lo natural penetra en el cuerpo cristiano de pensamiento, propiciando con ello una singular relectura del Antiguo Testamento, verdadera confutación de su teocentrismo: "Dios ha creado el mundo y todo lo que contiene por el bien del hombre, el hombre es el propósito y el centro de la creación. Así es cómo los Padres de la Iglesia vieron y leyeron el Antiguo Testamento, y haciéndolo se aproximaron, probablemente de forma involuntaria, a las cosmologías dominantes griegas, no sólo en su punto de vista sino también en su línea de razonamiento" (Boersema, 1994: 40). La influencia del estoicismo en la fundamentación de la posición central del hombre en el mundo fue especialmente acusada: como recoge Passmore (1974: 31), en el siglo tercero Orígenes intenta extraer del Antiguo Testamento la doctrina de que el mundo nos tiene por objeto, y aduce el salmo ciento cuatro, que dice: "Haces nacer la hierba para las bestias, y las plantas para el servicio del hombre" (Salmo 104, 14), ignorando pasajes del mismo que resaltan el igual amor del Creador por todas las criaturas que pueblan la tierra, para concluir de forma parecida a la del estoico Balbo, al que también cita:

> "Disfrutan los perros y otros animales irracionales de los desperdicios de un mercado que, sin embargo, sólo para uso del hombre se levantó en la plaza de la ciudad; del mismo modo, las bestias recogen los desperdicios de la creación, aunque la providencia no reparase, al concebirla, sino en los seres humanos".

3. El influjo del pensamiento griego y del estoicismo en el cristiano y sus ideas acerca del hombre y el mundo en el que vive es, por tanto, notable, por cuanto desvía el canon cristiano del teocentrismo dominante en el Antiguo Testamento y lo decanta hacia la creencia de que la morada terrena está, a pesar de su origen divino, al servicio de un hombre que ocupa el pináculo de la creación. La comunidad humana con la naturaleza se fractura, porque la posición de uno y otra es ya muy distinta, lejos de la mera igualación como producto de la voluntad del Creador. Como hemos podido comprobar, sin embargo, ni la tradición cristiana ni sus fuentes textuales constituyen un bloque monolítico de donde conclusiones semejantes emerjan con claridad diáfana, sino más bien un ambiguo cuerpo de pensamiento, de diversa procedencia y enriquecido con una exégesis que aún hoy no ha interrumpido su desarrollo. Las múltiples perspectivas y lecturas que esta tradición, dentro de unos límites, permite, es la que explica que distintos autores hayan defendido la existencia de dos distintas tradiciones *dentro* del cristianismo, encarnadoras a su vez de

diferentes concepciones de las relaciones hombre-naturaleza y de las actitudes humanas aconsejables hacia esta última. Hacer esta discriminación ayuda a comprender la esencial ambigüedad con que el hombre contempla y ha contemplado el mundo natural, así como la existencia de movimientos o corrientes opuestos a lo que puede considerarse la visión dominante cuyas bases deja sentadas el cristianismo penetrado por la cosmología griega.

La ambivalencia del pensamiento cristiano en su concepción de las relaciones entre el hombre y su entorno natural va a quedar reflejada en el dualismo que opone dos tradiciones o corrientes dentro del mismo: la que, como hemos visto, juzga al hombre centro de la creación y destinatario último de lo terreno, y aquella otra que lo concibe como administrador de la creación divina, responsable por tanto ante Dios del estado de la naturaleza. Lynn White (1967) se refirió a la existencia de una tradición alternativa cristiana, escogiendo la figura de San Franciso de Asís para simbolizarla. Hildegard de Bingen o Teilhard de Chardin podrían incluirse en ella, algunos de cuyos elementos encuentran prolongación en nuevos brotes de irracionalismo como la New Age norteamericana. Las raíces de la misma se hallan ya, sin embargo, en el propio cuerpo bíblico. Para Glacken, el Génesis mismo puede llevar a afirmar que la responsabilidad del hombre como administrador es inseparable del dominio sobre las cosas del mundo que recibe de Dios:

> "Dios ha concedido al hombre un gran poder, a pesar de la propensión que este pueda tener al mal; el hombre tiene una misión divina en el gobierno de la creación. Para el logro de la misma, es intención de Dios que los hombres se multipliquen, llenen la tierra y aseguren su dominio" (Glacken, 1996: 166).

La posición de privilegio concedida a los hombres no conlleva por tanto una irrestricta posibilidad de aprovechamiento; la interacción con el medio natural está sujeta a los límites que impone el respecto a lo concreado como manifestación de la grandeza divina. Dios está en el centro, continúa presente: será necesario que abandone la escena, retirándose a un espacio de trascendencia e interviniendo en mucha menor medida en la vida de los hombres, para que la concepción antropocéntrica se haga mayoritaria. No obstante, resulta difícil fijar el sentido del Génesis en este punto. La estilización poética de su relato multiplica las posibilidades interpretativas. Tanto el dominio entendido como disponibilidad absoluta como su matización en forma de responsabilidad en la administración de lo creado pueden extraerse del mismo. Ulteriores relecturas podrán por tanto defender una u otra interpretación subrayando según qué aspectos o pasajes.

La más completa exploración en los pliegues de la tradición cristiana, y por ende occidental, la debemos, sin embargo, a John Passmore (1974). Para Passmore, si bien la tradición del hombre como *déspota*, como señor absoluto del mundo que puede disponer a su antojo del mundo natural, tal como el pensamiento cristiano la desarrolla alejándose de la tradición hebrea y abrazando numerosos aspectos de la griega, es sin duda la tradición occidental dominante, es pertinente reconocer la existencia de una tradición que se opone a ésta, aun cuando posea menos fuerza e influencia: la del hombre como *administrador* o

cooperador con la naturaleza. El acierto de Passmore radica precisamente en haber distinguido, dentro de esta segunda tradición, una doble vertiente, dos distintas corrientes. La primera, la del hombre como administrador del mundo, se remonta a la filosofía posplatónica del Imperio Romano, especialmente al pensamiento de Jamblico. La afirmación platónica de que en todo lugar es obligación de lo animado velar por lo inanimado sintetiza esta doctrina. Para Jamblico, a partir de la concepción platónica del gobernante, a quien compete el bienestar de los gobernados, Dios envió al hombre para que administrara las cosas de la tierra. El haber sido creado el hombre a semejanza de Dios cobra un sentido singular ahora, ya que el hombre, como hace Dios con nosotros, debe velar por aquello que pertenece a un grado inferior en la creación. Subraya Passmore, empero, el carácter minoritario de esta concepción dentro del cristianismo: ya el Nuevo Testamento prefiere la imagen del hombre como servidor de la divinidad a la de administrador. Asimismo, para San Agustín lo único importante es que el amor a la divinidad guíe nuestros actos, de donde se deduce una concepción del mundo como cosa meramente útil. "Gran error el de reputar por 'típicamente cristiano' el mandato: preservad la faz de la tierra 'bella, útil y fructífera'" (Passmore, 1974: 48), llega a afirmar. Como corriente es pues, más bien, atípicamente cristiana, una tradición menor.

Este carácter minoritario ha terminado invirtiéndose en la lectura contemporánea de la tradición cristiana. La invocación de la tradición de la administración por parte del ecologismo para recordar la responsabilidad humana sobre la tierra, la referencia a ella para defender la idoneidad de la tradición occidental como fundamento para la superación de la crisis ecológica o incluso la adaptación de la idea de la administración al lenguaje moral y político (cfr. Barry, 1999), dan fe de ello. Incluso dentro de la cristiandad, la idea de administración es hoy dominante en la conceptuación del rol de la humanidad en la creación, en sus relaciones con el resto de la naturaleza (Watson y Sharpe, 1993: 223). Steffen (1992) ha defendido incluso una relectura filológica del mandato genesíaco de dominio, según la cual el concepto judío de *radah* que aparece en el texto bíblico no puede en modo alguno identificarse con mera dominación, sino que apela más bien a la responsabilidad humana *dentro* de la creación divina. Es también destacable cómo esta recuperación de la minoritaria tradición de la administración humana de lo natural, que naturalmente corresponde a la contemporánea exaltación de la naturaleza y de su cuidado que el ecologismo, en sus distintas manifestaciones y corrientes, efectúa y representa, lleva consigo una nueva apreciación del papel de esa tradición, a la que reevalúa para otorgarle una función más importante que la que Passmore le concediera. Así, para Attfield (1993), Passmore se equivoca cuando se refiere a la condición subordinada de esta tradición. Por una parte, es la presente en Calvino, en los benedictinos que fundaron el misiticismo occidental, incluso en la obra de un Santo Tomás de Aquino para quien las criaturas racionales han de impartir perfección sobre las irracionales. Por otra, el dominio responsable orientado a la administración sería la posición del Antiguo Testamento, una posición que los autores del Nuevo Testamento darían por supuesta, y que permearía toda la tradición cristiana. La relectura invierte los términos, la tradición secundaria resulta ser dominante:

> "El cristianismo no supone o fomenta de forma característica una actitud arrogante o despótica hacia la naturaleza. Encarna más bien una conciencia en la bondad de la creación, y una ética de uso y conservación del medio ambiente natural por el bien de los compañeros humanos, las generaciones futuras y las criaturas amigas" (Attfield, 1993: 18).

El deseo de reverdecer la tradición occidental para encontrar en ella su propia corrección va sin embargo aquí demasiado lejos, al tratar de reducir el pensamiento cristiano en torno a las relaciones hombre-naturaleza a una de sus posibles lecturas, correspondiente además a una tradición minoritaria. Su presencia continuada nada dice acerca de su importancia, desmentida más bien por la preponderancia de una doctrina como la descrita, de raigambre griega, adoptada por los comentadores del Nuevo Testamento, refinada y perpetuada por la exégesis medieval y porteriormente secularizada por el movimiento ilustrado.

La segunda de las tradiciones identificadas por Passmore es aquella del hombre como cooperador, como perfeccionador del mundo natural. Desde esta óptica, desarrollar la tierra es actualizar sus potencialidades mediante un dominio exaltador y no destructivo. Sucede que este perfeccionamiento actúa en una dirección muy determinada: si, a la manera aristotélica, la naturaleza es mejor cuanto más favorable sea a las necesidades humanas, perfeccionarla es humanizarla, hacerla más útil, inteligible y bella. Esta tradición es desde luego ajena al Génesis, donde el mundo aparece como plena y cumplida creación. Se nutre, en cambio, de elementos estoicos y, sobre todo, cobra forma con un idealismo alemán que vuelve a instaurar la idea de un universo en formación. Lo más interesante de esta tradición es su carácter mixto, su hallarse a medio camino entre la tradición dominante y aquella que postula la condición puramente administradora del hombre, llamado por ello a una mayor pasividad, a una aproximación mística hacia la naturaleza. Lo que la idea del hombre como perfeccionador permite es comprender más cabalmente el modo en que el hombre se relaciona con su medio natural, la complejidad y diversidad de sus acercamientos y concepciones, del modo en que ha pensado lo natural y en que ha actuado en interacción con su medio ambiente. No se olvide que también es ésta una corriente de pensamiento subordinada a la dominante. Cabe, sin embargo, apreciar su potencialidad como fundamento normativo que permita reconstruir las relaciones hombre-naturaleza, que es lo mismo que decir reconstruir la forma en que el hombre percibe y concibe al mundo natural. Por otra parte, esta corriente habla a favor de la riqueza de la tradición occidental, de su autosuficiencia como fuente para la resolución de la crisis ecológica.

Ya Lynn White aludía al budismo zen como forma de pensamiento alternativa a la occidental y encarnadora de una distinta concepción de la naturaleza. También la ecología profunda apela a las religiones orientales como una posible solución para la crisis occidental de valores, como ejemplo de una existencia más espiritualizada en la que la relación con el entorno no se basa en su mera consideración instrumental, sino que aprecia en éste una autonomía y finalidad propias. Esta apelación no es, por lo demás, extraña: la estetización de lo natural que la ecología profunda y otras corrientes radicales del ecologismo llevan a cabo y cultivan encuentra su correlato en la moralizante contemplación de la naturaleza, reducida en ocasiones a

contemplación del paisaje, que caracteriza cierta tradición literaria y filosófica oriental, y ambos recurren en no pocas ocasiones a la extracción de un discurso normativo del mundo natural, de forma que las enseñanzas de la naturaleza tal como el hombre las percibe se convierten en la guía del comportamiento humano. Las religiones y filosofías asiáticas se caracterizan, a este respecto, por defender la existencia de una intrincada red de relaciones cíclicas dentro de (y entre) los ámbitos material y espiritual, entre lo humano y lo natural (Egri, 1999: 66)[3]. La sacralización de la naturaleza, la búsqueda de la armonía entre hombre y mundo natural, dan fe de las diferencias con Occidente, pero permiten también subrayar las concordancias: la reverencia hacia la naturaleza y la mayor delicadeza en su contemplación no han sido óbices para que, por ejemplo, Japón se haya convertido en una civilización industrial parangonable a las occidentales en lo que al deterioro del mundo natural se refiere (Passmore, 1974: 41). Numerosas religiones no cristianas, de hecho, han otorgado a los hombres autoridad de sus dioses para usar y abusar de la naturaleza (Pepper, 1996: 154). La capacidad de adoctrinamiento y control de la Iglesia católica en Europa, su influencia y poder, no pueden seguramente compararse a la de la autoridad o autoridades religiosas orientales. En este caso también, por tanto, la ambivalencia preside las relaciones del hombre con su medio. Los limitados beneficios que una trasposición puramente ideal del credo oriental a Occidente traerían consigo vienen así a añadirse a la práctica imposibilidad de que la misma pueda tener lugar, ya que una cultura no puede reproducirse a voluntad fuera del marco histórico, social y humano que lo ha originado y lo mantiene con vida. El propio Lynn White percibió esta insuperable dificultad. Es la propia tradición occidental la que ha de proporcionar los elementos necesarios para su revisión y corrección.

La propia tradición cristiana ofrece esos elementos, del mismo modo que su duradera influencia y su decisivo papel en la configuración de la cultura occidental contribuyen a explicar la ambigüedad de nuestra cultura contemporánea hacia el mundo natural, que se corresponde a su vez con las distintas formas en que nos aproximamos a él: formas no excluyentes en las que las distintas tradiciones descritas se combinan y alternan con y sin conflicto. La existencia de una tradición dominante en el seno de un cristianismo cuyo papel central en el mundo occidental hasta la progresiva secularización que la Ilustración trae consigo (en no pocas ocasiones mediante la mera traslación depurada del componente de fe y dogma de contenidos religiosos) no puede obliterarse, no impide identificar y perfilar los contornos de una tradición subordinada a la principal, alternativa a ésta, que también goza de importancia en la conformación de la cultura occidental y de la forma en que ésta concibe las relaciones entre sociedad y naturaleza. Las distintas tradiciones y corrientes de pensamiento que forman parte y a la vez dan cuerpo a una cultura no constituyen compartimentos estancos, como su siempre posterior identificación y categorización podría dar a entender, sino que responden más bien al viejo símil de los vasos comunicantes, cuyos contenidos se hallan constantemente en contacto e intercambio, con la consiguiente dificultad para determinar en cada momento dónde comienza y termina cada una. La sola necesidad de afirmarse frente a las demás que cada corriente

[3] Una detallada exposición de las distintas religiones y cultos que quedan fuera de la esfera de la tradición

experimenta conduce, mediante la argumentación y defensa de sí frente a las mismas, a su contaminación, y viceversa. Y así como para la refutación de los argumentos contrarios una corriente dominante ha de incorporarlos y conocerlos con objeto de confutarlos, así las corrientes subordinadas se nutren de la dominante y son en ocasiones puras derivaciones de ésta. Que sea posible identificar una corriente principal dentro de la tradición cristiana y que esta corriente o cuerpo de ideas esté en el origen de la concepción del mundo y el hombre que ha dominado el pensamiento occidental —nada de esto avala la simplificación y reducción de esa tradición y por lo tanto de sus aparentes resultados, esto es, la crisis ecológica.

Aunque pueda resultar paradójico, el surgimiento del ecologismo representa la culminación de esa profunda ambivalencia cultural, ya que la articulación de un movimiento basado en la defensa de la naturaleza coincide con un momento histórico en el que la explotación y el control humano del mundo natural han alcanzado enormes proporciones. El aprovechamiento instrumental y la estimación moral y estética de la naturaleza coinciden en el tiempo. Esta dualidad, sin embargo, hunde sus raíces en el pasado. Short (1991: 11-12), por ejemplo, analizando el modo en que la naturaleza virgen o salvaje (*wilderness*) ha sido tratada y conceptuada a lo largo de la historia, señala su importancia en la tradición judeo-cristiana, su carácter simbólico y oscilante entre dos polos: de un lado, es el lugar de la creación divina, fuente de fuerza espiritual; de otro, un lugar cuya transformación mediante las acciones humanas hace posible la redención. Para Short, estas actitudes positivas y negativas resuenan a través del mundo cristiano y se entremezclan con los sistemas de creencias que rigen las relaciones entre la gente y su medio ambiente. No hay que olvidar, a mi juicio, que la disyuntiva, el desgarramiento encarnado en esta ambigua percepción de la naturaleza que oscila entre su apropiación instrumental y su contemplación moralizante y estetizante, es una disyuntiva entre un *hacer*, es decir, un actuar sobre el mundo natural, y un *no hacer*, un abstenerse de obrar en beneficio de la preservación del entorno. Por eso mismo, la ambivalencia en las creencias y las actitudes no puede en ningún caso traducirse en la inacción y consiguiente conservación del medio. Habrá siempre y en todo caso una acción, una violación del recinto antes, y precisamente por inabordable a ojos del hombre primitivo, sagrado, y una correspondiente lamentación por parte del que contempla, una exaltación de la pureza condenada a hacer las veces de corifeo, como destilación de la mala conciencia atávica que sigue a ese actuar.

Este rasgo de la tradición occidental ha sido certeramente explicado por Eder (1995), para quien la tradición judeo-cristiana contiene *tanto* una concepción instrumental como una no instrumental de la naturaleza, que corresponden a la doble y compleja herencia del código cultural europeo, síntesis de las tradiciones griega y judía. La representación simbólica de la sangre es empleada por Eder como indicador del distinto modo en que una y otra conciben las relaciones entre naturaleza y cultura. Así, mientras la forma de organización política griega venía legitimada por ritos sacrificiales sangrientos, que representaban la base simbólica de la sociedad, la sociedad judía rechaza el sacrificio humano a partir del mito de Isaac y el no

occidental puede hallarse en Baird Callicott (1994).

sacrificio de su hijo, restrigiendo todo sacrificio animal de sangre, racionalizando esta restricción mediante el mito de un paraíso no sangriento y otorgando destacada importancia a los rituales de pureza. El cristianismo, que constituye el sistema simbólico que media entre estas dos tradiciones, no se ha limitado a reproducir, sino que ha intensificado estos dos códigos *en el interior de una sola cultura*. Bajo esta luz, los brotes de heterodoxia en el seno del cristianismo contra la tradición ortodoxa o dominante pueden interpretarse como intentos de revertir la relación entre estos dos códigos. Y si bien el modelo griego devino dominante en la formación de la sociedad europea, la tradición no instrumental ha seguido siendo parte del inconsciente colectivo de su cultura.

La religión y el pensamiento cristianos han influido notablemente, pues, en la concepción occidental de las relaciones hombre-naturaleza. No obstante, semejante aserto ha de ser, como hemos podido comprobar, objeto de matizaciones y enmiendas. La principal atañe a la pureza de la tradición cristiana, que lejos de haber desarrollado *ex novo* una nueva forma de concebir la naturaleza, no hizo sino combinar algunos elementos de su singular cuerpo de creencias con parte del pensamiento antiguo, especialmente el griego y el estoico. La desacralización del mundo natural; la diferenciación entre lo divino, lo humano y lo natural; la concepción del mundo como entidad creada con el propósito de servir los fines del hombre; así como la posición central de éste, que se sitúa por debajo de la divinidad pero por encima del resto de seres vivos merced a sus especiales atributos, son los principales elementos de una forma de concebir el hombre y la naturaleza que, con distintas modificaciones de índole secundaria, continuará vigente durante el Medievo y se consolidará, mediante su secularización y la adición de elementos nuevos como el mito del progreso o el desarrollo de la ciencia moderna, con las Luces. De otra parte, no cabe hablar de un vínculo entre religión y crisis ecológica cuando de los orígenes del cristianismo y los siglos venideros se trata: el papel central de la religión en la cultura de la época era decisivo, razón por la cual el acento habría de ponerse en las ideas y los principios contenidos en esa religión antes de subrayar el hecho de que *es* una religión. Durante muchos siglos, cultura fue cultura religiosa. Es sin embargo excesivo postular la existencia de una conexión directa entre religión y destrucción medioambiental, si bien Lynn White no llegó a plantear el problema en esos términos, y se refirió cuidadosamente a la concepción medieval del mundo y al desarrollo de la ciencia moderna como causas inmediatas, con el fin de buscar en el cristianismo las raíces de la cultura dominante. Esta concepción del mundo es condición necesaria pero no suficiente, y su interacción y juego con las prácticas materiales es lo que permitirá explicar el surgimiento de dinámicas y procesos decisivos para explicar el surgimiento de la crisis ecológica. Las ideas conforman las prácticas, pero éstas a su vez influyen en las ideas. Afirmar, por el contrario, "que es exagerar un tanto asumir que la doctrina religiosa ha sido una causa principal y constante de daño medioambiental" ya que "no podemos establecer una conexión tan simple entre la teología cristiana y la acción social" (Short, 1991: 15) tampoco resulta convincente, al minusvalorar la importancia de las creencias religiosas en la formación de la conciencia individual y social y de las prácticas y actitudes cotidianas en un mundo, no lo olvidemos, muy distinto al nuestro, cuyos canales

de comunicación social diferían enormemente de los que ahora poseemos y donde, en definitiva, la influencia de la religión era extraordinaria. Y lo era porque no se limitaba, naturalmente, a expresarse en forma de obras teológicas o filosóficas, sino porque penetraba en la cultura popular de múltiples formas, perdurablemente, haciendo posible la sedimentación de sus principales postulados, entre los que sin duda se hallaban los que han centrado nuestro interés: el lugar del hombre en el mundo y el sentido de éste, la relación del hombre con su entorno y con la divinidad. La influencia de un cristianismo impuro, en el sentido de haber recibido influencias de otras tradiciones y de ser en sí mismo una religión sincrética nacida de la síntesis del judaísmo y el pensamiento griego, bien puede así denominarse seminal, sentando las bases de una manera de entender, percibir y apropiarse el entorno natural del hombre que encontraría prolongado eco en el desarrollo posterior de la cultura europea.

La Revolución Científica y el nacimiento de la mentalidad moderna

La posición hegemónica de la Iglesia católica en la Europa medieval y renacentista, con la concomitante generalización de sus postulados, elevados a la categoría de dogmas de fe y, sobre todo, poderosamente enraizados en todos los estratos sociales, contribuyó de forma determinante a conformar la mentalidad y la cultura de un Occidente cuyas fronteras fueron ampliadas con el descubrimiento y posterior conquista de las Américas. El cuerpo greco-cristiano de pensamiento, sometido a la exégesis medieval, constituyó la base a partir de la cual se desarrollaría la concepción del mundo típicamente occidental. Pero la formación de ésta no puede explicarse como mero desarrollo del cristianismo: la revolución científica moderna, nacida de sus entrañas durante los siglos XVII y XVIII, juega un papel decisivo en su surgimiento. La posterior secularización ilustrada y la crítica romántica al proceso racionalizador y universalizador iniciado con las Luces terminan por completar el cuadro de la identidad moderna.

La revolución científica ocupa un lugar de importancia dentro de la visión canónica de la historia y del pensamiento propia del ecologismo. En su mirada hacia atrás, los verdes hallan en la revolución científica buena parte de los elementos y procesos decisivos para la configuración de la mentalidad moderna y su forma de concebir las relaciones entre naturaleza y sociedad. La razón de la modernidad y su programa de acción sobre el mundo se originan aquí. Es el punto de partida de lo que Oelschlaeger (1991: 68-69) ha calificado la transmutación de la naturaleza salvaje (*wilderness*) en naturaleza, el inicio del proceso de humanización del mundo natural que es también la emergencia de un profundo homocentrismo. Para Katz, de hecho, "... el objetivo principal del proyecto ilustrado de comprensión científica del mundo natural es controlar, manipular y modificar los procesos naturales para incrementar la satisfacción de los intereses humanos" (Katz, 1997c: 52). Para los verdes, pues, la dominación del mundo natural es un aspecto central de la modernidad. Se trata de un auténtico punto de inflexión en el desarrollo de la mentalidad occidental, un proceso en el que los elementos tradicionales no son abandonados sino reformulados, en el que tendencias y movimientos históricos cuya importancia a la hora de explicar el mundo de hoy no puede exagerarse dieron

inicio. Así, por una parte, la perdurable influencia de los postulados greco-cristianos es bien visible: sigue existiendo, si no un propósito en la naturaleza, si un *orden* natural del que el hombre continúa siendo centro. Lo que la revolución científica trae consigo puede contemplarse como un desarrollo de los mismos a partir de una creciente racionalización, objetivización y cientifización: la búsqueda de las leyes vigentes en el seno de una naturaleza accesible al conocimiento y, por tanto, al poder humano, y la consiguiente mecanización y cosificación del mundo. Por otra, el avance científico experimentado a partir de esta nueva perspectiva permitiría el inmediato desarrollo de una tecnología que, asociada al nacimiento del capitalismo, facilitaría el rápido crecimiento de éste y daría así comienzo a una intervención sobre nuestro medio ambiente de magnitud desconocida y creciente. La forma en que percibimos, concebimos y valoramos el mundo que nos rodea puede explicarse a partir de los cambios operados entonces. Este pasaje de David Pepper ilustra adecuadamente el punto de vista dominante entre los verdes:

> "El tecnocentrismo ha constituido el conjunto de actitudes dominante, *oficial* hacia la naturaleza y los asuntos medioambientales en la moderna sociedad occidental. No sólo ha influido en la actitud de los grupos sociales más poderosos, sino que también ha subyacido a lo que a la mayoría nos parece que es 'el sentido común'. En la base de su visión de que los problemas medioambientales han de ser enfocados y tratados científica, objetiva y racionalmente se halla una concepción de la naturaleza como máquina y fundamentalmente separada de los hombres, abierta a manipulación y control una vez que es comprendida. Las raíces de esta perspectiva son sorprendentemente recientes, y espacialmente reducidas a Occidente. Se encuentran en la *revolución científica* de los siglos diecisiete a dieciocho, coincidente con los inicios del capitalismo industrial" (Pepper, 1996: 124).

El investigador más ocupado en encontrar las causas de la crisis ecológica a partir del puro estudio de las relaciones del hombre con su medio y de las formas, grados y consecuencias de su acción sobre el mismo en cada momento histórico también coincide en resaltar la manifiesta importancia del período:

> "Hacemos hincapié de forma tan explícita en el cambio de mentalidad, en el arraigo de la ciencia y la técnica porque de esta actitud surgirá una resolución manifiesta por parte de las sociedades avanzadas para actuar de forma distinta sobre su entorno, ampliado por las nuevas concepciones a nivel técnico, y plasmado todo en la práctica merced a los descubrimientos geográficos. No bastaba ya con quedarse inmóvil contemplando lo irreversible de la naturaleza, era preciso pasar a la acción con el caudal teórico que aportaba la revolución científica y con las técnicas precisas para efectuar la acción de un modo práctico" (Hernández del Águila, 1985: 45).

La revolución científica no surge, sin embargo, de la nada. Es pertinente considerar, siquiera sea brevemente, el largo período que la precede y la evolución que durante el mismo experimentan las ideas sobre el hombre y la naturaleza, para después, más detenidamente, exponer los rasgos principales del movimiento científico que hoy juzgamos revolucionario y la visión verde del mismo.

El largo período histórico que comprende la Edad Media (siglos V a XV) ha sido durante mucho tiempo relegado a la consideración de episodio secundario, casi anómalo, en el devenir de Occidente: un prolongado tiempo de sombras que ralentizó la historia hasta que la explosión renacentista rescató a Europa y puso de nuevo en marcha el reloj del progreso histórico. El lugar común, sin embargo, ha dejado de serlo gracias a la revisión historiográfica. La intelectualización del cristianismo, el desarrollo de las Universidades, la racionalización ejemplificada en una mayor capacidad de abstracción, los procesos de vernaculización que culminarían con el desarrollo de las distintas lenguas indoeuropeas y la decadencia del latín, el minucioso estudio de Platón y Aristóteles a través de una escolástica que de este modo sentaría las bases para la recuperación renacentista de los clásicos, o el desarrollo de las artes y las ciencias, son algunos de los fenómenos y tendencias más destacadas del período, a partir de los cuales insistir en su carácter secundario y subrayar las discontinuidades por encima de las continuidades que cristalizan en la eclosión del Renacimiento y en la revolución científica es cuando menos ofrecer una visión parcial e insuficiente de estos últimos. No hay que olvidar que el pensamiento medieval es pensamiento cristiano, pensamiento desarrollado en el contexto y con arreglo a los parámetros de una religión desarrollada ya como institución y como poder político. Sucede que la evolución posterior que culmina en el renacentismo y la revolución científica puede explicarse como producto lógico de la historia medieval y no como repentina e inesperada sacudida de ésta. En los siglos catorce y quince, los resultados de varios cientos de años de abstracción teológica y filosófica revelaron su debilidad, su separación de la experiencia práctica y de la vida cotidiana, de forma que serían las artes y ciencias menos abstractas las que más atraerían a los nuevos académicos y artistas (Price, 1992: 189). La intelectualización del cristianismo y su alto grado de abstracción, junto al escaso interés escolástico por la ciencia, habrían provocado así una reacción que conduciría, de una parte, al redescubrimiento de las fuentes clásicas en toda su pureza, libres de la contaminación de la exégesis escolástica, y de otro, a una exaltación del hombre y de su vida práctica que sentaría las bases para la emergencia del nuevo método científico.

La concepción del mundo y del lugar del hombre en él, así como las relaciones del hombre con su medio, experimentarían en este largo período notables variaciones, tanto en los principios rectores como en las prácticas sociales. Alguien tan autorizado como Clarence Glacken ha llegado a afirmar que "a lo largo de la Edad Media tuvo lugar una reelaboración de las ideas del mundo occidental acerca del hombre y la naturaleza. Estas se convirtieron en las ideas que interesarían a los hombres modernos, y sus reverberaciones no nos han abandonado todavía" (Glacken, 1996: 252). En este sentido, existe acuerdo en cifrar entre los siglos doce y trece el momento en que se produce tan profundo cambio tanto en la visión occidental de la naturaleza circundante como en su trato con el medio. Por una parte, empezó a concederse mayor atención a los asuntos y técnicas de la vida cotidiana, a las 'causas segundas' de la naturaleza o fenómenos más terrenales que teológicos, atención debida en no escasa medida al hecho de que el mundo creado era más

complejo que el de los primeros padres de la Iglesia, habiendo también disminuido su carga simbólica (Glacken, 1996: 28). La teologización y cristianización cultural parecen así convivir con una suerte de depuración religiosa de lo natural, crecientemente asociado a lo humano por oposición a lo divino.

En cuanto a los cambios físicos, la intervención humana sobre su entorno va a incrementarse muy destacablemente. Hay que recordar el carácter predominantemente agrícola de la vida medieval, en la que la tierra es el fundamento de la economía. Pues bien, una vez que en los siglos doce y trece disminuyen las hambrunas, se genera un aumento de la productividad agraria, mejora el equipo tecnológico y crecen las posibilidades de acción sobre el medio (Hernández del Águila, 1986: 41). El arado de madera, escasamente efectivo, fue sustituido por el de metal, con el consiguiente incremento de la productividad. Para Lynn White, el hecho de que la distribución de la tierra pudiera basarse no en las necesidades familiares, sino en el poder de un artefacto para arar la tierra, cambia profundamente la relación del hombre con el suelo: "Hasta entonces el hombre había sido parte de la naturaleza; ahora era el explotador de la naturaleza" (White, 1967: 1205). La deforestación, el drenaje de tierras, la transformación de paisajes primitivos por parte de órdenes religiosas, la actividad en las canteras o en las minas, son distintas pruebas de la progresiva expansión de la acción humana y de su creciente influencia en el entorno. De otra parte, ese carácter agrícola coexiste con el desarrollo de una incipiente industria, sobre todo textil, y con el crecimiento del comercio. Procesos ambos ligados a la ciudad medieval, cuyo desarrollo, paralelo también a los procesos de separación entre la agricultura y la ganadería, propició "un cambio en el carácter de dependencia del hombre respecto a su entorno" (Hernández del Águila, 1985: 43). Significativamente, nacerá aquí la oposición entre lo urbano y lo rural como ámbitos diferenciados y excluyentes, marcados por la dependencia de la ciudad respecto a un campo que la provee de las necesidades básicas para la subsistencia, constituyendo, por así decirlo, su oculto tejido vital. Esta separación coincide, propiamente, con esa etapa de cambios que podemos situar entre los siglos doce y trece, ya que con anterioridad al desenvolvimiento del comercio y de la industria, con la consiguiente constitución paulatina de la sociedad burguesa, la ciudad medieval no hace sino reproducir el esquema ideal del asentamiento rural (Chueca, 1970: 90).

La concepción del mundo cambia, pues. Pero lo hace mediante el refinamiento de los postulados precedentes, por medio de su depuración y adaptación a las nuevas ideas y prácticas. Así, si bien la idea dominante durante el Medievo es para Glacken la de que "el hombre, bendecido con la facultad de trabajar, ayudaba a Dios y a sí mismo en la mejora de un hogar terrenal", no hay que olvidar asimismo que "la razón más imperiosa para la observación y el estudio de la naturaleza era, no obstante, que conducían a una mejor comprensión de Dios" (Glacken, 1996: 186). El pensamiento secular pasará así a interesarse menos por los milagros que por las regularidades y la ley natural. Del mismo modo, junto a la idea de un mundo dotado de propósito, crece la importancia de la idea del hombre como modificador de su medio:

> "Tales ideas eran al mismo tiempo herencia del pensamiento clásico y complemento oportuno de la doctrina de la Escritura. La herencia clásica tenía en cuenta el papel de la mente, la mano y el ojo en la

> invención, lo cual conducía al cambio del medio, a menudo con la ayuda de animales domesticados, aun cuando en su vida cotidiana aquellos pensadores desdeñasen el trabajo manual como ocupación de esclavos. En la doctrina cristiana, las actividades humanas se acordaban con el mandato bíblico, 'llenad la tierra y sometedla'. No había incompatibilidad entre los propósitos de Dios y las labores del hombre, porque este terminaba y ornamentaba la obra de la Creación, con la ayuda y el aliento de Dios" (Glacken, 1996: 292).

Tal concordancia entre el pensamiento clásico y el cristiano anticipa a su manera la nueva visión que sobre la herencia grecorromana terminaría por traer consigo el Renacimiento. Es cierto que durante el Medievo el peso de la Biblia y de su estudio exegético, que como vimos presta especial atención a la historia de la Creación, sigue siendo abrumador. Como apuntan Daiches y Thorlby, "la mente medieval buscó continuamente una *summa*, una comprensión de todo el conocimiento como si estuviera disponible dentro del marco del dogma cristiano básico" (citados en Price, 1992: 189). No obstante esto, el cristianismo acudió no pocas veces a los clásicos griegos, tratando de acomodar sus ideas dentro del canon cristiano. Así, por ejemplo, la visión medieval del universo en su aspecto físico tiene a las ideas aristotélicas como base. Esta utilización de los clásicos es una consecuencia lógica de la tarea emprendida por un escolasticismo que ha sido acertadamente descrito como un movimiento que trató de demostrar filosófica y metodológicamente la consistencia y racionalidad inherentes a la teología cristiana (Price, 1992: 120). Murray ha señalado cómo la ausencia de un *único* concepto de naturaleza en el Medievo, que responde a la estratificación social entre sectores educados y no educados, y dentro de éste a la disparidad de visiones del mundo natural en función de su distinta procedencia científica y religiosa, cumplió una indispensable función conciliadora de religión y ciencia que permitió el desarrollo de ésta en el contexto dogmático de aquélla: tal pluralismo natural "abrigaba un concepto de causación que permitía tanto un Dios intervencionista *como* leyes naturales; y en consecuencia tanto una ciencia *como* una cultura religiosa" (Murray, 1992: 54). La religión es, por tanto, contexto obligado para las ideas científicas. La vieja idea del designio, la concepción teleológica del mundo, reaparece por tanto aquí como el doble producto de la cosmología geocéntrica de Aristóteles que habla del primer motor inmóvil y de la teología cristiana y su historia de la Creación. Esta cosmología es, dicho sea de paso, antropocéntrica: hace ya tiempo que el hombre ocupó el centro de la escena y ahora, cuando crece su capacidad para intervenir sobre su medio, esa posición central no hace sino confirmarse, anticipando su consagración renacentista.

Como señala Pepper, tal antropocentrismo permitía ver el mundo en términos de analogía con la experiencia humana: "Las metáforas podían emplearse para interpretarlo: [el mundo] *era* una serie de metáforas" (Pepper, 1996: 129). Y si "la inmutabilidad de la naturaleza no legitima por sí misma la inmutabilidad de nuestras ideas acerca de ella" (Blumenberg, 1987: 268), la metáfora dominante en cada momento histórico es, como veremos, significativamente reveladora de la concepción del mundo que acierta a expresar. La evolución de esa concordancia metafórica es también por ello reflejo de la de los principios e

ideas imperantes. Una de las principales metáforas medievales era la de la naturaleza como libro. Idea ésta que, originada en la elocuencia del púlpito, adoptada luego por la especulación místico-filosófica medieval y finalmente incorporada al acervo popular, Glacken expone así:

> "Dios se revela en la Escritura; sus obras son también visibles en el mundo. El libro de la naturaleza es contrastado con la Biblia, el libro de la revelación; pero aquél es inferior a éste, porque Dios se revela en su palabra, mientras que sólo parcialmente en Sus obras, ya que Él es un Dios trascendente. El Libro de la Naturaleza se convierte en un comentario, una verificación complementaria de la Palabra revelada" (Glacken, 1996: 210).

Como él mismo añade, la metáfora sería posteriormente secularizada y seguiría siendo común en el Renacimiento, pero con un sentido distinto al decir de Curtius, ya que el libro de la naturaleza se leerá no para encontrar otra 'cosa', sino para aprender acerca de esa naturaleza misma. La secularización de la sociedad misma irá así restando importancia a las palabras divinas escritas en el *texto* de la naturaleza en beneficio de la lectura de la naturaleza *en sí misma*, en busca de su comprensión y conocimiento. La creación de una segunda naturaleza por parte del hombre, esto es, la civilización, junto a los innumerables efectos y consecuencias de la interrelación entre sociedad y medio, acabarán por confundir en el libro de la naturaleza los textos de una y otra procedencia, natural y humana, hasta el punto de que el hombre, por medio de la arqueología, ha terminado buscando en el mundo el texto que él dejara escrito y del que sólo quedan ya vestigios. Lo que, en todo caso, acierta inmejorablemente a expresar la metáfora de la naturaleza como libro es el carácter especular de aquella respecto de la divinidad creadora, y en consecuencia la dependencia de la revelación que nuestro conocimiento sufre:

> "Porque la luz natural, en cuanto tal, no alberga ninguna verdad propiamente dicha; está refractada y ensombrecida, y no puede redimirse por sí misma de esta oscuridad. Para el pensamiento medieval, lo mismo en el campo teórico que en el práctico, subsiste, junto a la ley divina, una esfera propia, relativamente independiente de ley natural, una esfera que es accesible a la razón humana y que puede ser denominada y penetrada por ella. Pero la *lex naturalis* no constituye más que la antesala y punto de enlace para la *lex divina*, única capaz de restablecer el conocimiento original perdido por la caída" (Cassirer, 1993: 57).

De muy diferente signo es otra metáfora empleada en el Medievo en referencia a la naturaleza: la metáfora orgánica, la naturaleza como cuerpo. Con arreglo a la misma

> "la Tierra era percibida como un cuerpo vivo: la circulación del agua a través de ríos y mares era comparable a la circulación de la sangre; la circulación del aire mediante el viento era la respiración del planeta; los volcanes y géisers eran vistos como correspondientes al sistema digestivo de la Tierra" (Gold *apud* Pepper, 1996: 130).

El empleo metafórico del cuerpo no se limita al mundo natural: "La sociedad entera se veía a sí misma como una sola entidad parecida a un cuerpo humano, donde cada clase social era como uno de los órganos corporales, con su propio trabajo que hacer; era una idea reflejada en la estructura social de la época" (Clark, 1989: 250). En lo que al mundo natural toca, la imagen evoca una naturaleza viva e interconectada, y en ella podemos apreciar restos del animismo precristiano, animismo que a pesar de la desacralización de la naturaleza en el pensamiento grecocristiano, en ningún momento puede considerarse desaparecido en la conciencia de una población en permanente contacto con ella. A modo de un prolongado eco, la metáfora de la naturaleza como cuerpo vivo ha sido recuperada por la ecología profunda en nuestros días: la Tierra es Gaia, la diosa y madre, el órgano vivo del que formamos parte. El simbolismo medieval deja paso, sin embargo, a la explicación científica: a pesar de la declarada voluntad del ecologismo radical en resacralizar el mundo natural para provocar un sentimiento de reverencia y mayor respeto hacia ella, el fundamento del nuevo organicismo es la visión de la naturaleza que, como veremos, ha alumbrado la ecología: la naturaleza como red de interrelaciones e interdependencias, como todo armónico y fluyente cuyas partes se hayan conectadas entre sí y no pueden ser apreciadas separadamente. La metáfora orgánica, sin embargo, aún estaría presente, antes de dejar paso a la imagen de la naturaleza como máquina, en el período en cuyo curso la Revolución Científica tendría lugar, que es también aquel que da comienzo a la así llamada Edad Moderna: el Renacimiento.

El organicismo que vertebró la cosmovisión renacentista parte del mismo principio que lo alumbró en el Medievo: la conexión de todas las partes de un cosmos vivo e interdependiente: un organismo vivo. Para Merchant, cabe distinguir tres variantes de esta visión orgánica de la naturaleza propia del Renacimiento (citado en Pepper, 1996: 130). La primera es la existencia de una jerarquía natural que se reproduce dentro del cuerpo social. La segunda veía la naturaleza como una activa unidad de contrarios en tensión dialéctica. La tercera consideraba la naturaleza como benevolente, rústica y pacífica. Para Merchant, sin embargo, tan importante como las distintas manifestaciones de este vitalismo organicista son sus presuntas consecuencias normativas: "La imagen de la tierra como organismo vivo y madre nutriente actuaba como constricción cultural restringiendo las acciones de los seres humanos" (Merchant, 1992: 43). El quietismo al que idealmente conduciría el respeto hacia una naturaleza viva está en tensión con el antropocentrismo característico del período y con las dinámicas económicas por entonces desencadenadas, así como con el citado desarrollo de la agricultura; de ahí que resulte acaso más razonable contemplarlo como elemento moderador de la actividad humana antes que como obstáculo insuperable: hay que recordar que la intervención humana en el medio depende de los instrumentos disponibles para ello, y que el grado alcanzado ya a fines del Medievo confirma el limitado alcance de la visión organicista como regulador de la actividad social. La explicación no hay que ir a buscarla en la supuesta derrota de la explicación cultural a

manos de la más atenta a las condiciones y prácticas materiales, cuya influencia es por lo demás patente, sino más bien en la búsqueda del cuadro completo de las ideas dominantes.

Hay que subrayar la relevancia de la cosmología representada en la Gran Cadena del Ser, de la que en última instancia procede la visión organicista de la naturaleza: en ella se establecía un paralelismo entre todos los elementos del universo, animados e inanimados, espirituales y materiales, y los eslabones de una cadena, unidos todos en una rígida jerarquía de interdependencias. De origen griego y transmitida a los escritores medievales, la idea de la Cadena del Ser poseería vigencia hasta el siglo dieciocho (cfr. Lovejoy, 1983). En ella la gente y la naturaleza se hallaban en íntima relación, ya que cada eslabón era vital para la existencia de la cadena completa. Las ideas de continuidad y gradación se unen a las de completud o plenitud. Pues bien, al decir de Pepper

> "La Cadena del Ser daba a la gente muchas razones para sentirse humilde en relación al resto de la naturaleza. Primero, porque remover *cualquier* eslabón de la misma destruiría la cadena, de modo que todos los eslabones eran igualmente importantes para la completud de la misma. Segundo, la humanidad, en las versiones medievales y renacentistas, se situaba sólo en la mitad de la cadena, en la transición entre ser criaturas puramente animales de sentidos físicos e instinto, y seres pensantes con un alma que trasciende lo físico. Superior a los humanos eran las inteligencias de los ángeles. Tercero, la distintividad humana de las criaturas que quedaban por debajo distaba de ser grande debido al principio de continuidad, según el cual había una transición casi imperceptible entre cada elemento de la cadena" (Pepper, 1996: 133).

Cada una de estas razones puede, no obstante lo dicho, contemplarse desde otro ángulo, menos pendiente de hallar lo que podríamos llamar *resortes culturales restrictivos* en lo que a intervenir sobre la naturaleza respecta, y más atento por el contrario a la identificación de fallas en ese dibujo cultural que permitan explicar no sólo el efectivo incremento de la acción humana sobre el medio, sino la inmediata emergencia de una visión mecanicista e instrumental de la naturaleza que, al margen de su exposición teórica y su vínculo directo con el desarrollo científico, no podría haber germinado en un suelo completamente yermo y cerrado por ello al cultivo de nuevas ideas y prácticas.

En primer término, la idea de continuidad en la cadena que estaría llamada a garantizar, por su sola fuerza constrictiva y normativa, que el hombre se avendría a respetar la naturaleza en sus muy distintas manifestaciones, se enfrenta con una objeción referida a la diferencia que media entre el daño infligido a uno de los eslabones y su completa desaparición, o lo que es igual, a la distinción entre individuo y especie. Cabe pensar que lo que amenazaría la existencia de la cadena es no la desaparición de *individuos* concretos sino la de *especies* completas. Dada la escala de la intervención humana sobre el medio dable entonces, difícilmente podemos aceptar la posibilidad misma de una tal desaparición. El general desconocimiento de las dimensiones terrestres y de las características de flora y fauna del territorio habitado por cada individuo permiten suponer que la visión generalizada era la de una naturaleza lo suficientemente vasta y rica como

para no resultar afectada por actos individuales o de grupo. En segundo lugar, la situación intermedia del hombre en la cadena no puede ocultar el hecho de que su posición central *dentro* de un mundo creado por un Dios trascendente había sido establecida desde mucho antes y reafirmada por la escolástica medieval que cristianizó el pensamiento griego, especialmente el de la autoridad aristotélica, cuyas ideas al respecto han sido ya mencionadas. Lo que en esa cadena queda por encima del hombre es precisamente aquello ante lo que su humildad debía inclinarse: el Creador y las distintas manifestaciones de la divinidad, todas ellas instancias suprasensibles y ultraterrenas. Aunque observado desde arriba, el hombre vive en soledad sobre la tierra; en la jerarquía de lo terreno ocupa el primer lugar. A la vista de esto, el estar el hombre "en la mitad de la cadena" pierde importancia y capacidad constrictiva. Finalmente, tenemos el argumento de que con arreglo a la Cadena, las diferencias entre el hombre y los demás elementos de la misma eran difícilmente apreciables. La evidencia empírica, digámoslo así, milita en este caso contra la proclamación simbólica con tanta fuerza que cuesta aceptar que el hombre renacentista pudiera apreciar tan sólo una "transición casi imperceptible" entre sí y, por ejemplo, el buey al que a diario conducía en el campo. La idea de la superioridad del hombre sobre las demás criaturas terrestres había permeado ya el sustrato cultural y la cosmovisión popular, y la progresivamente creciente capacidad humana para domeñar los obstáculos naturales y las criaturas que podían servirle para ello no contribuye a dar peso a la idea de que el hombre contemplase el resto del mundo natural como semejante a sí mismo, hecho como estaba a su vez *a semejanza de Dios*. Añádase que la cercanía al mundo natural estaba lejos de implicar facilidad en el trato con él, sino más bien sufrimientos y dificultades ante las duras condiciones que aquél viene a imponer.

La visión organicista del mundo aparece así más bien como residuo medieval que como anticipo de los nuevos tiempos. A pesar de su presencia en textos y filosofías, y por supuesto de su soterrada continuidad hasta nuestros días —porque puede sin duda afirmarse que la asociación de la naturaleza a cualquier forma de vitalismo que implique concebirla no ya como organismo pero sí al menos como dotada de vida propia no nos ha abandonado—, es lícito suponer que en el período renacentista la metáfora organicista había perdido fuerza. De otro modo, sólo cabe calificar de insólita la transformación que conduce, en el plazo de menos de dos siglos, a la concepción de la naturaleza como máquina inerte, carente por completo de vida.

Si bien se mira, la nueva forma de entender la naturaleza encontraba en el animismo, atenuado o no, el principal obstáculo a superar, porque la posición central del hombre y la idea de un mundo destinado a servir a sus propósitos ya se encontraba presente. Esta última idea, de hecho, cobró nuevos bríos a raíz del inicio de los descubrimientos de ultramar:

> "El descubrimiento de la existencia de los antípodas, de climas y medios que no eran los de los desiertos áridos, el Mediterráneo y la Europa noroccidental, reforzaron la idea de la plenitud, riqueza y variedad otorgadas por Dios a la naturaleza. Igualmente podían seguir siendo útiles las ideas laicas

> sobre los influjos climáticos y ambientales.(...) Incluso la idea del hombre como modificador de su medio adquirió un carácter espectacular en las nuevas tierras" (Glacken, 1996: 334).

Los descubrimientos, sin embargo, produjeron asimismo un efecto contrario al enfatizado por Glacken. La sola presencia de hombres en lugares tan alejados de la geografía cristiana, las dudas acerca de su condición y procedencia, la difícil concordancia entre su existencia y la narración bíblica: todo ello generó dudas en torno a la veracidad y coherencia del relato de la Biblia (Rossi, 1998: 65). La propia discusión en torno a la verdadera naturaleza de los indígenas, si bien oficialmente resueltas en favor de la legitimidad de la dominación y sojuzgamiento que en aras de la debida cristianización debían llevar a término los colonizadores, produjo ecos relativizadores como los que formidablemente resuenan en este pasaje de Montaigne:

> "Y el caso es que estimo, volviendo al tema anterior, que nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos" (Montaigne, 1996: 267).

La era de los descubrimientos, pues, no sólo trajo consigo la confirmación de una vieja idea, sino también el germen de otras nuevas, a las que la visión histórica del ecologismo no puede permanecer indiferente: la objetivización de los habitantes de las nuevas tierras sobre la base de la superioridad del hombre occidental fortaleció la cosificación de la naturaleza, produciéndose una verdadera ruptura en los inicios de la Edad Moderna: "La naturaleza devino externalizada y objetivizada, como objeto de conocimiento y como objeto de explotación" (Haila, 1999: 48-49). El expansionismo occidental se dirige también *contra* la naturaleza. Ciertamente, la aparición ante los ojos europeos de nuevas especies, de nuevos hábitats y condiciones de vida, hubo de provocar una reacción en el viejo continente dirigida a la reevaluación de los conocimientos adquiridos y la necesidad de contrastarlos y ampliarlos con los nuevos datos existentes. La vocación taxonómica y clasificatoria, con la consiguiente especialización y separación en partes del mundo para su más profundo conocimiento, estaba pues en ciernes. Linneo asoma en el horizonte.

Un último aspecto de este período sobre el que se ha llamado la atención desde el ecologismo es el desarrollo del capitalismo temprano. Merchant ha puesto de manifiesto su importancia, al señalar que en el siglo dieciséis "emergió una nueva y dinámica fuerza que hizo pedazos las formas premodernas de vida y las restricciones orgánicas contra la explotación de la tierra" (Merchant, 1992: 44). A partir de las ciudades-Estado de la Italia renacentista y extendiéndose al norte de Europa, la (aun rudimentaria) economía de mercado en expansión no hizo sino intensificar las tendencias hacia las relaciones capitalistas de producción y comportamiento. La extensión del comercio, unida al Descubrimiento y la explotación de las nuevas tierras, vino a reemplazar la producción para la subsistencia por una producción orientada al mercado, con el consiguiente crecimiento de las ciudades, de las comunicaciones, la sustitución de fuentes renovables de

energía por otras no renovables, y el corolario de todo ello desde la óptica verde: la alteración directa de la tierra (Merchant, 1992: 45). La importancia de las dinámicas desencadenadas por el desarrollo capitalista no debiera de ser minimizada, porque efectivamente modificó el funcionamiento de la economía y con ello puso las bases para un cambio estructural, de largo alcance, en las relaciones del hombre con su medio. El inmediato desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas al servicio de la nueva economía, pronto ligadas al ideal de progreso indefinido, cristalizarán primero en la Revolución Industrial y darán curso después a un desarrollo económico que dará forma a la sociedad contemporánea y al hombre que la habita. El cambio en la percepción y concepción humanas de la naturaleza y la consecuente modificación de sus actitudes hacia la misma es, por tanto, de magnitud extraordinaria. Pero para llegar a él fue necesaria, en primer lugar, la revolución en el mundo de la ciencia.

La valoración convencional acerca de la importancia de la revolución científica y de los cambios filosóficos, políticos y económicos que provoca, a los que contribuye o con los que simplemente coincide en el tiempo, es compartida por el ecologismo político: tanto la historiografía tradicional como la visión verde de la historia coinciden en apreciar un auténtico punto de inflexión, una verdadera transformación de los fundamentos de la cultura y el hacer occidentales, en el período que media entre el *De revolutionibus* de Copérnico (1543) y la *Óptica* de Newton (1704), si bien la dificultad para fijar un comienzo desaconseja el establecimiento de rígidas periodizaciones. Las nuevas ideas acerca de la ciencia y su aplicación práctica y la nueva filosofía en conexión con ella, poseen, vistas retrospectivamente, un claro carácter fundacional. En menos de dos siglos, nacen la ciencia y la filosofía modernas; con ellas se inaugura el mundo que hoy conocemos. El peso de esta metamorfosis en la balanza de la historia y su honda influencia en la posteridad y aun en el hoy no son pues objeto de controversia. Pero a la tradicional ponderación de este período como uno de los más decisivos en el progreso social, como verdadero aceleramiento del devenir occidental, los verdes oponen una contraimagen destinada a mostrar cómo es precisamente este período el que sienta las bases de una nueva forma de entender la naturaleza y la posición del hombre frente a ella que no conducen sino a su progresiva explotación y desdeñamiento en beneficio de una concepción instrumental que la entiende meramente como recurso al servicio del hombre. Así pues, el ecologismo contrapone al relato de la modernidad de corte hegeliano un negativo de sí mismo, una refutación. Los fundamentos del mundo moderno son así también los fundamentos del continuado sojuzgamiento del mundo natural. La ciencia y filosofía modernas culminan tendencias precedentes y abren un abismo entre el hombre y su entorno, mientras las aplicaciones tecnológicas de la primera, en alianza con el incipiente y pronto pujante capitalismo, proporcionan los instrumentos para su dominación.

La formulación de la ciencia newtoniana supone así la culminación de este período cuyo arranque se remonta sin embargo en el tiempo mucho más allá de los comienzos del siglo XVI que constituye su inicio según todas las convenciones. La síntesis de los descubrimientos y teorías que la preceden en que la física de

Newton consiste es un legado perdurable, aún hoy la visión científica dominante a pesar de los avances en materia de relatividad y teoría cuántica que conoció el pasado siglo. Para muchos verdes es, además, la base del tecnocentrismo dominante (Pepper, 1996: 136). La ciencia clásica, pues, revolucionaria en su momento, es el resultado de ciento cincuenta años de indagación y confrontación del nuevo y emergente método científico con la concepción medieval, premoderna, de la ciencia y el pensamiento. A su término, la visión organicista de la naturaleza habrá sido superada por el nuevo paradigma mecanicista. Efectivamente, durante la Revolución Científica la naturaleza fue mecanizada, cuantificada, secularizada y percibida como otredad (Westfall, 1992: 65). Sin embargo, no obstante lo mucho que este cambio y aquella superación tienen de ruptura con la tradición y las ideas establecidas, no dejan por lo demás de basarse en ella, de constituir en muchos aspectos la destilación de parte del pensamiento medieval y renacentista. Así, por ejemplo, la vernaculización lingüística gestada en el Medievo, triunfante en el Renacimiento y desarrollada después gracias a la invención de la imprenta, no debe ocultar la enorme importancia que para la aparición de una tradición científica propia de Occidente tuvo la traducción al latín de un gran número de obras científicas árabes y griegas a fines del siglo XI (White, 1967: 1204). El visible y paradigmático conflicto entre las concepciones organicista y mecanicista de la naturaleza puede leerse también como el conflicto entre la vieja idea del designio y la crítica a la misma, entre el teleologismo sostenido desde Aristóteles y la mecanización y objetivación de la naturaleza que la nueva ciencia postula, conflicto a pesar del cual la idea del designio continuará presente, en ocasiones en la obra de autores que protagonizaron la revolución misma, como Galileo, Kepler o el propio Newton; frente a ellos, Bacon, Descartes, Buffon o Spinoza la sometieron a crítica, juzgándola una ficción humana (Glacken, 1996: 351). Semejante persistencia no es de extrañar: si bien el modelo explicativo más tópico ve a una ciencia basada en la razón y la lógica desafiando a un mundo religioso basado en el dogma y la fe, la distinción entre ciencia y religión no era tan clara: basta que recordemos cómo el mismo Newton combinaba el rigor científico con la creencia mística (Short, 1991: 18).

Esta ascendencia religiosa está igualmente presente en la magia natural, cuyo carácter marcadamente experimental la emparenta con la ciencia por venir, a pesar de que sus presupuestos difieran considerablemente: para los alquimistas y magos, la tierra era un ser vivo, divino y dotado de propósito, permeado de influencias y correspondencias que unían a todas las cosas, animales y personas; el mago, como parte de ese mundo, alcanzaba un conocimiento personal y de índole subjetiva, no objetivo e impersonal (Pepper, 1996: 135). No en vano, el pensamiento mágico se distingue en este punto de la religión, especialmente en sus manifestaciones premodernas, por la forma, inclinada al holismo, en que concibe al mundo: "Mientras la magia afirma la fraternidad de todas las cosas y criaturas, las religiones separan al mundo en dos porciones: los creadores y su creación" (Paz, 1983: 28). Por otra parte, sin embargo, el carácter práctico de la ciencia moderna y su igualación de conocimiento y poder que conduce a una irrestricta intervención humana sobre el medio pueden también encontrarse, *in nuce* acaso, en la alquimia y la magia natural. De un lado, el hombre aparece como el encargado de desvelar esas ocultas

correspondencias entre las cosas, de descubrir las leyes de la naturaleza. No hablamos, por añadidura, de un hombre cualquiera, sino de un mago, esto es, un elegido, el custodio del arcano. El hermetismo de la magia natural se expresa en un saber secreto, en un lenguaje ambiguo y elusivo. Las concomitancias con la figura del científico temprano, así como con ciertas visiones populares y aún arquetípicas del científico (el sabio loco o excéntrico), son palmarias. De otro lado, además, el carácter de la creación divina llama a la intervención humana: para Paracelso la creación no había quedado terminada y, estando destinada al hombre, debía éste completarla (Glacken, 1996: 432). Este perfeccionamiento alquímico de la naturaleza es consentido, e incluso alentado, por Dios, y la propia naturaleza está, a ojos de los alquimistas, viva, o cuando menos goza de una dimensión divina (Eliade, 1999: 151). Establecer rígidas líneas de separación entre *ciencia* moderna y *magia* renacentista no es por tanto posible: como subraya Rossi (1998), la tradición mágico-hermética ejerció una honda influencia sobre el pensamiento de muchos representantes de la revolución científica: en Copérnico, Kepler, Bacon, Harvey y aun Descartes encontramos ecos, influjos y modelos propios de la tradición alquímica y hermética. Más aún: el mismo autor pone de manifiesto cómo la hoy vigente concepción de la ciencia como actividad pública y socialmente sometida a control, que tiene su origen en las sociedades científicas nacionales creadas en el siglo XVII, como la Royal Society británica, se creó en gran medida *contra* la concepción esotérica del saber propia del experimentalismo hermético de los alquimistas, deudora a su vez de la literatura sobre los secretos que, al margen del mundo de las universidades medievales, alcanzara una gran difusión en el Medievo. La parcial secularización acometida por la Revolución Científica bebe pues de fuentes dispares, y sus vínculos con el pensamiento religioso y, en este caso, mágico, disipan la imagen de un movimiento revolucionario que emerge del vacío. Habrá que esperar a la Ilustración para que esta secularización sea completada.

Los vínculos con el pensamiento medieval son, sin embargo, más sutiles y decisivos. Como señala Whitehead, la creencia de que cada suceso, cada *hecho*, puede relacionarse con sus antecedentes de forma definida permitiendo la proposición de principios generales, o, en otras palabras, la creencia en que existen leyes naturales que están ocultas y por descubrir, es una convicción típicamente occidental cuyo origen debe de ser la insistencia medieval en la racionalidad divina: "Mi explicación es que la fe en la posibilidad de la ciencia, generada con anterioridad al desarrollo de la teoría científica moderna, es una inconsciente derivación de la teología medieval" (Whitehead, 1997: 13). La creencia en la existencia de un orden cuyas claves están ocultas pero pueden ser descubiertas puede remitir ciertamente a la insistencia medieval en la racionalidad divina, pero a su vez la defensa de esa racionalidad se remonta muy atrás, remitiéndonos de nuevo a la idea del designio. En la secularización del teleologismo greco-cristiano es la idea de que ese mundo ordenado está al servicio del hombre la que desaparece. Después de Copérnico, el hombre pierde el centro; la naturaleza ya no le está divinamente consagrada. Lo que este movimiento llevará aparejado es más bien una nueva forma de designio: vuelto hacia sí, el hombre se enfrenta a una naturaleza a la que contempla con otros ojos y libre finalmente de las cadenas de la tradición y el dogma tras la disolución de la autoridad

eclesiástica y la revisión crítica de los clásicos griegos y latinos cuya autoridad será ahora puesta en duda. Al dejar de constituir pasivamente el centro del mundo, que por mandato y disposición divinas se dirigía naturalmente a la satisfacción de las necesidades humanas, el hombre pasa a apropiarse de él, a moldearlo de acuerdo a sus necesidades, a *erigirse* activamente en su centro. El lomo del buey ya no se adaptará asombrosamente a la forma del yugo; es el yugo diseñado por el hombre el que se amolda al lomo del animal sobre el que recae.

Cassirer (1993), por su parte, ha puesto de manifiesto la importancia en este proceso del vínculo entre la filosofía natural renacentista y la ruptura que supone en relación a la concepción medieval del carácter divino de lo natural y la visión moderna de la naturaleza que la juzga regida por leyes cognoscibles por el hombre. Aquella filosofía va a centrarse en la *creación* y no en lo *creado*, apreciando en la naturaleza algo más que una mera criatura, en la medida en que vive en ella la fuerza de la acción divina:

> "La naturaleza no se ofrece como el puro móvil frente al supremo motor, sino que más bien es un principio que mueve interiormente, que forma originalmente. Esta capacidad de autoformación y autodespliegue le presta el sello de lo divino. No es posible pensar a Dios como una fuerza que actúa desde fuera y como motora acciona una materia extraña, sino que se halla comprometido en el movimiento y presente inmediatamente en él" (Cassirer, 1993: 58).

Esta idea, en lugar de reforzar la condición divina de la naturaleza, contribuye a su desacralización en la medida en que la *aproxima* al hombre y a su conocimiento. La naturaleza deja de pertenecer al orden de lo divino para ingresar en el orden terrenal, al alcance por tanto de la mirada humana y, sobre todo, de su conocimiento:

> "La ley a que obedecen los seres singulares no les ha sido prescrita por un legislador extraño, sino que radica en su propio ser y nos es cognoscible totalmente por él. Esta consecuencia guía el segundo paso esencial, pues se halla implícitamente realizado el tránsito de la filosofía natural dinámica del Renacimiento a la ciencia natural matemática; la ciencia se construye pura y completamente sobre la idea fundamental de ley que, en verdad, cobra un sentido más riguroso y preciso. Lo que se pide ahora es que la ley de la acción en que consiste la naturaleza de las cosas no sólo se capte como una vislumbre, sino que se conozca de una manera clara y distinta; no se trata de sumirse en ella por una especie de simpatía cuanto de expresarla en claros conceptos" (Cassirer, 1993: 59).

La autosuficiencia de la naturaleza hace innecesaria la referencia a un ámbito distinto para su conocimiento. Como quiera que ese ámbito había venido siendo precisamente aquel donde el conocimiento no penetra y sólo la fe permite acercarse, la investigación de la naturaleza experimenta un impulso formidable. El orden natural ya no es un orden trascendente, sino inmanente. Apréciese cómo la fe en el orden a que se refiere Whitehead está igualmente presente aquí, y es de nuevo la presencia latente del soplo divino el que garantiza la existencia de leyes, de hecho del orden mismo *qua* orden. La supresión de las causas finales en el estudio

de la naturaleza no supone aquí la emisión de un juicio sobre las mismas, tan sólo el reconocimiento de la autonomía de la naturaleza como orden cerrado e inmanente susceptible de ser válidamente investigado por sí mismo.

Los vínculos entre el dominio humano de la naturaleza derivado de su estudio y de la intervención práctica sobre ella, de una parte, las ideas religiosas que instan a leer con respeto en el libro divino de la creación, de otro, y finalmente la imagen dominante de la naturaleza como ser vivo propia del organicismo renacentista, son pues múltiples y diversos. La neutralidad en cuanto a los fines sociales de sus progresos que la ciencia ha reclamado desde antiguo tiene su origen en este período, pero su manifestación durante el mismo no es fácilmente identificable y responde más bien a su evolución posterior, singularmente la de su desarrollo social y profesional. Para los escolásticos medievales no podía haber dilema en torno a la bondad o maldad de la ciencia, ya que todo aprendizaje era un medio para el buen fin del conocimiento de Dios; la ya mencionada recuperación de las obras aristotélicas y de sus comentaristas árabes no hizo sino reforzar la visión de que siendo bueno el árbol del conocimiento, no podía dar mal fruto (Young, 1990: 78). En principio, esta línea de pensamiento no se interrumpe a partir del mil quinientos:

> "Para los representantes de la revolución científica, la restauración del poder humano sobre la naturaleza y el avance del saber sólo tienen valor si se realizan en un contexto más amplio, que abarca la religión, la moral y la política. La 'teocracia universal' de Tommaso Campanella, la 'caridad' de Francis Bacon, el 'cristianismo universal' de Leibniz, la 'paz universal' de Comenio no pueden separarse de sus intereses y entusiasmos por la nueva ciencia. Constituyen otros ámbitos dentro de los cuales el saber científico y técnico debe actuar para funcionar como instrumento de redención y liberación del género humano" (Rossi, 1998: 50).

La perdurabilidad de la influencia del cristianismo en las conciencias y saberes de los protagonistas de la revolución científica responde a la pura lógica de las cosas: los más de diez siglos de predominio de la misma, como horizonte intelectual y moral de Occidente, junto con la unión de los poderes político y religioso y su consiguiente penetración social, habían terminado por configurar por entero al hombre medieval, que sólo dificultosa y parcialmente había comenzado a sacudirse semejante yugo en el período renacentista. En gran medida y por decirlo así, lo que durante mucho tiempo se *pudo* pensar era pensado entre los muros conceptuales y teológicos cristianos, constricción que en modo alguno fue óbice para que la revolución científica y filosófica tuviera lugar, de modo parecido a cómo la estructura fija del soneto o las pautas inmodificables de cierta formas musicales estimulan la creatividad mediante su sometimiento a las más estrictas condiciones. Expresar creencias religiosas junto con teorizaciones científicas y filosóficas de nuevo cuño no tendría por qué implicar, en los autores de la época, sin embargo, la existencia de una creencia efectiva. La Iglesia conservaba gran parte de su poder y resultaba necesario obrar con cuidado, respetando siquiera sea formalmente la ortodoxia religiosa; recordemos que aún en 1600 Giordano Bruno fue quemado vivo en Roma. El todavía vigente tutelaje religioso hace imposible hablar de neutralidad

científica tal como hoy la conocemos, pero no es menos cierto que las bases de la misma las podemos entontrar en quien es, como veremos enseguida, una de las más prominentes figuras de la revolución científica en su faceta de teórico de la misma y del nuevo método, Francis Bacon. Porque cuando de establecer los objetivos de la nueva ciencia se trata, Bacon alude a dos distintos tipos de argumentación. Por una parte, apela a Dios,

> "pues esta empresa, a causa de los excelentes bienes que encierra, está manifiestamente inspirada por Dios, que es el autor de todo bien y el padre de las luces" (Bacon, 1984: 88, aforismo 93).

La gloria divina, su exaltación a través de la mejor comprensión de su obra, mueven al científico. Por otra, sin embargo, son el hombre y el mejoramiento material de la sociedad los motores de la actividad científica; su dimensión social queda pues establecida, así como, en consecuencia, su condición de medio para un fin: el progreso social. Dice Bacon:

> "Reflexiónese por otra parte en la diferencia que existe entre la condición del hombre en un reino de los más civilizados de Europa y la condición de ese hombre en una de las regiones más incultas y bárbaras del nuevo mundo; tal es la diferencia que puede decirse con razón que *el hombre es un Dios para el hombre*, no sólo a causa de los servicios y beneficios que puede prestarle, sí que también por la comparación de sus diversas condiciones" (Bacon, 1984: 116, aforismo 129; cursiva mía).

Encontramos así en Bacon dos justificaciones distintas del esfuerzo científico, una en decadencia y otra en pleno ascenso. La justificación religiosa parece, contemplada retrospectivamente, un eco medieval, mientras la justificación social que presenta a la ciencia como instrumento del progreso humano anuncia el optimismo ilustrado y positivista. En el segundo de los fragmentos citados cabe apreciar, de hecho, la síntesis de los distintos elementos en juego: el desplazamiento definitivo de Dios a la esfera de la trascendencia pasiva con respecto al mundo permite al hombre convertirse en un auténtico dios en la tierra y para sí mismo, siendo precisamente la hipóstasis de la humanidad y el progreso la que ocupa el espacio dejado por la divinidad. Ciencia y técnica posibilitan ese asalto humano a la condición divina, ejemplificado en el dominio de la naturaleza, auténtico atributo de los dioses. Una nueva época, la de la modernidad ilustrada y confiada, está anunciada en ese pasaje. El desbancamiento de la justificación religiosa viene igualmente dado por la profesionalización de la ciencia, que trajo consigo la identificación de su papel con el objetivo utilitario humanista y el olvido del propósito medieval de conocimiento de Dios (Pepper, 1996: 145). Es interesante, en este punto, apreciar cómo la secularización de la figura del científico, que en tanto dedicado a leer en las obras de Dios para su mejor conocimiento quedaba ligado a la esfera religiosa, ha experimentado posteriormente, con la creciente influencia e importancia social de la ciencia, una suerte de regreso al rol de lo religioso: como sacerdote de la nueva religión de la ciencia, único soporte occidental de la certidumbre y auténtico motor de transformación social, el científico cumple una función análoga a la que cumplía en el

seno de la cristiandad medieval, como descubridor de los secretos de la naturaleza, y vela al modo de un sacerdote por su correcta traducción social.

La revolución científica no puede por tanto explicarse sin contar con el influjo medieval y renacentista, ni puede oponerse el nuevo saber científico al viejo corpus religioso como si éste no hubiese influido de diversa forma en el surgimiento de aquél. También nuevas ideas y condiciones, por supuesto, concurren decisivamente, algunas de ellas en abierta oposición con las entonces dominantes. El incremento de la intervención sobre el medio, por ejemplo, no hubiera sido posible sin el auge de las artes mecánicas y, en general, de la ciencia aplicada o práctica, frente al anterior predominio de la ciencia teórica. En este sentido, el ideal del sabio y del pensador propio de la tradición cristiana tiende a coincidir con la imagen del que dedica su vida a la contemplación; pensemos por ejemplo en las innumerables representaciones pictóricas de un San Jerónimo. Para contribuir a quebrar esta imagen y modificar esta realidad es necesario el elogio de la *vita activa* como opuesta a la *vita contemplativa*, presente en muchos autores del siglo XV, el elogio del trabajo manual presente en Bruno, y la defensa de las artes mecánicas manifestada en muchos textos de ingenieros y constructores del XVI y que reaparece en Bacon y Descartes (Rossi, 1998: 26). Esta nueva y distinta valoración de los oficios ligados a la acción sobre el medio y el cultivo de las aplicaciones prácticas de la ciencia, así como el propio experimentalismo científico que al cabo no constituye sino una forma de vincular la abstracción al mundo del que deriva, está en concordancia con el progresivo cambio que desde la Edad Media está experimentando la concepción y percepción humanas de la naturaleza. De manifestación de la divinidad, de mundo vivo que recoge la herencia del animismo pagano, pasa a materia moldeable por el hombre, a creación incompleta, y llegará, como veremos, a ser una mera máquina, un conjunto de elementos sometidos a leyes cuyo descubrimiento nos permitirá aprovecharlas en nuestro beneficio. De ahí que actividades como la propia del ingeniero cambiaran tan radicalmente de consideración social: de mancillador de la obra divina a arquitecto del progreso y el bienestar social. Este aumento del saber técnico rompe igualmente con el monopolio que sobre la producción de cultura venían poseyendo las universidades y los conventos, ya que nace un tipo de saber que, protagonizado precisamente por ingenieros y mecánicos, se relaciona con el diseño de máquinas, la construcción de instrumentos bélicos o de diques y canales, así como la extracción minera (Rossi, 1998: 41). De la misma forma, los instrumentos creados por el hombre empiezan a jugar un papel decisivo en la producción de ciencia, hasta el punto de que, como señala el propio Rossi (1998: 27), la ciencia consistirá cada vez más en interpretar signos generados por instrumentos. La nueva confianza en éstos y en su potencial, quintaesenciada acaso en el telescopio de Galileo, no puede entenderse al margen de este contexto. Así pues, a un saber pasivo y contemplativo se opone ahora otro dinámico y activo, de creciente influencia sobre el entorno y la entera sociedad, auténtica fuente de transformación social.

La respuesta de las universidades europeas a este nuevo tipo de saber es el recelo y la desconfianza ante lo que se considera una amenaza para la verdadera filosofía y la religión revelada, razón por la cual, en

el proceso de su desenvolvimiento y desarrollo, la revolución científica creará nuevas sedes de conocimiento, lugares distintos para la producción de ciencia, destinadas antes a facilitar su avance que a la difusión de sus descubrimientos: las academias y las sociedades científicas nacionales, surgidas en su mayoría durante el siglo XVII (Rossi, 1998: 207). Los numerosos periódicos, gacetas, revistas y publicaciones periódicas cuyo nacimiento había hecho posible la invención de la imprenta sirvieron de órganos de expresión al trabajo que se desarrollaba en ellas (Rossi, 1998: 215). De hecho, la imprenta constituye un factor decisivo para explicar el surgimiento de la revolución científica y de una nueva sociedad. Transmitir el saber es ahora más fácil, así como conservarlo; soslayar la vigilancia eclesiástica, también. La reproductibilidad técnica del conocimiento y la consiguiente agilización de todas las tareas vinculadas a la escritura, manual hasta entonces, facilitan, por otra parte, el desarrollo del capitalismo.

Es éste precisamente uno de los factores o condiciones de nuevo cuño que hay que tener en cuenta. La acumulación de capital provinente del comercio con América, la creciente importancia del dinero como simbolización del poder económico y como valor no sólo de cambio sino también de uso, la consiguiente monetización de la actividad económica, el auge de las industrias metalúrgicas, el nacimiento de nuevas minas, el crecimiento de las ciudades, el uso de nuevas materias primas para responder a las necesidades de un comercio y una industria en rápido crecimiento, el consiguiente desarrollo urbano... Todos estos factores se aúnan para propiciar la disolución del feudalismo y el nacimiento y la rápida consolidación del capitalismo. El cambio es formidable; el rostro y el alma de la sociedad cambian. Como explica Heilbroner, el cisma existente entre la sociedad económica medieval y la sociedad de una economía de mercado se sustancia en el abismo que existe entre una sociedad en la cual la actividad económica está inextricablemente mezclada con la actividad social y religiosa y otra en la que la vida económica aparece como una categoría especial y propia: mientras que en la sociedad medieval la economía era un aspecto subordinado y no dominante de la vida, se produce ahora "la aparición de una esfera *económica* independiente, cuya actividad era visible dentro de los moldes de la vida social circundante y al mismo tiempo era separable de dichos moldes (...) la creación de un aspecto integral de la sociedad que nunca había existido previamente, pero que de allí en adelante iba a constituir una faceta preponderante de la existencia humana" (Heilbroner, 1974: 110). Con el trabajo (como cantidad de esfuerzo, independiente de la vida del hombre y que se compraba en el mercado), la tierra (como algo que puede comprarse o arrendarse en función de su utilidad económica) y el capital (expresión monetaria del valor de una propiedad susceptible de producir intereses o utilidades) como elementos esenciales de una nueva economía basada en la sociedad de mercado, nace también la idea de *expansión* económica, ajena sin embargo al Medievo, cuya organización económica fue concebida como medio para conservar, para perpetuar el bienestar material del pasado, y no para hacerlo crecer (Heilbroner, 1974: 85). El rígido sistema feudal va a dejar paso pues a una economía más dinámica y de naturaleza expansiva, cuyas necesidades en relación a la explotación del medio ambiente son en consecuencia mucho mayores. Que la producción para la *subsistencia* sea reemplazada por

la producción para el *mercado* resulta en este aspecto decisivo, porque la disociación de producción, necesidad y consumo, esto es, el cambio del sentido y la *función* de la producción modifica decisivamente su magnitud, aumentando con ello muy notablemente el grado y la intensidad de la intervención social sobre el entorno.

No es por ello de extrañar que la mirada histórica del ecologismo sea especialmente proclive a subrayar la importancia de este fenómeno, dado el protagonismo de los nuevos procesos productivos en la intervención sobre el mundo natural y, en definitiva, en la conquista y explotación de sus recursos por el hombre. Así, para Atkinson la revolución científica puede contemplarse como uno de los factores que, dentro de un polifacético proceso, provocan la disolución del feudalismo y la ascensión del capitalismo, ya que constituye la nueva ideología al servicio de la emergente estructura socioeconómica (Atkinson, 1991: 133). Se trata, además, de una ideología *práctica* que contrasta agudamente con los sistemas ideológicos precedentes, marcadamente *trascendentales*; la creciente profesionalización e institucionalización de la actividad científica terminará por consolidar una nueva visión de la realidad concordante con el nuevo sistema económico (Atkinson, 1991: 135). Es esta concordancia entre el nuevo paradigma científico y la también nueva estructura socioeconómica la que enfatiza Pepper, para quien "la *ideología* del poder sobre la naturaleza (el credo baconiano) puede no reflejar los intereses de todos, como concibió Bacon, sino servir los sesgados intereses materiales de las élites minoritarias" (Pepper, 1996: 160). De forma que la expansión de la visión científica del mundo que la lleva a convertirse finalmente en la sabiduría convencional no puede divorciarse de los cambios materiales habidos en este período. Por otro lado, el nuevo tipo de actividad económica guarda concordancia con la nueva concepción mecanicista de la naturaleza. Como señala Valerie Plumwood: "No es una coincidencia que esta visión de la naturaleza se impusiera más fuertemente con el ascenso del capitalismo, que necesitaba convertir la naturaleza en una mercancía y un recurso de mercado sin un significado moral o social que constriñera su disponibilidad" (Plumwood, 1993: 111). De modo parecido, la mecanización del mundo animal que supone el cartesianismo puede considerarse como la mejor racionalización posible del modo en que los hombres trataban *realmente* a los animales (Thomas, 1984: 34). El organicismo medieval y renacentista cede su lugar en el imaginario social al mecanicismo moderno. Una naturaleza viva deja paso a una naturaleza muerta, de manera que la desaparición de los últimos residuos animistas ofrece al hombre la idea de un mundo natural desprovisto de vida y sensibilidad, materia muerta que ni sufre ni padece y ante la que por tanto no existen responsabilidades morales: un recurso cuyo mejor conocimiento permitirá una más efectiva explotación, una mercancía susceptible de rendir beneficios y utilidades una vez incorporada al flujo económico. Desde el punto de vista verde, por tanto, el nuevo método científico, las aplicaciones instrumentales de la ciencia, la concepción mecanicista de la naturaleza y las formas capitalistas de producción, comercio y consumo se alían, en los orígenes de la modernidad, para desencantar a la naturaleza y dar inicio a la sistemática, implacable y creciente explotación de un mundo natural reducido cada vez más claramente a la condición de medio ambiente humano.

Pero ¿cuáles son los pilares de esta nueva forma de concebir el mundo, qué cuerpos de ideas hacen las veces de parteras del método científico y la filosofía modernas y cuál es la visión verde de los mismos? Aunque no deben olvidarse contribuciones como la de los astrónomos Copérnico, Galileo y Kepler, descubrimientos como el de la circulación de la sangre por parte de David Harvey, los avances químicos de Boyle o los habidos en el campo de la matemática pura, ni invenciones como la de la bomba de aire y el telescopio o el perfeccionamiento de los relojes, los padres de la nueva ciencia y la nueva filosofía son Bacon y Descartes, quienes sientan sus bases teóricas y contra quienes preferentemente se dirige, lógicamente, la crítica ecologista, razón por la cual centrarán en adelante mi atención.

La común consideración de la mediocre talla como científico de Francis Bacon (1561-1626) no empece el reconocimiento de su importancia en la formulación y fundamentación de un nuevo método de hacer ciencia y aun de una distinta concepción de la actividad científica. Es en su *Novum Organum*, publicado en 1620, donde expone las bases del método científico que propone como alternativa a la antigua y heredada forma de abordar la investigación científica. Llama la atención la aguda conciencia que tenía Bacon de estar proponiendo una nueva manera de hacer ciencia, y la contundencia con que ataca a la que juzga debe ser superada. Divide por ello su obra en dos partes bien diferenciadas, una primera en la que se aplica a la tarea de demoler el método científico recibido, especialmente las enseñanzas aristotélicas, y una segunda en que sobre las ruinas del viejo orden edifica el nuevo proponiendo su método inductivo como aquel cuya adopción es necesaria para permitir el progreso de la empresa científica. Se refiere así a la *instauración* de un *nuevo continente*, o sea de un nuevo método, una nueva forma de hacer (cfr. aforismos 114 y 115; Bacon, 1984: 102). La crítica de la tradición aristotélica nace de la convicción de su obsolescencia. Para Bacon, es preciso encontrar un nuevo método de investigación de la naturaleza, una nueva lógica de índole experimental e inductiva que reemplace la vieja lógica aristotélica, esencialmente deductiva y basada en una apresurada generalización de principios finales a partir de los hechos particulares, sin tomar en consideración las proposiciones intermedias. Aristóteles "esclavizó de tal suerte la filosofía natural a su lógica, que hizo de la primera una ciencia poco menos que vana y un campo de discusiones" (Bacon, 1984: 47; aforismo 54), y su filosofía pertenece a una de las tres clases de "falsas filosofías", concretamente a la categoría de las sofísticas (Bacon, 1984: 53; aforismos 62 y 63). La incapacidad de la ciencia para poner en cuestión las teorías y los métodos heredados explica en gran medida su situación de inmovilismo:

> "Otra causa que detuvo el progreso de las ciencias, es que los hombres se vieron retenidos, como fascinados, por su ciego respeto por la antigüedad, por la autoridad de los que se consideraban como grandes filósofos, y en fin, por el general acatamiento que se les prestaba (...) En cuanto a los autores se refiere, es una soberana pusilanimidad respetarles indefinidamente sus derechos y negárselos al autor de los autores, y por ello principio de toda autoridad: al tiempo. Se dice con mucha exactitud, que la verdad es hija del tiempo, no de la autoridad. Es preciso no sorprenderse si esa fascinación que

> ejercen la antigüedad, los autores y el consentimiento general, han paralizado el genio del hombre, hasta el punto de que, como una víctima de sortilegios, no puede ponerse en relación con las cosas" (Bacon, 1984: 75-76; aforismo 84).

La ciencia no puede por tanto avanzar si no se sacude los viejos prejuicios, las ideas recibidas que impiden una reflexión e indagación libres. La tradición, para Bacon, no es válida *per se*, sino que ha de ser sometida a análisis y crítica, ha de ser validada y, en caso necesario, contestada o desechada. Encontramos aquí el nuevo espíritu renacentista de revisión de los clásicos grecolatinos, pero también un anticipo de la vocación crítica de estirpe cartesiana. Las teorías científicas clásicas son, de hecho, uno de los *ídolos* señalados por Bacon como obstáculos para el pensamiento humano, como tendencias de la inteligencia que provocan errores y prejuicios y ocultan el verdadero saber, como el ídolo no deja ver al verdadero dios:

> "Hay, finalmente, ídolos introducidos en el espíritu por los diversos sistemas de los filósofos y los malos métodos de demostración; llamámosles ídolos del teatro, porque cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas son, según nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las que contiene un mundo imaginario y teatral" (Bacon, 1984: 41; aforismo 44).

La antigüedad de una teoría, su pertenencia a la tradición, no es ya garantía de su solidez ni de su utilidad científicas. El hasta aquel entonces predominante método deductivo de raíz aristotélica presenta a ojos de Bacon este problema: su anclaje en el cuerpo de la tradición ha impedido el reconocimiento de su invalidez. Frente al mismo se opone su alternativa:

> "Ni hay ni puede haber más que dos vías para la investigación y descubrimiento de la verdad: una que, partiendo de la experiencia y de los hechos, se remonta en seguida a los principios más generales, y en virtud de esos principios que adquieren una autoridad incontestable, juzga y establece las leyes secundarias (cuya vía es la que ahora se sigue), y otra, que de la experiencia y de los hechos deduce las leyes, elevándose progresivamente y sin sacudidas hasta los principios más generales que alcanza en último término. Ésta es la verdadera vía; pero jamás se la ha puesto en práctica" (Bacon, 1984: 36; aforismo 19).

El *novum organum* científico propuesto por Bacon huye por tanto de las generalizaciones aristotélicas cuya base empírica es débil y sin embargo rigen y determinan la enunciación de las leyes secundarias, para sostener la necesidad de una aproximación inductiva a partir de la observación de la realidad. Aunque la validez de la inducción como método será contestada, la propuesta baconiana supone un viraje decisivo, en la medida en que la ciencia va a colocar los *hechos* en el centro de la escena, convirtiéndolos en el punto de partida de la actividad científica. La ciencia moderna se caracteriza precisamente por extraer principios generales de la observación de los hechos y del establecimiento de conexiones entre los mismos. Bacon formula este principio con claridad:

> "El único medio de que disponemos para hacer apreciar nuestros pensamientos, es el de dirigir las inteligencias hacia el estudio de los hechos, de sus series y de sus órdenes, y obtener de ellas que por algún tiempo renuncien al uso de las nociones y empiecen a practicar la realidad" (Bacon, 1984: 39; aforismo 36).

Esta forma de aproximarse a la naturaleza, de estudiarla, aplicando la razón a la observación de hechos particulares, lleva dentro el germen del mecanicismo que entiende el mundo natural como suma de partes antes que como un todo cuyo troceamiento impide su comprensión. "Es preferible fraccionar la naturaleza que abstraerla", afirma Bacon (1984: 46; aforismo 51). El fraccionamiento de la naturaleza para su mejor estudio y la especialización científica subsiguiente están aquí anunciados. La inducción baconiana se basa en la enumeración de los hechos. Como él mismo indica, esta forma de inducción "debe separar la naturaleza por exclusiones legítimas, y después de haber rechazado los hechos que convengan, deducir la conclusión en virtud de los que admita" (Bacon, 1984: 96; aforismo 105). El tenor general de la propuesta de Bacon, su acento en los hechos y en la observación, tiene mayor valor que su insistencia en la inducción como el método indicado para la formulación de leyes y principios generales. Su método inductivo no otorga suficiente importancia a la hipótesis, porque aunque él esperaba que la simple disposición ordenada de los datos (la inducción por enumeración) haría obvia la hipótesis adecuada, esto ocurría pocas veces (Russell, 1994b: 162). La deducción en la ciencia tiene más importancia que la que Bacon le atribuye, pero la importancia de su aportación radica más bien en su insistencia en los hechos y su observación minuciosa, así como en su concepción de la función de la ciencia.

Ya me referí más arriba a la doble fuente de legitimación de la empresa científica a la que recurre Bacon: la humana en forma de progreso social y la divina como exaltación del Creador mediante la comprensión de su obra. Ciencia y religión aparecerían inextricablemente ligadas, en tanto aquélla vendría en auxilio de ésta:

> "El hombre, por su caída, perdió su estado de inocencia y su imperio sobre la creación, pero una y otra pérdida, puede, en parte, repararse en esta vida, la primera por la religión y la fe, la segunda por las artes y las ciencias" (Bacon, 1984: 299).

La tarea de la ciencia es por ello la reconquista de la naturaleza, la recuperación del dominio humano sobre ella. Para Glacken, esta filosofía baconiana que logra el control de la naturaleza mediante el cultivo de las artes y las ciencias no está separada de la religión, siendo en cambio "parte vital de esta, íntimamente relacionada con la historia de la creación y de la caída del hombre" (Glacken, 1996: 437). Como apunta Passmore (1974: 34), Bacon se hallaba aún, en cierto sentido, dentro de la tradición judeocristiana, ya que lo que el desarrollo de la ciencia ha de devolvernos es el dominio ejercido ya antes de la Caída, si bien esta enseñanza no es ortodoxa, al suponer la posibilidad de que el hombre, como ente independiente de Dios, puede llevar al mundo al grado de perfección que profetizara Isaías. Esta ascendencia religiosa vendría a

explicar cómo, a pesar del despótico vocabulario que se complace en hablar de conquista, de dominio y de superioridad, el científico se considerase a sí mismo como moralmente inocente (Thomas, 1984: 29). Las menciones de Bacon a la divinidad y a la naturaleza como manifestación de la misma son, sin embargo y por lo demás, el producto lógico de una sociedad en la que el peso de la religión era aún extraordinario. Junto a ellas destaca poderosamente el tono secular de su discurso, en tanto la actividad científica se nos presenta como actividad humana y dirigida al beneficio de la sociedad. El propio Passmore apunta que, aún cuando Bacon se refiera a la restauración de los derechos del hombre sobre la naturaleza que son parte de nuestro legado, "este concepto de 'restauración' puede que no sea sino una manera de ocultar las ambiciones del más secular de los científicos" (Passmore, 1974: 34). Arremete incluso Bacon contra la pusilanimidad del hombre, que le impide progresar y avanzar, y en la crítica a esta actitud puede adivinarse el recelo respecto a la superstición y el conformismo que la religión puede provocar. Como indiqué más arriba, la *vita activa* es presupuesto de la nueva ciencia, si bien su antónimo no es aquí la contemplación sino la pereza y el miedo: "Pero el mayor de todos los obstáculos al progreso de las ciencias y a las conquistas factibles en su dominio, es la desesperación de los hombres y la presunción de imposibilidad" (Bacon, 1984: 86; aforismo 92). Como señalé antes, la secularización social eliminaría uno de los términos de la fundamentación baconiana de la ciencia en beneficio de la función social de la ciencia.

Lo que, en todo caso, plantea la cuestión de la función de la ciencia en Bacon, es la correlativa consideración acerca del *objetivo* de la actividad científica. Es este aspecto de la obra de Bacon el que más interés ha despertado en los verdes. Para Bacon *saber es poder*. O lo que es igual, el conocimiento de la naturaleza equivale a poder sobre ella, y consecuentemente, cuanto más hábiles seamos en el desciframiento de sus secretos más fácilmente la someteremos a nuestro dominio. Como evidencia la afirmación arriba extractada, el hombre puede, gracias a la ciencia, recuperar su imperio sobre la naturaleza —un imperio, dicho sea de paso, imaginario, servido por el relato bíblico de la creación. El hombre ha de volver a ser un dios en la tierra:

> "Que el género humano recobre su imperio sobre la naturaleza, que por don divino le pertenece; la recta razón y una sana religión sabrán regular su uso" (Bacon, 1984: 118; aforismo 129).

El programa de la ciencia es pues el dominio de la naturaleza, ya que aquella es el instrumento humano para el desvelamiento de los secretos de ésta y su subsiguiente dominio. La prominencia de este rasgo de la obra de Bacon no se explica a partir de su subrayado por parte de la mirada histórica verde, sino que se impone por sí sola. El propio Bertrand Russell se refiere así a su figura: "La base de su filosofía era práctica: dar a la humanidad el dominio sobre las fuerzas de la Naturaleza por medio de descubrimientos e inventos científicos" (Russell, 1994b: 160). La empresa científica va a quedar así en adelante ligada a un ideal de dominación mediante el conocimiento: la naturaleza ya no es una manifestación de la divinidad dotada de vida propia cuya contemplación mística y cuyo estudio científico servían por igual para glorificar a su

Creador; progresivamente despojada de vida y señalada como constricción al desarrollo social y humano, la naturaleza se enfrenta al hombre y éste debe dominarla, someterla a su imperio, siendo la ciencia y sus aplicaciones el instrumento para ello. Leiss ha subrayado el papel decisivo de Bacon en la formulación y establecimiento de la noción de dominación de la naturaleza:

> "Ningún pensador destacado después de Bacon ha dedicado una atención comparable al concepto de dominio sobre la naturaleza. En el siguiente período va a experimentar poco desarrollo, incluso cuando es cada vez más empleado. La medida del logro de Bacon es que la mayoría de los que le siguieron han considerado suficiente para sus propósitos el modo en que él estableció el concepto. Tan definitivo fue su trabajo que la historia de todas las etapas subsiguientes en la carrera de su idea hasta hoy pueden considerarse un conjunto de variaciones de un tema baconiano" (Leiss, 1994: 71).

Bajo esta luz, no puede sorprender que la obra de Bacon adquiera protagonismo a ojos del ecologismo, que ve en ella un auténtico punto de inflexión en la evolución de la ciencia y sus relaciones con el mundo, una temprana destilación de las nuevos presupuestos y condiciones sociales de la ciencia: "Bacon fue la primera figura en la revolución científica en extraer todas las implicaciones de los principios emergentes de la nueva ciencia para las relaciones sociedad-naturaleza" (Pepper, 1996: 143). La vieja unidad de sociedad y naturaleza estaba quebrantándose, y la ciencia se puso a la vanguardia de la primera para servir a la conquista de la segunda. Una ciencia instrumentalmente considerada, y por tanto ficticiamente separada de la sociedad, ya que serán "la recta razón y una sana religión" las que regularán el uso de los descubrimientos y progresos que aquella lleve a término. Merchant ha puesto de manifiesto, por su parte, los vínculos entre la empresa de dominación de lo natural y la dominación de la mujer, mediante la igualación de ambas: "Sensible a las mismas transformaciones sociales que ya habían comenzado a reducir a la mujer a recurso psíquico y reproductivo, Bacon desarrolló el poder del lenguaje como instrumento político al reducir a la naturaleza concebida como mujer a la condición de recurso para la producción económica" (Merchant, 1996: 80). Un tema característicamente verde y especialmente cultivado por el ecofeminismo, como es el de la asociación histórica de lo natural y lo femenino como medio para la dominación de ambos, aparece así ya en Bacon.

La importancia de éste para la mirada histórica del ecologismo, empeñada en descubrir las raíces de la crisis ecológica y con ello las de los elementos y líneas de pensamiento explicativos de la forma en que la sociedad concibe y se relaciona con la naturaleza, radica pues en su decidida defensa de la ciencia como instrumento del que el hombre puede servirse para conocer mejor la naturaleza y consecuentemente mejor dominarla, situándose con ello el sojuzgamiento de un mundo natural instrumentalmente considerado en el centro del programa científico, como su *ethos* propio e irrenunciable, decantándose así la ruptura de la unidad entre sociedad y naturaleza y el surgimiento de un auténtico antagonismo entre ambas, antagonismo sólo resoluble mediante la *apropiación* humana de lo natural, teórica primero (mediante la ciencia), práctica después (por medio de la tecnología, o ciencia aplicada). La cosmovisión occidental, el tecnocentrismo al

que se refiere Pepper, se alimentan directamente de este ideario. Los fundamentos filosóficos del mismo, en cambio, tienen distinto origen, casi coetáneo en el tiempo: la obra de Descartes.

Si, como hemos visto, en el caso de Bacon el juicio convencional u ortodoxo sobre su obra coincide en gran medida con el de los verdes, en el sentido de poner de relieve la identificación entre conocimiento de la naturaleza y dominio de la misma, en el de René Descartes (1596-1650) la divergencia es en cambio más acusada, como expresa la en ocasiones antagónica valoración de los aspectos principales de su obra. A modo de ejemplo: en la edición que manejo del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas* (1970 [1637, 1641]), el filósofo español Manuel García Morente señala en su prólogo, refiriéndose a estas dos obras: "*Inauguran la filosofía moderna; abren nuevos cauces a la ciencia;* (...) *en suma, son la* autobiografía espiritual *de un ingenio superior, que representa, en grado máximo, las más nobles cualidades de una raza nobilísima*" (en Descartes, 1970: 9; cursiva en el original). Lo que la mirada histórica verde hace, su peculiar acento, es introducir una distinta piedra de toque con arreglo a la cual examinar las distintas teorías y aconteceres y juzgar su importancia. De esta manera, en el caso de Descartes, no niega la mayor, esto es, la relevancia de su obra y su carácter fundacional, pero pone de relieve sus consecuencias en el concreto ámbito de las relaciones entre el hombre y su medio ambiente. Así Attfield cuando reconoce a Descartes "como el padre tanto de los problemas filosóficos modernos como del sesgo antimedioambiental característico de la filosofía moderna" (Attfield, 1994: 82). Así Oelschlaeger cuando se refiere a las "devastadoras implicaciones" de su "agresiva mirada al mundo natural" (Oelschlaeger, 1991: 88). ¿Qué hay en la obra de Descartes que pueda sustentar estos juicios?

Llama primeramente la atención en ella, en la clave en que aquí se la considera, su rechazo del teleologismo que había venido impregnando la mayoría de las ideas acerca del mundo y la posición en él del hombre. Paradójicamente, la eliminación de esta visión teleológica del mundo que ya en el propio copernicanismo aparece rotundamente anunciada, que supone un golpe para la arrogancia humana por cuanto el hombre deja de ser el centro y el fin del orden natural, fue lo que hizo posible la investigación científica que llevó en sus confirmaciones al hombre a sentirse verdaderamente modesto (Blumenberg, 1987: 170). Una modestia, sin embargo, rápidamente convertida en vocación prometeica. La idea del designio en la naturaleza fue rechazada por Descartes de forma parecida a como lo hiciera Bacon: para ambos Dios es la causa final y eficiente, pero tratar de las causas finales es no sólo presuntuoso por parte del hombre, también perjudicial en el estudio de la naturaleza, porque desvía nuestra atención de las causas intermedias que rigen los fenómenos (Glacken, 1996: 351). Para ambos, por tanto, se hacía necesaria una suerte de secularización de la ciencia que proporcionara un sentido a la investigación y al dominio sobre lo natural que de ella derivaría. La concepción teleológica, al cabo, sugiere que el mundo *ya* está a nuestro servicio, divinamente concebido para servirnos. Su rechazo no supone sino presentar ante la mirada un mundo independiente de nosotros, que se nos *opone* al constreñirnos, y que mediante el conocimiento y su aplicación práctica

debemos dominar con el fin de *ponerlo* efectivamente a nuestro servicio: un designio *humano*, una teleología a fuerza de ingenio y esfuerzo humanos. La épica ilustrada no está lejos de esto.

Este rechazo del teleologismo produce importantes consecuencias para el conocimiento científico. Una vez que se deja de considerar el orden cósmico como encarnación, al modo platónico, de las Ideas, el universo ha de entenderse de modo mecanicista a través del método compositivo-resolutivo iniciado por Galileo. Taylor lo expone así:

> "La concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la visión galileana es representacional. Conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas, una imagen correcta dentro de la realidad externa, como se ha concebido. (...) Ahora es necesario construir una representación de la realidad. Mientras que la noción de la 'idea' emigra desde su sentido óntico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos, las cosas 'en la mente', del mismo modo el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*" (Taylor, 1996: 160).

Esta concepción representacional del conocimiento científico remite directamente al dualismo que constituye una de las claves de la filosofía cartesiana. La separación entre cuerpo y alma, primero, y entre ésta y la naturaleza exterior, mecánica, de la que el cuerpo forma por lo demás parte, estructura todo su pensamiento e informa poderosamente al posterior. Este pasaje, en el alto estilo cartesiano, ilustra esta forma de dualismo:

> "... pues examinando las funciones que, a consecuencia de ello, podía haber en ese cuerpo, hallaba que eran exactamente las mismas que pueden realizarse en nosotros, sin que pensemos en ellas y, por consiguiente, *sin que contribuya en nada nuestra alma*, es decir, esa parte distinta del cuerpo, de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar; pero en cambio no se puede encontrar en ese cuerpo ninguna de las que dependen del pensamiento, que son, por lo tanto, las únicas que nos pertenecen en cuanto hombres; pero ésas las encontraba yo luego, suponiendo que Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo, de cierta manera que yo describía" (Descartes, 1970: 58; cursiva mía).

Alma y cuerpo se diferencian completamente, hasta el punto de que aquélla es presentada como una suerte de incorporación a éste —el *contenido* espritual alojándose en su *continente* corporal. Pero el alma no interviene en las funciones vitales del cuerpo, que se gobierna por sí mismo, mecánicamente, como todo fenómeno vital que no sea de pensamiento. Los órdenes son distintos: el alma piensa, el cuerpo funciona u opera. Y aquél pensamiento del alma, su *cogito*, es la única certidumbre de que gozamos, a partir de la cual podemos edificar nuestra concepción de la realidad; más aún, ese pensamiento parece lo único que *somos*, dando lugar a una forma extrema de dualismo en virtud del cual Ryle llamó al alma cartesiana "el fantasma en la máquina" del cuerpo (citado en Plumwood, 1993: 112). Este pasaje de las *Meditaciones* es claro al respecto:

> "Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Más ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. Y ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún. No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo" (Descartes, 1970: 100-101).

Una vez que queda establecido que "el espíritu o alma del hombre es enteramente diferente del cuerpo" (Descartes, 1970: 145), la identificación entre cuerpo y naturaleza como órdenes de lo mecánico y su oposición al alma como sede de lo racional facilitan la construcción de un doble dualismo cuerpo/alma y hombre/naturaleza. Pensar *es* ser, y sólo lo pensante *es*. Aquello que no piensa, el cuerpo y la naturaleza, se sitúan en un estrato diferente, son otra cosa. Val Plumwood (1993: 111) distingue tres etapas en la evolución de este dualismo: la primera es la construcción de la identidad humana normativa como dotada de mente o razón, con la consiguiente exclusión o minusvaloración de todas las demás características humanas y no humanas; la segunda es la construcción de la mente o la razón en términos exclusivos del hombre y como opuestos a la naturaleza; y la tercera es la construcción de la naturaleza misma como carente de mente o razón. Las dos primeras etapas están ya cumplidas en Platón. Descartes hace explícita la tercera, reforzando con ello la oposición entre humanidad y naturaleza y conformando a ésta como inevitablemente extraña. Lo distintivo del dualismo cartesiano no es así tanto la separación en sí misma como su carácter *jerárquico*. La separación obedece más a la jerarquización que a la mera diferenciación. La importancia del cartesianismo como hito divisor y por ello su relevancia para una reconstrucción verde de la historia concebida como historia de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, queda patente en esta suerte de síntesis que la propia Plumwood ofrece:

> "Todos estos rasgos del cartesianismo provocan una gran e insalvable división entre la esfera de la naturaleza y la esfera de lo mental, identificado a nivel general con lo humano y a nivel individual con el yo. La *conciencia* divide ahora por completo el universo en una ruptura total entre el ser pensante y la naturaleza sin mente, y entre la sustencia pensante y 'su' cuerpo, lo que se convierte en la división entre la conciencia y el mecanismo. Se han ido lo teleológico y lo orgánico en explicación biológica. La mente define y está limitada a los conocedores (*knowers*) humanos, y la naturaleza es simplemente extraña" (Plumwood, 1993: 116).

Es interesante apreciar cómo el dualismo cartesiano es muy distinto del platónico no sólo por su sesgo jerarquizante, sino también por sus distintos presupuestos. En exposición de Taylor (1996: 161), si para Platón el hombre realiza su verdadera naturaleza como alma supersensible volviéndose precisamente hacia

las cosas suspersensibles y eternas, para Descartes, en cambio, no existe ningún orden de las Ideas hacia el que podamos volvernos: comprender la naturaleza física en términos de tal orden es un error del que debemos librarnos para mejor percibir la fisura ontológica que existe entre el ser inmaterial (el hombre pensante) y ese mundo físico, incluyendo al cuerpo dentro de este último. A consecuencia de esto, el mundo pierde en gran medida su *sentido*, su legibilidad a ojos del hombre, cuyo orden moral y estético habrá de nacer en adelante de sí mismo. Para Pepper, las implicaciones que esto tiene para las relaciones sociedad-naturaleza son hondas y perdurables, en tanto la naturaleza pasa a estar compuesta "de *objetos metafísicamente separados de los hombres*" (Pepper, 1996: 141; cursiva en el original). La mecanización del orden natural es por ello aproblemática desde el punto de vista de la normatividad moral y simbólica.

El mecanicismo cartesiano está indisolublemente ligado a este dualismo que separa el alma o la mente pensante del cuerpo y la naturaleza. Si pensar *es* ser y sólo la mente piensa, ni el cuerpo ni la naturaleza *son*, al menos en un sentido equiparable al de la mente o espíritu humanos. Los órdenes corporal y natural son así órdenes inferiores. Su carácter instrumental se desprende fácilmente de la rígida jerarquización cartesiana. Además, siendo esa mente pensante la que se sitúa por encima del orden de lo natural, la aprehensión de éste responderá a los rasgos propios de aquélla, quintaesenciados en su racionalidad analítica. De ahí que la realidad sea realidad *mensurable*: la materia no posee cualidades sensibles: sólo lo matemático es real y lo real matemático (Pepper, 1996: 140). La reducción de la naturaleza a la condición de materia mensurable va de la mano de su mecanización: lo que no *es*, simplemente *opera*. Y lo hace, además, de modo extraordinariamente preciso:

> "...lo cual no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuántos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres" (Descartes, 1970: 64).

Nótese como el origen divino de la maquinaria animal refuerza, de un lado y a pesar del antiteleologismo cartesiano, la disponibilidad humana de la naturaleza, mientras que por otro evoca la similitud entre el Dios creador de admirables artefactos naturales y el hombre hacedor de máquinas que, al cabo, carecen, como los animales y demás componentes del mundo natural, de sensibilidad alguna. La metáfora de la máquina aplicada a los animales se explicita en más de una ocasión, proponiéndose de hecho la imagen del reloj, viva representación de la fría exactitud y de la utilidad aplicada a la medición del tiempo:

> "...de suerte que eso que [los animales] hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino más bien prueba que no tienen ninguno *y que es la naturaleza la que en ellos obra*, por la

> disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia" (Descartes, 1970: 66; cursiva mía).

Como la máquina, el mundo natural carece de voluntad y dirección propias. El mundo material es en Descartes rígidamente determinista: tanto los organismos vivos como la materia inanimada son gobernados por leyes físicas, si necesidad alguna ya de que una entelequia al modo aristotélico explique su desarrollo y movimientos (Russell, 1994b: 186). Esta mecanización del mundo natural implica además la definitiva liberación del hombre de la moral en sus relaciones con aquél. El instrumentalismo subsiguiente deriva de esta reducción de la naturaleza a la condición de artefacto:

> "También podríamos denominarlo 'neutralización del cosmos', habida cuenta de que ya no se percibe el cosmos como la encarnación de un orden significativo que nos define el bien. Y este cambio surge cuando llegamos a entender el mundo como un mecanismo. (...) Desmitificamos el cosmos como establecedor de fines cuando lo entendemos de un modo mecanicista y funcional como ámbito de posibles medios. Adquirir una intuición del mundo como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental" (Taylor, 1996: 164-165).

La reducción a maquinaria de la naturaleza posee por tanto hondas implicaciones ético-normativas y prácticas. El *vaciamiento* del mundo deja paso a la introspección moral al tiempo que abre las puertas a la instrumentalización de la naturaleza. A la fundamentación científica baconiana sigue la fundamentación filosófica cartesiana. El dominio de la naturaleza no sólo es posible gracias a la ciencia; también responde al desvelamiento filosófico de su inanidad normativa. Nótese cómo la defensa que los verdes más radicales realizan de la adopción del orden natural como guía para el comportamiento individual y social constituye una directa refutación del planteamiento cartesiano y sus revolucionarias consecuencias filosóficas. En todo caso, por último, el dominio de lo natural viene igualmente exigido por el carácter jerárquico de su dualismo: lo inferior ha de ser sometido a lo superior con el fin de servirle. Y si el dualismo cartesiano está edificado sobre el terreno del platónico yendo más allá de éste, al establecer una jerarquía entre los distintos órdenes, en lo que a la dominación sobre la naturaleza se refiere también es posible apreciar las diferencias entre uno y otro para mejor comprender el cambio introducido por Descartes. Aunque en Platón se delinea una cosmología del orden racional que ejerce control sobre la naturaleza, el filósofo griego no considera el control de la naturaleza externa como la tarea propia del hombre, sino que centra ésta más bien en la primacía sobre la naturaleza *interior*, esto es, el dominio y disciplinamiento del cuerpo, de las emociones y los sentidos (Plumwood, 1993: 109). En un clima de confianza en las virtudes de la ciencia y sus aplicaciones, Descartes da un giro: la tarea de la razón es el dominio de la naturaleza exterior, mecánicamente concebida e inferior al hombre por carecer de *cogito*. En la última parte del *Discurso*,

Descartes propone explícitamente, como lógico corolario de sus propios postulados, la apropiación humana de la naturaleza:

> "Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza" (Descartes, 1970: 68).

La orientación práctica de la filosofía cartesiana en lo que a la acción humana en el mundo se refiere aparece claramente reflejada en este pasaje. El giro terrenal que el pensamiento y la ciencia de su época estaba viviendo encuentra eco en su filosofía, reflejo a su vez de aquél. Al igual que en Bacon, el conocimiento es poder; casi podríamos decir que el conocimiento *útil* es poder, o sea, el conocimiento abierto al mundo, al estudio de una naturaleza mecánica sujeta a leyes cognoscibles mediante el uso de la razón. El ensimismamiento del idealismo cartesiano exhibe así su otro rostro, y lo que podría ser pasiva introspección ajena al mundo exterior se convierte en vocación de control instrumental del mismo.

El dominio humano de la naturaleza tal y como aparece en Descartes está, en suma, estrechamente ligado a los aspectos centrales de su filosofía: la identificación del ser y el pensar con la consiguiente consagración de un dualismo que distingue entre mente y cuerpo y mente y mundo natural; el carácter jerárquico de este dualismo que relega el orden natural a la condición de orden inferior; la mecanización de la naturaleza derivada de esa jerarquización; y la desvinculación de naturaleza y significado que permite y, de hecho, trae como consecuencia, su apropiación instrumental. La ciencia, como producto de la razón, será el medio consagrado a tal fin, la herramienta de dominio. Es patente que al papel central que en la formación de la filosofía moderna se atribuye comúnmente a Descartes debía corresponder idéntico protagonismo en una relectura verde de la historia del pensamiento y de la historia misma que trata de localizar los orígenes de la crisis ecológica y de identificar las fuentes que han alimentado y siguen alimentando la concepción dominante de lo natural y han regido las relaciones entre la sociedad y su medio ambiente.

La revolución científica culmina en la figura y obra de Newton (1642-1727). Su ley de la gravitación universal propició un extraordinario paso adelante en las leyes físicas, constituyendo un avance tal que casi impone una barrera al progreso comparable a la aristotélica contra la que precisamente se revolvieran los protagonistas de este decisivo impulso científico. El paradigma newtoniano sigue siendo hoy dominante, y su influencia sobre la ciencia y la tecnología posteriores lo convierte en culpable de crimen de lesa ecología a ojos de los verdes. La destilación quintaesenciada de la revolución científica no podía correr otra suerte. A fin de cuentas, ha condicionado la forma en que Occidente ha percibido y comprendido el mundo natural durante las últimas tres centurias, sirviendo al proyecto de dominación que acabamos de ver perfilado en las obras de Bacon y Descartes. Para Merchant, Newton se aferró durante toda su vida al rasgo más prominente

del mecanicismo, el dualismo entre la pasividad de la materia y el carácter externo de la fuerza y la actividad. La descripción mecanicista de la naturaleza sólo hacía referencia a la materia y la fuerza. Su obra es, en este sentido, la consolidación de una nueva concepción de la naturaleza y de un nuevo lenguaje para referirse a ella:

> "Las tendencias matematizantes (*mathematizing tendencies*) en el pensamiento newtoniano que enfatizaban no el proceso de cambio, sino la resistencia al cambio, la conservación del movimiento de un cuerpo, y los planetas y satélites como esferas ideales y puntos surtidores de fuerza gravitacional, eran manifestaciones del compromiso de los filósofos mecanicistas con la idealización geométrica, la estabilidad, la estructura, el ser y la identidad, antes que con el flujo orgánico, el cambio, la transformación y el proceso. En el mecanismo, la primacía del proceso era así sobrepasada por la estabilidad de la estructura" (Merchant, 1993: 56-57).

Un nuevo lenguaje enraizado, sin embargo, en la vieja idea teleológica, bien que notablemente modificado tras la aceptación del copernicanismo. La teleología newtoniana se basa antes en el orden y movimiento de los cielos que en el orden natural sobre la tierra (Glacken, 1996: 350). Podría decirse que la idea de *finalidad* queda en adelante relegada al terreno teológico o, cuando menos, de la especulación abstracta, liberado ya el estudio científico del mundo de semejante carga para la observación y la teorización. Como ya se ha dicho, la posición del hombre en el cosmos ha cambiado: más que el centro del mismo, es una anécdota: no cabe así pensar que lo creado lo tiene por fin último en todas y cada una de sus manifestaciones y procesos.

El paradigma de Newton permite, en cualquier caso, sintetizar los principales rasgos de la revolución científica, en la medida, además, en que constituye la *summa* de los mismos y del proceso en que se despliegan. Así, la primera ley del movimiento newtoniana, según la cual la materia inanimada, una vez puesta en movimiento, continuará moviéndose siempre, a menos que una causa externa la detenga, es la expresión matemática de la eliminación de las últimas huellas del animismo en las leyes físicas (Russell, 1994b: 154). De la misma manera, la refinada expresión matemática que el pensamiento científico alcanza con Newton y ya no abandonará, es un reflejo del cambio de lenguaje vivido por la ciencia, que conduce a una distinta visión de lo real, identificado con lo mensurable y cuantificable. Sólo lo mensurable proporcionará certidumbre. Una naturaleza mecanizada es susceptible de ser matematizada y objetivada, aun cuando su cualidad mecánica no aparezca a primera vista: la apariencia exterior del mundo natural esconde la realidad de una maquinaria (Pepper, 1996: 138). Para los principales representantes de la revolución científica, la geometría era "el auténtico lenguaje de la naturaleza" (Jonas, 1998: 125). Este giro objetivizador deriva a su vez del nuevo peso de la hipótesis y de la observación en que se sustancia el nuevo método científico. Los hechos, como demandaba Bacon, son el soporte de la investigación de la naturaleza, por ser lo único cierto y verificable. Para Whitehead, este el rasgo principal, decisivo de la revolución científica: la transformación que afecta a las mentes modernas es el interés, apasionado y vehemente, por poner en relación los principios generales y los 'irreductibles y testarudos hechos', como los llamara

William James: es precisamente esta unión entre los hechos concretos y la generalización abstracta la novedad de nuestra sociedad (Whitehead, 1997: 3). De especial interés aquí es cómo este movimiento científico alumbra una nueva concepción de la naturaleza, la mecanicista, que puso fin al organicismo medieval y renacentista y perdura hasta nuestros días, determinando, a ojos de los verdes, nuestra concepción del mundo y el hacer humano en él, la relación misma entre sociedad y naturaleza.

La disolución del organicismo que había regido desde antiguo la concepción de la naturaleza y su sustitución por el mecanicismo que la revolución científica trajo consigo de la mano del dualismo cartesiano y del nuevo método científico, junto con la concordancia que esta nueva visión del mundo guardaba para con el desarrollo capitalista y la creciente secularización, produjo como resultado final *la muerte de la naturaleza*, por emplear la expresión de Merchant. La naturaleza sufre, además, una doble muerte: no sólo deja de ser considerada un organismo vivo para convertirse en un artefacto sin sombra de espíritu o sensibilidad, en consecuencia materia bruta moldeable y explotable al margen de toda constricción moral; es además privada de todo valor significativo: ya no es un reflejo de la creación divina cuyo orden ayuda a construir el orden moral humano, sino el entorno para la acción de un hombre cuya guía de comportamiento será su propio criterio introspectivamente determinado. Mundo y hombre se separan, se escinden. Como apunta Rossi:

> "Durante siglos fue aceptada, y en muchas épocas históricas fue dominante, la imagen de un universo no sólo creado *para* el hombre, sino estructuralmente semejante o *análogo* al hombre. La doctrina de la analogía microcosmos-macrocosmos había sido la manifestación de una imagen antropomórfica de la naturaleza. En cambio, el mecanicismo elimina toda perspectiva de tipo antropomórfico en la consideración de la naturaleza" (Rossi, 1998: 137).

Las bellezas del mundo, de hecho, pueden entorpecer el juicio velando los exactos contornos del orden natural. Las concreciones y particularidades que la observación detecta en la naturaleza y en las cuales se complace constituyen el espejismo que podría impedir comprender el abstracto mecanicismo que revela la verdad sobre la naturaleza: la inerte geometría y exactitud que mueven el artefacto natural, cuyo conocimiento aumenta el poder humano y las posibilidades sociales de aprovechamiento. Cada vez más y hasta la emergencia de la ciencia de la ecología, la naturaleza como todo, la interdependencia e interrelación entre las partes de la misma, fue reducida a la condición de materia de contemplación estética. El mundo de la experiencia cotidiana es irrelevante para la ciencia. Este juego de apariencia y realidad es el que permite explicar cómo la visión romántica de lo natural pudo coexistir con la aceleración de su deterioro que la Revolución Industrial trajera consigo.

La concepción mecanicista de la naturaleza es también y en esencia una visión *determinista* de la misma. El conocimiento del mecanismo permite descubrir la clave de su funcionamiento futuro. El sentido de la temporalidad asociado a la visión de lo natural y de su investigación se ve así modificado, ya que no hay causal final que, como en el Medievo, determine el comportamiento actual, sino que es el pasado lo que

determina tanto el presente como el futuro (Pepper, 1996: 138). El estudio de la estructura y el funcionamiento del artefacto natural permite predecir la dirección de su movimiento y aprovecharlo en consecuencia. Hay aquí un eco de la idea calvinista de predestinación aplicada a la naturaleza, férreamente ligada a un decurso preestablecido que el hombre, mediante la observación científica, tiene la oportunidad de conocer. Hombre y sociedad se ven así confrontados con el mundo natural. En este sentido, el mecanicismo tiene al dualismo jerarquizado de Descartes como uno de sus fundamentos. La pintura de la naturaleza que de ambos resulta es, para Plumwood, la siguiente:

> "En el paradigma del mecanicismo científico, la naturaleza es anulada y definida como carencia. Es vista como no-agente, como pasiva, no creativa e inerte, siéndole impuesta la acción desde fuera por una fuerza exterior. Carece de mente, es una mera cosa, mera materia, privada de cualquiera de las características de la mente o el pensamiento. Carece de metas y propósitos por sí misma (es no teleológica y no conativa). Cualquier objetivo o dirección presente le son impuestas desde *fuera* por la conciencia humana. El ámbito humano es un ámbito de libertad, mientras el ámbito de lo natural es determinista y está fijado, sin capacidad de elección. La naturaleza es neutral, indiferente y no tiene sentido, sin intereses ni significados propios, un mero apresuramiento de partículas sin fin alguno; cualquier significado o valor que pudiera tener para los humanos es un producto arbitrario de la conciencia humana" (Plumwood, 1993: 110).

El proceso de escisión aparece así completado, establecidas las bases culturales y sociales que permitirán, al hilo del desarrollo científico y tecnológico, la exhaustiva explotación social de lo natural. La importancia de la concepción mecanicista de la naturaleza ha de ser subrayada: la visión de la naturaleza como conjunto de partículas inertes movidas por fuerzas externas y no propias vino a legitimar su manipulación (Merchant, 1992: 48). El vínculo entre mecanicismo y control, entre orden y poder, es palpable. Las doctrinas de Bacon y Descartes no hacen sino iniciar un camino que culminará en el positivismo. El estudio de la naturaleza es el primer paso para su dominio. La separación entre el sujeto y su objeto, entre hombre y naturaleza, cuya vieja unión alcanza a ojos verdes los rasgos de lo mítico sobre la sola base del organicismo imperante hasta el advenimiento de la revolución científica, y que oblitera el hecho de que ya el predominio de la concepción teleológica del mundo y la misma distinción greco-cristiana entre hombre y mundo hacía imposible la completa ligazón entre ambos, esta separación, pues, termina por oponer sociedad y naturaleza como ámbitos y órdenes no sólo diferenciados sino enfrentados, sometidos sin embargo a una creciente interpenetración. A medida que el empleo social de lo natural crece, lo hace también la dependencia mutua. Separación equivale también a vinculación. Este conjunto de procesos que la mirada ecologista unifica bajo el prisma de la mecanización e instrumentalización del mundo natural van a cristalizar durante los dos siglos siguientes en dos direcciones distintas pero sin duda hondamente relacionadas. De una parte, en el pensamiento ilustrado que culmina la secularización y la racionalización

iniciadas en el Medievo y en el Renacimiento; de otra, en la revolución industrial que cambia cualitativamente el modo en que la sociedad se apropia de su entorno.

El delirio de Prometeo: Ilustración e Industrialismo.

> —Así pues, lo que usted decía —prorrumpió Ganya, que estaba discutiendo acaloradamente en el rincón opuesto— era que, a su parecer, los ferrocarriles son malditos, que son la ruina de la humanidad, una plaga que ha caído sobre la tierra para emponzoñar 'los manantiales de la vida'. (...)
>
> — ¡No, no los ferrocarriles, señor mío! —protestó Lebedev, que empezaba a desbarrar y sentía al mismo tiempo un deleite infinito—. Los ferrocarriles no serán los únicos en envenenar 'los manantiales de la vida', sino que el conjunto de todo eso es lo maldito; el espíritu entero de los últimos siglos, científico y práctico, es quizá, en efecto, lo que sea maldito.
>
> — ¿Seguramente maldito, o sólo 'quizá'? En este caso es importante saberlo —preguntó Yevgueni Pavlovich.
>
> — ¡Maldito, maldito, seguramente maldito! —replicó Lebedev con vehemencia.
>
> F. M. Dostoyevski (1996: 531).

La mirada verde sobre la historia y el pensamiento occidentales que contempla la revolución científica y la filosofía cartesiana como *momentos* decisivos en la conformación de la mentalidad moderna y de la forma en que el hombre y la sociedad han concebido el mundo natural y se han relacionado con él, no puede sino hallar en los siglos XVIII y XIX la confirmación y aún la radicalización de los presupuestos y postulados allí anunciados. La filosofía ilustrada que proclama el triunfo de la razón y el poder y soberanía del conocimiento humanos sobre el mundo, el ideal de progreso en que ese optimismo antropocéntrico se expresa y la asociación del mismo al crecimiento económico que la Revolución Industrial facilita, con el consiguiente incremento geométrico de la intervención humana sobre el medio, constituyen los elementos básicos de un análisis verde del período. El desarrollo que éste alumbra hunde sus raíces en el precedente y se proyecta hacia el futuro: las relaciones entre sociedad y naturaleza durante el siglo XX apenas difieren de las entonces establecidas, con independencia de la lógica agudización de sus consecuencias al ritmo del avance tecnológico y de su extensión a la mayor parte del territorio terrestre. En este sentido, el siglo XX multiplica los efectos negativos de un modelo que en los dos siglos anteriores sólo incidía sobre una limitada serie de lugares o zonas (Hernández del Águila, 1985: 57). Esta limitada localización de la incidencia humana sobre el entorno no oscurece la importancia decisiva del cambio: la mirada histórica verde coincide en valorar la Revolución Industrial y sus consecuencias como una reordenación de las relaciones entre la sociedad y su entorno sin parangón en el pasado y de duraderos efectos hacia el futuro.

Esta transformación no puede contemplarse únicamente como transformación *morfológica* del cuerpo social, en exclusiva referencia a los procesos materiales de cambio. Tampoco concebirla como una súbita *ruptura* histórica sin anclaje en el tiempo precedente. Por el contrario, el conjunto de procesos y

tendencias descritas más arriba habría encontrado en la filosofía ilustrada su confirmación y triunfo, al tiempo que el desarrollo capitalista era canalizado por medio de un industrialismo naciente que no es sino la plasmación de los avances científico-técnicos de los siglos XVI, XVII y XVIII. El ideal de progreso, como síntesis de ilustración e industrialismo, supone a la vez la glorificación de la razón y del desarrollo económico indefinido. Los movimientos de la sinfonía ilustrada son para los verdes una burda y destructiva cacofonía. De esta forma:

> "La Era de la Ilustración, y la teoría del progreso a la que dió paso, se centró en la sacralidad de dos categorías: conocimiento científico moderno y desarrollo económico. En algún punto del camino, la desbocada persecución del progreso, guiada por la ciencia y el desarrollo, comenzó a destruir la vida sin ninguna valoración de cuán rápido y en qué medida está desapareciendo la diversidad de la vida en este planeta" (Shiva citada en Dobson, 1991: 48).

No podía ser de otra manera, ya que la racionalidad occidental moderna y sus instrumentos que los verdes recusan en la medida en que dan origen a la radical y aún agonística separación entre el hombre y el mundo natural y la sociedad y su medio ambiente, así como a un tipo de concepción de la naturaleza y de su *función* que conduce a la mera consideración instrumental de la misma como *recurso* de un hombre falazmente privado de su condición *natural*, tiene en la Ilustración su origen. Como el posmodernismo al que en algunos aspectos se asemeja pero del que también sustancialmente difiere, el ecologismo *relee* con arreglo a su propia clave tanto las Luces como la Revolución Industrial y ofrece una contraimagen de ambas como piezas decisivas para entender el surgimiento de la crisis ecológica.

La filosofía ilustrada, entendida como aquel movimiento del pensamiento occidental que floreció a lo largo del siglo XVIII y que, en sus distintas manifestaciones, consagró la primacía de la razón y la secularización del pensamiento, exhibe cierta sorprendente ambivalencia cuando en su visión de la naturaleza. Quizá por su propia variedad, o por la singularidad de algunos de los pensadores que formaron parte de la misma, pueda explicarse ese rasgo; en cualquier caso, la filosofía de la ilustración no es una mera continuación del dualismo y el mecanicismo cartesianos. Al menos, no lo es en exclusiva. La predominancia del deísmo entre los filósofos ilustrados, con la concomitante confirmación del carácter trascendente de una divinidad ausente de un mundo natural sobre el que no ejerce tutela alguna, llevó en algunos casos a la aceptación del paradigma mecanicista, complementado por la (en general) entusiasta recepción del newtonianismo y su matematización del conocimiento del mundo natural. Materialismo y positivismo se alimentarían de esta continuidad. En otros casos, sin embargo, emergió una distinta comprensión del mundo natural como mundo dinámico, fluido y orgánico, una naturaleza en última instancia incognoscible, de modo parecido a como la concibieran Leibniz y Bruno. La combinación de esta distinta mirada y de los revolucionarios cambios aparejados por la revolución industrial encontrarían expresión en ese reverso de la ilustración que es el romanticismo. En última instancia, el reencuentro de esta última corriente de

pensamiento con el método y la observación científicas daría lugar, como derivación de la biología, a la ecología de la que el pensamiento verde proviene. El pensamiento ilustrado encierra así más riqueza en este punto de la que un grueso trazo del mismo podría dar a entender.

La eficaz penetración del ideal baconiano de ciencia y la patencia de los logros que en el conocimiento de la naturaleza había procurado la ciencia de los siglos XVI y XVII, definitivamente expuesta en los *Principia* newtonianos, había transmitido a los filósofos y hombres de ciencia de la época un marcado optimismo en lo que a su capacidad para abordar el estudio de la naturaleza se refiere. La lechuza de Minerva ha desplegado por fin sus alas y nada ha de resistirse a su formidable mirada. Expresando idéntica confianza, Cassirer lo ha expresado así:

> "El siglo XVIII está imbuido de esta convicción, de la creencia de que ha llegado por fin en la historia de la humanidad el momento en que se podrá arrebatar a la naturaleza su secreto, tan cuidadosamente guardado, el momento en que ya no quedará en la oscuridad de siempre, en su calidad de misterio incomprensible, sino que será sacada a la luz potente del entendimiento que la iluminará con todas sus fuerzas" (Cassirer, 1993: 64).

Para que semejante confianza pudiera verse traducida en la práctica era necesario que la naturaleza fuese concebida como naturaleza cognoscible, que el mundo natural fuese efectivamente *orden* natural, conjunto de leyes que el hombre puede descubrir, enunciar y aprovechar. Es para ello necesaria la inmanencia de lo natural, su autonomía respecto de un dios que encubra con su divinidad la escritura del mundo. La filosofía ilustrada es, por lo general, deísta: admite la existencia de un Dios creador y organizador del universo, que sin embargo ni interviene en la historia ni tutela la naturaleza. Excepcionalmente, se equiparan (en la estela de Spinoza) Dios y naturaleza, panteísmo que conserva rasgos de teísmo en la medida en que reintroduce a Dios en la naturaleza; o, como hacen Diderot y el barón D'Holbach, se niega la existencia de un Dios espiritual. Sea como fuere, la vieja divinidad ha hecho mutis ante el monólogo de la razón.

Esta exclusión supone igualmente el apartamiento definitivo de las causas finales en el estudio y el pensar acerca de la naturaleza, y con ello el total descrédito de la idea teleológica del mundo. Hume, Voltaire, Buffon, D'Holbach, Kant, Goethe son críticos con la misma y con sus perniciosos efectos sobre la investigación científica. La opinión general de los mismos era la de que los argumentos del designio y el punto de vista teleológico derivan con demasiada facilidad hacia la trivial identificación de las necesidades humanas con la ley natural (Glacken, 1996: 479). El rechazo del teleologismo conduce de suyo a la afirmación de la autonomía del mundo natural. La naturaleza es autónoma y a la indagación de sus leyes ha de dedicarse la también autónoma razón humana, de suerte que

> "a la pura autolegalidad de la naturaleza corresponde la autonomía del entendimiento que la filosofía de la Ilustración trata de mostrar, en un mismo proceso de emancipación espiritual" (Cassirer, 1993: 62).

La adjudicación de un espacio propio a la naturaleza, su emancipación, a ojos del hombre, de la tutela divina y del teleologismo que conducía a explicarla en función de las necesidades humanas, va acompañado por tanto de la afirmación de la supremacía e independencia de la razón. Nos encontramos así con dos autolegalidades confrontadas, en la medida en que la razón autónoma trata de penetrar en su provecho en los secretos de la naturaleza. La naturaleza y el hombre, la sociedad y su entorno, se ven así enfrentadas: el hombre ha de apropiarse del orden natural. Esta confrontación es dualista: razón frente a naturaleza. La vieja escisión no es superada, sino reafirmada. El propio Cassirer, sin embargo, pone de manifiesto cómo este rechazo del teleologismo expresado en la idea de la autolegalidad de la naturaleza no supone sino la aceptación de la insolubilidad del misterio último de la naturaleza en beneficio del estudio de la misma tal y como la conocemos:

> "En lugar de cualquier explicación general pero arbitraria de la supuesta 'esencia de las cosas', hay que cultivar la simple observación de los fenómenos y la sencilla indicación de sus encadenamientos empíricos. (...) tenemos que contentarnos con verificar el 'qué' sin pretender mirar al 'cómo'. Preguntar cómo sentimos y pensamos, cómo nuestros miembros obedecen el mandato de la voluntad, equivale a preguntar por el secreto de la creación. Aquí fracasa todo saber, pues no existe de primeros principios" (Cassirer, 1993: 72).

Este orillamiento de la pregunta por las causas últimas mediante el reconocimiento de su insolubilidad no hace sino revelar el talante práctico del pensamiento ilustrado acerca del mundo natural. Su fuerza especulativa no logra ocultar la forma en que se orienta a la acción —Marx, a fin de cuentas un ilustrado tardío, centraría su concepción del hombre y la naturaleza en la labor transformadora de la segunda por el primero, sin dejar sin embargo de apreciar la reciprocidad de la transformación. Con la ciencia como instrumento, la razón soberana debe permitir al hombre liberarse de las constricciones naturales y reinar en el mundo. Esta afirmación de la autolegalidad de la naturaleza no produce, sin embargo, una única y unánime respuesta. Conduce, por una parte, a la aceptación del newtonianismo y mecanicismo precedentes —no es sino su *confirmación*; por otro, sin embargo, a una muy distinta forma de entender la naturaleza como un todo orgánico y dinámico.

La aceptación del newtonianismo y de la herencia mecanicista entre los filósofos y científicos ilustrados es pacífica y mayoritaria. D'Alembert juzga en su *Discurso preliminar* que el genio de Newton ha dado a la filosofía una forma que ésta debe conservar (D'Alembert, 1984: 110). La ciencia no podía progresar sino completando el programa de investigación newtoniano empleando sus métodos para ello: "La ciencia de la Ilustración sería 'newtoniana' y su filosofía sería la del 'newtonianismo'" (Hankins, 1988: 10). Las matemáticas, de hecho, marcaron la pauta en la ciencia ilustrada. Una ciencia que retuvo las funciones que Bacon le había asignado, pero también las vio ampliadas, ya que además de ayudar a mejorar las circunstancias materiales de la sociedad era el medio para mejorar las condiciones sociales y morales. Para Pepper (1996: 147), si Bacon había asignado al científico una posición social superior, la Ilustración

atribuyó a una élite compuesta de intelectuales racionalistas y científicos sociales el principal papel en la investigación y educación que el progreso traería consigo. Consolidación de una tendencia compatible, sin embargo, con la utilización de la propia figura de Newton como bandera política y simbólica, como héroe del conocimiento libre, así como con la amplia divulgación de su obra. La ciencia misma, entonces más habitualmente denominada filosofía natural, fue objeto de popularización, convirtiéndose a menudo en un espectáculo mediante sus demostraciones, sirviendo así tanto a la instrucción como al entretenimiento (Bennet, 1998: 105). La ciencia logra así penetrar en el tejido social: en la Francia prerrevolucionaria, muchas calles llevaban *ya* nombres de científicos (Bensaude-Vincent, 1998: 179).

En cuanto al mecanicismo, su recepción por el espíritu racionalista y cientifista ilustrado daría lugar a excesos como el hombre-máquina de La Mettrie, fisiólogo que profesaba un materialismo que equiparaba al hombre con la máquina y no distinguía en él entre comportamiento consciente o inconsciente ni bien moral de clase alguna: sólo un mecanismo perfecto: "El cuerpo humano es una máquina que monta ella misma sus resortes: viva imagen del movimiento perpetuo" (La Mettrie, 2000: 54). Borelli, sin embargo, ya había hecho un intento semejante inspirándose en Descartes, y La Mettrie no probó sino ser ajeno al carácter experimental que ya había adoptado la fisiología (Hankins, 1988: 138). El dualismo cartesiano, presupuesto del mecanicismo, se vio reforzado sin embargo por la contribución de Locke en virtud de la cual las cualidades sensitivas no se hallan realmente *en* los objetos, así como mediante su reducción de las relaciones y de las cualidades 'débiles' a un grupo privilegiado de cualidades 'fuertes' o 'científicas' como las de verdadera importancia (Plumwood, 1993: 117). Puede entenderse esta profundización en el carácter jerárquico del dualismo como un eco de la tesis kantiana según la cual sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas, siendo por tanto el sujeto que conoce el centro del pensamiento en detrimento del mundo exterior u objeto de conocimiento (Kant, 1995). El fenómeno podría así entenderse como la inevitable apropiación racional del noúmeno; la distinción entre mundo existente y mundo percibido se disuelve y conduce en última instancia a la identificación del segundo con el primero. La separación entre mundo y hombre se agudiza, al depender la existencia de aquél de la percepción humana. La realidad noumenal de las cosas en sí no es accesible al hombre; la realidad fenomenal, como inevitable humanización de aquella, constituye el mundo del hombre y confirma la vieja escisión entre éste y la naturaleza. Mediante su percepción, el hombre *construye* el mundo.

Esta continuidad no oculta, empero, la ausencia de unanimidad en la recepción de la filosofía mecanicista. El propio Kant lo somete a crítica centrándose en la principal debilidad del mismo desde Descartes: la explicación del movimiento en el mundo natural, de vida en la máquina:

> "Pero todo esto podemos esperarlo de una naturaleza organizada. Un ser orgánico no es, pues, una mera máquina, pues una máquina sólo tiene *fuerza motriz*, mientras que un organismo posee una fuerza inherente *formatriz*, y, además, de tal índole que puede proporcionársela a materias que carecen de ella, a las cuales organiza. Es una fuerza formativa que se propaga y que no puede ser explicada

> únicamente por la capacidad de movimiento, es decir, por el mecanicismo" (Kant citado en Glacken, 1996: 492).

Esta insuficiencia de la filosofía mecánica fue claramente advertida por la fisiología, que adoptó durante la primera mitad del siglo XVIII un marcado sesgo experimental, derivando de hecho hacia el fenomenalismo. Se trataba de "estudiar los fenómenos vitales en sí e intentar reducirlos a una regla, sin hacer ninguna suposición respecto a las causas originales o a los mecanismos imaginarios" (Hankins, 1988: 122). Este experimentalismo, este volver la mirada hacia la multiplicidad de los fenómenos, que es también un dar vida a una naturaleza que, como máquina, carecía de toda vida, es característica de cierto vitalismo del período, que en ocasiones se expresa en la forma de un materialismo que vuelve a dotar de vida a la materia orgánica. Insuflar vida a la naturaleza implica también aceptar su carácter *histórico*, sus posibilidades de desarrollo. La semilla del evolucionismo darwinista se encuentra aquí; también la futura fuerza de la biología. La *Historia natural* del conde de Buffon es un ejemplo del nuevo método. Tal como lo expresa Cassirer:

> "Debemos aumentar y afinar nuestras observaciones, debemos generalizar los hechos, enlazarlos mediante conclusiones por *analogía*, hasta que lleguemos a un grado de conocimiento desde el cual podamos contemplar cómo lo particular coincide con el todo y cómo los efectos particulares dependen de los generales. En ese caso ya no comparamos la naturaleza con nuestros puros conceptos, sino en cierto modo con ella misma; vemos cómo cada una de sus operaciones incide en otra y cómo, finalmente, todas ellas concurren en la totalidad de una actividad" (Cassirer, 1993: 97).

A este nuevo y distinto método corresponde, naturalmente, una concepción de la naturaleza que ya no puede ser la mecánica, y que está en los orígenes de la ecología y de la visión ecológica del mundo natural. Diversidad en lugar de unidad, heterogeneidad frente a homogenidad, el todo por encima de las partes: sus principales acentos. Como el mismo Cassirer subraya, es Diderot quien con más vigor afirma esta nueva y más rica forma de entender lo natural en su *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1992). Hay que tener en cuenta que lo que la época y la perspectiva de Diderot preludian es un horizonte muy distinto del precedente: "el de la flexibilización de una ciencia severamente geometrizada, tras el triunfo del matematismo: la crisis de ese otro armazón de nuevo cuño vino a evidenciarse ante la emergencia de distintas ramas de la física (experimental), de ciertas teorías químicas, fisiológicas o relativas al mundo vivo" (Jalón en Diderot, 1992: XLIX). El enfoque del *philosophe* francés es plenamente representativo de esta nueva dirección, cuya influencia es duradera y se forja a la espalda de ese desencantamiento del mundo que el advenimiento de la urbanización y mecanización del industrialismo vendría poco después a acelerar. En esta nueva manera de entender la naturaleza, la fuerza de la razón y su capacidad para penetrar en el recinto de aquélla y el desentrañamiento de sus secretos no es tanto relativizada como puesta en su sitio ante la evidencia de su magna y formidable grandeza:

> "No hay más que un solo gran individuo que es el todo. En ese todo, como en una máquina o en un animal cualquiera, hay una parte que llamáis tal o cual; pero cuando le dais el nombre de individuo a esa parte, es por un concepto tan falso que si, en un pájaro, dieseis el nombre de individuo a un ala, a una pluma de ala (...); ¡y vosotros hablando de esencias, pobres filósofos! Dejaos de esencias. Ved la masa en general o, si tenéis la imaginación demasiado estrecha para abarcarla, ved vuestro primer origen y vuestro fin último" (Diderot citado en Flórez, 1998: 118).

De forma que:

> "Cuando nos ponemos a comparar la infinita cantidad de fenómenos de la naturaleza con los límites de nuestro entendimiento y la debilidad de nuestros órganos, ¿podemos esperar alguna vez otra cosa de la lentitud de nuestros trabajos, de sus largas y frecuentes interrupciones y de la escasez de genios creadores, que no sean unos fragmentos rotos y separados de la gran cadena que une todas las cosas?" (Diderot, 1992: 15).

La incapacidad humana para llegar a comprender la naturaleza en toda su complejidad y riqueza es un tema recurrente en el ecologismo, y sería de hecho recogido por los románticos. En Diderot, no obstante, no hay sombra de derrotismo, tan sólo conciencia de la parcial insuficiencia de nuestros medios. Para Diderot

> "Disponemos de tres medios principales: la observación de la naturaleza, la reflexión y la experiencia. La observación recoge los hechos, la reflexión los combina, la experiencia verifica el resultado de la observación. La observación de la naturaleza ha de ser continua, la reflexión profunda, y la experiencia exacta" (Diderot, 1992: 31).

El método baconiano ha terminado así, irónicamente, por convertirse en el obstáculo para el progreso de la investigación de la naturaleza que él viera en el aristotélico. La inducción, la proclamación de leyes generales, ya no es suficiente. Ahora la observación debe adaptarse a la riqueza y variedad que se le ofrece, en lugar de reducirla mediante categorías y clasificaciones. No es menos cierto, sin embargo, que los *hechos*, acaso transmutados ahora en *fenómenos*, siguen siendo la médula de la investigación. No se trata, con todo, de un mero cambio de vocabulario: el hecho muerto y nacido de la observación humana es ahora fenómeno vivo independiente de éste, y a una naturaleza mecanizada sucede otra dinámica y diversa. La naturaleza "no conoce más que diversidades, es decir, una heterogeneidad absoluta" (Cassirer, 1993: 111), punto de vista con el que Diderot avanza hacia una nueva concepción de la filosofía natural. Aún más importante desde el punto de vista del ecologismo es el tipo de consecuencias que una tal concepción lleva aparejadas en lo que a la posición y praxis humanas respecta. La imposibilidad racional de atrapar una naturaleza metamorfoseante e inasible sugiere que la actitud humana hacia ella no puede basarse en la arrogancia y el dominio, sino que ha de basarse en la verdadera posición que el cosmos le otorga:

> "...la naturaleza no es un objeto sometido a la razón calculadora del hombre, sino un organismo que el hombre debe respetar. Desde la filosofía de la naturaleza de Diderot el hombre no debe olvidar que no es el rey de la creación, sino un punto de luz en el conjunto de la misma y por lo tanto es muy importante que tenga conciencia de sus límites" (Flórez, 1998: 119).

Los planteamientos de Diderot remiten a su vez a la concepción de la naturaleza de los idealistas alemanes. Mientras en Goethe podemos encontrar presagios del punto de vista ecológico, Herder y Humboldt conciben la tierra como un todo (cfr. Glacken, 1996: 495 ss.). Ello nos lleva, a su vez, más allá del movimiento ilustrado, hacia su envés romántico. Un tránsito efectuado menos por medio de una ruptura que mediante la continuidad (Cassirer, 1993: 106). La imposibilidad de establecer una rígida separación entre los movimientos ilustrado y romántico se hace así patente una vez más. Lejos de ser una mera *negación* de la Ilustración, el romanticismo es más bien una de las dos caras de la herencia ilustrada, siendo la otra el positivismo, contenidas ambas seminalmente en la Ilustración misma (Muguerza, 1990: 110). La doble dirección que adoptan las ideas acerca de la naturaleza ejemplifican este aserto: mientras la aceptación del newtonianismo y del mecanicismo culminará, depurada y corregida, en el despliegue del positivismo, el vitalismo diderotiano conducirá alternativamente al materialismo y a una visión romántica de la naturaleza; del mismo modo, acaso esta última volverá a florecer en el seno de la biología que las ciencias positivas albergan, en forma de ecología. Ya Rousseau había contribuido a dotar al término *naturaleza* de connotaciones más positivas que las que suponen su asociación con la constricción del medio o la separación del hombre de su dominio, al elogiar al buen salvaje y contrarrestar el apabullante dominio de la razón ilustrada mediante la exaltación de la *sensibilidad.* Por su parte, Sade niega la existencia de diferencias esenciales entre el hombre y los animales, si bien su naturaleza está lejos de cualquier ensoñación pastoril y se caracteriza más bien por su nuda violencia.

En la concepción romántica de la naturaleza podemos apreciar la expresión de su rechazo del cientifismo y de los excesos del racionalismo, su decidido alineamiento contra los efectos del industrialismo naciente, así como el desarrollo de las tendencias ilustradas hacia una filosofía orgánica de la naturaleza. Todo ello amalgamado por una aguda conciencia estética del mundo que se revuelve contra su destrucción e instrumentalización. La concepción romántica de la naturaleza afirma por tanto su condición dinámica, vital, irreductible en última instancia al mero análisis de sus partes. Frente a la visión dominante según la cual la belleza se encontraba en el ojo del observador y la naturaleza carecía por tanto de existencia objetiva (como afirmara Kant), los románticos defienden por el contrario que sus cualidades son primarias, inherentes, con lo cual le atribuían un significado no dependiente del hombre y una integridad propia (Pepper, 1984: 79). La afirmación verde del valor intrínseco de lo natural, como antónimo del valor instrumental que mayoritariamente se le concede, aparece aquí sugerida. Esta corrección romántica de la Ilustración permite, por otra parte, sortear la paradójica consecuencia que se deriva de la búsqueda racional de las leyes de una naturaleza predecible y más o menos inmutable: la apreciación de determinismo en las leyes naturales sería

como incompatible con la simultánea liberación del hombre por medio de esa misma razón que las descubre (Hankins, 1988: 8). Sólo la *separación* humana de la naturaleza disuelve la paradoja: si el hombre no forma parte de la naturaleza, el determinismo de las leyes físicas de ésta no le atañe. Razón, cultura y sociedad deshacen el vínculo biológico del hombre con la naturaleza. Esta poco plausible solución puede ser evitada por los románticos, en tanto rechazan una visión determinista de los fenómenos físicos: a un espíritu libre corresponde una naturaleza también libre, al menos en el sentido de no ser un predecible mecanismo reducido a pura funcionalidad y repetición.

La paradójica relación entre razón y determinismo permite considerar, empero, la tendencia general del pensamiento ilustrado hacia la cientifización del conocimiento en todos sus ámbitos, en el sentido de su *legalización*, o creencia en la posibilidad de su sometimiento a leyes, tendencia que culminaría en el positivismo como intento de explicación total de la sociedad y el mundo. Filosofías de la historia como la hegeliana ilustran bien esta propensión a la explicación determinista. La aparición misma de la noción de *ciencia social* puede leerse en esta clave. Constituye, de hecho, una derivación del newtonianismo y una muestra de su influjo. La influencia del programa newtoniano fue muy diversa, oscilando entre los intentos de Cesare Beccaria de aplicar el cálculo algebraico a fenómenos como el contrabando y la más consistente adopción de sus principios por parte de los ilustrados escoceses, ejemplificada en el intento de Hume de elaborar una ciencia de la naturaleza humana inspirada por el método de Newton (cfr. Cremaschi, 1998: 74 ss.). El espíritu subyacente a este empeño es claro: la aplicación de los postulados de la ciencia natural a una ciencia del hombre y la sociedad. Newton había probado la inteligibilidad de un universo complejo, cómo su aparente caos y desorden podía ser reducido a leyes matemáticas que expresaran su verdadera armonía y simplicidad; igualmente, los filósofos del XVIII contemplaron una realidad social y política injusta e inhumana, y creyeron poder descubrir bajo su superficie las leyes naturales de una vida social armoniosa: tal era la tarea de una ciencia social modelada a partir de la ciencia newtoniana (Pepper, 1996: 147). Dicho sea de paso, reaparece aquí la naturaleza, más concretamente las "leyes naturales", en funciones de instrumento para la emancipación humana, en claro contraste con las leyes físicas expresivas de una causalidad de hierro. En todo caso, es claro que las ciencias físicas, que ya habían demostrado su eficacia, constituyeron el modelo para las ciencias del hombre o ciencias sociales, aunque existieran divergencias entre los filósofos ilustrados acerca de sus principios (Hankins, 1988: 172). El paralelo entre naturaleza y sociedad seguiría siendo cultivado en esta dirección hasta llegar, por ejemplo, al darwinismo social que siguiera a la revolucionaria teoría de la selección de las especies. Antes, sin embargo, este mismo concepto de evolución contribuiría a la forja de un concepto de progreso social equiparado al progreso de la naturaleza, así en la obra de un Turgot que parangonaba evolución natural y evolución social. La consecuencia de este planteamiento es clara: si los mundos sociales y naturales pueden verse como continuos, la evolución social humana es un caso especial de evolución biológica en general, de modo que los principios de orden y cambio de la una se aplican a la otra (Kumar, 1986: 18-19). También el progreso se sometía así a leyes,

leyes iguales a las del mundo físico; el estudio de la sociedad y de su desarrollo debe asimismo en consecuencia sujetarse a las directrices de la ciencia natural. Es paradójico cómo sociedad y naturaleza son de esta forma igualadas a efectos de su estudio cuando la diferenciación entre una y otra, explicitada en el proceso de apropiación de la segunda por la primera, no hacía sino acelerarse.

Lo importante es, en cualquier caso, que de las entrañas del movimiento ilustrado surge una concepción de la naturaleza que rompe con el mecanicismo que la revolución científica había establecido como visión paradigmática del modo de operar de la naturaleza, por más que la aceptación mayoritaria del newtonianismo y el reforzamiento del mecanicismo por parte del empirismo inglés impidieran la generalización de esa otra forma de ver el mundo natural. Y aunque la emergencia del industrialismo, reforzada como señalaré enseguida por un darwinismo transformado en darwinismo malthusiano, vendría a reforzar la visión mecanicista mediante la mecanización de la sociedad y la reducción del mundo natural a la condición de recurso económico humano, esa derivación ilustrada, en realidad un nuevo organicismo despojado de la presencia divina mediante el deísmo o el materialismo, continuaría ejerciendo influencia y crítica del modo dominante de percibir y pensar la naturaleza. Sólo mediante su continuidad puede explicarse el nacimiento de la ecología, primero, y el ecologismo, después. El rechazo en bloque de la Ilustración desde el pensamiento verde sólo puede explicarse por la propensión que el ecologismo más radical e ideologizado muestra a servirse de formas premodernas de pensamiento y a refugiarse en ciertas formas de irracionalismo. Si bien el reconocimiento de que la Ilustración constituyó, en numerosos aspectos, una continuación de la revolución científica y de la filosofía cartesiana, y de ese modo y mediante la glorificación de la razón y la afirmación de la soberanía y poder humanos, sancionó una forma de entender y tratar con el medio natural que no condujo sino a su explotación, objetivación e instrumentalización, no puede estar ausente de una visión verde de la historia, no es menos cierto que dentro del movimiento ilustrado nacieron tendencias, *momentos* del pensamiento que conducen a muy otras conclusiones, y en ellas debe también detenerse esa mirada. Es justo, sin embargo, reconocer que la valoración verde de la Ilustración está marcada por el recelo que suscita esa epifanía de la razón en que aquella se sustancia. Recuérdese que la Ilustración es el movimiento histórico que consagra la primacía del hombre en y sobre el mundo y la naturaleza. La consideración instrumental de ésta se ve consolidada y la fría precisión de la ciencia amenaza con ser la única lente a través de la cual contemplarla. El desencantamiento del mundo de aquí derivado opera bajo el signo de una razón omnipresente y omnipotente que termina devorándose a sí misma, según la crítica de Horkheimer y Adorno, para los que la barbarie no es sino el corolario de una modernidad ciegamente guiada por los principios de autoconservación y dominio de la naturaleza, un dominio cuyo carácter describen así:

> "Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce

> en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las cosas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza" (Horkheimer y Adorno, 1994: 64-65).

Muchos verdes se sienten tentados a suscribir esta crítica radical de la razón ilustrada, tan implacable como destructiva, según la cual el curso de la modernidad está contenido germinalmente en la deificación ilustrada de la razón, que, destinada a convertir a los hombres en señores y emanciparlos del yugo de la necesidad y la ignorancia, se convierte, fatal e inexorablemente, en máquina de dominación, tanto de la naturaleza como del hombre, como expresa el severo *dictum* de Horkheimer y Adorno: "La Ilustración es totalitaria" (Horkheimer y Adorno, 1994: 62). Esta visión unilateral y reductora de la historia semeja la de los verdes, y de hecho no son pocos los puntos de contacto entre los mismos. El delirio de Prometeo consiste así en el afán humano de control, conocimiento y dominio, cuyo ejercicio está llamado a recaer sobre sí, sobre sus semejantes y sobre el mundo natural. El ideal de progreso será el mito secular en que ese delirio se concreta; el industrialismo capitalista su instrumento. La reducción de la Ilustración a su corriente central impide apreciar el desarrollo del pensamiento en toda su fluidez y variedad, y en el caso verde, hallar en ella la semilla de su propia existencia.

En cualquier forma, la contribución ilustrada a la consolidación del ideal de progreso y la identificación de éste con el crecimiento económico ejecutado por el industrialismo pesan más en el análisis verde que estas *anticipaciones*, o correcciones a la corriente central del pensamiento. La idea de progreso ha sido objeto de recurrente crítica por parte del ecologismo, alineado en esto con otros movimientos críticos de nuestro siglo. La afirmación del carácter ilusorio del progreso, de su gratuita y reductora identificación con el crecimiento económico ilimitado, y en consecuencia de su carácter *asimétrico*, así como de su condición de ideología legitimadora de normas y prácticas sancionadoras de un estado de cosas, alimentan la crítica verde. De la relación de la política verde con el progreso me ocuparé más adelante, sin embargo; lo que aquí interesa es la consideración diacrónica del mismo, del papel de la idea de progreso en el desarrollo de las relaciones sociedad-naturaleza.

El ideal de progreso es el puente entre la filosofía de la ilustración y el incipiente industrialismo capitalista. El florecimiento de la razón, el optimismo acerca de su capacidad para ordenar la vida humana en sociedad y gobernar el curso de la historia —expresado en esa encarnación crítica e imaginativa de tal voluntad creadora que es el pensamiento utópico—, el deseo de mejorar las condiciones materiales de vida y, sobre todo, la nueva creencia en las posibilidades de una *ciencia* social capaz de proporcionar las leyes a las que una sociedad armónica y justa debe sujetarse, todos estos elementos confluyen en el ideal de progreso. No en vano, el estudio científico del pasado debe de proporcionar las leyes explicativas del devenir, cuya lectura e interpretación pueden, a su vez, permitirnos predecir el futuro. Éste deja de ser un

brumoso horizonte para convertirse en una certidumbre que la razón permite aseverar. Es, además, un ámbito ordenado y benéfico, la sede de una constante mejora y perfeccionamiento social. Después de siglos de sojuzgamiento, el reinado de la razón no puede por menos que producir semejante resultado. La acumulación de experiencia y conocimiento del pasado y su posterior examen a la luz de la razón deben dar lugar al autodominio social, al control de su desarrollo. El paraíso no es ya un recuerdo del sentimiento ni se sitúa en el más allá ultraterreno. Es fruto de la razón y se reproduce en el mundo. La influencia del pensamiento cristiano, más concretamente de la concepción rectilínea del tiempo que culmina en la salvación personal, es patente. La vieja concepción cíclica del tiempo es reemplazada por un tiempo en progresión, la regeneración periódica por "una regeneración *única* que ocurrirá en un *in illo tempore* por venir" (Eliade, 1999b: 105). Progreso como secularización de la salvación cristiana. Progreso, también, como recuperación del jardín perdido con la Caída (Merchant, 1996: 137). También la predestinación protestante ejerce su influencia. No sólo el tiempo personal, a través de la religión, puede tener sentido; ahora el tiempo *social* lo posee, y ese sentido, esa razón de ser, es el progreso. La relación del ideal de progreso con el desarrollo científico-técnico que culmina en la Revolución Industrial es de doble dirección. Por una parte, los avances materiales son un *instrumento* del progreso, el medio a través del cual el progreso social continúa su curso, si bien constituye a su vez el producto de la necesidad histórica. Por otra, el progreso actúa como fuente de legitimación del desarrollo capitalista, como su ideología oficial. Ambos se alimentan mutuamente. El ideal de progreso es la abstracción especulativa del desarrollo técnico y económico en la misma medida en que éste es la encarnación material de aquel sueño racional.

La importancia que la idea de progreso, a pesar de no haber sido aún definida con total claridad, tuvo en el movimiento ilustrado, es un lógico corolario de la orientación práctica de su filosofía, o, si se prefiere, de la proyección de la misma hacia la realidad social que deriva de su creencia en el poder benéfico y transformador de la razón. Como señalara Bury:

> "Puesto que el problema del género humano consistía en alcanzar un estado de felicidad por sus propios medios, estos pensadores creían que podría resolverse mediante el triunfo gradual de la razón sobre los prejuicios, del saber sobre la ignorancia. (...) La confianza optimista en que el hombre es *perfectible*, es decir, capaz de un progreso indefinido, inspiró la totalidad del movimiento, por muy grandes que fuesen las discrepancias entre las opiniones de algunos pensadores particulares. La creencia en el Progreso era la fe que los mantenía, aunque, preocupados por los problemas de mejoras inmediatas, dejaran aquella noción más bien vaga y poco definida" (Bury, 1971: 151).

No obstante esta relativa indefinición de la idea de progreso, ésta es difícilmente concebible sin la contribución del espíritu ilustrado, sobre todo en lo que toca a su confianza en la razón y en la perfectibilidad humana y social. También el giro que el pensamiento ilustrado da a la concepción de la historiografía contribuye a su formación. Más que en el *sustrato* permanente que se le supone, la atención debe fijarse en el *proceso* histórico, esto es, en el cambio que se produce a lo largo del tiempo (Cassirer, 1993: 253). De una

concepción estática de la historia no puede emerger la idea de progreso. Es necesario primero que el devenir sea contemplado como movimiento, como *desarrollo*; la convicción de que se trata de una constante progresión hacia *lo mejor* constituirá el paso siguiente.

El perfilamiento y consolidación de la idea de progreso tiene lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX, y su peso e influencia están lejos de limitarse a la filosofía o la política: todas las ciencias sociales están impregnadas de ella, todas se fundan en la fe en él. Una creencia que operaría como un auténtico motor de transformación social; no es difícil comprender que la reacción ante los avances técnicos correspondiese a la de una *confirmación*, y aquéllos se contemplaran como el producto de la necesidad histórica, como el *agente* encargado de plasmar en la práctica el ideal. El teleologismo histórico es un trasunto aquí no tanto de la salvación cristiana, a fin de cuentas incierta y dependiente de la conducta individual, cuanto de la predestinación calvinista. La sociedad está colectivamente llamada a la salvación terrena. Esta incidencia del puritanismo protestante cuyo peso en el desarrollo del capitalismo señalara Weber sobre la conformación de la idea de progreso ha sido a su vez advertida por Nisbet:

> "Lo notable de la concepción puritana del progreso es que *une* con claridad y firmeza estos dos elementos, por primera vez en la historia del pensamiento occidental. Para los puritanos, el progreso en el campo de las ciencias y las artes es un *signo* de la inminencia de la edad de oro espiritual en la tierra y una *causa* de esta inminencia" (Nisbet, 1996: 185).

El progreso se constituye así como un ideal que se alimenta a sí mismo. Es una especie de profecía llamada a autocumplirse. Este carácter necesario del progreso dota al tiempo de un carácter singular: como la vida del predestinado, el tiempo es espera, preludio, umbral. Lo es, por lo demás, de un punto de llegada eternamente dilatado, intrínsecamente diferido: el futuro está *siempre* por venir. Especialmente relevante aquí es el hecho de que esta configuración del tiempo atañe al tiempo como *historia*, esto es, como movimiento que se hace. —movimiento sin fin que se cumple en su propio producirse. Más aún: el tiempo del progreso es el tiempo humano y social. Lo que está al margen del individuo y la sociedad está igualmente al margen del progreso. La divergencia entre los *tiempos* de la sociedad y la naturaleza se ve así reforzada; el surgimiento del maquinismo y de la explotación intensiva de los recursos naturales no hará sino agudizar la distancia entre ambos. Esta diferenciación es utilizada también para poner el énfasis en la capacidad del hombre para la acción y el cambio frente a la sujeción natural a sus propias leyes. Paradójicamente, esta capacidad humana de autodeterminar el curso de su historia entra en conflicto con la cualidad ineluctable del progreso. Todos estos elementos están presentes en el siguiente pasaje de Turgot:

> "Los fenómenos naturales, sujetos a leyes constantes, están encerrados en un círculo de revoluciones que son siempre la misma. Todo vuelve a nacer, todo perece, y a través de generacione sucesivas en las cuales la vegetación y la vida animal se reproducen a sí mismas el tiempo simplemente restaura a cada instante la imagen cuya desaparición ha provocado. La sucesión de los hombres, por el contrario,

> ofrece un espectáculo cambiante de siglo a siglo. La razón, las pasiones, la libertad, producen nuevos acontecimientos sin fin. Todas las épocas están unidas unas a otras por una serie de causas y efectos que vincula el estado presente del mundo con todas aquellas que la preceden" (Turgot citado en Kumar, 1986: 17).

El dinamismo humano y social se contrapone en esta imagen predarwinista a una naturaleza sometida al inmóvil movimiento cíclico y carente de autoconciencia creadora. La escasa penetración del vitalista materialismo diderotiano salta a la vista. La naturaleza no cambia mientras la sociedad lo hace constantemente; pronto Marx y Hegel vincularán la primera a la segunda y postularán la historia precisamente como transformación, entendida también como *humanización*, del medio natural. El industrialismo será, de nuevo, el elemento que completa el cuadro, la herramienta transformadora. Apartado el hombre del *ritmo* natural y creador de su propia temporalidad social, procederá ahora a adaptar, forzándolo, el ritmo natural al suyo propio. La respiración de la naturaleza, sometida a la presión de la explotación económica y de la aceleración de la vida social, terminará entrecortándose al compás de las cadenas de montaje. A la desnaturalización del *tiempo* humano sucederá la humanización del tiempo propio de la naturaleza[4].

El siglo XIX va a resultar crucial en el desarrollo de la idea de progreso. La indefinición que padece en manos de los pensadores del XVIII va a desaparecer con sus sucesores. Lo que éstos van a emprender es la cientifización del progreso, la fijación de las normas que lo rigen. Establecida la *necesidad* del progreso, se trata de descubrir las leyes a las que se sujeta. La ciencia social encargada de hacerlo no hace con ello sino refrendar su carácter científico. Destacan en este empeño Saint-Simon y Comte. Si para el primero la Historia se caracteriza por la sucesión de épocas de organización o construcción y las de crítica o revolución, para el segundo toda rama del saber y la sociedad misma pasan por tres estadios sucesivos: el teológico, el metafísico y el científico-positivo (cfr. Bury, 1971: caps. 15 y 16; Nisbet, 1996: 344 ss.). En ambos casos, el momento histórico en que viven, el siglo XIX, adquiere el carácter de culminación. Para Comte, la sociedad se aproxima al estadio positivo, a la concreción del progreso cuyo estadio final ve él en el socialismo. Para Saint-Simon, está en marcha una época constructiva que sigue a la crítica de las Luces; como escribiera en 1810: "La filosofía del siglo dieciocho fue crítica y revolucionaria, la del diecinueve será inventiva y organizativa" (Saint-Simon, citado en Kumar, 1986: 27). Tanto la transformación del espíritu ilustrado en espíritu positivo como el impacto producido por los primeros efectos y las formidables promesas de la Revolución Industrial en marcha influyen en esta cientifización de la idea de progreso. Los avances técnicos y el consiguiente incremento del poder humano sobre la naturaleza no podían sino contemplarse como una poderosísima herramienta con que forjar ese brillante futuro que la ley del progreso no prometía sino aseguraba. Razón teórica y razón práctica se alían en beneficio del avance social y, a ojos del habitante de

aquel mundo, nada parecía fallar; por el contrario, la enorme transformación técnica, económica y, al cabo, social, en marcha hace las veces de *demostración*, de confirmación de la inevitabilidad del proceso.

Naturalmente, la realidad confirma el pronóstico en la misma medida en que lo hace nacer. Son los fulgores de la nueva época los que mueven la pluma de estos científicos sociales. Como resultado de la combinación entre especulación científica y transformación social, la idea de progreso va a asociarse a la de crecimiento material y desarrollo técnico. Las primeras manifestaciones del maquinismo son el heraldo del cielo sobre la tierra: la era del progreso es la era industrial. De cualquier forma, esta identificación del progreso con el crecimiento económico precede al surgimiento del industrialismo. La afinidad entre la fe en el progreso y la fe en el crecimiento económico era característica de la Ilustración, siendo frecuente la afirmación de que comercio, libertad y progreso son inseparables (Nisbet, 1996: 251). Encontramos esta convicción en Voltaire, Hume y Locke; volveremos a encontrarla en Adam Smith. Los avances técnicos y la transformación económica y social que los siguen convertirán esta convicción en ley. El valor mostrativo y confirmatorio de la validez y verdad de la idea de progreso que el naciente industrialismo poseyó fue sin duda determinante en su triunfo. Bury lo expresó con acierto:

> "No es fácil para una nueva idea especulativa llegar a penetrar e informar la conciencia general de una comunidad hasta que ha asumido una encarnación externa y concreta o ha sido impuesta por una evidencia material sorprendente. En el caso del Progreso, ambas condiciones se cumplieron entre 1820 y 1850" (Bury, 1971: 290-291).

La abstracción adopta así una forma, la indefinición desaparece mediante la concreción de un contenido que sólo podía ser el de la revolución en curso:

> "A medida que el siglo diecinueve avanzaba, el alcance y la dimensión del cambio connotado por el término 'industrialización' creció hasta proporciones gigantescas. Pasó a ser visto en términos apocalípticos, como una revolución que transformaba cada aspecto de la vida y el pensamiento humanos. Ahora el progreso, si el concepto quería sostenerse, sólo podía significar industrialización" (Kumar, 1986: 56).

La generalización de este ideal fue muy rápida y grande su capacidad para permear el pensamiento y la vida social. Desde las Exposiciones Universales que exhibían narcisistamente los frutos de la imaginación técnica a las obras de un Turner que confundía en sus lienzos el tejido de metal del ferrocarril con su vapor y el paisaje circundante, pasando por el futurismo que encontrará más belleza en un automóvil que en la Victoria de Samotracia según la conocida afirmación de Marinetti... el siglo XIX es el siglo del triunfo del progreso,

---

[4] Igualmente, la explicación darwiniana del decurso de éste, de la evolución como elemento decisivo en la historia de la naturaleza, será espúreamente identificada con el progreso social general mediante su lectura spenceriana (Foster, 2000: 189).

como el XX es el de su crítica. La etérea fe en el mismo había encontrado sus raíces en el nuevo industrialismo y se había transmutado en ideología.

Para la mirada verde, en cambio, este triunfo es el de un reduccionismo, a la par que la confirmación de un antropocentrismo despótico. El progreso adopta la forma de un velo encubridor de una concreta forma de entender la relación del hombre con su entorno basada en la instrumentalización del mundo natural en exclusivo beneficio de aquél: "La naturaleza y sus recursos debían ser considerados como una mercancía potencial que podía proporcionar beneficios; se reivindicaba el derecho ilimitado a apropiar, usar, transformar, vender y comprar mercancías sin interferencia exterior" (González de Molina, 1993: 67-68). Habida cuenta de cómo la capacidad humana para intervenir sobre su entorno se ve multiplicada y de hecho exigida por las nuevas relaciones económicas y sociales, la Revolución Industrial que el Progreso saluda y abraza es un punto de inflexión en las relaciones sociedad-naturaleza y una causa directa, por sí misma y por sus consecuencias, de la crisis ecológica. La crítica verde del progreso incide así en su asociación con el industrialismo y su igualación con el crecimiento económico ilimitado. La neutralización moral del mundo natural que el dualismo y el mecanicismo habían procurado y la Ilustración ahondado es ahora puesta en práctica con el incremento geométrico de su explotación. Al delirio de la razón sigue el delirio de la herramienta.

La prolongada disputa entre la concepción religiosa de la naturaleza, que defiende el argumento del designio y la explicación teleológica y que aspira por tanto a hacer compatibles ciencia y religión a la manera de la teología natural, y la concepción materialista que, partiendo de Epicuro y continuando en Bacon, afirman la autonomía de la ciencia a la hora de estudiar una realidad material independediente susceptible de ser explicada por sí misma, tiene, como hemos visto, reflejo en los siglos XVII, XVIII y XIX, donde los restos de una teología natural que seguía defendiendo la existencia de una divinidad legisladora y más o menos interviniente capaz de dotar de sentido al sistema natural, el mecanicismo determinista que se aplica a la búsqueda de unas leyes naturales matemáticamente expresables, y el vitalismo a menudo panteísta que sólo reconoce a una naturaleza concebida más como órgano que como máquina como divinidad cuya explicación última no podemos obtener, compiten entre sí para imponer su propia visión de la naturaleza. Es en este contexto donde va a surgir una teoría cuya influencia, directa o espúrea, es difícil minusvalorar, y que en relevantes aspectos daría forma a la concepción de la naturaleza propia de los siglos XIX y XX: el darwinismo. La ruptura que éste supone, reflejada en la viva polémica con que Gran Bretaña saludó la aparición de *El origen de las especies* en 1859, muestra cómo en la sociedad inglesa y continental de la época, los avances de la Ilustración y el newtonianismo no habían conseguido aún aliviar el peso que las explicaciones teleológicas de la naturaleza, de origen religioso, poseían aún. Sostener una concepción materialista de la naturaleza resultaba así aún problemático en un ambiente decimonónico donde las relaciones entre Iglesia y Estado eran todavía estrechas y donde la teología natural constituía la visión *oficial*

acerca de la naturaleza, de forma que el propio Darwin hubo de vencer sus hondas vacilaciones previas a la publicación de su obra clave, consciente como era del impacto que había de tener en su sociedad, de la formidable ruptura que traía consigo.

La tesis principal de Darwin (1980) en *El Origen de las Especies* puede exponerse así: todos los organismos se caracterizan por su 'superfecundidad', o tendencia a producir mucha más descendencia de la que puede sobrevivir, descendencia que, además, puede variar entre sí, no siendo en modo alguno puras réplicas del tipo original. Parte de esta variación es heredada por las futuras generaciones. Pues bien, en la medida en que no sobrevive toda la descendencia, debe producirse una lucha por la supervivencia entre esta numerosa progenie, y "todo ser, si varía, por débilmente que sea, de algún modo provechoso para él bajo las complejas y a veces variables condiciones de la vida, tendrá mayor probabilidad de sobrevivir y de ser así *naturalmente seleccionado*", mientras que a su vez y de acuerdo con "el poderoso principion de la herencia, toda variedad seleccionada tenderá a propagar su nueva y modificada forma" (Darwin, 1980: 44). La acumulación de estas variaciones favorables a lo largo del tiempo geológico resultarían en la evolución de las especies (o descendencia con modificación). El propio Darwin señala cómo su mayor contribución no es tanto el mero postulado de la transmutación de las especies, cuanto la explicación del mecanismo específico mediante el que esas transmutaciones tienen lugar: la selección natural mediante la variación innata. Hay que tener en cuenta que antes de Darwin podía sostenerse plausiblemente que esta adaptabilidad de los organismos a su medio sólo podía explicarse en términos de designio inteligente, mientras que Darwin, cortando con ello de raíz el argumento principal de la teología natural, "cambió el paisaje dialéctico introduciendo un mecanismo explicativo completamente naturalista y materialista" (Sober, 1992: 98). En lo que aquí más interesa, una de las más importantes consecuencias que derivan de esta nueva pintura de la naturaleza, o, si se prefiere, de la *historia* de la naturaleza, es la supresión de toda explicación en términos teleológicos, una suerte de 'desantropocentrización' del mundo natural, en la medida en que tras Darwin resulta del todo insostenible afirmar que la naturaleza pueda tener como *función* la utilidad del hombre. El hombre ya no es, al menos no *originariamente*, el señor de la creación, entre otras cosas porque ésta misma queda desacreditada. La refutación del creacionismo sitúa el origen del hombre en el mismo barro de los orígenes de donde procede el más pequeño de los insectos. El hombre no precede a los animales ni está hecho a semejanza de Dios. El hombre, como todo en la naturaleza, es el producto de la contingencia histórica, no un resultado inevitable, menos aún una esencia preexistente.

Al hablar del darwinismo y de su impacto es necesario, sin embargo, atender tanto a la obra de Darwin como a su recepción, que es en gran medida su mistificación y perversión. Foster (2000) ha descrito este proceso con agudeza. El mismo Darwin explica que la noción de 'lucha por la existencia' no equivale a una lucha directa entre organismos invididuales y/o especies, sino que debe entenderse más bien metafóricamente:

> "Debo señalar ante todo que uso esta expresión en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto de otro y —lo que es más importante— incluyendo no sólo la vida del individuo, sino también el éxito al dejar descendencia. Dos caninos, en tiempo de hambre, puede decirse que luchan entre sí por cuál conseguirá comer y vivir; pero de una planta en el límite de un desierto se dice que lucha por la vida contra la sequedad, aunque más propio sería decir que depende de la humedad" (Darwin, 1980: 114).

Tal precisión no pudo evitar, sin embargo, que su origen y resabio malthusianos (el propio Darwin, al tiempo que advierte de que su empleo de la noción de lucha por la supervivencia es ante todo metafórico, señala que la suya es "la doctrina de Malthus aplicada al conjunto de los reinos animal y vegetal" [Darwin, 1980: 44]) acabaran por influir notablemente en la recepción de su teoría. Dada la penetración que el malthusianismo había alcanzado en la Inglaterra de su tiempo, tal lectura era casi inevitable. El problema es que el propio Darwin contribuyó a esta interpretación sesgada de su pensamiento al introducir, en la edición de 1869 de su obra, el concepto de 'supervivencia del mejor preparado' como sinónimo aproximado de 'selección natural', dando así pábulo a una lectura entre malthusiana y spenceriana que acabaría por dar forma al darwinismo social, con su defensa de la ley del más fuerte y la superioridad de los que están en la cima. A pesar de que la selección natural en la teoría de Darwin está relacionada con la adaptación a los entornos locales, y en modo alguno sugería superioridad o inferioridad entre los distintos organismos, "tan poderosa era esta imagen, y tan extendida, que ha dominado la imagen popular del darwinismo hasta hoy" (Foster, 2000: 188). De forma que una teoría cuya recta lectura habría podido contribuir a establecer un principio de igualdad entre el hombre y el mundo natural, a reconocer "la dependencia de un ser respecto de otro", vino sin embargo, siquiera sea oblicuamente, a consagrar la superioridad del hombre sobre el mismo, si no *biológicamente*, sí por la vía de la superior capacida del hombre para, mediante su adaptación progresiva al medio, imponerse a él. El argumento del designio de raigambre religiosa fue derrotado por la concepción materialista de la naturaleza, pero no hizo sino dejar paso a la afirmación por el hombre de su capacidad para *crear* ese mismo designio, para hacer legítimamente de la naturaleza un instrumento y un recurso. El industrialismo no era sino la herramienta para la ejecución de ese propósito.

La Revolución Industrial no es una página más en la historia de las relaciones entre la sociedad y su medio ambiente en cuya *escritura* se hayan empeñados los verdes, sino más bien uno de sus episodios decisivos. Esta relevancia refleja, por lo demás, la que la historiografía más ortodoxa le ha asignado tradicionalmente, tanto en su corriente general como en propósitos más cercanos, en intención y método, a la verde, como es el caso de la historia de la tecnología. La importancia de la Revolución Industrial a la hora de entender el desarrollo histórico posterior, cualesquiera sea el punto de vista desde el que se la contemple, está fuera de duda. En lo que aquí interesa, se ha afirmado, por ejemplo, que constituye la segunda gran transición de la historia humana, comparable a la aparición de la agricultura y el sedentarismo, por suponer

la explotación de las reservas de combustibles fósiles de la tierra (Ponting, 1992: 361); o que "el sistema de relaciones hombre-medio ambiente que con ella se inaugura configurará la faz del planeta tal y como hoy lo conocemos" (Hernández del Águila, 1986: 59). Es, en suma y en lo que a las relaciones materiales sociedad-naturaleza respecta, "la gran transformación" (González de Molina, 1993). Un historiador de la técnica la considera "un salto cuántico en nuestra historia, especialmente en la relación existente entre los humanos y los animales y máquinas" (Mazlish, 1995: 87). Desde la óptica verde, su formidable fuerza seminal carece de parangón. Es, además, el episodio más invocado por los enfoques más inclinados hacia lo factual, hacia la superior incidencia de las prácticas e intereses materiales. La sobredeterminación económica de las conductas y de las estructuras sociales quedaría sí reflejada en la arrolladora capacidad conformadora del maquinismo y la nueva organización del capitalismo.

Son numerosas y bien conocidas las causas aducidas para explicar su surgimiento. La existencia de una revolución demográfica propiciada por el avance de la medicina y la mejora de las condiciones de vida dio lugar a una diversificación de las técnicas agrícolas constitutiva, de hecho, de una revolución agrícola, que a su vez liberó la mano de obra necesaria para el desarrollo de la industria. El rápido desarrollo de los transportes, por su parte, permitió la obtención de materias primas y alimentarias de zonas muy alejadas de los centros industriales. La expansión demográfica provocó a su vez el masivo desplazamiento de campesinos a los centros urbanos, en especial a sus periferias. La existencia de una clase empresarial con capacidad organizadora y voluntad de adopción de riesgos para su obtención, así como la disponibilidad relativa de capitales de inversión, coadyuvaron también a su eclosión. Recordemos cómo Weber explicó la existencia de este nuevo espíritu a partir del fortalecimiento y extensión de la ética protestante, en especial de los postulados calvinistas que santifican el trabajo en la tierra y en beneficio de la comunidad como medio para obtener la salvación (Weber, 1984). Finalmente, el extraordinario desarrollo tecnológico puede ser considerado el factor principal, o la condición sin la cual el resto no hubiese conducido a un mismo resultado final (cfr. Flinn, 1970). Ciertamente, el incremento de las invenciones prácticas y su inmediata aplicación a los distintos sectores productivos puede considerarse el elemento catalizador de los distintos procesos y tendencias coincidentes en el tiempo y en continua interacción e influencia. Es la *encarnación* del progreso. La revolución industrial es, en este sentido, revolución textil y revolución de la industria del hierro. La lanzadera volante de Kay de 1733; la máquina de hilar de Lewis y Wyatt de 1738 y su posterior perfeccionamiento por parte de Arkwright; el sostenido progreso en el sector del hierro; así como, por supuesto y decisivamente, la máquina de vapor de Watt de 1769 y su aplicación al movimiento giratorio en 1781, son jalones en el camino de la revolución de la industria, británica primero, europea después, preparando el terreno para el surgimiento de la fábrica, nuevo espacio de trabajo y nuevo centro de la organización económica capitalista (cfr. Cardwell, 1996). Para Flinn, la aplicación del movimiento giratorio impulsado por vapor al alto horno, a la maquinaria textil y a otras formas de producción industrial "fue la

auténtica iniciación de la nueva era industrial" (Flinn, 1970: 42). El desarrollo tecnológico y el del capitalismo industrial van de la mano.

Interesa destacar aquí la existencia de un vínculo entre esta revolución industrial que es, no exclusiva pero sí preponderantemente, revolución tecnológica, y la revolución científica acontecida durante los siglos XVI y XVII. Se ha afirmado que

> "...la relación entre la ciencia y la técnica todavía no es sistemática, como lo será a partir del siglo XIX. Los grandes descubrimientos técnicos del siglo XVIII (el siglo anterior es bastante pobre en este terreno) derivan más a menudo de la ingeniosidad de artesanos y de profesionales enfrentados a un problema práctico que de la aplicación a ese problema de datos científicos" (Carpentier y Lebrun, 1994: 350).

Semejante estado de cosas responde a la ausencia, por aquel entonces, de una organización de la ciencia lo suficientemente profesionalizada y, sobre todo, de su todavía débil conexión a la industria como fuente de generación de innovaciones prácticas. La rehabilitación de los saberes prácticos y de la labor de los ingenieros y mecánicos que, como quedó expuesto, produce la revolución científica, no hizo sino confirmarse y ver multiplicados sus resultados en el curso de la revolución tecnológica, sobre todo durante un siglo XVIII en el que, efectivamente, la conexión entre ciencia, técnica e industria es aún débil y apenas está cimentándose. Es lugar común, sin embargo, afirmar la independencia de la revolución industrial respecto de la científica que la antecede. Desde este punto de vista, reflejado en el párrafo antecitado, es la práctica artesanal y el surgimiento de una serie de cruciales invenciones nacidas como respuesta a problemas prácticos concretos, más que la aplicación de la ciencia, lo que explica el desarrollo tecnológico sin el cual hablar de Revolución Industrial carece de sentido. Lo cierto es, sin embargo, que desligar completamente la revolución de la ciencia de la posterior revolución de la ciencia *aplicada*, esto es, la técnica, resulta tan reductor como simplista:

> "...convendría relativizar las opiniones extremas de quienes hacen de la Revolución Industrial el triunfo de un *instinto mecánico* que poco o nada tendría que ver con el desarrollo de la ciencia teórica de la época y, en consecuencia, la *vendetta* de técnicos y artesanos cuasi-analfabetos (maestros, eso sí, en su oficio) tras siglos y siglos de reverencia al ideal más o menos contemplativo encarnado por la filosofía natural" (Elena y Ordóñez, 1998: 17).

El triunfo del newtonianismo y, como quedó dicho, su más que notable difusión, aún cuando ésta supusiera inevitablemente cierta vulgarización de sus principios, no puede *no haber tenido* consecuencias en el modo de pensar y actuar de aquellos consagrados tanto a la actividad científica como a los oficios y la artesanía. Una nueva forma de ver el mundo se había abierto paso, y con ella una nueva actitud. Los mismos Elena y Ordóñez han subrayado la importancia de la vertiente *experimental* del newtonianismo, que se erige en una de las principales orientaciones de la filosofía natural de la primera mitad del XVIII, y puesto de manifiesto

cómo los newtonianos ingleses "acertaron a promover una nueva actitud ante la actividad tecnológica y económica y, lo que es más importante, a vender su ciencia a patrones cada vez más emprendedores" (Elena y Ordóñez, 1998: 40). La vigencia del experimentalismo newtoniano está directamente relacionada, a su vez, con la importancia que la ciencia popular poseía por aquel entonces. En lucha con el cada vez más resquebrajado monopolio eclesiástico del saber, el conocimiento científico trata de extenderse, de popularizarse como medio de obtención de apoyo social y reconocimiento público:

> "Para que la teoría en cuestión obtenga un apoyo mayoritario es necesario que penetre en casi todos los aspectos de la vida, incluyendo el arte y la política, la teología y las conversaciones cotidianas. Tiene que formar parte del proceso de culturización del hombre, de todo tipo de discurso, comenzando por el parvulario y continuando con las sofisticadas conversaciones de salón y los sermones eclesiásticos, aunque también debe ser inculacada en las mentes de la gente de la calle. (...) Esto es lo que sucedió con la filosofía natural newtoniana durante la primera mitad del siglo XVIII" (Fehér, 1998: 44).

Esta penetración social del newtonianismo es también penetración social del espíritu y los postulados de la revolución científica. Negar su influencia en el revolucionario desarrollo experimentado por la tecnología durante el dieciocho inglés es desdeñar el peso del giro operado en el modo en que los hombres se enfrentan a la actividad científica y conciben la utilidad social de sus resultados. Después de Bacon, conocimiento es poder, pero tambien progreso social. La ausencia de una organización sistemática del conocimiento científico, del descubrimiento y su aplicación, no impide apreciar la necesidad de recurrir a la revolución científica para explicar la tecnológica. Nada de esto significa que ésta sea un *producto* de aquélla, pero sí indica hasta qué punto sin la nueva visión de la ciencia y, recordémoslo, de su repercusión y aún de su misión social tal como Bacon la formulara, un desarrollo tal de la técnica sería impensable. La acomodación de esa técnica en el capitalismo industrial al que estaba dando nacimiento y forma ayuda naturalmente a explicar la rápida extensión y perfeccionamiento de las invenciones, prontamente integradas en un sistema productivo. La ideología del progreso vendría a ser el mecanismo legitimador de este proceso.

Las nuevas técnicas y la estructura económica que a partir de ellas viene a configurarse, así como y sobre todo, las transformaciones sufridas por la organización social en el curso de este proceso, contienen el germen de uno de los aspectos de la Revolución Industrial que, junto con sus consecuencias para la relación entre la sociedad y su medio ambiente, mayor importancia tienen para los verdes, a saber, la mecanización social y humana. Es obvio que esta mecanización tiene mucho que ver con la producción de aquellas consecuencias y no cabe separarlas. No sólo el hombre, como parte de la cadena de montaje, se asemeja al autómata en su fría ejecución de una tarea monótonamente igual a sí misma y que precisamente en su repetición encuentra su sentido; también los animales y la tierra, la naturaleza misma, sufren las consecuencias de la automatización y pasan a ser partes del mecanismo global de producción. Se abre aquí el camino para el nacimiento de una industria alimentaria basada en la mecanización y el sometimiento de los

animales a prácticas cosificadoras en las que su consideración es la del mero engranaje; también la tierra de cultivo se somete a técnicas de arado y cultivo basadas en la mecanización con el objeto de procurar un aumento de la productividad. El pan mismo desaparece de las casas para ser producido en las fábricas, de donde tiempo después saldrá sin ser siquiera tocado por manos humanas: la mecanización priva así al hombre del contacto con lo orgánico (Mazlish, 1995: 93). El tiempo mismo es apropiado por el hombre y creado a su voluntad: el tiempo de los relojes, que ahora rige una jornada severamente organizada, se convierte en el único tiempo existente. El tiempo mecánico suprime el tiempo de la naturaleza, el decurso cíclico marcado por los amaneceres y los crepúsculos, el día y la noche. La iluminación artificial confirma el imperio del hombre sobre las limitaciones de una naturaleza a la que se enfrenta. Pero del mismo modo le presenta un ritmo social muy distinto al precedente, donde la exactitud de los horarios y la mecanización de las costumbres conjuran toda sombra de espontaneidad o abandono. Como hiciera notar Benjamin (1998: 67) a este respecto en su análisis de las consecuencias sociales del capitalismo industrial temprano y a propósito de un texto de Stevenson, el pausado ritmo de los faroleros que lenta y paulatinamente van iluminando la ciudad es sustituido por el choque brutal de la luz eléctrica; una luz capaz de prolongar el día y la actividad industrial, de *separar* la ciudad de su entorno natural mediante la creación de un tiempo autónomo. La ciudad industrial es el recinto sagrado del progreso, y como el mismo Benjamin y antes Baudelaire demostraran, su cielo y su infierno al tiempo. El deterioro de las condiciones de vida en ellas contribuye a explicar la revitalización romántica y su anhelo de ambientes campesinos y de un regreso a la naturaleza (Chueca Goitia, 1970: 178).

Esta mecanización viene a excluir toda apreciación de la naturaleza al margen de su condición de recurso, o al menos la dificulta extraordinariamente. Si bien esta exclusión supone la continuidad de toda una línea de pensamiento que alcanza su punto álgido en el cartesianismo, es también una ruptura que encuentra su reacción en el movimiento romántico. La confirmación del poder humano sobre la naturaleza que Bacon y Descartes habían fijado como objetivo y la Ilustración reclamado como medio de perfeccionamiento social e instrumento de soberanía de la razón, consolidaba así una concepción de la naturaleza entendida como medio ambiente humano y en consecuencia como recurso al servicio de éste. El hombre es el señor de la naturaleza; su triunfo sobre ésta mediante la técnica que su superior inteligencia desarrolla es también emancipación de lo natural y del yugo al que había estado sometido desde antiguo. Heredero de esta concepción, el novelista inglés Arnold Bennett acierta a expresar en una novela publicada en 1902, refiriéndose a la industria minera, la ambivalencia, mezcla de arrogancia y respeto, que preside la relación entre el hombre y su entorno:

> "Debido a que rara vez piensan, los pueblerinos se avergüenzan cuando se les acusa de haber desfigurado la mitad de un condado para sobrevivir. No han comprendido que esta desfiguración sólo es un episodio en la interminable guerra del hombre y de la naturaleza, que no admite arrepentimiento. Aquí, de hecho, la naturaleza es retribuida por alguna de sus notorias crueldades. Imperiosamente

> ofrece al hombre sustento y reproducción, y este es uno de los lugares donde en el mismo acto de obediencia él la hiere y maltrata" (Bennett, 1999: 25).

No en vano, la maquinización, que es también mecanización, trajo consigo un importante efecto sobre "el panorama imaginativo del mundo", a saber, "un inmenso aumento en el sentimiento del poder humano" (Russell, 1994b: 345). Poder, principalmente, sobre la naturaleza. Ésta ya no es un obstáculo, sino materia prima. El hombre puede ahora moldearla, someterla a su voluntad, servirse de ella en su beneficio. El triunfalismo decimonónico y su fe en el progreso no pueden sorprendernos. Tampoco las consecuencias que la combinación de poder humano sobre la naturaleza y voluntad de ejercicio del mismo tuvieron sobre ésta y sobre la forma en que la sociedad se relacionaría con su medio ambiente.

Las consecuencias medioambientales de la Revolución Industrial han sido frecuente objeto de la mirada histórica verde, que asimismo ha subrayado la posterior continuidad y, de hecho, agudización, del modelo enconces instaurado. La Revolución Industrial es quizá "el capítulo más significativo de la historia medioambiental del planeta" (González de Molina, 1993: 45). La modificación sustancial que ésta trajo consigo es la relativa a las fuentes de energía empleadas por el hombre y a la magnitud de su consumo. De un sistema energético basado en fuentes renovables de energía, como la energía solar en forma de madera, la hidráulica, o la fuerza humana y la animal, se pasa a otro basado en las nuevas fuentes de energía alternativas y no renovables, esto es, los combustibles fósiles. Primero el carbón y, ya en nuestro siglo, el petróleo. Para una historia verde del planeta este cambio supone la "segunda gran transición de la historia humana, comparable en importancia a la adopción de la agricultura y la aparición de las sociedades sedentarias" (Ponting, 1992: 361). La escasez de la madera en la Inglaterra preindustrial (con la consiguiente desforestación) forzó la búsqueda de un nuevo tipo de fuentes de energía adaptables, además, a las innovaciones técnicas entonces alumbradas. Aquella escasez es, sin embargo, también un producto del sistema económico, como lo fue el extraordinario incremento en la demanda de carbón. El capitalismo creó su propia escasez energética y propició con eso no sólo el cambio en las fuentes empleadas sino también un formidable aumento de la demanda. La Revolución Industrial provoca así una aceleración, en progresión geométrica, del consumo energético, así como "el desequilibrio ambiental a largo plazo del planeta" (González de Molina, 1993: 49). El industrialismo, como nuevo sistema de producción basado en el maquinismo y destinado, además, a sostener un crecimiento ilimitado, encontró en las reservas de combustibles fósiles del planeta la fuente energética necesaria para alimentarse. En este sentido, el siglo XVIII es un periodo de transición, con una industrialización balbuciente y aún no extendida: el asentamiento y expansión del modelo y, con ello, la multiplicación de sus consecuencias medioambientales, llegará con el XIX (Hernández del Águila, 1986: 65). Entre las principales fuentes de daño medioambiental que la industrialización trae consigo, destacan la polución del aire, debida a la escasa eficacia de las máquinas de vapor y, sobre todo, a la concentración y elevado número de fábricas y chimeneas; la contaminación de las aguas, en las cuales solían vertirse desechos fabriles de forma indiscriminada, así como excrementos

humanos y, en general, residuos provinentes de las desordenadas urbes industriales; y final y más sutilmente, la especialización regional de la industria, que proporcionando inmensos beneficios a los dueños de la misma deja sin embargo tras de sí "una industria insegura, una vida social desequilibrada, un empobrecimiento de los recursos intelectuales y a menudo un ambiente físicamente depauperado" (Mumford, 1987: 191).

Para la mirada histórica verde, el advenimiento del industrialismo supone el abandono de toda esperanza en la consecución de un equilibrio en la relación sociedad-naturaleza. Definitivamente, el mundo natural no es más que el medio ambiente en el que la vida humana se desarrolla, a la vez que un necesario recurso para el desarrollo de ésta. La naturaleza reificada nada tiene que ver con el hombre. La sociedad es el mundo *natural* del hombre, el espacio en que nace y se educa. Y el signo de la relación entre sociedad y naturaleza es el de la confrontación. Hombre, sociedad y cultura se oponen a naturaleza y se sirven de ella al margen de toda consideración moral. La historia de la emancipación humana de la naturaleza culmina con la Revolución Industrial. Mediante las herramientas que la técnica le proporciona, el hombre se libera de las cadenas de la necesidad natural y objetiviza la naturaleza reduciéndola a la condición de mero medio ambiente. El eco de la concepción marxista de la naturaleza es aquí evidente. No en vano Marx concibió su obra a la luz del industrialismo inglés. Ya veremos cómo esta forma de concebir las relaciones sociedad-medio ambiente y hombre-naturaleza no es más que la continuación y culminación de toda la tradición occidental en la materia. En cualquier caso, la importancia de la Revolución Industrial no se reduce a sus consecuencias *físicas*, a su inmediata y cuantificable repercusión sobre los sistemas naturales y su equilibrio. Tan perdurable como éstas es la instauración de un modelo de producción basado en la explotación indiscriminada e ilimitada del mundo natural, así como de una concepción de las relaciones hombre-naturaleza que priva a ésta de todo valor más allá del económico en tanto recurso humano y de un posible y residual valor estético condicionado, la mayor parte de las veces, por la previa humanización de la naturaleza contemplada. Para los verdes, la Revolución Industrial consolida el espíritu científico y práctico propio de nuestro tiempo que la revolución científica había anunciado y para cuyo triunfo resulta decisivo el asentamiento y desarrollo del modelo económico capitalista. Por otra parte, también el antropocentrismo tantas veces denunciado por los verdes encuentra en la doctrina del progreso y en su encarnación industrialista y mecanicista la confirmación de sus promesas.

5. *Historia y ecologismo: un relato en busca de su final.*

El delirio de Prometeo, la ilusión humana de dominar el mundo por medio de la razón y la naturaleza mediante los instrumentos que ésta proporciona, es una pesadilla a ojos de los verdes, cuyo producto final, a consecuencia de la radicalización de los postulados y prácticas que la Revolución Industrial trae consigo, es la crisis ecológica global contemporánea. El siglo XX no hace sino extender

geográficamente el modelo industrial productivista y refinar y perfeccionar los medios de intervención en el entorno. Los problemas medioambientales se multiplican y adquieren carácter global. La pretendida *desmaterialización* de la economía del último cuarto de siglo parece más un velo ideológico que una realidad (cfr. Valdivielso, 1999). La magnitud de la crisis, su impredecible curso y la falta de conciencia de su gravedad han terminado por convertir la catástrofe ecológica en un horizonte imaginativo que para los verdes nada tiene de disparatado. En el pasaje de Dostoyevski que encabezaba este apartado, un personaje se refiere al envenenamiento de los "manantiales de la vida" que la nueva sociedad industrial y maquinista lleva a cabo. El viejo espíritu veía con recelo los nuevos valores dominantes, la marcha imparable del progreso como nueva ideología y religión de nuestro tiempo. En 1973, Richard Fleischer rueda *Soylent Green*, filme basado en la novela del mismo título que bien puede considerarse la respuesta cinematográfica al catastrofismo propio del primer ecologismo y a los ecos provocados por la publicación de *Los límites del crecimiento* (Meadows *et. al.*, 1972), el informe del Club de Roma sobre las inquietantes tendencias globales y el enorme riesgo medioambiental por ellas provocado. En la película, la humanidad vive en un futuro de caos y jerarquización social. La alimentación escasea; un filete sólo puede conseguirse en el mercado negro. La población se alimenta con un único producto proporcionado por las autoridades: una especie de hamburguesa verde, cuyo nombre da título a la película. A medida que la narración avanza, se despejan las incógnitas: el estado de la humanidad resulta ser el producto de los errores cometidos por "ellos", por los científicos, quienes envenenaron el agua alterando con ello todo el equilibrio ecológico del planeta. No cabe más literal cumplimiento del envenenamiento de los manantiales de la vida anunciado por el escritor ruso. También averiguamos que ese producto del que todos se alimentan, el *soylent green*, está hecho a partir de cuerpos humanos. La ausencia de vida animal ha forzado esa solución. La fabricación, eso sí, se lleva a cabo fabril y ordenadamente, en factorías situadas en el extrarradio. Una distopía, un relato, muy del gusto del ecologismo más inclinado al teleologismo histórico. El regreso al barbarismo antropofágico se hace por medio de la cadena de montaje. El círculo se cierra: el hombre, en soledad, se devora a sí mismo.

No hay inocencia en la historia según el ecologismo. Tan sólo en un momento inicial, separado del tiempo, es posible encontrar ese escenario de pazo y armonía en las relaciones del hombre con la naturaleza que constituye la promesa incumplida del Edén en la tierra. El entero desarrollo histórico funciona al modo de una profecía cuyo cumplimiento es inexorable, el despliegue cuasihegeliano de una sinrazón histórica que encuentra en la crisis ecológica global el epílogo que precede a la catástrofe ecológica. La posibilidad de redención, sin embargo, existe aún. Sólo la adopción de las medidas propuestas por el ecologismo, que actúa aquí al modo de un actor privilegiado en el diagnóstico y tratamiento de la situación, pueden revertir el final anunciado y convertirlo en su opuesto. La función legitimadora del relato verde de la crisis queda al descubierto cuando llega su final. Más que una *descripción* de un estado fijo de cosas, la revisión verde de la historia es una *interpretación* de las distintas posibles, dañada por la conciencia de un teleologismo que proyecta sombras sobre la pureza de la indagación. El relato verde de la historia se entiende mejor a la luz de

su indudable función normativa: más que fijar sentido alguno para los sucesos o las ideas, *prescribe* un significado que venía dado con anterioridad a la misma maniobra interpretativa. El ecologismo no sólo se reconoce en el relato, sino que a su través se afirma a sí mismo.

II Naturaleza, medio ambiente, sociedad.

La naturaleza está en el centro del discurso ecologista. Es un término constantemente empleado e invocado; también el de medio ambiente. Su misma repetición sin fin amenaza con privarle de todo poder de significación y de la más mínima fuerza discursiva. La extrema concentración de sentido puede acabar por anular todo vestigio del mismo. Resulta además dudoso que dos términos tan distintos sean tan frecuentemente utilizados como sinónimos, diferentes significantes para un mismo significado. La distancia entre el vocablo y la realidad que trata de designar, entre la norma y el hecho, no hace así sino agrandarse. Esta confusión terminológica trae igualmente causa de la pluralidad de voces que concurren en el uso de los conceptos: el ecologismo se proclama portavoz de la causa de la naturaleza, defensor de la misma, pero ¿es su naturaleza *la* naturaleza? ¿Es la misma que aquella a la que se refieren sus críticos? ¿Hay, de hecho, *una* naturaleza inobjetable que el hombre pueda identificar? Es difícil aceptar que la naturaleza a la que se refiere un ecologista sea la misma a la que alude un biogenético. La formidable acumulación de historia semántica, carga ideológica y residuos lingüísticos de todo tipo, sumada a la muy distinta orientación que los distintos actores dan a su discurso, dificultan enormemente un acuerdo en torno a un concepto elusivo y complejo. Este problema evidencia la necesidad de perfilar adecuadamente los términos y conceptos aquí implicados, para evitar que un mal entendimiento de los mismos o un grado excesivo de pluralidad semántica vicien o entorpezcan toda discusión posterior. Este capítulo propone una abarcadora reconstrucción conceptual, que permite sentar las bases del desarrollo teórico posterior.

1. *En torno al concepto de naturaleza: consideraciones preliminares*

En el corazón del lenguaje y del pensamiento habita la naturaleza como palabra y como concepto. Sólo un puñado de términos igualan su poder de significación, su concentrada carga semántica, sus innumerables posibilidades discursivas. La complejidad que esconde la naturalidad y frecuencia con que se la emplea no es sino reflejo de la diversidad de sus usos y de las finalidades a las que ha servido y sirve. Esta diversidad, inevitablemente, ha diluido las posibilidades de fijación de su sentido y la ha situado demasiado a menudo, y no pocas veces a despecho del propio hablante, en un territorio de indefinición y vaguedad. Su polisemia le ha conferido, a su vez, valor retórico (Wissenburg, 1993: 6). Legitimar valores o prácticas mediante la afirmación de su concordancia con 'lo que es natural' es una habitual maniobra discursiva con la que se pretende la cancelación de todo debate, precisamente situando la propia posición fuera del mismo, en el ámbito de lo necesario y no susceptible de convención. En los últimos tiempos, la irrupción del debate en torno a la crisis ecológica ha multiplicado el número de discursos e imágenes que tienen a la naturaleza

como motivo, en una proliferación que, si bien ha dado nueva vida al concepto, amenaza igualmente con poner en cuestión su viabilidad como categoría discursiva (Minh-ha, 1996: 87). De hecho,

> "La mezcla de significados ha convertido a la *naturaleza* en un término potencialmente peligroso, en tanto nos proporciona infinitas oportunidades para el malentendido, deliberado o no" (Evernden, 1992: 26).

No obstante, esta deformación del concepto no es, en modo alguno, un producto exclusivamente contemporáneo. Por el contrario, la acumulación semántica e ideológica que puede acabar devorando al concepto de naturaleza es el producto de un prolongadísimo proceso que permite, de hecho, contemplar la historia de los usos del concepto de naturaleza como una historia del pensamiento (Williams, 1976: 186).

En nuestro actual momento de esa historia, la ausencia de un sentido unitario de naturaleza puede verse como el producto de un triple proceso. De un lado, la mencionada acumulación semántica: ya los griegos empleaban profusamente un término luego adoptado por la escolástica y de nuevo abrazado por la modernidad. El debate contemporáneo en torno al medio ambiente ha propiciado, por su parte, que distintas definiciones de naturaleza correspondan a distintos grupos o agentes con intereses contrapuestos, lo que inevitablemente conduce a la confrontación de distintas concepciones de la naturaleza. Finalmente, la especialización, producto de la división del trabajo, así como la fragmentación de los saberes, derivada del extraordinacio crecimiento del conocimiento humano, características ambas de la modernidad, dan lugar a cientos de visiones y definiciones de naturaleza, procedentes de las más diversas disciplinas y terrenos. La consecuencia de todo ello es que la modernidad carece de un concepto común de naturaleza (Ferrater Mora, 1989: 550), aunque la concepción marxista de la naturaleza y de la relación de la sociedad con ella, sostendré, es *de hecho* la concepción moderna por antonomasia. Parece posible, sin embargo, encontrar una razón adicional para explicar por qué este concepto se resiste a ser fijado, una razón que explique su decantación hacia la elusividad y su rechazo a toda objetivación. Raymond Williams ha señalado agudamente esta razón, localizándola, paradójicamente, en la propia raíz del término, en el sentido que, desde sus orígenes, más claramente ha encarnado:

> "Un único nombre para la multiplicidad real de cosas y procesos vivos puede ser, esforzadamente, neutral, pero estoy seguro de que más a menudo se da el caso de que ofrece, desde el principio, un tipo dominante de interpretación: idealista, metafísico o religioso" (Williams, 1980: 69).

Se apunta así a la convergencia en un mismo concepto de dos impulsos antagónicos llamados a colisionar: el impulso objetivo de *designar* una parcela de la realidad, en este caso *toda* la realidad; y el impulso de *explicar* esa misma realidad. Lo que la naturaleza nombra es aquello a lo que el hombre desea dar sentido. Por eso, el acto de nombrar posee connotaciones simbólicas y cargará durante toda su historia lingüística con el fardo de la dotación de sentido extralingüístico. Inevitablemente, "*hay* un sustrato metafísico bajo la mera

existencia de la palabra *naturaleza*" (Evernden, 1992: 21). Un término así, que es también un concepto filosóficamente indispensable, está condenado a la hipertrofia semántica. Esta singularidad originaria, este abordaje del lenguaje por la metafísica, de lo material por lo trascendente, nos advierte de paso que todo intento de depuración terminológica y conceptual que tenga por objeto 'la naturaleza' tiene establecidos sus propios límites. La dificultad del empeño no anula empero su pertinencia, en especial para una correcta apreciación de los distintos aspectos del debate en torno al ecologismo y su defensa de un modelo de naturaleza.

En la discusión contemporánea en torno a la naturaleza y en los usos verdes del concepto cabe señalar, sin embargo, dos sentidos predominantes, que en su confusión o inconsciente intercambio generan no pocos problemas de deslindamiento. Sentidos, por otra parte, de procedencia y tradición filosófica. De una parte, la naturaleza sería la totalidad del ser, el entero panorama de la existencia; de otro, más restringidamente, la naturaleza designaría lo no humano, esto es, el conjunto de las cosas que existen espontánteamente y sin intervención humana (cfr. Savater, 1995: 256; Soper, 1995: 1-2; Williams, 1976: 184). Es esta segunda definición la que presenta más interés cuando de estudiar y discutir las relaciones sociedad-naturaleza, y también y por razón de su misma formulación, la que más problemas presenta y consecuencias comporta. Por una parte, porque la distinción entre lo *natural* y lo *artificial* no siempre estará clara, dada la intervención humana en el ámbito de la primera, y máxime cuando esta intervención se lleva a cabo mediante las técnicas de la biotecnología o la ingeniería transgénica. Por otra parte, la propia *diferenciación* entre lo natural y lo humano, según la cual lo primero se define por ausencia de lo segundo, produce una *oposición* entre ambos que permite explicar los múltiples dualismos en los que la historia misma de las relaciones humanas con lo natural se explica: la oposición entre naturaleza y humanidad, que deriva en la que opone al hombre y al animal, así como la oposición entre naturaleza y cultura, en la que la cultura aparece como *correctora* de lo natural en el hombre, pero también la naturaleza como potencial *liberadora* de las restricciones de la cultura en el hombre.

Sobre todo esto, sin embargo, volveré más adelante. Conviene más en este punto hacer mención de la síntesis clarificadora ofrecida por Soper (1995), quien distingue entre tres diferentes conceptos de naturaleza que, bajo un mismo rótulo y en no pocas ocasiones por una misma voz, estarían siendo indistintamente utilizados en el actual debate, propiciando así la confusión conceptual y, de hecho, dificultando la adecuada identificación de los problemas y sus soluciones. Estos tres sentidos o conceptos de naturaleza son los siguientes:

1. Como concepto *metafísico*, 'naturaleza' es aquella categoría mediante la cual la humanidad *piensa* su especificidad y su diferencia. No se trata ya tanto de *la* naturaleza, cuanto de la naturaleza *de* algo, su condición o carácter. Lo natural es aquello que no es humano, el objeto que el sujeto (humano) percibe.

2. Como concepto *realista*, 'naturaleza' se refiere "a las estructuras, procesos y poderes causales que operan de forma constante en el mundo físico, que proporcionan los objetos de estudio de las ciencias

naturales y condicionan las posibles formas de la intervención humana en la biología o en interacción con el medio" (Soper, 1995: 156). Es la naturaleza a cuyas leyes estamos sujetos y a cuyos procesos no podemos escapar. Los rasgos principal de esta concepción son así la permanencia y la impenetrabilidad de lo natural, entendido aquí como aquello que se encuentra *más allá* de lo humano pero que a su vez lo engloba y constituye. No se deduce pues de aquí una oposición entre lo humano y lo natural, ya que ambos son la misma cosa. Es la fisicidad última de lo natural lo que aquí se designa, el fluyente orden de la materia. Naturalmente, se trata de aquello en cuya creación el hombre *no* ha intervenido, pero eso lo incluye a él mismo y sus determinaciones biológicas más hondas. Es interesante observar cómo a lo que se apela aquí es a una suerte de núcleo intocable de naturaleza, al que el hombre no puede acceder y al que, en consecuencia, no puede modificar o transformar. Dado el creciente grado de intervención humana en los procesos naturales, como los avances en ingeniería genética demuestran, la validez de esta concepción dependerá de que aceptemos para ella un cierto nivel de abstracción, si no queremos reducirlo a una caricatura vitalista o incluirlo en los ámbitos de lo metafísico e incluso lo teológico. Tal vez llegue a hacerse necesario distinguir entre la imposibilidad humana de *controlar* esos procesos que están en el centro mismo de la vida y la existencia y la posibilidad de que el hombre acabe pudiendo *influir* en su curso.

3. Como concepto '*profano*' o '*superficial*', tal como se da en el discurso corriente, literario y teórico, 'naturaleza' se refiere a los rasgos que comúnmente apreciamos en el mundo: es la naturaleza de nuestra experiencia inmediata, aquella que sometemos a apreciación estética. Aquella que forman el medio ambiente natural (por oposición al industrial o urbano), los animales, nuestros cuerpos, los recursos materiales. Por establecer una clara diferenciación con el concepto realista, ésta no es la naturaleza de procesos profundos y un tanto abstractos, sino la que esos procesos pone en marcha. Es la naturaleza tal como se nos presenta, la piel del mundo, y aquella que podemos modificar, que de hecho modificamos con nuestra sola presencia y acción sobre la tierra. Es Soper misma la que mejor acierta a diferenciar entre una y otra:

> "El contraste se da aquí entre la naturaleza que se presupone como una base permanente de toda la actividad ecológica y el cambio medioambiental, y sus efectos superficiales históricamente cambiantes, ya sean estos naturalmente sobrevenidos (un terremoto o una erupción volcánica) o humanamente generados (un viejo túmulo o un cráter nuclear)" [Soper, 1995: 157].

Naturaleza como permanencia y naturaleza como proceso, pues; naturaleza como esencia atemporal y naturaleza como historia. Esta es la distinción que Soper propone, sin dejar de mencionar, no obstante, que estos dos conceptos, realista y profano, de naturaleza, no aluden a dimensiones separadas, sino que se trata más bien de "dos aspectos de un todo complejo y ontológicamente estratificado" (Soper, 1995: 157). Pues bien, como la misma autora señala, cuando los verdes hablan de la naturaleza y se refieren a la necesidad de preservarla o conservarla, están empleando el concepto profano o superficial. Es la naturaleza con la que

estamos en contacto, la que se halla a nuestro alcance, la que hemos contaminado y destruido parcialmente, y por tanto aquella que podemos esforzarnos en no perder del todo. Naturalmente, también los conceptos metafísico y realista son utilizados por los verdes, pero la naturaleza a la que sus llamamientos prácticos aluden es la palpable y cotidiana naturaleza superficial, aquella en cuyo *devenir* hemos intervenido.

Aún aceptando esta pertinente distinción entre un concepto realista de naturaleza como poder causal, y un concepto superficial o profano de naturaleza como conjunto de fenómenos directamente experimentados por el hombre, esta última es susceptible, precisamente como proceso en movimiento que se manifiesta históricamente, de muy distintas *explicaciones*. No se trata tanto de indagar en su origen último cuanto de explicar el *funcionamiento* de la naturaleza tal como se nos manifiesta. No el porqué sino el cómo se despliega ese conjunto de fenómenos. Con las respuestas que se dan a estas preguntas se construyen los distintos modelos, las diferentes concepciones de lo que la naturaleza *es*, que inevitablemente suele verse acompañado también de respuestas acerca de lo que la naturaleza *significa*. Como podrá comprobarse más adelante, la historicidad de la naturaleza encuentra correlato en la de sus comprensiones o percepciones: no hay *una* naturaleza sino distintas *naturalezas*, o si se prefiere una naturaleza cambiante en función del contexto cultural, histórico y aún geográfico. Antes de exponer en detalle esta radical *mutabilidad* de lo natural, procede exponer cuál es la concepción de la naturaleza que el ecologismo defiende, y a partir de la cual desarrolla sus postulados. Sólo después podremos someterla a una crítica cuya clave será, precisamente, su carácter relativo y dependiente de un modelo cultural, frente a su pretendida encarnación de la verdad acerca de la naturaleza, como si el ecologismo fuese nada menos que una parte de ella que acierta a expresarse a sí misma.

2. *La concepción verde de la naturaleza.*

> "Murió al día siguiente, pero antes tuvo un momento de lucidez, se quejó de dolores y dijo (la habitación estaba sumida en la penumbra, a causa de las persianas bajadas): "Qué tomtería. Claro que no hay nada después". Suspiró, escuchó el goteo y los truenos del otro lado de la ventana y repitió con extrema claridad: "No hay nada. Es tan evidente como el hecho de que está lloviendo".
>
> Y fuera, mientras tanto, el sol de primavera jugaba con la pizarra del tejado, en el cielo soñador no había una sola nube, la inquilina del piso de arriba regaba las flores de su balcón, y el agua goteaba hacia abajo con un sonido de tambor".
>
> Vladimir Nabokov, *La dádiva* (1988: 338-339).

El ecologismo tiene su propia concepción de lo que la naturaleza es y significa. Posee una visión particular del mundo natural, de la naturaleza tanto en su sentido profundo como en el superficial o profano, y establece asimismo las consecuencias normativas que de esa visión se desprenden. Consecuencias que no sólo tienen que ver con la necesidad de proteger el mundo natural, cuya defensa constituye de hecho la razón de ser del ecologismo, sino también con la operación de trasposición normativa que produce principios

morales y políticos derivados de su percepción de lo natural. La notable diversidad que distingue al movimiento verde, ramificado en múltiples direcciones, no impide señalar una serie de rasgos que vendrían a caracterizar tal concepción. Lo que variará en función de la tendencia o rama del movimiento en cuestión no será tanto el grado de concordancia con esta visión de la naturaleza, cuanto la dependencia que respecto de la misma se tenga a la hora de articular su visión moral y política. Esa dependencia será mayor cuanto más radical sea la corriente en cuestión: piénsese en la distancia que media entre una política verde que propone un programa orientado a la preservación de la naturaleza, sin que los rasgos de ésta sean invocados para ello, y un discurso radical en el que las cualidades apreciadas en el mundo natural determinan la forma del sistema político o la organización social. Es posible que ambas variantes del ecologismo, matices al margen, compartan una misma concepción de la naturaleza, pero esa concepción juega un papel muy distinto en uno y otro caso. La relación entre la concepción verde de la naturaleza y los fundamentos normativos del ecologismo, causa última de la ambivalencia apreciable en éstos, será tratada en detalle a lo largo del capítulo siguiente. Ya veremos cómo, siendo la naturaleza un elemento formal y materialmente central en la teoría política verde, identificar esa concepción y señalar las consecuencias que acarrea su adopción contribuye a comprender el programa ecologista; en este sentido, hay que preguntarse por las implicaciones que para su teoría política tiene esa forma de percibir la naturaleza, así como por los problemas que se derivan de la trasposición que de lo natural a lo político a menudo practica el ecologismo. Aquí, sin embargo, se trata más bien de exponer, sucinta pero también suficientemente, los rasgos más significativos de la concepción verde de la naturaleza, para poder así entender lo que subyace a cada concepto en función del marco en que se lo emplea y poder abordar su reconstrucción.

1. La concepción verde de la naturaleza tiene procedencia científica, pero paradójicamente aspira a situarse más allá de la ciencia, en el fértil terreno de la espiritualidad, gracias a las revelaciones que aquella misma procura. La ecología, una rama de las ciencias naturales que surge del seno de éstas en la segunda mitad del siglo XIX con el objeto de estudiar las relaciones de los organismos con su entorno, alumbra una nueva visión de la naturaleza basada en la apreciación de la complejidad e interdependencia de los sistemas naturales y sus componentes. En lugar de la observación fragmentaria que otorga primacía a las partes sobre el todo, el análisis vuelca su atención en la relación entre aquéllas y éste, en la imbricación de los organismos y el entorno cuya suma componen el ecosistema. Las ciegas e inertes máquinas cartesianas, recobrada su ánima, vuelven a ser seres vivos cuyas relaciones entre sí y con la naturaleza inorgánica tejen una intrincada y compleja red en el que ningún elemento es más importante que otro porque todos ellos contribuyen al mantenimiento y pervivencia del sistema. El paradigma mecanicista deja paso al paradigma ecológico, en un viaje "de las partes al todo" (Capra, 1998: 37). La red es, de hecho, no sólo la imagen ideal para la descripción de una naturaleza antes horizontal que jerárquicamente concebida, sino también la metáfora predilecta del movimiento verde. Se afirma así que la mayor contribución de la ecología profunda

"ha sido el redescubrimiento dentro del contexto científico moderno de que todo está conectado a todo lo demás" (Devall y Sessions, 1985: 85).

2. El mundo natural ofrecido a los ojos del científico sigue siendo el mismo: somos nosotros los que hemos cambiado, porque lo han hecho nuestros conocimientos: la naturaleza *cambia* porque nuestra mirada es otra. El nuevo paradigma ecológico vendría a superar la poderosa e influyente concepción darwiniana, fundada en la evolución selectiva de las especies, donde la clave para entender el mundo natural es, antes que la cooperación, la selección natural espontánea en el curso de la lucha por la supervivencia. Esta *otra* naturaleza se rige por la competencia entre especies; la armonía es producto de la supervivencia del más capacitado para adaptarse al medio y sobrevivir en él. El entorno es constricción y no contexto nutriente. La teoría de la evolución selectiva de las especies bien puede ser, de hecho, el producto de la proyección en lo natural de rasgos sociales provinentes, en este caso, del modelo social y de convivencia impuesto por el capitalismo decimonónico, así como del mathusianismo entonces prominente: lucha por la vida, lucha de clases, afán de lucro y victoria del más apto (cfr. Harvey, 1996: 160-161; y Bell, 1998: 223-224)[1]. Retirada la lente deformante de nuestra autopercepción social, el mundo natural revelaría su pacífico esplendor y vendría a adoptar como principales características la interdependencia y la cooperación de sus integrantes, la interrelacionalidad y el equilibrio armónico de las partes y el todo. Es una armoniosa red de redes donde el orden es un rasgo sistémico y no el producto de la nuda predación. En palabras de Murray Bookchin: "*La vida es activa, interactiva, procreadora, relacional y contextual*" (en Biehl, 1997: 41; en cursiva en el original). Es una concepción orgánica donde los flujos de energía cobran más importancia que los organismos particulares, convertidos de hecho en manifestación de aquéllos, y donde ningún elemento puede comprenderse cabalmente al margen de la matriz de la que es forma (Baird Callicott, 1989: 109). El ecologismo abraza así la celebración de la complejidad que el holismo supone y rechaza al tiempo la simplificación agonística del darwinismo. En realidad, sin embargo, competición y supervivencia pueden ser considerados conceptos *ecológicos* tan válidos como los de estabilidad y diversidad (Evernden, 1992: 9). Contra lo que el ecologismo se revuelve aquí es más bien la versión simplificada del darwinismo que convierte la supervivencia del mejor preparado para adaptarse al entorno local en el que vive con la supervivencia del más fuerte, dando pie a una concepción jerárquica del mundo natural por completo ausente en la obra de Darwin.

3. Como anunciaba la afirmación de Schiller según la cual "la razón, es cierto, exige unidad; pero la naturaleza quiere multiplicidad..." (citado en Araújo, 1997: 165), nuestros intentos por *reducirla* han resultado fallidos. Como escribe Leopold: "Es una suerte, acaso, que por mucho que uno estudie atentamente los cientos de pequeños dramas de los bosques y los prados, uno nunca puede aprender todos los hechos

[1] Es curioso cómo Marx, en una carta dirigida a Engels en junio de 1862, da la vuelta a esta observación: "Es digno de mención cómo Darwin redescubre entre las bestias y las plantas la sociedad de Inglaterra, con su división del trabajo, la competición, la apertura de nuevos mercados, 'invenciones', y la malthusiana 'lucha por la existencia'. Es el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes" (Marx, citado en Foster, 2000: 198).

principales acerca de ninguno de ellos" (Leopold, 1987: 33). La condición escurridiza de la naturaleza, que se resiste a la clasificación y la racionalización últimas, es enfatizada por el ecologismo más radical, ecocentrismo y ecología profunda a la cabeza, en agudo contraste con la convicción ilustrada, que continúa alentando la empresa científica, de que podemos conocer las leyes que la rigen: "Una perspectiva ecocéntrica, en cambio, reconoce que la naturaleza no sólo es más compleja de lo que actualmente sabemos, sino también muy posiblemente más compleja, en principio, de lo que *podemos* saber" (Eckersley, 1992: 52). Nuestras sistematizaciones se ven así reducidas a la condición de meras *representaciones*, figuraciones humanas que constituyen una simple hipótesis, un molde que tratamos inútilmente de ajustar a una realidad que se nos escapa. La naturaleza es situada de esta forma *más allá* del conocimiento humano, en un ámbito distinto. Con ello se abre la puerta a su resacralización, al reencantamiento de un mundo natural que siempre escapará a nuestros análisis escondiendo un núcleo secreto e inabordable. Es harto dudoso, sin embargo, hasta qué punto este alejamiento racional de la naturaleza, a su vez motivador de un diferente *acercamiento* nuestro a ella, donde la razón y el análisis dejan su lugar a la emoción y la contemplación, es todavía posible. Para algunos verdes, este reencantamiento, y la reverencia por lo natural que ha de acompañarlo, es sin embargo el necesario punto de partida de la reparación de las relaciones entre el hombre y el mundo natural. Este respeto hacia una naturaleza sacralizada no está, con todo, reñido con la indagación racional del orden natural. Su conocimiento, de hecho, facilitará su conservación y el aprovechamiento sustentable de sus riquezas por parte del hombre. Sin embargo, a modo de amenaza contra las tentaciones fáusticas, el estudio humano de lo natural no debe hacernos olvidar que las representaciones científicas de la verdad natural no equivalen a esa verdad, lejos, por el contrario, de nuestro alcance. La investigación humana posee carácter instrumental. Sus enseñanzas pueden dar lugar a una nueva forma de espiritualidad, en la que el hombre encuentra satisfacción en su pertenencia a ese orden más vasto:

> "Nosotros, como egos, tenemos una posición y un poder extremadamente limitados dentro del todo, pero suficientes para el despliegue de nuestro potencial, algo mucho más comprensivo que el potencial de nuestros egos. Así que somos más que nuestros egos, y no fragmentos, demasiado pequeños y sin poder. Identificándonos con todos mayores, participamos en la creación y el mantenimiento de ese todo. *En consecuencia compartimos su grandeza*" (Naess, 1989: 173).

El mismo yo, por tanto, recibe de la naturaleza toda su fuerza y razón de ser. La idea central aquí es la de la *identificación* del hombre con el mundo natural al que, después de todo pertenece. Esta identificación sólo puede producirse después de un proceso básicamente espiritual, en el que todo rastro de mediación (ciencia, cultura, moralidad) ha desaparecido y la respuesta visceral, emocional, es afirmativa ante la formidable fuerza abarcadora de la naturaleza.

4. La disolución de lo humano en lo natural reencantado que el ecologismo más radical propone, trae asimismo consigo una total renovación de las fuentes axiológicas. Hacer depender la epifanía de la naturaleza del juicio de una de sus criaturas, que mediante un acto de su inteligencia atribuye valor a lo

natural y decide actuar en consecuencia, no parece admisible en la medida en que supone una afirmación del antropocentrismo cuya superación es necesaria si queremos modificar nuestro modo de percibir el mundo natural y actuar respecto al mismo. Para los verdes, por el contrario, la naturaleza posee un valor *independiente* del hombre, un valor objetivo, que le es propio, inalienable. Lo que ha venido en llamarse el *valor intrínseco* de la naturaleza. La adjudicación de este valor objetivo supone desechar nuestras propias evaluaciones morales como base de nuestro comportamiento en relación con el mundo natural. La ética del comportamiento medioambiental humano aparece así ligada al valor intrínseco (cfr. Dobson, 1997: 70-79). Lo que subyace a esta idea es la convicción de que hemos de otorgar consideración moral al bienestar del mundo natural, y hacerlo *por su propio bien* y al margen de su incidencia en los intereses humanos (Hayward, 1998b: 21). Un valor que no es tanto independiente de nosotros como de nuestra valoración (Naess, 1989: 11). La obligación de preservarlo viene por ello impuesta exógenamente: deriva directamente del valor objetivo de lo natural, es un producto del mismo en la medida en que nace a partir no de su afirmación sino de su *reconocimiento*.

5. En los planteamientos del pensamiento verde más radical puede apreciarse la existencia de un nexo entre la afirmación del valor intrínseco, que tiene como anverso la negación de que el valor de lo natural pueda depender del juicio humano, y la cualidad *trascendente* de la naturaleza, esto es, el hecho de que ésta escape en última instancia a nuestra capacidad de racionalización y sistematización científica. La naturaleza posee un significado profundo y constituye una realidad cuyo sentido último sólo puede ser aprehendido intuitivamente. Su sentido y su grandeza son algo que *están ahí*, un horizonte cuya visión nos ha sido entorpecida por siglos de razonamiento instrumental y cosificador. La naturaleza tiene carácter milagroso: es algo más allá de la razón. El valor intrínseco viene a ser el reconocimiento de esa excepcionalidad que, aunque subjetivamente aprehensible mediante un proceso casi ascético de depuración moral, no depende de nosotros para su objetivo existir. Así, el valor intrínseco puede hacerse derivar de la 'maravillosidad' (*wonderfulness*) del mundo natural, en el que cada criatura representa "una diferente manifestación de la más grande maravilla de la vida" (Baxter, 1999: 67). Subyace así a la concepción verde de la naturaleza una constante afirmación de la condición *sagrada* de la misma. Su grandeza abarcadora (de la que participamos), su mágica maravillosidad, son rasgos que la distinguen de la humanidad y exigen a ésta reconocimiento, reverencia y respeto. En lugar de subrayar la *continuidad* humana con lo natural, que pone el acento en la pertenencia del hombre a la naturaleza y que constituye de hecho un pilar del pensamiento verde, la afirmación del valor intrínseco mediante la apelación a una implícita sacralidad se sostiene sobre la misma *diferencia* entre hombre y naturaleza que los verdes insisten en disolver. Cabe apreciar aquí una tensión dentro del pensamiento ecologista, que oscila entre fundamentar el respeto al mundo natural en su diferencia respecto del hombre o en la pertenencia de éste a un orden natural del que por tanto *no puede* separarse ni diferenciarse sustancialmente. En la cultura occidental, la naturaleza es sagrada en la medida en que se contempla como *separada* de la humanidad (Milton, 1999: 439). Ahora bien,

esta sacralidad de lo natural, tal como se manifiesta en el pensamiento ecologista, presenta características singulares en relación a las manifestaciones tradicionales de lo sagrado, ya que, compartiendo alguno de sus rasgos, se separa en otros. Señala Mircea Eliade que el *homo religiosus* "cree siempre que existe una realidad absoluta, *lo sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real" (Eliade, 1988: 170); y haciendo referencia a formas de manifestación de lo sagrado en las que éste se encarna en piedras o árboles, escribe que

> "... no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol *por sí mismos*. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adornos en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de 'mostrar' algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*" (Eliade, 1988: 19).

Esta transmutación obedece por tanto a la fe en lo trascendente, que se manifiesta en lo contingente. La naturaleza puede ser así sagrada como encarnación de la divinidad, pero no por sí misma; la Naturaleza como obra de Dios participa de su carácter divino y debe ser respetada en muchas religiones. Esta sacralidad es por tanto una sacralidad derivada y subordinada, no inmanente. Lo peculiar de la visión verde de la naturaleza es que la sacralidad de la naturaleza, se afirme explícitamente o permaneza latente en el discurso, *no depende* de una divinidad superior. En este caso la piedra o el árbol son veneradas *por sí mismos*; más concretamente, por ser parte del mundo natural. Mundo natural que no *manifiesta* lo sagrado, sino que lo constituye. Parafraseando al propio Eliade, no es lo sagrado sino la naturaleza lo que está "saturado de ser" (Eliade, 1988: 20). Ciertamente, la piedra o el árbol aparecen trascendidos por la Naturaleza de la que son, sí, manifestaciones, pero en ningún caso se trata aquí de una divinidad trascendente cuanto de una realidad inmanente, distinta a la suma de sus partes. La ausencia de esa divinidad trascendente resulta así compensada por la manera en que una Naturaleza comprensiva y compleja trasciende sus manifestaciones particulares: los seres vivos y la materia inanimada quedan sacralizados cuando se los concibe *como naturaleza.*

6. La concepción verde de la naturaleza está así poderosamente mediada por la experiencia estética. La citada *maravillosidad* de lo natural, así como su grandeza, constituyen apelaciones a lo intuitivo que no sólo se resuelven en la respuesta emocional, sino que aparecen ligadas al juicio estético. Será este juicio, a su vez, el que conduzca a una distinta valoración moral del mundo natural: la nueva ética que la ecología profunda preconiza es una llamada a contemplar el mundo como un fenómeno *estético* (Lynch, 1996: 147). El vínculo entre las percepciones artísticas de la naturaleza propia de los poetas y paisajistas del siglo XIX, y las percepciones estéticas de los científicos de esa misma época, que determinaron su comprensión del mundo natural, están de hecho en el origen de las modernas actitudes medioambientales (cfr. Hargrove, 1989). Para muchos pensadores ecologistas radicales, sin embargo, la defensa del medio ambiente en términos estéticos no es aceptable, precisamente en la medida en que los valores estéticos se oponen a lo

ecocéntricos, esto es, a los intrínsecos de la naturaleza: el esteticismo sería una forma de instrumentalismo antropocéntrico (cfr. Lee, 1995). Aun en estos casos, subyace a la mirada verde un insoslayable esteticismo que en no pocas ocasiones se resuelve en una suerte de misticismo. Véase Leopold: "Y aún tras estos miedos y esperanzas obvios e inmediatos reside un profundo significado, que sólo conoce la montaña misma. Sólo la montaña ha vivido lo suficiente para escuchar objetivamente el aullido de un lobo" (Leopold, 1987: 129). No en vano, también el fenómeno de lo sagrado está vinculado a la experiencia afectiva y estética (Milton, 1999: 440). La naturaleza que los ecologistas *ven* no es forzosamente una naturaleza *benigna*, en tanto los episodios de predación animal son igualmente necesarios para el mantenimiento de la cadena trófica y el ecosistema, y los verdes mismos insisten en la inutilidad de aplicar patrones morales al funcionamiento de los sistemas naturales, pero sí componen la imagen de una naturaleza de apariencia *plástica*, majestuosa en un desplegarse que, más aún, esconde un prodigio de equilibrio y complejidad funcional. Ya veremos cómo las formas occidentales contemporáneas de representación del mundo natural son parte constitutiva de la concepción verde de la naturaleza y en alguna medida origen de ésta. La estetización de la naturaleza supone forzosamente su idealización.

7. La naturaleza posee para los verdes valor normativo. La observación del mundo natural, la deducción de sus leyes y la descripción de sus características, proporciona enseñanzas acerca de cómo hemos de comportarnos hacia ella y en sociedad. La organización de lo natural nos alecciona al respecto de cómo organizar lo social. La naturaleza es física, ingeniera de sistemas, filósofa y teóloga, científica política y, en una palabra, maestra para el hombre (Caes, 1995). De nuevo aquí, cuanta mayor es la radicalidad de la tendencia verde de que se trata, más estrecha será la relación entre el rasgo de la naturaleza observado y la norma deducida del mismo. Ésta, en la medida en que es extraída del funcionamiento mismo del mundo natural, se presenta en principio como norma indiscutible en tanto norma *natural*, y por ello, necesariamente, legitimada. Esta traducibilidad de lo natural otorga al ecologismo político una ambivalencia que atañe a sus mismos principios normativos.

8. En lo que a la relación entre el hombre y la naturaleza se refiere, el ecologismo suele defender un naturalismo antidualista que, incluyendo inequívocamente al hombre en el seno de la naturaleza, niega la posibilidad misma de distinguir entre dos órdenes distintos, los de la naturaleza y la humanidad, para considerar ésta una parte de aquél cuyos rasgos especiales (como la conciencia o el habla) son producto de la evolución natural y por tanto no permiten deducir de sí dualismo alguno. El hombre es "parte del todo orgánico" (Devall y Sessions, 1985: 66). La negación de todo dualismo supone la negación de toda jerarquía: el hombre no es *superior* a la naturaleza ni ésta un orden que, por esa misma razón, deba sometérsele. Las oposiciones entre sociedad o cultura y naturaleza, o entre hombres y animales, carecen de justificación en el plano de lo real y sólo sirven para perpetuar valores y prácticas que conducen a la degradación del mundo natural del que formamos parte. El concepto ecológico de naturaleza vendría a oponerse al producido por la filosofía moderna, caracterizado por incluirlo todo con exclusión del hombre,

para pasar a integrar también a éste en un todo que se mantiene y organiza a sí mismo: "Como término de referencia, 'ecológico' incluye ahora no sólo el mundo biológico, sino también las relaciones culturales, sociales y humanas" (Zweers, 1994: 67). La amplitud del concepto así reformulado expresa la voluntad de difuminar las barreras entre lo natural y lo social, que permita considerar esta última esfera como parte de la primera, así como el afán abarcador, fiel al propósito verde, de atender a la compleja red de interdependencias en que la realidad consiste. Tal omnicomprensividad amenaza, sin embargo, con anular la capacidad significativa del concepto 'naturaleza': designarlo *todo* puede, ciertamente, dar fe de la formidable complejidad de lo real, pero dificultar su estudio al eliminar las posibilidades de categorización.

3. *La condición histórica y social de la naturaleza.*

La concepción verde de la naturaleza no constituye, sin embargo, la *verdad* acerca de la misma, a pesar de que su origen científico y el hecho de que el ecologismo como movimiento tenga precisamente por objetivo la protección del mundo natural contribuyan a aparentar lo contrario: que la naturaleza posee una esencia universalmente definible al margen de toda contextualización histórico-social. La historia nos muestra, como hemos visto y por el contrario, que la percepción social del mundo natural ha sido extraordinariamente cambiante. Más aún: un mismo momento social contiene una pluralidad de percepciones y concepciones de lo natural dependiendo de la posición relativa del observador. Para los verdes, empero, la ecología alumbra una verdad nueva y definitiva acerca de la naturaleza de la que ellos son portavoces, pudiendo contemplarse de hecho esa condición cambiante del concepto a lo largo de la historia a la manera hegeliana, como un proceso de creciente autoconciencia de lo natural protagonizado por una de sus partes, la especie humana. Lo que los verdes ofrecen es así la concepción *natural* de la naturaleza que, como tal, sólo puede excluir a las concepciones precedentes e impedir el surgimiento de ninguna otra.

Lo que esta pretensión verde refleja es en realidad la existencia de una disputa por el control semántico del concepto, que responde a su carácter no unívoco y a la importancia que su definición tiene a la hora de extraer de la misma consecuencias normativas y principios de acción. La redefinición del concepto de naturaleza representa para los verdes el primer paso en el establecimiento de un nuevo orden social, en la medida en que ese nuevo concepto demandará su aplicación y respeto (Evernden, 1992: 16). Esta construcción de una nueva naturaleza sólo puede ser, naturalmente, construcción social, humana, de una nueva forma de entender y tratar el mundo natural. La naturaleza como realidad física no debe confundirse con las concepciones de la misma. Cada sociedad y cada momento histórico ofrecen una explicación de lo natural que será refutada por el que le sigue, mientras esa misma naturaleza permanece impasible ante nuestros ojos. No se trata de que no experimente el cambio; por el contrario, las transformaciones que experimenta acontecen en el doble nivel del proceso evolutivo más o menos independiente y en el de los cambios que obedecen a la capacidad humana para incidir en su entorno. Las percepciones sociales de la

naturaleza no sólo cambian, pues, debido a razones intrínsecamente sociales, si bien sí es cierto que el poder transformador y modificador del hombre es de tal magnitud que es en los resultados, tanto físicos como culturales, de la interacción sociedad-naturaleza, donde hay que buscar las raíces de esos cambios en la percepción social. Lo importante es entender que la afirmación de que la naturaleza es un constructo histórico-cultural no significa negar su realidad objetiva: la naturaleza como realidad es una cosa, y sus representaciones, otra. La peculiaridad antes referida del término, con su inevitable sesgo metafísico, dificulta el reconocimiento de esta circunstancia. Como escribe William Cronon,

> "Las ideas acerca de la naturaleza nunca existen fuera de un contexto cultural, y los significados que atribuimos a la naturaleza no pueden evitar reflejar ese contexto. La principal razón por la cual eso nos crea problemas es que la naturaleza como esencia, la naturaleza como realidad inocente, pretende que veamos la naturaleza como si *no* tuviera contexto cultural, como si fuera la misma siempre y en todo lugar. Y así la misma palabra que usamos para designar el fenómeno nos anima a ignorar el contexto que la define" (Cronon, 1996b: 35).

La naturaleza como esencia universal e inmutable se opone así a la naturaleza como contrucción social. Enfatizar la importancia del contexto no supone desposeer a la naturaleza de su materialidad objetiva, ni negar la importancia que la misma tiene como límite y constricción de la actividad humana. Supone, por el contrario, señalar cómo esa realidad objetiva es apropiada y reformulada socialmente, tanto física como culturalmente, de forma que la percepción humana de la naturaleza estará inevitablemente mediada y será el producto de un determinado contexto histórico-social, de la misma manera que la constricción que las condiciones naturales suponen han variado a lo largo del tiempo y no pueden establecerse de forma absoluta al depender de factores tan diversos como los medios de producción o el avance tecnológico y científico alcanzado en cada caso. La construcción social de lo natural no es pues en ningún caso la negación del mundo físico, de la realidad objetiva que constituye de hecho la precondición básica de toda construcción cultural, sino más bien la afirmación del carácter social de su percepción, concepción y tratamiento. En realidad, la definición social o cultural de la naturaleza es dar sentido a ésta, hacerla comprensible mediante la implicación práctica con ella y mediante el conocimiento, no sólo a través del intelecto y la categorización, sino también por medio de la sensación (Ellen, 1996: 3).

No es dable por tanto la apropiación humana directa y no mediada: la naturaleza objetiva no es nunca igual a naturaleza socialmente concebida. Toda concepción de la naturaleza está mediada, es producto de un contexto cultural y lingüístico (Barns, 1995: 122). De este modo, "lo que conocemos como naturaleza es lo que hemos *constituido* como naturaleza" (Evernden, 1992: 30); no lo que la naturaleza, universal y absolutamente, *es*. La naturaleza no es una realidad al margen de la cultura humana ni se opone a ella; por el contrario:

> "La naturaleza es parte de la cultura. (...) Nuestra experiencia del mundo natural —visitando las Rocosas canadienses, viendo un programa de animales en la televisión o trabajando en nuestro jardín— está siempre mediada. Está conformada siempre por constructos retóricos como la fotografía, la industria, la publicidad y la estética, así como por instituciones como la religión, el turismo y la educación" (Wilson, 1992: 12).

Estas mediaciones, algunas de las cuales son más bien permanentes (como el lenguaje), mientras otras han surgido históricamente (como la publicidad), determinan nuestra concepción de lo natural. Concepción por tanto esencialmente cambiante, producto de un proceso cultural que varía extraordinariamente entre diferentes sociedades: lo que una época o sociedad critica como antinatural o mediambientalmente dañino no es necesariamente coincidente con lo que otra tiene por tal (Macnaghten y Urry, 1998: 19). El mundo físico es un texto que admite multiplicidad de lecturas. Sucede que la vocación omnicomprensiva del concepto, su intrínseca aspiración a *ser*, dificulta la aceptación de esta condición social e histórica de lo natural, sobre todo por cuanto se produce una constante confusión entre la naturaleza en sentido realista y la naturaleza en sentido profano y superficial, confusión que como veremos aflora con particular patencia cuando se aborda la cuestión del fin de la naturaleza. No puede en ningún caso afirmarse la condición *construida* de la naturaleza como estructura y poder causal que opera de forma constante en el mundo físico, pero en cambio es difícilmente refutable que la naturaleza de nuestra experiencia inmediata es en gran parte una construcción social. No es así un concepto absoluto, sino relativo, por más que al mismo subyazca un nivel de la realidad que permanece inmutable.

La mediación social que contribuye a dar forma a la concepción de la naturaleza que cada momento histórico alberga precluye por tanto la posibilidad de que esa visión de lo natural esté libre, en su misma conformación y definición, de contaminación social. Nuestra concepción de la naturaleza refleja los valores, principios y prácticas de la sociedad que la formula. Ya se ha señalado cómo algunos conceptos centrales en la obra de Darwin son un reflejo de categorías malthusianas plenamente incorporadas al debate público en la sociedad de la época, y cómo de hecho esas mismas categorías obstaculizaron la correcta interpretación de las tesis darwinianas y modificaron su sentido. Esta plasmación de los valores sociales en la concepción de la naturaleza sirve a menudo para consagrar aquellos mismos valores, convencionales por definición, como naturales y por tanto legítimos: el orden social pasa a contemplarse como el reflejo del orden natural al que en realidad ha dado forma. La derivación de un darwinismo malinterpretado a partir del malthusianismo en darwinismo social es un ejemplo. No es de extrañar que así sea, ya que "las categorías que empleamos para comprender la naturaleza reflejan íntimamente las categorías que empleamos para comprender la sociedad" (Bell, 1998: 213). Las mismas metáforas que empleamos para describir el mundo natural, tales como armonía, estabilidad o jerarquía, constituyen el marco de interpretación y determinan los valores que hallaremos en nuestra observación de la naturaleza, de forma que la elección de los valores reside no en ésta sino en nosotros (Harvey, 1996: 163). Nuestras lecturas de la naturaleza son, pues, de índole selectiva, ya

que sólo encontramos en ella aquello que fuimos a buscar, o, si se prefiere, buscamos en ella aquello que corresponde a los valores que constituyen nuestro punto de partida, mediante una proyección no necesariamente consciente. En la segunda mitad del siglo XIX, por ejemplo, una naturaleza cruel y salvaje se opuso a la benéfica concepción romántica, y su procedencia no es otra que la aplicación al ámbito de lo natural del darwinismo social por entonces exacerbado, de forma que una idea de lo humano volvía a penetrar en la idea de naturaleza (cfr. Williams, 1980: 81-82). La complejidad y el carácter multifacético del mundo natural facilitan por lo demás esta labor de selección social: cuanto mayor es la dificultad para la fijación unívoca de sentido, mayores son también las posibilidades de multiplicarlo.

El concepto de naturaleza ha sido así, históricamente, un reflejo de la sociedad que lo ha elaborado. Pero la propia naturaleza inmediata, esto es, no la naturaleza en un sentido profundo, realista, sino la naturaleza superficial, como entorno de la vida humana, es aún en otro sentido un reflejo de la sociedad: la actividad humana ejercida sobre ella la ha transformado desde el origen mismo del hombre, de forma que el rostro de la naturaleza ha ido progresivamente asemejándose al de la sociedad que actúa sobre ella. No cabe una fotografía fija de la naturaleza. Esta incesante transformación, acelerada en los dos últimos siglos, hace que no sólo la *idea* de naturaleza sea depositaria de historia humana: también la naturaleza como *realidad* refleja esa misma historia. Lo natural es parte de lo social. El punto culminante de esa creciente interdependencia es la transformación de la naturaleza en medio ambiente *humano*: la humanización de la naturaleza reducida a la condición de medio ambiente. De ahí que la historia natural sea historia social. Y al dinamismo propio de la sociedad occidental corresponde una relación con la naturaleza también dinámica, marcada por el cambio y la transformación recíproca. En este sentido, es difícil exagerar la importancia del capitalismo como factor de cambio, tanto social como natural. Bajo su impulso, la sociedad no deja de transformarse, como no deja de intervenir en la naturaleza, de modificar su aspecto y aun sus procesos. Un estado estacionario en términos sociales, económicos o ecológicos es incompatible con el capitalismo industrial, capaz de disolver cualquier noción fragmentaria de estabilidad, orden o normalidad (Worster, 1995: 77). A este doble proceso de transformación no puede corresponder una concepción fija e inmóvil de lo natural. La concepción de la naturaleza cambia como cambian históricamente las percepciones y actitudes sociales hacia la misma (cfr. Thomas, 1984). Sería sin embargo innecesariamente reductor afirmar la primacía de los procesos económicos de cambio sobre los culturales, rebajando éstos a la condición de epifenómeno de la estructura material de la sociedad. De nuevo aquí un enfoque que atienda a ambos procesos, y atienda de hecho a su recíproca influencia, es preferible. De la misma forma, no debe ignorarse que también las sociedades precapitalistas transforman de modo activo la naturaleza. La intervención en lo natural es un rasgo propiamente humano; varían las formas y la magnitud de la intervención. En este

aspecto, el capitalismo se distingue por el gran alcance de una actividad transformadora y la vertiginosidad de un cambio social y natural que son su misma razón de ser[2].

Este proceso de recíproca transformación social y natural, esto es, la coevolución de sociedad y naturaleza que tan certeramente teorizara Marx, incide por tanto de manera directa en la concepción social de la naturaleza, que por supuesto no escapa a los cambios que experimenta la sociedad que la produce. La historicidad de lo natural, en combinación con la honda interrelación de lo social y lo natural, afectan incluso a la condición puramente *natural* de la naturaleza: en la actualidad el viejo paisaje industrial de altas chimeneas de ladrillo está siendo ya consagrado como naturaleza, de hecho protegido y preservado como parte de la memoria físicamente inscrita en el territorio de nuestra relación social con el medio, de modo parecido a cómo un puente romano de piedra es parte integrante de un paisaje rural no por ello calificado de menos genuinamente natural. La naturaleza, salvo en su sentido realista, no es por tanto una entidad inmóvil, ahistórica o asocial: es una realidad sujeta a cambio. También, en consecuencia, lo es la concepción de la naturaleza. En este doble sentido, la naturaleza es una construcción social. La condición social e histórica de la naturaleza es así reflejo de su *dependencia contextual*: ni la naturaleza ni la concepción de la naturaleza son lo mismo en diferentes contextos. Es cierto, con todo, que esa dependencia contextual es especialmente predicable de la concepción de la naturaleza, como lo demuestra el que personas o grupos sociales distintos, sometidos a una diferente socialización y educación, puedan divergir profundamente confrontados con un mismo paisaje, pongamos un bosque amazónico, que en este caso representaría, de modo casi abstracto, *lo natural*. Pensemos en cómo la visión romántica de la naturaleza coexistió *en una misma sociedad* con un industrialismo dedicado de lleno a la explotación de los recursos naturales. La cuestión es que resulta necesario advertir que cuando se habla de dependencia contextual *el contexto incluye a la naturaleza misma* en el estado en que históricamente se encuentre. Es claro que la profunda intervención humana en ella y la radical transformación del paisaje que vivieron el XVIII y el XIX contribuyó de manera decisiva a generar un sentimiento de pérdida y nostalgia del que la visión romántica se alimenta. Es pues un proceso complejo y multidireccional, no lineal ni unilateral[3].

---

[2] La constatación de la formidable capacidad transformadora del capitalismo no debe, sin embargo, conducir al reduccionismo que contempla la sociedad y, por tanto, la naturaleza sobre la que aquella ejerce su dominio, como un mero producto de la forma adoptada por la organización económica en un momento dado. Lo que se considera 'naturaleza' y 'natural' en cada sociedad depende *también* (y no sólo) de lo que Lash y Urry llaman "las cambiantes configuraciones culturales" reinantes en cada momento, así como las decisiones acerca de qué aspectos del mundo físico o construido deben ser preservados o destruidos dependen *igualmente* de lo que también ellos llaman "cambiantes definiciones políticas" (Lash y Urry, 1994: 294-295).

[3] Así y por ejemplo, es curioso cómo la pintura paisajística de esos mismos siglos, con su representación de una naturaleza majestuosa y serena, ordenada y apacible, alimentó esa misma nostalgia (que es también nostalgia por una forma de vida carente de las complicaciones y cambios con que el presente nos importuna) obviando por completo el proceso de transformación a que la industrialización estaba sometiendo a esa naturaleza, y cuando ese paisajismo, como señala Berger (1972: 106-108), tenía como principal finalidad exhibir la propiedad que sobre esa naturaleza tenían los aristócratas o terratenientes que encargaban y pagaban los cuadros mismos, que funcionaban a modo de catálogo o muestrario público de sus posesiones.

Así, si la naturaleza como mundo físico objetivo es precondición para su construcción social (pues ésta no puede tener lugar en el vacío), no es menos cierto que ese mundo físico una vez transformado es parte del contexto del que depende la concepción y construcción que cada sociedad hace de la naturaleza. La aparición de ideas preservacionistas aparece por ejemplo íntimamente ligada a la desaparición de un paisaje objeto de transformación, y más concretamente humanizado y desnaturalizado si se contempla desde la óptica de una rígida separación de los ámbitos natural y social. El aprecio por lo natural es por tanto un producto de la historia, una consecuencia del desarrollo social. La propia experiencia de la belleza natural posee carácter cambiante, en la medida en que su definición depende no sólo de elementos naturales sino también históricos, o lo que es igual, de los efectos de la historia sobre lo natural. En palabras de Adorno: "La belleza natural, aparentemente ahistórica, tiene su núcleo histórico, lo que constituye tanto su legitimación como su relativización" (Adorno, 1980: 91). No se trata pues únicamente de que el mundo natural constituya una precondición necesaria para la construcción social de la naturaleza: la misma transformación humana de esa naturaleza, su *re*construcción a manos de la sociedad, modifica a su vez la precondición y con ello incide en el proceso de construcción social de lo natural. La reciprocidad de la interacción queda así de manifiesto incluso allí donde parecería estar ausente. Esto significa también que en esa construcción social de lo natural intervienen tanto los procesos materiales como los culturales, las formas prácticas de vida, producción y consumo, como las formas simbólicas de apropiación, comprensión y ritualización. Ni la producción de conocimiento *objetivo* acerca de la naturaleza, ni la construcción de *significados* en torno a la misma agotan su construcción social (cfr. Eder, 2001: 39); ésta es asimismo un proceso *material* de transformación. En la medida en que la construcción social de la naturaleza no se refiere sólo, por tanto, a la determinación cultural de la idea social de naturaleza, sino que incluye asimismo los procesos de interacción material entre sociedad y naturaleza, cabe hablar no ya de tal construcción sino de *producción* social de la naturaleza (Smith, 1996: 50). Se subraya así que a la construcción social de la idea de naturaleza corresponde una actividad material que *da forma* al mundo natural. Esta actividad material incide en el proceso cultural de construcción social de lo natural al tiempo que supone su plasmación física. Desde este punto de vista, la idea de la naturaleza como realidad que el hombre tiene derecho a dominar y explotar en beneficio de la sociedad, ha terminado derivando en una construcción social de lo natural como ámbito de lo social. Consecuentemente, mediante un desarrollo material y tecnológico que ha permitido una creciente capacidad de intervención y modificación el mundo natural, el hombre ha terminado *produciendo* una naturaleza que no es sino medio ambiente humano.

La dependencia contextual de la concepción de la naturaleza encuentra también expresión en su particularidad geográfica y cultural. No hay que olvidar que tanto la concepción (o concepciones) de la naturaleza a la que los verdes se enfrentan, como la que ellos mismos desarrollan, son un producto típicamente occidental, que responde a un conflicto de valores surgido en el seno de una tradición cultural y un paisaje geográfico-natural occidentales, por más que la hegemonía mundial de nuestra cultura haya

provocado su diseminación e incluso, mediante la colonización primero y la extensión del modelo liberal-capitalista después, su propagación *física*. La concepción occidental de la naturaleza es el producto de un singular desarrollo cultural y material, y sólo a la luz del mismo es dable entender, por ejemplo, los elementos de la concepción verde de la naturaleza. Cuando se apela a la concepción de la naturaleza que poseen pueblos indígenas dedicados a la agricultura se olvida que probablemente éstos carecen de una *concepción* en sentido propio, que ignoran la distinción humanidad-naturaleza que siglos de dualismo occidental y de desarrollo material de fuerte incidencia medioambiental han terminado por consolidar en nuestro pensamiento y nuestro discurso. Muy a menudo, por eso, los discursos en torno al comportamiento humano hacia el mundo natural sólo pueden entenderse referidos a las relaciones de la humanidad occidental hacia la naturaleza (Soper, 1995: 61). La concepción de la naturaleza depende así de su contexto. Carece de validez absoluta y de fuerza universal. El mundo natural no se *impone* al contexto social, sino que su definición depende de la percepción y comprensión sociales. En realidad, pues, "no hay una naturaleza singular como tal, sólo naturalezas. Y tales naturalezas están histórica, geográfica y socialmente constituidas" (Macnaghten y Urry, 1998: 15).

La complejidad de ese mismo contexto social, que se ramifica a su vez en infinidad de distintos contextos, exige igualmente cautela a la hora de hablar de *la* concepción occidental de naturaleza. Las relaciones con el mundo natural que ese contexto alberga son tantas y tan diversas, que dentro del mismo coexisten muchas y distintas concepciones de la naturaleza, percepciones y formulaciones parciales que responden a la distinta posición relativa del sujeto en cuestión. Las interacciones materiales con la naturaleza tienen lugar a muy distintos niveles, y también difieren notablemente las formas culturales y simbólicas de observación y apropiación de la naturaleza. Comer, segar el césped y visitar un paraje protegido son formas de relación con el mundo natural, en sus diferentes ámbitos, que producen respuestas diversas en una sola persona. De la misma manera, coexisten en un mismo momento social distintos discursos acerca de la naturaleza. Frente al discurso dominante de una ciencia cuyo propósito es analizar y predecir la naturaleza a la que en consecuencia priva de autonomía y vida propias (Figlio, 1996: 72), hallamos un discurso verde que subraya el derecho del mundo natural a florecer y a ser considerado sujeto de derechos. Esta diversidad discursiva refleja la pluralidad de interacciones y niveles de apropiación y contacto con el mundo natural, es "la heterogeneidad internalizada, el juego de la diferencia, que seguramente todos sentimos y experimentamos en nuestra interacción con 'otros' tanto en el mundo humano como en el no humano" (Harvey, 1996: 173). Hablar de *una* naturaleza en estas circunstancias resulta así inevitablemente reduccionista, si bien es cierto que por encima de estas peculiaridades pueden identificarse los rasgos generales de la concepción social vigente (que no única) de naturaleza.

En todo caso, lo que muestra esta dependencia contextual de la idea de naturaleza es que la pretensión ecologista de afirmar una naturaleza absoluta y universal resulta harto problemática, en tanto la condición social e histórica de la misma indica que las ideas acerca del mundo natural varían con el tiempo y

dependen del marco sociocultural, material y geográfico en que nacen: no podemos alcanzar un conocimiento directo, libre de mediaciones, de una naturaleza de cuya realidad objetiva, *precondición* de nuestro conocimiento, no cabe dudar[4]. Se nos muestra ésta siempre velada, filtrada por nuestra cultura y nuestras prácticas materiales. Toda postulación de una idea universal, esencialista y no mediada de la naturaleza comporta inevitablemente una idealización. A esta naturaleza idealizada se opone la aprehensión social de la naturaleza, su percepción y construcción *reales*, el doble proceso cultural y material que da lugar a *comprensiones* de lo natural y da forma a la interacción social con ella.

La ensoñación arcádica

> "*Mito* es el nombre de todo lo que no existe y sólo subsiste teniendo por motivo a la palabra".
>
> Paul Valéry (1993: 236-237).

> "En la aspiración nostálgica no se desea algo palpable, sino una especie de calor abstracto, heterogéneo al tiempo y próximo de un presentimiento paradisíaco. Todo lo que no acepta la existencia como tal, confina con la teología. La nostalgia no es más que una teología sentimental, donde el Absoluto está construido con los elementos del deseo, donde Dios es lo Indeterminado elaborado por la languidez".
>
> E. M. Cioran (1992: 50).

La concepción verde de la naturaleza conlleva así un grado variable de idealización: la naturaleza aparece desligada de la sociedad y de la historia, y afirma su identidad al margen de toda contextualización geográfica y cultural. La negación verde del dualismo que separa hombre y naturaleza deviene aquí paradójicamente en su reafirmación. Esta idealización de lo natural posee también connotaciones normativas, en la medida en que expresa el anhelo por un orden no alterado del que es posible extraer un código de conducta. Y en la medida en que la naturaleza así concebida no se construye socialmente, sino que aparece como una realidad autónoma e incontestable, la ausencia de mediaciones permite esa extracción. La naturaleza mítica que los verdes proponen trata de ocultar su condición social e histórica.

La objetivización esencialista de la naturaleza y el componente normativo de su postulación universal convergen en la *ensoñación arcádica*, o creencia en un orden natural y ahistórico donde la relación del hombre con su entorno es pacífica y no problemática y donde las propias relaciones sociales se caracterizan por la armonía y ausencia de conflicto. Es una tendencia a ver en una naturaleza perdida pero recuperable un ámbito de pureza humana, social y medioambiental, esto es, una relación sociedad-naturaleza

[4] Tal vez sí pueda afirmarse la condición absoluta y universal de la naturaleza en su sentido realista, esto es, la naturaleza como proceso causal, como estructura de toda forma de vida. Pero esta naturaleza actúa a un nivel profundo, es casi abstracta a pesar de su realidad, y no atañe a las verdaderas relaciones sociedad-naturaleza. La naturaleza como *forma general de existencia física*, por llamarla así, seguirá existiendo cuando la vida en la tierra se haya extinguido. Esta no es la naturaleza a la que los verdes se refieren, ni la naturaleza objeto de discusión contemporánea.

caracterizada por la ausencia de todo conflicto; vale decir, la *identificación* de sociedad y naturaleza mediante el amoldamiento de la primera a la segunda. Se proyecta en última instancia la concepción esencialista y estática de la naturaleza en el orden social, que de esta forma se *naturaliza*. Lo natural aparece justamente por tanto como la negación de lo humano, que adopta el rostro de lo convencional y lo impuro, de lo artificial, en una palabra, que se opone a lo natural. La ensoñación arcádica, en todas sus manifestaciones, descansa así en particular identificación de lo natural con lo verdadero, con lo genuino, lo que no ha sido corrompido por la experiencia de lo social. Es decir, en este discurso:

> "La naturaleza es lo puro y no adulterado, lo que más nos conviene, lo que había *en un principio*, lo olvidado, traicionado, perdido; también lo estable, lo que tenía en sí mismo su razón de ser, lo que no había que justificar con trucos convencionales y artimañas dialécticas porque ya estaba espontáneamente ahí sin pedir permiso a nadie" (Savater, 1995: 264-265).

La tradición judeocristiana, la imagen de la pérdida del Paraíso y la culpa asociada a ella e inscrita en el pecado original, resuena aquí, pero no en solitario, porque esta añoranza por un pasado más natural y sencillo parece común a la mayor parte de las culturas, y acompaña el hecho mismo de su desarrollo. La ensoñación arcádica, como sentimiento nostálgico, es una respuesta al cambio, un rechazo de éste. No en vano, la visión de este espacio mítico donde naturaleza y sociedad son indistinguibles se ubica siempre en el pasado. Se habla así de cómo los arqueólogos dan cuenta "de gente que ha vivido durante miles de años en armonía con la naturaleza y entre sí" (Tokar, 1987: 11). Como modalidad moderna de naturalismo, más concretamente de lo que Clément Rosset ha llamado "naturalismo conservador" o "mística de la falsificación", el ecologismo desarrolla una doble mística de la autenticidad y del pasado a partir de la idea de que "lo puramente natural pertenece al pasado", mientras que "el presente significa la aparición del artificio y el futuro anuncia la aparición ineludible de los restos de naturaleza aún respetados por el artificio del presente" (Rosset, 1974: 299-300). Se invoca un pasado que antecede a la ruptura entre sociedad y naturaleza, a la mera distinción entre una y otra. En este espacio mítico, la sociedad *es* naturaleza. No se ha producido aún la separación que llevará al hombre a *alejarse* de la naturaleza como orden pacífico. Este escenario premoderno resucita el mito de la Arcadia, y su anhelo se proyecta hacia el futuro, de forma que "el recuerdo del Edén se transmuta en una visión de la tierra prometida" (Harrison, 1982: 93). Surgen así fantasmales visiones de la sociedad sustentable donde la reconciliación de hombre y naturaleza se hace bajo los imperativos de ésta, como en el caso del biorregionalismo (cfr. Sale, 1985). El utopismo retrospectivo se proyecta hacia el futuro.

Esta nostalgia por una naturaleza prístina y ordenadora remite a menudo al mito del Edén. Encuentra entonces expresión en lo que Slater (1996) ha denominado "narrativas edénicas", que presentan un paisaje natural o aparentemente natural que evoca consciente o inconscientemente la descripción bíblica del Edén, como ocurre con el Amazonas, destacando en la mayor parte de las ocasiones el anhelo por un pasado

perfecto o los miedos que la continuación de la pérdida provocan. Se evoca así una relación no problemática con la naturaleza que sólo puede tener lugar más allá de la sociedad y de la historia. Cuando se reclama su realización en el aquí y ahora, la negativa es difícil de justificar: "El mito del Edén describe un paisaje perfecto, un lugar tan benigno y bueno y hermoso que el imperativo de preservarlo o restaurarlo sólo puede ser cuestionado por aquellos que se alían con el mal" (Cronon, 1996b: 37). Aquello que no nace de la convención, sino que representa la más pura espontaneidad, lo dado, no es susceptible de deliberación y argumentación. La apelación a la naturaleza supone una clausura del discurso.

La ensoñación arcádica está ligada más frecuentemente, sin embargo, al mito y la tradición pastorales. Y aunque como forma literaria la pastoral nazca en el seno de la tradición helenística, ya Hesíodo, en el siglo IX a.c. se refiere a una Edad Dorada que sitúa en el lejano pasado, lo que, como Raymond Williams puso brillantemente de manifiesto, no demuestra sino que el lamento por la pérdida de una vida natural que se identifica con una comunidad armónica basada en la vida rural es una constante en la historia: a medida que ésta es explorada el lamento aparece *aún antes* en el tiempo, como si de una escalera mecánica en marcha se tratara (cfr. Williams, 1985: 9 ss.). Todas las sociedades experimentan esta forma de nostalgia, y en la medida en que son el desarrollo y la civilización urbana los motores del cambio que la produce, resulta lógico que la vida rural, con su mayor proximidad a lo natural, se erija en la encarnación de la forma de vida preferible, en aquella que se ha perdido y ha de recuperarse en el futuro. La naturaleza es simbolizada por el campo, del mismo modo que nuestro alejamiento del mismo se expresa en la vida urbana. Es ésta

> "una idea que romantiza la cultura preindustrial, situando el estilo de vida rural tradicional y las comunidades del pasado en contraste nostálgico con la cultural individualista y dinámica del presente" (Bunce, 1994: 29).

La ensoñación arcádica se vincula en consecuencia tanto a la sensación de pérdida como al rechazo del cambio que la produce. Frente a un presente cambiante, se añora una naturaleza estática y una sociedad que vive en *natural* armonía, en una felicidad congelada en el tiempo, no pervertida por la historia, situada por tanto en un pasado remoto. Esta añoranza tiene igualmente que ver con el hecho de que la naturaleza en su sentido profano o superficial (como apariencia y no como profunda y permanente estructura causal) se emplea como una señal temporal y espacial, como una forma de pensar las relaciones entre lo viejo y lo nuevo, de forma que lo natural se constituye como un lugar al que volver en busca de un tiempo no tanto perdido como que nunca fue, anterior a la historia y la cultura (Soper, 1995: 188).

Hay en esta actitud, por otra parte, un fuerte componente conservador que deriva en un escapismo frente a los problemas que la sociedad, en funcionamiento ordinario, inevitablemente plantea. El pasado mítico es el refugio frente a un presente imperfecto. En ocasiones, esta mitificación, que es también mistificación, se traslada a las formas de vida premodernas aún hoy vigentes, señaladamente indígenas y

tribus aborígenes, convertidas así en ejemplos de existencia arcádica, de compenetración de lo humano y lo natural. Es el caso de los aborígenes australianos, cuya historia, en realidad, tiene más en común de lo que parece con la historia del resto del mundo (cfr. Morphy, 1999). De hecho, la creencia en que los grupos indígenas son especialmente respetuosos con su entorno es una invención occidental, muy influida por la reacción romántica al industrialismo moderno (Harvey, 1996: 187). La Arcadia es un territorio de la imaginación nostálgica, no un espacio real. Su surgimiento tiene como precondición el desarrollo de esa sociedad a la que se repudia y desde la que se invoca la Arcadia. Sólo desde el refugio que la civilización procura es posible añorar una relación pacífica con el entorno que nunca existió, pues la vida en el seno de la naturaleza nos impide de hecho contemplar a ésta como tal, en la medida en que las constricciones del medio nos empujan a la lucha por su dominación, negándonos el reposo y la distancia necesarias para toda contemplación. La ensoñación arcádica es la nostalgia de aquello que no existe o que el hombre no puede aprehender: una naturaleza pura e inocente que nos nutre, abraza y protege.

El falso antagonismo: el campo y la ciudad

> "— ¡No puede hacerse una idea! Iba yo a bordear un cerro, y de repente.. ¡Qué cosa tan maravillosa! ¡Qué diablo de muchacho! ¿Cómo es posible arrancarle melodías como ésa a una flauta de barro? No, ¡la ciudad no tiene nada tan puro!
> — Sí, pero fue aquí en la ciudad donde usted aprendió a ver esa pureza..."
>
> Miguel Torga (1998: 202).

La idealización de la naturaleza como espacio arcádico, con el consiguiente rechazo de la sociedad que la degrada, se expresa también en la oposición entre el campo y la ciudad. Manifestación del mito pastoral, ha sido una constante en la historia agudizada a partir de la industrialización, y puede decirse que se halla sólidamente incorporada al imaginario colectivo, donde expresa la diferenciación entre la vida urbana y productiva y la vida rural más apegada a la tierra y por tanto más auténticamente natural, por más que esta caracterización no sea sino el producto de una idealización producida por una nostalgia arcádica análoga a la antedescrita. En realidad, el campo, opuesto a la ciudad, constituye la sublimación de una naturaleza domesticada.

De nuevo aquí la tradición pastoral, como configuradora de una imagen de lo rural, juega un papel determinante. En ella, el mito del campo ha sido siempre empleado comparativamente, como negativo de la ciudad, y es lógico que aquél haya crecido en proporción al desarrollo del urbanismo y la modernización; de hecho, la persistencia del mito en la modernidad se debe al hecho de que un campo idealizado ha sido instrumento de la crítica de las relaciones sociales capitalistas y de la vida en la ciudad (Short, 1991: 34). La visión pastoral, a fin de cuentas, no proviene del campo al que ensalza, sino de la ciudad a la que condena. Esta oposición puede rastrearse a lo largo de la historia occidental: como señala Thomas (1984), a partir del

Renacimiento se ve agudizada y la ciudad, viejo símbolo de la civilización, no es considerada ya más hermosa que el campo debido a su creciente degradación medioambiental, a lo que se añade el rechazo de la moral de sus habitantes, en contraste con el virtuoso comportamiento del campesinado, conformándose así el atractivo del campo como atractivo *negativo*, al ofrecer un escape de todo aquello que se rechaza de la ciudad. Y por más que esta creciente tendencia a menospreciar la ciudad y a contemplar el campo como símbolo de pureza descansara sobre una serie de ilusiones y falsedades, no por ello dejó se agudizarse la división entre campo y ciudad que hizo crecer, a su vez, el deseo sentimental por los placeres rurales y la idealización de los encantos estéticos y espirituales del campo. De modo que, en suma, a la altura del siglo XVIII, "una combinación de moda literaria y hechos sociales había creado una genuina tensión entre el inexorable progreso de la urbanización y la nostalgia rural a la que un creciente número de personas estaban sujetas" (Thomas, 1984: 254). El largo proceso de sedimentación semántica y la consolidación de la oposición entre los dos términos del binomio ha terminado por dar forma a éstos de modo definido:

> "El campo ha recogido la idea de una forma natural de vida: de paz, inocencia, y sencilla virtud. La ciudad ha recogido la idea de un centro alcanzado: de aprendizaje, comunicación, luz. También se han desarrollado poderosas asociaciones hostiles: la ciudad como un lugar de ruido, mundanidad y ambición; el campo como lugar de retraso, ignorancia, limitación" (Williams, 1985: 1).

Para el mismo Williams, además, a cada término de la oposición corresponde una proyección temporal muy diferente. Mientras la idea del campo se asocia a una imagen del pasado, a la ciudad corresponde una imagen del futuro; y si la idea del campo empuja en la dirección de viejas formas humanas y naturales, la de la ciudad empuja hacia el progreso, la modernización y el desarrollo (Williams, 1985: 297). La defensa de la vida rural conlleva pues, más o menos implícitamente, una crítica de la modernidad. Defender una naturalización de la vida social supone rechazar la autonomía propiamente humana que constituye la conquista de la Ilustración, frente a instancias externas presentadas como auténticas entre las que la naturaleza, modernamente, no representa más que el trasunto de la divinidad. Esta tensión, reproducida una y otra vez, aparece también aquí: la idealización de lo rural expresa una voluntad de estatismo, una reivindicación del tiempo circular frente a la linealidad y el avance del progreso.

La idealización del campo corre así paralela al desarrollo de la modernidad. Cuanto mayor es el grado de control social de lo natural, más abierta se halla también la posibilidad de su añoranza. Del mismo modo, la creciente complejidad de la vida social provoca el anhelo de formas más sencillas de vida. Es curioso, sin embargo, cómo esta oposición supone la *reducción* de la naturaleza a un campo que en modo alguno la abarca completamente, menos aún en la medida en que el campo es también un dominio humano, un espacio donde el hombre imprime su huella. En este sentido, el campo es una naturaleza humanizada, pero no hasta el extremo de impedir que cumpla su función como mecanismo de evasión de las presiones de la vida urbana moderna; de hecho, un grado suficiente de humanización, de control y ordenación humana, es

condición necesaria para su disfrute. El campo es así naturaleza de segundo grado, un paliativo para la sensación de pérdida que la modernidad, en su mismo decurso, ha generado. Lo que se evoca no es tanto la naturaleza como su trasunto; a la evocación no corresponde una realidad sino una idea, más aún: una idealización. Es ésta el producto de un sentimiento romántico, en el sentido de que está lejos de provenir de una comprensión real de la naturaleza (Tuan, 1974: 103). El ideal del campo es así también

> "un constructo cultural y un ideal social, forjado por los procesos históricos de una sociedad dominada por la metrópoli. De ellos ha emergido la mezcla de ideología y valores, mito y estereotipo, imagen y percepción, así como experiencia viva, que ha sostenido el ideal" (Bunce, 1994: 2).

No obstante, aunque el ideal nos habla del campo como abstracción, tras él se esconde una realidad material que resulta en la producción de *ruralidades* específicas en el contexto de diferentes prácticas espaciales (cfr. Macnahgten y Urry, 1998: 200 ss.). A la oposición simbólica campo-ciudad corresponde por tanto una separación física y funcional que, a su vez, puede producir realidades que difieren entre sí, por más que en última instancia confirmen aquella oposición.

De nuevo aquí los procesos culturales y materiales se entremezclan y combinan para dar lugar a una construcción social a la que igualmente corresponde una realidad material, esto es, una división funcional con arreglo a la cual tanto el campo como la ciudad cumplen papeles distintos y demarcados, tanto económicos como simbólicos. Ya Marx hizo hincapié en la importancia de la oposición campo-ciudad, como contraposición que se desarrolla plenamente en el capitalismo y que se convierte en la "más importante división del trabajo físico y espiritual" (Marx y Engels, 1970: 55), hasta el punto de que "toda la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo" (Marx, 1978a: 286). La condición social y construida del campo resulta patente a la luz de este aspecto, ciertamente crucial, de la oposición, toda vez que el campo

> "puede definirse como aquel sector de nuestro territorio deliberadamente designado, mediante una combinación de legislación y fuerzas de mercado, para sustentar el crecimiento animal y vegetal, tanto salvaje como cultivado. No hay, en este sentido, nada natural en el campo; incluso sus partes 'salvajes' sobreviven inalteradas como resultado de la discriminación humana, y sólo secundariamente por su carácter remoto o intratable. El campo es esencialmente un espacio comercial, cuyos recursos y procesos orgánicos, cuyo potencial de crecimiento, están sujetos a una explotación intensiva, profesional y profundamente competitiva" (Harrison, 1982: 21).

La propia tradición pastoral se ha adaptado a los procesos de cambio y transformación que esta división funcional ha producido. Pensemos en la imagen de la naturaleza como madre pasiva, idónea para representar el campo como espacio tanto de explotación como de escapatoria o relajación ociosa (cfr. Wilson, 1992: 96). La idealización de lo rural y la consiguiente generación de imágenes estereotipadas y convenciones que refuerzan la difusión social de esa pintura idealizada (tal y como por ejemplo hace la publicidad con su

empleo de lo rural como aquello que la naturaleza santifica como auténtico) cumple asimismo una función *ideológica*, en su sentido primigenio de velo que oculta una realidad diferente, al esconder tras la apariencia de lo bucólico la industrialización de la industria agrícola. El catálogo de prácticas y hábitos en que esta última consiste perfila un sistema de explotación animal que constituye el negativo de la imagen idealizada que proyecta el mito de la ruralidad. Mito que funciona así como la simulación autoinducida que la sociedad se procura. La crisis alimentaria provocada por la encefalopatía espongiforme bovina durante el final de la década de los noventa rompe en pedazos esa imagen idealizante pacientemente construida. Sin embargo, el hecho de que la reacción ciudadana tenga que ver sobre todo con el peligro para la salud derivado de un consumo sin garantías, sin aludir apenas al sistema de prácticas de explotación animal entrevisto durante el transcurso de la crisis, indica hasta qué punto la idealización de lo rural cumple funciones simbólicas y económicas que la sociedad acepta y acerca de las cuales, finalmente, no se engaña.

El antagonismo campo-ciudad acaba así disolviéndose, revelándose no tanto como un falso antagonismo —en la medida en que sus dos polos cumplen realmente funciones económicas y simbólicas diferenciadas— cuanto una unidad esencial, el haz y el envés de una misma moneda acuñada por la sociedad que luego la pone en circulación. La oposición misma, finalmente, sólo encuentra sentido en su propia apariencia, en su perpetuación y autorreproducción constante, tras la que subyace no una fragmentación irresoluble sino una sólida e indestructible unidad.

Naturaleza virgen y sociedad: la falsa pureza de lo natural

Es no obstante en la defensa que los verdes hacen de la naturaleza virgen, subrayando la necesidad de preservarla y otorgándole un alto valor simbólico como naturaleza pura e intacta, donde más fidedignamente encontramos en apariencia la oposición entre un ámbito natural definido de modo esencialista e identificado con lo espontáneamente dado, y un ámbito social y humano que representa el desarrollo indiscriminado y la imposición de un orden social sobre todo orden natural. La naturaleza virgen sería pues un valor en sí mismo, el epítome de una naturaleza libre del yugo de la historia humana que actualmente sólo constituye un vestigio de lo que fue y debería ser todavía. Si la contraposición de campo y ciudad resulta ser una falsa oposición debido a la domesticación humana de lo rural y su sujeción a un proceso económico y simbólico que elimina del mismo toda 'naturalidad', la naturaleza virgen se postula como el polo opuesto a la ciudad hecha por el hombre. El campo pasaría a estar más bien *entre* la ciudad y una naturaleza en cuya creación el hombre no ha jugado papel alguno (cfr. Tuan, 1974: 109).

Esto es precisamente lo que distingue a la naturaleza virgen en la mirada verde: su intacta inocencia, su ajenidad a todo artificio, su *ser naturaleza* plena y cumplidamente. Como señalan los ecologistas profundos George Sessions y Bill Devall, la naturaleza virgen no es otra cosa que "un paisaje o ecosistema que ha sido mínimamente alterado por la intervención de los humanos, especialmente por la tecnología

destructiva de las sociedades modernas" (Devall y Sessions, 1985: 110). De algún modo, pues, los espacios de naturaleza virgen existentes en el planeta son los depositarios de la fe ecologista, la representación del jardín que ellos aspiran a preservar y, en lo posible, extender. Son el recuerdo de la pureza original mancillada por el hombre. La naturaleza virgen tiene por ello un inevitable aura edénica (Slater, 1998: 118). Es el símbolo de lo que el hombre no toca. De hecho, como indica Short (1991: 5), en las sociedades cazadoras o nómadas no hay distinción alguna entre la naturaleza virgen y el resto del medio ambiente: la de naturaleza virgen es una definición social cuyos orígenes se remontan diez mil años atrás, a la revolución agrícola, ya que sólo existiendo tierra cultivada puede haber naturaleza virgen. Ésta es así la plasmación *física* de la distinción conceptual entre lo humano y lo natural que surge una vez que, de resultas de la intervención humana en su entorno, la naturaleza se humaniza y transforma. En esta acepción, la naturaleza es todo lo que el hombre no es, lo que el hombre no toca ni destruye (cfr. Williams, 1980: 77). Por eso, la naturaleza virgen se localiza en lugares solitarios, esto es, espacios que el hombre no ha hollado. La naturaleza virgen es el símbolo encarnado de la *anterioridad* de la naturaleza, que mediante una sutil modificación normativa, es convertida por los verdes en *superioridad* jerárquica y axiológica.

Históricamente, sin embargo, la valoración positiva de la naturaleza virgen depende no del nacimiento del cultivo que en sentido estricto la hace surgir, sino del avance de la dominación humana de la misma: cuanto mayor es el espacio cubierto por la mano del hombre y menor es aquel donde la naturaleza sigue su libre curso, mayor es el aprecio que por ésta se tiene. Donde todo es naturaleza virgen ésta no puede en realidad existir. Es necesaria la destrucción de parte de su virginidad para que la restante cobre valor. Cuando esa misma naturaleza virgen es aún predominante, posee un aspecto amenazante para el hombre, que desde la primera revolución agrícola la contempla como una oscura fuerza elemental, atávica, "la sombra jungiana del individuo" que representa "el reverso del alma individual y del inconsciente colectivo" (Short, 1991: 9). Sólo cuando, tras siglos de conquista y colonización, las distintas formas físicas de una naturaleza virgen hasta ese momento vasta y amenazante fueron sojuzgadas y clasificadas, la naturaleza virgen pudo ser geográficamente reducida a la condición de periferia y el miedo a la misma quedó eliminado (Dyer, 1996: 184). Sólo entonces puede surgir la respuesta romántica a la naturaleza virgen, que, en lugar de considerarla, como originariamente, un área de desolación que es preciso transformar y civilizar, atribuye a la misma una pureza que el contacto humano degrada, así como un profundo significado espiritual que la convierte en algo susceptible de reverencia y protección (cfr. Short, 1991: 6). De este modo, si en los siglos XVI y XVII la tierra sin cultivar era todavía una tierra inútil, y la naturaleza salvaje un caos deforme, mientras que con arreglo a la vieja idea clásica que identificaba fertilidad con belleza todo terreno productivo era verdaderamente hermoso, a la altura de finales del siglo XVIII la naturaleza salvaje había pasado a ser un recurso espiritual indispensable, un símbolo de la libertad humana, al tiempo que sus habitantes eran alabados por su sencillez (cfr. Thomas, 1984: 254 ss.).

Desde la perspectiva romántica, heredada por gran parte del ecologismo, no es la grandeza del hombre la que se pone de manifiesto mediante la conquista de la naturaleza salvaje, sino la mezquindad de quien no es capaz de reconocer en los majestuosos y formidables espacios de esa misma naturaleza una pequeñez y un sentimiento de pertenencia a la corriente de la vida que sólo pueden conducir a la humildad y el respeto. La fascinación por el primitivismo que conoce esta época refuerza el imperativo del regreso a la naturaleza. La naturaleza virgen no enfatizaría entonces la separación de naturaleza y sociedad, sino que facilitaría su reencuentro recordando al hombre su condición natural. Por eso se lamenta que el movimiento moderno iniciado en el Renacimiento haya transformado esa naturaleza virgen en simple naturaleza material, objeto de la investigación científica y recurso económico, completando así el divorcio humano de la misma (Oelschlaeger, 1991: 89-96). La humanización de la naturaleza virgen le resta así todo valor, multiplicando sin embargo el de sus vestigios. La dominación de la naturaleza que la emoción romántica deplora es, sin embargo, condición necesaria para el nacimiento del moderno aprecio hacia la naturaleza virgen, así como la exacerbación de aquélla lo es de su intensificación.

Esta progresiva reducción de la fuerza constrictiva del medio natural procura por tanto el nacimiento del sentimiento romántico hacia la naturaleza virgen, que terminará por transformar la consideración social de partes del mundo natural antes sólo consideradas susceptibles de civilización. De gran peso en este proceso es la doctrina de lo *sublime*, introducida, entre otros, por Kant y Burke y abrazada después por los trascendentalistas americanos del XIX, como Thoreau o Emerson. Condensación del nuevo sentimiento hacia lo natural contribuye, naturalmente de la mano de los valores y actitudes que expresa y ayuda a fomentar, a transformar por completo la concepción occidental de la naturaleza virgen y, de hecho, a inventarla. En las teorías de estos autores, lo sublime se aplicaba a aquellos raros lugares de la tierra donde podía verse el rostro de Dios: la cascada, la cima, la torrentera o el crepúsculo. La experiencia de la naturaleza virgen es una experiencia cuasirreligiosa. Pero no una experiencia placentera: en ella se unían la emoción y el vértigo, la revelación y la depuración espiritual. Con ello la naturaleza virgen es sacralizada. Alguien capaz de apreciar lo sublime no podía creer que el mundo fuera un lugar creado para solaz humano; por ello lo sublime significa la disociación de lo natural y de su utilidad para el hombre (cfr. Hargrove, 1989: 87). En sus inicios, la experiencia de lo sublime permanece sin embargo alejada de la mayoría de la población, y como el sentimiento romántico mismo, parece reservado a una estirpe de elegidos que mediante su poesía o pintura tratarán de expresar sus emociones. La construcción social de la naturaleza virgen va a requerir la democratización de esta experiencia. En el curso del siglo XIX, a medida que las clases medias forman un mercado cada vez mayor para la literatura y las artes, lo sublime conquista terreno. El nacimiento del turismo contribuye decisivamente a esta democratización que, inevitablemente, comporta un cambio en la naturaleza del sentimiento. A fines del XIX, el sentimiento de reverencia temerosa ha dado paso a otro más cómodo, de índole casi sentimental: la naturaleza virgen es todavía sagrada, pero evoca emociones y respuestas religiosas más ordinarias (Cronon, 1996b: 75). La trivialización de lo sublime conducirá a su

sustitución por las nociones de sensibilidad y pintoresquismo (cfr. Cosgrove, 1984: 228; Hargrove, 1989: 87). Pero de resultas de este proceso el sentimiento romántico hacia la naturaleza virgen, que supone por sí mismo un cambio radical respecto a la percepción hasta entonces dominante, se extiende y consolida.

No obstante, esta democratización de la concepción romántica de la naturaleza virgen apunta también en una dirección distinta, hacia lo que cabe denominar *la paradoja de la naturaleza virgen*. Se refiere al hecho de que la misma voluntad de preservar la naturaleza virgen y la clasificación que precede a la misma constituyen ya la anulación y profanación de aquello que le presta su carácter. Si la naturaleza virgen se define por su ajenidad a todo lo humano, dar cuenta de ella es ya una apropiación: "La naturaleza virgen, después de todo, no se localiza a sí misma, no se nombra a sí misma" (Schama, 1996: 7). Igualmente, su propia existencia como concepto, como formulación social, y la generación de un sentimiento que proclama la necesidad de protegerla, suponen su incorporación al marco axiológico humano, con lo que su virginidad no responde ya a una libre espontaneidad sino a una decisión social consciente. La naturaleza virgen se convierte en una excepción en el proceso de humanización del entorno natural. Y en la medida en que ello contribuye a satisfacer determinadas necesidades sociales e individuales que en última instancia son funcionales a ese mismo proceso, la naturaleza virgen resulta ser otro producto de la modernidad, sin que ello signifique discutir la realidad natural en que en última instancia consiste. Alguien tan venerado en el movimiento verde como el naturalista americano Aldo Leopold reconocía esta circunstancia, al afirmar que "toda conservación de la naturaleza salvaje se derrota a sí misma, porque para proteger tenemos que ver y acariciar, y cuando hemos visto y acariciado bastante, ya no hay naturaleza virgen (*wilderness*) que proteger" (Leopold, 1987: 101). Tuan, por su parte, lo expresa así:

> "La gente raramente percibe la ironía inherente en la idea de *preservar* la naturaleza virgen. La naturaleza virgen no puede ser definida objetivamente: es tanto un estado mental como una descripción de la naturaleza. En el momento en que hablamos de preservar y proteger la naturaleza virgen, ésta ya ha perdido mucho de su significado" (Tuan, 1974: 112).

Lo que hace la democratización moderna del sentimiento romántico hacia la naturaleza virgen es agudizar esta paradoja y derivar de hecho en la banalización de la experiencia de la naturaleza virgen, convertida en mercancía de las industrias turística y audiovisual. Esta mercantilización es determinante en el proceso de construcción social de la naturaleza virgen y el sentimiento asociado a su contemplación, ya que en la presentación de la oferta se encuentra prefigurado el contenido de la demanda: la espectacularización de la naturaleza virgen precede a un consumo ordenado y fragmentado de la misma, condicionando la percepción de lo natural por parte del turista o espectador. El turismo natural no es sólo expresión de las relaciones entre el hombre y el medio natural, sino que de hecho *organiza* esas relaciones (Wilson, 1992: 22). La respuesta humana a la naturaleza virgen es codificada y empaquetada: construida. Si el sentimiento romántico era ante todo una respuesta a los estragos de la modernidad que adoptaba la forma de la emoción sublime

individualmente experimentada, la mercantilización de la naturaleza virgen configura la experiencia de lo salvaje y prístino como un acto colectivo de consumo ligado a la industria del ocio. A la inocencia del viajero solitario sucede la ordenada procesión de la excursión turística. La masificación de la experiencia de la naturaleza salvaje impide de hecho la libertad de movimientos del visitante; es tal su número que esa libertad provocaría la devastación del entorno al que se accede. El mismo proceso cultural nacido con la intención de defender la naturaleza virgen puede, debido a la extensión de su ideario, acabar con ella. No es por eso sorprendente que el actual heraldo de la naturaleza virgen, el movimiento verde, haya acabado por recuperar parte del elitismo de lo sublime. Para algunos verdes, sólo algunas experiencias de contacto con la naturaleza virgen son *correctas*, porque revelan la verdadera esencia de la naturaleza, y naturalmente no corresponden con las que pueden tener un turista o quien trabaja en una cantera (cfr. Barry, 1995: 49-50). Puede rastrearse aquí la voluntad de imponer un concepto universal y esencialista de naturaleza dejando a ésta su propia autoafirmación, negando por ello valor a toda experiencia mediada de lo natural. Creer en la posibilidad de una aprehensión *correcta* de lo natural es defender un objetivismo que la misma evolución histórica de la noción de naturaleza virgen se empeña en rechazar.

La cualidad construida de la naturaleza virgen como concepto y como experiencia resulta en realidad reforzada por esa defensa verde del esencialismo. Así, por ejemplo, cuando se tiende a negligir el papel de los habitantes de la naturaleza virgen, para quienes ésta es de hecho una invención de la imaginación occidental (Young, 1990: 26). Pretendiendo ser el ejemplo máximo de lo natural, la naturaleza virgen se basa así a menudo en la ausencia forzada del hombre, a fin de cuentas uno de sus elementos sustantivos (Bell, 1998: 230). Este esencialismo insiste en definir la naturaleza por oposición a lo humano:

> "Esta es, pues, la paradoja central: la naturaleza virgen encarna una visión dualista en la cual lo humano está enteramente fuera de lo natural. Si nos permitimos creer que la naturaleza, para ser verdadera, debe también ser salvaje, entonces nuestra presencia misma en ella representa su caída. Donde estamos, no lo está la naturaleza" (Cronon, 1996b: 80).

Hay, por tanto, en esta supresión una indicación muy clara de cómo el dualismo que los verdes tratan de combatir, que sitúa al hombre y la naturaleza en polos opuestos, es reforzado por esta concepción de la naturaleza virgen que se define por oposición a lo humano y lo social. Ha sido así a lo largo de la historia, donde cabe reconocer la atracción por la naturaleza salvaje como una emoción básicamente antisocial (Thomas, 1984: 268). La reconciliación de lo humano con lo natural sólo podría entonces producirse en los términos de la última: como una sujeción a las supuestas *leyes* de la naturaleza normativamente traducidas y aplicadas al hombre y la sociedad. De nuevo la naturaleza absoluta y universal se revela como una forma de escapismo frente a la historia y la insoslayable interacción de naturaleza y sociedad. Y por ello vuelve a ser un obstáculo, antes que una solución, a los problemas medioambientales que esa interacción inevitablemente plantea.

Es necesario reconocer, por ello, que la naturaleza virgen es ante todo una construcción cultural y social que ha surgido, se ha desarrollado y modificado en el curso de esa interacción; una construcción a la que innegablemente corresponde una realidad material, una porción del mundo natural. Pero el hecho de ser precisamente aquella parte del mismo en la que el hombre no ha intervenido o lo ha hecho mínimamente no significa, primero, que la naturaleza virgen sea esa naturaleza absoluta y universal que los verdes tienden a invocar, ni, segundo, que pueda afirmarse su separación y oposición a lo humano. La naturaleza virgen es en realidad hondamente humana. Y si aquí no puede en principio afirmarse la recíproca influencia de los procesos culturales y materiales en la conformación social de la concepción de lo natural, debido a la ausencia de intervención humana en este último ámbito, no es menos cierto que sería precisamente la *ausencia* de intervención la que tiene influencia en el proceso, así como los efectos de la intervención en el inmenso espacio geográfico que *deja de ser* naturaleza virgen y con ello permite el alumbramiento del concepto y la preservación de esa parte del mundo natural. Ciertamente, en contra de esta afirmación juega una poderosa *apariencia* que parece negar toda incidencia humana en la naturaleza virgen, cuando en realidad esa incidencia reside en la decisión consciente de no intervención, acompañada sin embargo de todo tipo de clasificaciones, mediciones y estudios de esa realidad sólo a primera vista definida por su separación del hombre. La naturaleza libre es sólo otro rostro de lo social.

La socialidad e historicidad del paisaje

También en la defensa del paisaje la falacia de la naturalización oculta su verdadero carácter, la yuxtaposición de los órdenes social y natural que despoja de sentido toda reivindicación basada en el argumento de la pureza. La propia condición *compositiva* del paisaje presupone la existencia de un obervador que le proporciona sentido, que lo *constituye* como tal. El paisaje no es simplemente una porción de naturaleza que se nos ofrece; es, en la mayor parte de los casos, el producto histórico de la interacción de una sociedad con su entorno, el resultado del *hacerse* de ambos en recíproca influencia. Por eso mismo el paisaje es tanto un estado de cosas como un *proceso* nunca concluido y en permanente transformación. Incluso en aquellos casos en que el paisaje no registra huella social alguna, la ausencia de ese rastro es consecuencia de una decisión humana, como ocurre con la naturaleza virgen. Toda forma de protección del paisaje es por ello defensa de un producto cultural y social, o si se prefiere del *registro* de una cultura y una sociedad, no defensa de lo natural no mediado. Como escribe Alexander Wilson: "En el sentido más amplio del término, el paisaje es una forma de ver el mundo y de imaginar nuestra relación con la naturaleza. Es algo que pensamos, hacemos y construimos como colectivo social" (Wilson, 1992: 14). La naturaleza no es paisaje; el paisaje es más bien naturaleza humanizada: apropiación del entorno.

Esta apropiación humana de lo natural puede ser únicamente visual, pero esta dominación mediante la mirada es consustancial al concepto mismo de paisaje. Una porción de naturaleza a la que nadie

contempla no es ningún caso paisaje. El paisaje es lo que la mirada acota. Y sólo el hecho de que el paisaje únicamente es tal cuando se lo contempla desde fuera crea la ilusión de su *naturalidad* y el espejismo de nuestra ausencia del mismo. Porque cuando *somos paisaje* no nos vemos, al estar inscritos en él, al constituirlo; y cuando nos distanciamos para contemplarlo estamos fuera de su recinto. La idea de paisaje vendría por tanto a exigir separación y observación: un campo trabajado sólo sería paisaje desde el punto de vista de un observador externo. Aquel que trabaja la tierra es *parte* del paisaje mismo (cfr. Pythiam-Adams, 1999: 119). Para Cosgrove, la distinción entre el que está fuera (*outsider*) y el que está dentro (*insider*) del paisaje es decisiva para la existencia de éste, y tiene que ver con el elemento de control del mundo externo implícito en la idea de paisaje: el paisaje es la visión del que está fuera, ya que constituye un término de orden y control (Cosgrove, 1984: 18 ss.). Hablar de paisaje supone por ello tomar distancia. Esta distinción es aceptable sólo si se recuerda que opera con categorías que remiten a una misma realidad que, en última instancia, las aglutina. De otro modo, se corre el riesgo de dificultar la comprensión de la socialidad constitutiva del paisaje, en tanto hace derivar del acto de observación un acto de creación del paisaje mismo, en lugar de considerar la observación *desde fuera* como el acto de reconocimiento de una realidad que el hombre construye *también desde dentro*: la acción material del hombre mediante el trabajo y la construcción cultural y simbólica del medio que efectúa al observarlo son parte de un mismo proceso de transformación, como el pintor retrocede unos pasos para ver el lienzo y ponderar así el *efecto* que produce el trabajo en el que se halla enfrascado. El control no sólo se ejecuta desde fuera. Por otro lado, esta distinción entre el observador y lo observado, entre el hombre y el paisaje, no equivale en modo alguno a afirmar que éste carezca de entidad real ni reducirlo a la condición de mero constructo social o mental. Como ocurre con la naturaleza, el paisaje posee entidad propia, una sólida materialidad, pero el hombre ha contribuido a crear su morfología y le proporciona un sentido que lo convierte en parte del orden social. De forma que "viviendo en él, el paisaje se convierte en una parte de nosotros, como nosotros somos una parte de él" (Ingold, 1993: 184). El paisaje es una realidad viva a la que pertenecemos y damos forma y significado. No puede pues confundirse con el territorio, que es el espacio a partir del cual se forja el paisaje. Éste es por tanto el producto de la apropiación social del entorno natural: la configuración del territorio como trabajo, cultura e historia. El paisaje es así tanto una imagen como una realidad: la de la naturaleza que entra en contacto con la sociedad que procede a su transformación. Es lo que el hombre encuentra cuando se distancia y contempla el espacio al que ha dado forma.

La *humanidad* del paisaje es en consecuencia un hecho inevitable que resulta de la ocupación social del territorio, que trae causa a su vez de la posición humana en el mundo. La apropiación social del espacio es un acto originario y fundacional. El paisaje es territorio habitado. Nada hay así de vergonzoso en aquella ocupación, es más bien algo digno de ser celebrado (Schama, 1996: 9). En el paisaje convergen así la transformación humana y social de lo natural y la realidad material de ésta, así como la apropiación cultural y simbólica de esa realidad transformada. Para Spirn (1996: 113), de ahí nace la tensión, característica del

paisaje, entre la realidad y la autonomía del mundo no humano, del entorno natural, y su construcción cultural. Sin embargo, hay que subrayar que esa construcción cultural nunca es *únicamente* tal, como propende a considerar la crítica objetivista al construccionismo, al que reprocha el sostenerse en un vacío despojado de toda materialidad objetiva: la humanización de la naturaleza supone tanto su construcción simbólica y cultural como su reconstrucción *física*, la creación de significados tanto como la creación de un entorno adaptado a las necesidades humanas. El paisaje es el producto de esa doble tarea creadora, y así como ésta no se halla en ningún momento clausurada sino que está siempre inconclusa y se reinventa a cada momento, así el paisaje es al tiempo un producto y un proceso. La doble dimensión cultural y material del paisaje remite así en última instancia a la interacción social con la naturaleza, intrínsecamente dinámica y permanentemente viva.

Al ser el paisaje la imagen encarnada, sólo aparentemente detenida, del estado de las relaciones sociedad-naturaleza, posee también una indudable dimensión *histórica*. El paisaje es el reflejo sedimentado de la historia humana, de su efecto sobre un territorio. Es por ello un registro de la *forma* que la apropiación social de la naturaleza ha adoptado. Por eso el paisaje no es nunca sólo lo que contemplamos, sino también los significados asociados a ello, o mejor dicho, el *testimonio* que lo que vemos proporciona acerca de su propia gestación. El paisaje es historia por cuanto refleja la humanización del orden natural y su subordinación al orden social. Muestra la indeleble marca de lo social en el rostro de la naturaleza. El paisaje es un texto histórico que entre líneas proporciona las claves que permiten desentrañar su misterio. Es la acumulación en el curso del tiempo de transformaciones materiales, significados culturales, valores estéticos y simbólicos, lo que convierte a un paisaje en lo que es: memoria viva de quienes lo habitan. Sólo la historia de un paisaje permite explicarlo. La mera existencia de un viejo puente en un paraje rural modifica por entero su carácter y ofrece un testimonio acerca de lo que fue, mientras que su desuso da igualmente fe de aquello en que se ha convertido. No obstante, así como el paisaje encierra el secreto de aquello que ha venido a ser, también podemos desentrañar en él aquello que pudo ser y finalmente no fue. El formidable ritmo de transformación social y natural que el capitalismo impone contribuye a potenciar la función *registradora* del paisaje como fuente de nostalgia y turbación ante el desarrollo y el progreso:

> "Por esto hay siempre un punto de mala conciencia en la alegría ante cualquier viejo muro, ante cualquier vivienda campestre, aunque también es verdad que esa alegría sobrevive a la reflexión que la convierte en dudosa. Mientras un progreso utilitarista y romo siga violentando la superficie de la tierra, no podrá desalojarse del todo la idea, por más pruebas en contrario que se aduzcan, de que cuanto hay más acá o antes del rumbo actual, es mejor y más humano por haberse rezagado" (Adorno, 1980: 90).

Del mismo modo, esta virtud desveladora del paisaje permite comprender cabalmente su función *ideológica*, que deriva de su representar una forma históricamente específica de experimentar el mundo, a la que dan sentido y cuyo desarrollo impulsan ciertos grupos sociales (cfr. Cosgrove, 1984: 15). El paisaje exhibe la marca que el tipo de dominio social sobre la naturaleza históricamente preeminente ha dejado sobre la

superficie del mundo. No sólo físicamente: también en sus asociaciones simbólicas y en el significado cultural que atribuyamos a un paisaje u otro, de los que también depende su significado social (cfr. Bell, 1998: 233). En la actualidad, sin embargo, lo que encontramos es una sociedad cuyos niveles de preocupación medioambiental y nostalgia por un mundo natural cada vez menos *visible* "se ven confrontadas con una capacidad tecnológica igualmente sin precedentes para transformar los paisajes rurales y urbanos de forma que borran todas las referencias del pasado" (Muir, 1999: 44). El dinamismo del paisaje amenaza con devorar toda posibilidad de registro.

Así pues, la dimensión histórica del paisaje convive con su permanente *vitalidad*, que lejos de contituirse en el espacio congelado de la memoria es constante reactualización de la misma, no en vano se trata de la sede misma de lo social y no únicamente de su reflejo atemporal. El paisaje, por tanto, "no es materia fría, sino donde vivimos; no es sólo escenario, sino parte del drama; no es pasivo, sino activo; no es estático, sino que cambia; no es sólo objeto de contemplación, sino el lugar de la acción" (Martínez de Pisón, 1997: 38). Convergen de esta forma en el paisaje la acción y la reflexión social. La forma que la acción adopta es el *trabajo*, esto es, la actividad transformadora del entorno por parte del hombre, la humanización del mundo natural. No es posible entender el paisaje sin la intervención del trabajo humano, y de hecho la estetización del mundo natural que la concepción verde de la naturaleza conlleva depende en numerosas ocasiones de la *supresión* de ese factor, de modo que lo natural termina por erigirse en categoría al margen de la historia y la intervención humanas (cfr. Williams, 1980: 78). La consideración de este factor puede permitir sin embargo la separación del trabajo y la observación como *momentos* distintos en el proceso de transformación social de la naturaleza y, de hecho, la reserva del calificativo de 'paisaje' al segundo de ellos. Desde esta perspectiva, sería conveniente distinguir entre 'tierra' y 'paisaje'. Mientras que la *tierra* supone concebir el espacio como un recurso físico y tangible, como el ámbito del trabajo, el *paisaje*, en cambio, es un recurso intangible cuyo rasgo principal es una apariencia o imagen que resulta de la mirada, con lo que el énfasis recae en el ocio y el consumo visual (Milton, expuesto en Macnaghten y Urry, 1998: 200-201). Resulta esta distinción, empero, de la separación de dos aspectos de un mismo fenómeno, y remite a dos facetas distintas pero entrelazadas de nuestra relación, social e individual, con nuestro medio ambiente. Tanto el trabajo como el disfrute estético son formas de relación humana con el entorno, pero no hay que olvidar que, en realidad, este último se basa en la neutralización del poder coercitivo del medio externo que el trabajo procura. En este sentido, la contemplación de la naturaleza es un levantar la cabeza del suelo que se está horadando y mirar un derredor transformado. Pero ambos actos forman parte de un mismo proceso: el paisaje mismo. El trabajo no es la precondición del paisaje, aquello que le da forma y permite al hombre reconocerlo cuando se distancia, sino parte constitutiva del mismo.

Tampoco el paisaje, en definitiva, es expresión de una naturaleza universal y absoluta, no mediada por el hombre. Antes al contrario, es el producto de la transformación social del medio por parte de éste, el resultado de un proceso de apropiación material y cultural sujeto a múltiples y constantes mediaciones. El

paisaje aparece como la expresión reflexiva de la historia transformadora del territorio. Es, en definitiva, una forma de cultura.

4. *La construcción social de la naturaleza*

La oposición entre la concepción esencialista de una naturaleza universalmente afirmable al margen de su marco histórico-social, tal como puede encontrarse en la defensa verde del mundo natural y en la inspiración normativa que en ella encuentra el ecologismo, y una visión de lo natural consciente de su dependencia contextual en el curso de una compleja interacción entre la sociedad y su entorno, no hace sino reflejar fidedignamente los términos en que se plantea contemporáneamente el debate en torno a la *naturaleza de la naturaleza*: la de una confrontación entre construccionismo y realismo (u objetivismo). De un lado, pues, la naturaleza como entidad real, objetiva y autónoma, independiente del hombre y de la organización social históricamente vigente: una compleja realidad autosuficiente que se encuentra *más allá* de lo social y que posee validez universal. De otro, la naturaleza como construcción social, como el producto de la apropiación cultural y científica del mundo natural por parte del hombre, de forma que más que afirmar su autonomía se trata de reconocer que la naturaleza es aquello en que los procesos socioculturales históricamente dominantes la convierten. Frente a la existencia autónoma, la dependencia contextual; en lugar de ser un ámbito objetivo, también la naturaleza sufre las contaminaciones de la mediación cultural y social. Es, en cualquier caso, en la vía intermedia de un construccionismo moderado donde se halla el fundamento más firme para la comprensión de las relaciones sociedad-naturaleza y para la articulación de una crítica frente a los excesos objetivistas de gran parte del ecologismo filosófico y político.

Es preciso desechar la idea de que el debate en torno a la oposición construccionismo-realismo no sea más que charlatanería filosófica que en nada aprovecha a la identidad del ecologismo político. Atañe, por el contrario, a su mismo centro, ya que es la existencia de un mundo natural amenazado, pero aún no extinguido, y el valor independiente de toda práctica o interés humano, lo que constituye la razón de ser de un movimiento verde que lucha por su preservación. Si ese mundo natural carece de tal autonomía y no puede predicarse del mismo valor propio alguno si no es mediante procesos y prácticas sociales, el ecologismo pierde aquello que lo sostiene. Del mismo modo, una naturaleza mediada y construida no puede constituir la fuente de la inspiración normativa que para los verdes es: no puede haber normas *naturales* cuando la misma naturaleza de donde emanan es ante todo un constructo social. Que la naturaleza siga estando *ahí fuera* en lugar de *aquí dentro* tiene para el ecologismo una importancia extraordinaria. Hay que apresurarse a señalar, sin embargo, que en modo alguno cabe establecer una divisoria a un lado de la cual, en favor de una perspectiva realista, se sitúe el ecologismo en su conjunto, y frente a la cual, en el otro, se alineen todos sus críticos optando por una visión constructivista. La amplitud y diversidad del debate *interno* al ecologismo desaconsejan tal planteamiento, ya que es posible encontrar partidarios de alguna forma de

construccionismo tomando parte en el mismo. No es menos cierto, sin embargo, que la adopción de esas posturas constituye en gran medida una reacción al abusivo predominio del enfoque objetivista en el seno del ecologismo, especialmente en sus vertientes más radicales, sobre todo filosóficamente: la ecología profunda y el ecocentrismo, tan *característicamente* verdes, ponen el valor intrínseco de la naturaleza en el centro de su discurso, y a la afirmación de ese valor precede la defensa de un realismo fuerte y por tanto de un anticonstruccionismo. Ya veremos cómo esta adscripción generalizada, contra la que se oponen en todo caso formas *moderadas* de construccionismo, responde al hecho de que un enfoque construccionista es *incompatible* con una defensa fuerte de lo natural, de una naturaleza esencial y sin mediaciones cuyo valor puede afirmarse universalmente. También veremos cómo, al igual que ocurre en el debate en torno al fin de la naturaleza, parte del problema se debe a que realismo y construccionismo hablan lenguajes distintos por referirse a naturalezas distintas: a la naturaleza como poder causal y a la naturaleza como apariencia, respectivamente. Lo que podría ser un problema de inconmensurabilidad de ambos discursos resulta ser, sin embargo, una falla en la defensa verde del objetivismo.

La visión constructivista de la naturaleza no es sino una aplicación a la misma de la más amplia construccionista, o construccionismo social. Las raíces de éste se hallan en la sociología del conocimiento y, especialmente a partir del texto seminal de Berger y Luckmann (1984), no ha dejado de acrecentar su influencia, potenciada más recientemente por el giro lingüístico y la defensa posmoderna del relativismo. El construccionismo social niega toda posibilidad de aprehender directa y objetivamente una realidad que es siempre capturada, clasificada y experimentada a través de categorías *sociales* cuya importancia mediadora es tal que terminan por *constituir* esa misma realidad, que se revela así *sobre todo* como construcción social. Las posturas esencialistas y objetivistas que proclaman la accesibilidad directa de la realidad, por ejemplo mediante los métodos positivistas y empiristas de la ciencia tradicional, pasan por alto el hecho de que esa realidad nunca nos llega *tal como es*, sino social y culturalmente *filtrada*. Nuestra forma de entender el mundo es histórica y culturalmente específica para el construccionismo social, y de hecho ese conocimiento deriva no del mundo tal como es, sino "de los procesos e interacciones sociales en que la gente está constantemente implicada entre sí" (Burr, 1995: 4). El lenguaje cobra así una gran importancia en el análisis construccionista como instancia mediadora principal en esos procesos; el discurso pasa por ello a ser factor principal en la *creación* social de lo real. Toda forma de naturalización de lo social es así recibida con suspicacia: categorías como la raza o el género son catalogadas como convenciones sociales sin validez universal y absoluta, y por ello sin legitimidad de origen alguna, cobrando importancia así el estudio de su función ideológica de perpetuación de concretas situaciones sociales caracterizadas por la desigualdad o la injusticia. El énfasis posestructuralista y posmoderno en la disyunción entre lenguaje y realidad, entre el ser y el nombrar, puede por tanto integrarse sin mayores dificultades en el esfuerzo construccionista.

Pues bien, si la realidad es una construcción social, la naturaleza también lo es. Tampoco el mundo no humano, pese a constituirse en principio precisamente como la objetividad misma, el ámbito separado del

hombre que en esa misma separación encuentra su esencia, queda fuera de la construcción social por no poder en ningún caso ser aprehendido al margen de mediaciones. La verdad acerca de la naturaleza es su verdad *social*. Conceptos como los de naturaleza o ecología no tienen significados fijos: éstos son socialmente construidos y discutidos (Hannigan, 1995: 126). No podemos así hablar de *una* naturaleza, ya que el contexto cultural, la posición social y la época histórica determinan distintas visiones de la naturaleza a distintos observadores. Más que una naturaleza singular hay diversas naturalezas constituidas mediante distintos procesos socio-culturales de los que esas naturalezas no pueden separarse (cfr. Macnaghten y Urry, 1998). La naturaleza no es una esencia atemporal ni cabe pensar en ella como algo separado de la existencia humana (Wilson, 1992: 13). La atención a la socialidad del conocimiento y vivencia humanas de lo natural no se limita, sin embargo, a ser una mera aplicación del construccionismo social, a pesar de encontrar en éste su manifestación última. La reacción de los padres fundadores de la sociología frente al predominio del pensamiento biologicista que sigue al triunfo del darwinismo, que deriva en la afirmación de la autonomía de lo social como realidad independiente y de la excepcionalidad del hombre, da lugar a una separación entre las categorías de naturaleza y cultura (cfr. Benton y Redclift, 1994) que está en la raíz de la visión constructivista de lo natural, a fin de cuentas reforzadora del dualismo sociedad-naturaleza. En la formulación de Klaus Eder (1996: 7-9), el construccionismo social es una reacción contra las explicaciones naturalistas que dan cuenta de la evolución social como continuación de procesos naturales: la naturaleza pasa a considerarse algo constituido simbólicamente y no dado objetivamente: la constitución natural de la sociedad se ve reemplazada por la construcción social de lo natural[5]. En todo caso, el construccionismo dominante en la teoría social ha sido discutido en ese mismo campo por un ecologismo que, dada su raigambre científica, coincide en su defensa de formas más o menos matizadas de naturalismo y objetivismo con una ciencia natural que vive, merced a los avances de las biociencias, una suerte de edad dorada, y que no puede sino reforzar las tesis del positivismo empiricista, si bien en última instancia conducen a una penetración de lo humano en lo natural que amenaza por convertir este ámbito en puro artefacto.

No obstante, no hay una sola y única forma de construccionismo de lo natural, ni coinciden su alcance e implicaciones. Es preciso distinguir entre tres distintas variantes de construccionismo en este ámbito; a mi modo de ver, sólo de la adecuada integración de dos de ellos puede hacerse derivar un enfoque suficientemente consistente.

1. El construccionismo *epistemológico* se refiere a la dependencia contextual de nuestro *conocimiento* acerca de la naturaleza: el mundo natural es una entidad real y objetiva, pero nuestro conocimiento acerca del mismo está sometido a toda clase de mediaciones y filtros culturales, históricos y

[5] Este pasaje de Dwyer ilustra certeramente este carácter reactivo: "Se nos enseña sencillamente que la naturaleza es algo distinto a la cultura, o que el medio ambiente difiere del organismo; que las culturas, como los organismos, son productos emergentes. Estas concepciones encajan cómodamente con una tradición de pensamiento a la que, durante más de un siglo, ha subyacido la perspectiva evolucionista. Me gustaría revisar, y en cierto modo dar por acabada, tal tradición. Si debemos seguir una lógica digital, en el ámbito de los asuntos humanos la cultura debería tomarse como previa, la naturaleza como emergente" (Dwyer, 1996: 157).

sociales, de modo que no puede ser directo ni acceder a la naturaleza *tal como es*. Las distintas categorías culturales y los diferentes valores vigentes en cada momento social provocan que distintos individuos, épocas y sociedades produzcan sus propias y divergentes construcciones de lo natural, de forma inevitable, a consecuencia de lo cual no hay una naturaleza única y sustancial reconocible en todo tiempo y lugar, a la que se pueda acceder al margen de las mediaciones de la cultura humana (Peterson, 1999: 341). Como señala William Cronon, aunque el mundo no humano es real y autónomo, no podemos conocerlo de primera mano, sino a través de nuestras concepciones y simulaciones, sin que quepa una perfecta correspondencia: "El mundo no humano no es (sólo) nuestra creación, pero la naturaleza lo es" (Cronon, 1996d: 458-459). Esto es: la naturaleza sería nuestro *conocimiento*, culturalmente condicionado, de un mundo natural externo e independiente. La construcción social de la naturaleza es el producto de nuestros intentos por aprehender la realidad externa no humana, cuya existencia al margen del discurso *construido* queda fuera de duda. En términos kantianos, la naturaleza es el *fenómeno* que somos capaces de describir con nuestras anteojeras culturalmente específicas; el mundo no humano, el *noúmeno* que impepinablemente permanece fuera de nuestro alcance cognitivo. Esta es también la postura de Benton (2000), que inspirándose en el realismo crítico de Baskhar distingue entre un construccionismo del conocimiento y un realismo del objeto: mientras la naturaleza no humana y sus procesos, mecanismos y poderes causales existen y se despliegan al margen del hombre, nuestro conocimiento y nuestras creencias acerca de la misma constituyen un constructo social. No cabría pues hablar de construcción *cultural* de lo natural si no existiese de hecho una naturaleza física *real*. Esta es una forma moderada de construccionismo, que en realidad vendría a situarse a medio camino entre el objetivismo esencialista y la forma más radical de construccionismo.

2. El construccionismo *ontológico*, por el contrario, atañe a la esencia misma de lo natural y niega la existencia independiente de un mundo no humano, que sólo existiría en el discurso social, constituyendo al cabo una figura de nuestro pensamiento. Desde este punto de vista, el mundo natural no es más que una categoría social, un artefacto discursivo sin existencia propia. La naturaleza se ve reducida a la condición de "invención" humana (cfr. Dwyer, 1996). Por emplear la distinción antecitada, al construccionismo del conocimiento correspondería igualmente una construcción del objeto: es la construcción social de la realidad externa la que la constituye: el mundo natural no existe más allá del discurso. La realidad se convierte en algo inaccesible (Shepard, 1995: 25). En principio, ésta es una forma extrema de construccionismo que, de hecho, deriva en una suerte de solipsismo filosófico fácilmente refutable: como apunta Dickens, un pez posee un realidad física que puede ser dañada, de forma que no es en modo alguno *únicamente* una construcción social: aunque hay diferentes formas de *construir* culturalmente un pez, esto no tiene nada que ver con cómo ese mismo pez está *físicamente construido* (Dickens, 1996: 73). El propio Dickens añade que para esta versión radical del constructivismo, la naturaleza carece de importancia como objeto exterior a nuestra experiencia (Dickens, 1996: 73). El papel de la naturaleza física en la vida humana y social es por tanto negado de plano; la autonomía del orden social es absoluta. Más benevolentemente, Smith (1999: 367)

sitúa en otro lugar la apuesta del constructivismo radical, cuyo enfoque se caracterizaría más bien por la *suspensión* de los juicios acerca de la ontología del mundo externo, debido a la dependencia cultural de los mismos que los convierte en indecidibles y convierte en fútil su emisión. Es muy dudosa, sin embargo, la utilidad de un enfoque unidimensional que rechaza la autonomía ontológica del mundo natural, e impide por tanto siquiera el reconocimiento debido a la materia bruta de la construcción social del mismo.

3. Finalmente, propongo hablar también de un construccionismo *físico*, que alude a una intervención humana en el mundo natural que alcanza en este siglo tal grado y capacidad de penetración, que permite hablar, literalmente, de *re*construcción social de la naturaleza. La naturaleza es en este sentido físicamente construida por la sociedad humana (cfr. Peterson, 1999: 343). No se apela ya al contexto cultural en el que la naturaleza es comprendida, sino al contenido y la estructura reales de esa naturaleza (cfr. Lease, 1995: 9). La transformación del entorno físico por parte del hombre para adaptarlo a sus necesidades e intereses, la humanización del mundo natural en que se resuelve su apropiación no sólo simbólica y cultural sino también material, es igualmente una forma de construcción de la realidad, progresivamente despojada de toda naturalidad originaria. Igualmente, los extraordinarios avances habidos en el campo de la genética —que permiten de hecho la *creación* de animales genéticamente modificados y el cruce genético de especies, o la recuperación, mediante la clonación, de especies perdidas pero cuyo registro de ADN se conserva, como ha ocurrido con el bucardo español— permiten incrementar la capacidad humana de intervención, a nivel microbiológico en este caso, y con ello la de construir y reconstruir una naturaleza reducida a la condición de medio ambiente humano. Desde este punto de vista, la separación sociedad-naturaleza se disuelve por la vía de la *asimilación* de la segunda por la primera. Es en este contexto donde se sitúa el problema relativo al fin de la naturaleza, más abajo discutido en profundidad: si el mundo natural es cada vez más humano y social, si ya no queda naturaleza propiamente dicha, sino en todo caso una mezcla de naturaleza y artificio, el ecologismo se ve privado de objeto y, con ello, de sentido.

El construccionismo ontológico es generalmente preterido en favor del epistemológico, esto es, del doble reconocimiento de la existencia de una naturaleza objetiva y de la dependencia socio-cultural de toda forma de conocimiento y apropiación sociales de la misma. En ocasiones, sin embargo, más que una mera aseveración de la incontestable realidad de un mundo natural que no puede ser reducido a la condición de construcción humana, de lo que se trata es de subrayar las contradicciones inherentes a la oposición construccionismo-realismo. Por una parte, se señala que aunque el objetivismo parece oponerse a toda forma de construccionismo epistemológico, también los conceptos realistas son socialmente constituidos (Dickens, 1996: 76), por más que en sí mismos pretendan referirse a una realidad extraconceptual cuya independencia se postula. Por otra, el reverso de esta moneda: si el concepto de naturaleza está enraizado en la ciencia occidental hasta tal punto que *antecede* al trabajo científico, no es menos cierto que el concepto de cultura pertenece igualmente al "mundo intencional" del humanista occidental; ni la cultura ni la naturaleza están objetivamente dadas, ambos conceptos son constructos culturales, y más específicamente constructos de la

racionalidad occidental, ya que en ámbitos no contaminados por ésta más que una separación entre cultura y naturaleza existe un *habitar* el medio físico que integra al hombre en el mismo mediante la práctica y la experiencia (Ingold, 1996: 118-121). Esta última perspectiva apunta hacia un aspecto de la dicotomía construccionismo-realismo que merece sin duda atención, que es el de la *interacción* entre el hombre y el medio físico y los resultados materiales que ella procura. La integración de un construccionismo físico que, en última instancia, atiende a la dialéctica entre sociedad y medio ambiente a través de la transformación de éste, es sin embargo más adecuada, como trataré de demostrar enseguida, que la *anulación* de las diferencias entre naturaleza y cultura mediante el expediente de recurrir a pueblos no occidentalizados donde, efectivamente, la separación entre el hombre y su medio no ha alcanzado un estadio suficiente. Porque la construcción cultural de lo natural sólo es posible una vez logrado un determinado nivel de dominio sobre la naturaleza externa, no antes. La disolución de una cultura en su entorno no muestra más que su debilidad. Es más que probable que el dualismo naturaleza-cultura haya de ser reformulado, sobre todo mediante una debida atención a la interdependencia y mutua transformación entre esos dos ámbitos, pero su supresión ha de enfrentarse a la evidencia en contra presentada, sí, por la historia occidental de transformación y humanización del entorno físico. En modo alguno supone esto negar la importancia que tiene la interacción humana directa con el medio; pero esa interacción se lleva a cabo *mediante* un doble proceso de construcción cultural *y* material a partir de un mundo natural preexistente.

Por lo general, empero, el énfasis recae en la afirmación del orden natural como orden real y objetivamente existente *al margen* de nuestra imposibilidad de aprehenderlo de modo directo con independencia del contexto sociocultural. Las versiones extremas de construccionismo amenazan con convertir lo natural en un simple epifenómeno de lo social. La naturaleza, esto es, aquello que *no* ha sido creado por el hombre, acaba paradójicamente siendo *apenas* un constructo humano (Peterson, 1999: 344). La búsqueda de un equilibrio entre realismo y construccionismo, que por lo general asume la forma de un construccionismo moderado, es así la respuesta predominante entre aquellos autores que, aunque preocupados por la crisis ecológica y en busca por tanto de una reformulación de las bases de la relación hombre-naturaleza, evitan incurrir en un realismo esencialista que constituye otra forma de exageración. Para Cronon, por ejemplo,

> "Por un lado, tenemos que persuadir de alguna forma a los científicos y a los ecologistas que asumen que la naturaleza es 'natural' y completamente externa a la cultura humana, que hay algo profundamente importante y útil en el reconocimiento de su constructividad cultural. Por otro, tenemos igualmente que persuadir a los humanistas y los posmodernistas de que, aunque las ideas acerca de la naturaleza puedan ser la proyección de ideas de hombres y mujeres, el mundo sobre el que proyectamos esas ideas no está hecho en modo alguno por nosotros: en el mundo hay algo más que palabras" (Cronon, 1996d: 458).

De lo que se trata es de evitar los excesos latentes en las dos alternativas, construccionista y realista. Para ello es preciso trascender la alternativa según la cual la naturaleza es vista como el conjunto de condiciones materiales de nuestra existencia, o bien como un mero conjunto de símbolos culturalmente generados, para pasar a aceptarla como *ambas* cosas (Redclift, 1999b: 67). El mundo natural no es ni una esencia atemporal ni un concepto. Al igual que resultan insostenibles formas ingenuas de realismo para las que la naturaleza es una entidad directamente perceptible al margen de toda experiencia, contexto cultural o motivación, es preciso también desechar un énfasis en los factores culturales que trata de *reemplazar* antes que complementar el enfoque realista (Kidner, 2000: 339). Postular una explicación *exclusivamente* culturalista de las relaciones sociedad-naturaleza es un error, en la medida en que acaba sugiriendo la ausencia de toda *relación* al eliminar uno de sus dos términos.

La reacción contra el construccionismo suele, sin embargo, traer causa de una errónea comprensión de sus variantes, que conduce a su identificación con el construccionismo ontológico. No se diferencia entre la tesis epistemológica según la cual nuestro conocimiento acerca de la naturaleza es socialmente construido, y la tesis ontológica para la que la naturaleza es sólo un constructo social (Smith, 1999: 365). Es nuestro conocimiento del mundo no humano lo que está mediado y construido, no ese mundo en sí mismo, *verdaderamente* existente y (hasta cierto punto al menos) autónomo. El problema de esta forma de construccionismo epistemológico, que no integra el construccionismo físico, es que plantea una separación demasiado rígida entre el mundo natural y nuestro conocimiento del mismo, sin tomar en consideración las *prácticas* humanas en relación al medio, esto es, la interacción *material* sociedad-naturaleza. De otro modo se pierde de vista el juego entre las prácticas sociales humanas y sus condiciones materiales (Benton, 1994: 31). Pero el problema quizá sea, después de todo, de inconmensurabilidad de ambos discursos, objetivista y construccionista, pues es posible que cuando hablen de 'naturaleza' se refieran a cosas distintas. Es posible, concretamente, que el objetivista se refiera a la naturaleza en su sentido *realista*, como proceso y poder causal, mientras el construccionista apele a la naturaleza en su sentido profano o *superficial*, esto es, la naturaleza visible y maleable que constituye el objeto de la mayor parte de la práctica humana. Porque *en ningún caso* podemos afirmar que la naturaleza como poder causal sea un constructo cultural, como tampoco podemos reconstruirla físicamente: es algo subyacente, cuyas formas pueden cambiar, pero inextinguible y no maleable. La negación de la naturaleza como poder causal es una incoherente forma de idealismo (Soper, 1996: 31). Nuestro limitado *conocimiento* de esa naturaleza sí está socialmente construido. La diferencia con la naturaleza en sentido profano, con la naturaleza como *apariencia*, es que no sólo cabe afirmar la cualidad social de nuestro conocimiento de ella, sino también afirmar sin mayores trabas nuestro poder de configurarla físicamente. Esta diferenciación entre naturaleza realista y profana cobra mayor importancia cuando de resolver si podemos hablar de fin de la naturaleza o no se trata.

La disputa entre objetivismo y construccionismo, que como veremos remite de hecho a la oposición naturaleza-cultura e incluso al debate en torno al naturalismo y la excepcionalidad humana, tiene

implicaciones directamente aplicables a la crisis ecológica y el modo de abordarla, así como al núcleo normativo del ecologismo, especialmente en sus corrientes más radicalmente opuestas a toda forma de antropocentrismo, pero sin dejar por ello de atañer al movimiento verde en su conjunto. A lo primero, no hay más que pensar en la cuestión de los *límites naturales* a la actividad humana, y más concretamente en los límites naturales a la producción socio-económica. Para los verdes, la existencia de estos límites pone precisamente al descubierto las debilidades de un enfoque construccionista, ya que, por así decirlo, lo hace saltar por los aires cuando confronta la *materialidad* de un problema como el agotamiento de los caladeros de pesca: no hay más peces y no podemos inventarlos. Como escribe Dobson:

> "Consideremos la última pieza de carbón. ¿No es un horizonte para los seres humanos? Parte del argumento del movimiento verde es que algunos 'horizontes' son realmente *límites* no sujetos al control humano —y el horizonte de los recursos es el caso clásico" (Dobson, 1999b: 4).

Un enfoque objetivista del problema no sólo afirmará, en consecuencia, la existencia de esos límites naturales, sino que señalará un horizonte temporal para su cumplimiento en caso de que el actual modelo de producción y, por ello, de explotación de recursos naturales, no sea radicalmente modificado. Por el contrario, un enfoque construccionista subrayará el carácter *social* de esos límites, esto es, su dependencia de definiciones y prácticas sociales, que impide establecer todo horizonte absoluto para los mismos y permite, por el contrario, su constante redefinición y postergación mediante la transformación del sistema social que se sirve del natural para su mantenimiento. Si de un lado se postula la existencia de límites naturales absolutos a la actividad productiva, del otro se señala la relatividad y mutabilidad de unos límites cuya dependencia contextual los hace depender del modo en que la sociedad se relacione con su medio ambiente, esto es, de las prácticas vigentes en cada momento. Es característica del movimiento verde la enfatización desde los años setenta de la existencia de esos límites, así como de su potencial y actual superación. Sus críticos apelan al hecho de que la capacidad social de innovación tecnológica permite encontrar nuevos y distintos modos de obtener recursos naturales, razón por la cual los límites lo serán en todo caso de concretos sistemas de aprovechamiento, más que de la naturaleza, entendida como recurso humano, en su conjunto. Si puede ser cierto que las fuentes no renovables de energía constituyen un límite a la utilización humana de los mismos, las fuentes no renovables (y no sólo las actualmente conocidas, sino aquellas por descubrir) permitirían seguir obteniendo, dados los avances debidos en su aprovechamiento y optimización, la cantidad necesaria de energía. Más que de límites naturales *en general*, convendría pues hablar de límites parciales.

Por otra parte, la definición de límite natural, ligada a la cual aparece la de problema medioambiental, no puede dejar de atañer al modo en que a su vez se conciba la sustentabilidad. Basta con pensar en cuán distinto será un *equilibrio* de lo social y lo natural vertebrado por las directrices de un ecologismo que proclama la escasez ecológica y la consiguiente necesidad de modificar nuestras relaciones

con el medio en la dirección de un distinto y menos intenso aprovechamiento del mismo, de aquel que reconoce el carácter esencialmente *cambiante* de las relaciones entre sociedad y medio y por ello la dependencia contextual de todo límite natural. Si la primera concepción se basará en la idea de que los recursos espaciales y medioambientales tienen una sola forma sustentable de uso inscrita en el carácter del territorio, la segunda subrayará que hay muchas formas sociales de aprovechamiento que permiten una durable explotación de los recursos, y no una sola dada en la naturaleza misma de las formaciones biofísicas (cfr. Acselrad, 1999: 55). Esto último se corresponde, además, con la variabilidad que caracteriza a los problemas medioambientales, que no son siempre y en todo caso los mismos; su definición depende tanto del cambio en las condiciones materiales de la sociedad como de la distinta percepción social de las mismas. Es el sistema de valores de una sociedad el que decide lo que está mal, no la propia naturaleza (cfr. Grundmann, 1991a: 106).

No es casual que se hable de la matriz malthusiana del ecologismo (cfr. Acselrad, 1999: 42) para designar su convicción de que existen límites naturales universalmente definibles a la actividad productiva del hombre, ya que en gran medida el debate en torno a los mismos entre los verdes y aquellos que se oponen a la idea, es una repetición de aquel que las teorías malthusianas provocaron en la sociedad de la época. La tesis principal de Malthus es bien conocida: mientras la población crece geométricamente, la producción alimentaria, sostenía, *sólo* puede crecer aritméticamente, razón por la cual la capacidad de la tierra para producir alimentos se erige en límite natural absoluto a la actividad humana y la reproducción social. Como ha señalado Foster (1999: 93-95), la base de esta afirmación fue quebradiza desde el principio, como lo era su fundamento, ya que su única base podía encontrarse en una concepción predarwinista del mundo natural con arreglo a la cual el margen de *mejora* de plantas y animales era sólo limitado. De especial interés es la crítica que el propio Marx hizo al malthusianismo, ya que su respuesta es similar a la de los partidarios de un enfoque construccionista o, cuando menos, antiesencialista. Como señala Benton (1989: 60), la estrategia marxista frente a Malthus es doble: supone negar la existencia de límites *naturalmente* impuestos, pero reconocer la de límites *socialmente* impuestos e históricamente transitorios. La naturaleza no establece límites absolutos, ahistóricos, porque todo límite es relativo, en tanto depende de las *formas* socioeconómicas de aprovechamiento del medio. Son esas formas, las prácticas concretas, las que *establecen* los límites, que por tanto poseen carácter social y no pueden fijarse ni absoluta ni universalmente. No hay límites totales sino parciales, esto es, límites para determinadas formas de aprovechamiento del medio, pero no para el potencialmente infinito número de éstas. Por seguir con el problema que planteó Malthus, el margen de mejora del suelo y, en consecuencia, su capacidad productiva, aumentó extraordinariamente a raíz de la revolución agrícola provocada, a partir de los cincuenta, con el uso de nuevos fertilizantes agroquímicos y la introducción de nuevas plantas y ganado procedentes de la mejora genética convencional. De forma que, a medida que se agotaba el suelo aprovechable, la productividad aumentaba, permitiendo que la población mundial se duplicase hasta alcanzar los seis mil millones de personas, siendo en cambio el nivel

de seguridad alimentaria superior al existente en 1950. Los límites naturales son objeto aquí de redefinición social: la transformación del modo social de aprovechamiento del medio supone un cambio del horizonte de agotamiento y, de hecho, su abolición. Desde otro ángulo, no estaríamos más que ante *aplazamientos temporales* del cumplimiento de esos límites, la constante dilatación de su efectiva consecución.

Conviene señalar, en cualquier caso, que la recíproca coevolución y mutua transformación sociedad-medio ambiente no opera sólo *positivamente* en relación a los límites naturales que constituyen el horizonte históricamente específico asociado a cada momento o época, sino que puede hacerlo también *negativamente*: las consecuencias de la emisión a la atmósfera de ciertos gases nos impide seguir usándolos a riesgo de destruir por completo la capa de ozono y aumentar la temperatura del globo hasta límites destructivos. Resulta difícil negar, por ello, que el medio natural *efectivamente* establece límites a la actividad humana, en el sentido de que *ciertas* prácticas sostenidas en el tiempo pueden producir un colapso social y ecológico. Pero este reconocimiento abstracto no impide afirmar la relatividad de todo límite natural, esto es, su *dependencia*, finalmente, de la sociedad a la que afecta, cuyas prácticas establecen unos límites que el abandono o perfeccionamiento de aquéllas anula o aplaza. No son éstos absolutos, sino relativos y parciales. Hablar de límites naturales absolutos a la actividad social supone defender una concepción ahistórica de la sociedad y la naturaleza como entidades petrificadas en un determinado estado cuya inmodificabilidad permite ciertamente señalar horizontes absolutos para su interacción. Pero no es así. No sólo los objetivos y valores sociales varían enormemente, sino que también lo hacen los elementos y procesos naturales, no sólo porque el cambio evolutivo tiene lugar al margen de la voluntad humana, sino también debido a que las prácticas materiales son siempre actividades transformadoras que producen todo tipo de consecuencias, deseadas y no deseadas, de modo que lo que existe en la naturaleza está siempre en estado de constante transformación (Harvey, 1996: 147). Por eso:

> "Decir que la escasez reside en la naturaleza y que los límites naturales existen es ignorar en qué medida la escasez es socialmente producida y cómo los 'límites' son una relación social dentro de la naturaleza (incluyendo la sociedad humana) más que alguna necesidad exteriormente impuesta" (Harvey, 1996: 147).

Esta dependencia social de los límites naturales no anula la autonomía de los procesos naturales en su sentido realista (como poderes causales que operan a un nivel profundo), pero permite reconocer la capacidad humana de transformar el medio y, con ello, las mismas *condiciones* naturales de su existencia. Las características de éstas, por supuesto, limitan de hecho las posibilidades transformadoras, que *no pueden* ser infinitas, al contrario de lo que ocurre con las formas de aprovechamiento, que potencialmente lo son. Dicho de otro modo: la transformación humana de lo natural, su reconstrucción material y cultural, es siempre el producto de la interacción de la actividad humana transformadora y la naturaleza que sirve como materia prima a esa actividad, que en consecuencia no tiene lugar en el vacío y tiene forzosamente que

remitir, en sus manifestaciones, a la naturaleza de la que parte. La naturaleza que preexiste a su transformación social limita, así, las *formas* de esa transformación. Al reconocimiento de este hecho puede reducirse la crítica que Benton hace del argumento marxista contra Malthus: Marx, en su opinión, subestima la importancia de las condiciones naturales no manipulables del proceso de trabajo, y sobreestima el papel de los poderes transformadores del hombre sobre la naturaleza (Benton, 1989: 64). Ocurre que reconocer la existencia de condiciones no manipulables que, por tanto, actúan necesariamente como límites de la actividad humana, no implica negar la dependencia contextual de los límites naturales, porque éstos, como se ha señalado, se definen *en el contexto* de esas condiciones y *en relación a* las prácticas humanas concretas. Además, habida cuenta de los avances humanos en materia de microbiología y el consiguiente incremento de la capacidad humana de alterar los procesos naturales, esas condiciones no manipulables se ven reducidas en no pequeña medida, motivo suficiente para dudar de su carácter absoluto, a no ser que una vez más la referencia se limite a la naturaleza en su sentido realista, ya que en este caso sí cabe afirmar la imposibilidad humana última de *alterar* lo natural como proceso causal a un nivel profundo.

Es en todo caso cierto que los modos sociales de aprovechamiento del medio y, con ello, los límites naturales históricamente vigentes, proceden de la *interacción* socio-natural. Tampoco aquí tiene cabida un construccionismo radical, que rechace la existencia misma del mundo natural en beneficio de su pura construcción social. Hablar de límites naturales parciales, dependientes del contexto, supone reconocer la importancia de la interdependencia recíproca de lo social y lo natural, de las formas de la interacción, constantemente revisadas y afectadas por los mismos resultados de la misma, del *proceso*, en suma, en que consiste la relación entre sociedad y el medio natural. La progresiva penetración de la sociedad en el mundo natural y la adaptación creciente de éste a las necesidades de aquélla, y los cambios recíprocos que ello ha producido, alertan contra visiones simplistas de los límites naturales. Éstos no son sólo límites naturales ni sólo límites sociales, sino que, como apunta finalmente Benton inspirándose en W. H. Mathews, deben concebirse

> "... como consecuencias de formas concretas de combinación de la actividad social humana y de las fuerzas y mecanismos naturales desplegados y encontrados en el curso de la misma. En otras palabras, los límites naturales no puede ser adecuadamente concebidos independientemente de los procesos sociales mediante los cuales son abordados" (Benton, 1992: 58).

Las condiciones materiales son el marco de la actividad social, y en consecuencia las *formas* de la relación sociedad-naturaleza remiten en última instancia a esa interacción. Pero no hay que identificar esas 'condiciones materiales de la actividad social' con las condiciones no manipulables antes referidas, que conviene circunscribir al nivel profundo de funcionamiento de la naturaleza como poder causal que opera con independencia de nuestra voluntad, y cuya posible y futura modificación no afectará a su condición de *soporte* biológico último de la vida orgánica. Y no es pertinente identificar estas condiciones no

manipulables con las condiciones materiales de la vida social por la sencilla razón de que estas últimas sí son modificables y cambian en el proceso coevolutivo sociedad-naturaleza. Si la naturaleza como poder causal establece un límite último a las posibilidades transformadoras del hombre, estas condiciones-marco sólo establecen, en combinación con las formas sociales de aprovechamiento del medio, límites parciales e históricamente contingentes que, en esa medida, pueden considerarse una construcción social. La naturaleza, que preexiste a la sociedad, es transformada por ésta, y en ese proceso la sociedad a su vez cambia. Es la combinación de esa recíproca transformación y el modo en que los procesos sociales y materiales se desarrollan en el marco de la coevolución de sociedad y naturaleza la que, en última instancia, *define* los límites naturales que cada momento social afronta.

En cuanto al modo en que el debate en torno a la oposición realismo-construccionismo afecta al núcleo normativo del ecologismo, tiene que ver con la crítica que el enfoque construccionista, implícita o explícitamente, hace de la concepción verde de la naturaleza, sobre todo en la forma *fuerte* que defienden la ecología profunda y otras vertientes más o menos radicales en sus postulados antiantropocéntricos. La relativización histórico-cultural de la naturaleza (al margen de su permanencia en sentido realista como poder causal a nivel profundo) no sólo cuestiona la coherencia del mundo natural que los verdes tienen en mente, separado de la sociedad y universalmente invocable, sino que discute abiertamente la posibilidad de convertirlo en fuente de extracción normativa y de defender su autonomía axiológica, esto es, la existencia de un valor intrínseco en lo natural. No es casual que los argumentos preservacionistas hayan descansado habitualmente en la defensa de una naturaleza valiosa *en cuanto* intacta o mínimamente afectada por la influencia humana (cfr. Stephens, 2000: 267). Las implicaciones que para el ecologismo tiene la relativización de aquello que sostiene toda su construcción normativa son en consecuencia claras: básicamente, el riesgo de un debilitamiento en sus fundamentos que amenaza no sólo con disolver sus certezas sino, de hecho, con privarle de objeto.

La afirmación de que el mundo natural posee valor con independencia del juicio humano acerca del mismo y debe, por tanto, ser objeto de consideración moral, es uno de los dogmas del ecologismo filosófico, y probablemente la razón más característicamente *verde* de las argüidas cuando de justificar con razones la preservación de la naturaleza se trata (del mismo modo que la necesidad de asegurar la supervivencia *humana* sería su reverso antropocéntrico). La naturaleza debe ser protegida *por su propio interés*, y no por el nuestro. El mundo natural es un sujeto moral. La validez de este conjunto de afirmaciones depende, entre otras cosas, de que el mundo natural exista en los términos en que el ecologismo lo describe. Es decir, la naturaleza como entidad independiente y autónoma, como algo que existe al margen de nuestra voluntad, que no hemos construido ni podemos apropiarnos del todo. La naturaleza es entonces una realidad que se impone a nuestras atribuciones de significado, que encuentra en su misma objetividad la afirmación de su autonomía: "Es tangible, segura, como una roca, estable, autoevidente, definible, real. En una palabra, es natural" (Price, 1998: 191). Si, por el contrario, la naturaleza resulta ser, en mayor o menor medida, una

construcción social, físicamente modificable por la mano del hombre y de hecho sujeta a un proceso de coevolución y recíproca transformación junto con lo social, su valor independiente resulta no serlo tanto. Ya la objeción más habitual a la atribución de un valor intrínseco a la naturaleza, esto es, el hecho de que toda atribución de valor sólo puede provenir del hombre, por ser la idea misma de 'valor' una convención humana que no puede predicarse por tanto al margen de su emisor (cfr. Hayward, 1998b: cap. 2, para una discusión filosófica del concepto), apunta hacia uno de los problemas que la relativización construccionista viene a enfatizar, a saber, la ingenuidad epistemológica de que hace gala el ecologismo cuando ignora el papel del lenguaje y la cultura en la percepción del mundo natural, al prescindir en este caso de la mediación humana y, por así decirlo, apoyar en el vacío su atribución de valor.

Es lógico que los verdes repliquen a esto que el idealismo lingüístico a que formas fuertes de construccionismo, especialmente de sesgo posmoderno, aboca, no hace sino privarles de toda base para justificar la preservación de la naturaleza (cfr. Zimmermman, 1994: 99). Porque si lenguaje y cultura no sólo interpretan, sino que también *inventan* de alguna forma la realidad, nada puede tener valor si el hombre no se lo atribuye (Peterson, 1999: 355). No es extraño que los verdes vean amenazado, como se ha dicho, su núcleo normativo, y repliquen viendo en el construccionismo el instrumento ideológico y social que justifica el ataque físico, destructivo, a la naturaleza (Soulé, 1995: 137). El construccionismo cumple así una función ideológica, al servicio precisamente de aquellas fuerzas que son el objeto de la crítica ecologista, y que trataría de acabar con las últimas resistencias que encuentra el acoso a una naturaleza indefensa: "El ataque *filosófico* a la 'naturaleza' equivale, así pues, a un ataque *político* a una sección significativa —quizá la *más* significativa— del movimiento ecologista" (Dobson, 1999b: 1). Desde este punto de vista, construccionismo, posmodernismo e incluso teoría cultural no son sino manifestaciones de una misma lógica que pretende la definitiva disolución de lo natural, la apropiación definitiva del mundo natural mediante su reducción a constructo lingüístico o cultural. Manifestaciones que pueden también considerarse la más depurada expresión de la reacción culturalista a las explicaciones naturalistas de las relaciones sociedad-naturaleza, entre las que cabe incluir a un ecologismo deudor del empirismo biologicista propio de la ecología. Para Kidner (2000), el construccionismo es la contrapartida cognitiva a la asimilación física del mundo natural que lleva a cabo el industrialismo, y de hecho proporciona el modelo de naturaleza que conviene al proyecto de reconstrucción que reconfigura tanto la humanidad como la naturaleza de acuerdo con aquél. Para los verdes, no hay mejor forma de devastar definitivamente el mundo natural que proceder primero a destruir la idea misma de su existencia independiente, y con ello, de toda posible atribución de valor.

Este conjunto de objeciones verdes al construccionismo demuestra ante todo que el ecologismo es consciente de que toda concesión acerca de la independencia del mundo natural o del valor intrínseco del mismo son peligrosas para su salud normativa. El problema es que, en su reacción ante las formas radicales de construccionismo, aquellas que reducen la naturaleza a la categoría de construcción lingüística sólo

existente en el discurso y la cultura, desatienden los problemas que plantea un construccionismo moderado y cualificado como el aquí defendido, en que se reconoce la existencia de una naturaleza que antecede a su construcción social y cultural, pero de la que no cabría predicar valor independiente alguno, pues las historias natural y social han acabado por converger: la recíproca transformación de naturaleza y sociedad responde a la coevolución de una y otra. No hay una naturaleza independiente, a no ser los procesos causales profundos a los que los verdes no se refieren, pues están más allá de toda política de preservación. Incluso aquellos ejemplos aducidos por los verdes, como la naturaleza virgen, resultan ser, como hemos visto, producto de decisiones y valores sociales. Hubo alguna vez, no cabe duda, una naturaleza pura e intacta (aunque, desde luego, no ahistórica ni libre de cambio), pero esa naturaleza ya no existe: la historia humana la ha transformado. La naturaleza es ya parte de la sociedad, se ha convertido en medio ambiente humano.

El construccionismo radical es así la insostenible exageración de una realidad, del mismo modo que el realismo esencialista lo es de otra. Ambos ignoran la interacción de sociedad y naturaleza que constituye la clave en la consideración de ambas. Asimismo, la construcción social de la realidad es también *re*construcción material de la misma. Es preciso reconocer la creciente interdependencia de lo natural y lo social, su cada vez más profunda interpenetración, producto del doble proceso de construcción cultural y reconstrucción material. No es ya posible defender la existencia de una naturaleza edénica amenazada por las fuerzas del industrialismo: ya no existe. La defensa de aquellas partes del planeta que son *testimonio* de esa naturaleza que antecede a la historia no puede basarse en su valor intrínseco, ya que su conservación depende en todo caso del valor que la sociedad le atribuya. Que su valor proceda de la atribución social no es obstáculo para su debida protección. El problema es que identifiquemos la naturaleza que queramos proteger con la naturaleza esencial y absoluta que los verdes defienden. Es cierto que las partes del mundo natural cuya preservación se pretende son aquellas que *aparentemente* no han sido objeto de asimilación por el hombre, si bien como hemos visto su misma pervivencia es producto de una decisión social, y de hecho el movimiento verde y el crecimiento de la conciencia ecológica en Occidente pueden contemplarse como una parte de ese proceso general coevolutivo de sociedad y naturaleza: visto con la perspectiva suficiente, la defensa del mundo natural que los verdes hacen, al margen de la escasa idoneidad de su concepción de la naturaleza, es un producto de la interacción sociedad-naturaleza, y desde este ángulo encaja en la visión general de la relación entre la sociedad y su medio que aquí se postula. La domesticación de la naturaleza, logro cuya consecución se debe al doble proceso de apropiación cultural y reconstrucción material, es la circunstancia histórica que permite considerar la protección de algunas de sus formas. Por eso, si Kidner apunta en la dirección correcta, ya que el construccionismo emerge en un momento histórico en que el dominio humano de lo natural ha alcanzado un estadio superior, también desde esa misma óptica podríamos juzgar al ecologismo: como el producto de una sociedad cuyo abrumador dominio de lo natural le permite sopesar algunos aspectos de ese mismo dominio. Una suerte de *corrección* en el curso de la socialización de la naturaleza. Tampoco la historicidad del surgimiento del primero, por lo demás, empece su aplicabilidad

retroactiva: la naturaleza ha sido siempre objeto de concretas construcciones culturales influidas por las transformaciones materiales practicadas en ella, a su vez influidas por aquéllas, y ambos procesos, constructor y reconstructor, se han visto condicionados por el medio natural sobre el que se aplican y que constituye su precondición. En sus formas moderadas, en cualquier caso, el construccionismo no niega la *realidad* de la naturaleza, sino su independencia y autonomía respecto a la sociedad y la cultura. Tales independencia y autonomía existieron, pero el progresivo dominio humano de la naturaleza las ha ido reduciendo hasta desaparecer, aún cuando puedan seguir predicándose de la naturaleza en sentido realista, porque la naturaleza como poder causal profundo nunca se extinguirá ni será asimilada. El contexto sociocultural es por ello determinante para la naturaleza, como realidad y como concepto. La coevolución de sociedad y naturaleza incluye no sólo la evolución *natural* de la naturaleza y la recíproca transformación de sociedad y naturaleza, sino también cambios en la *idea* social de lo natural.

No obstante los problemas que para el ecologismo también plantea un construccionismo moderado, existe una lectura del mismo compatible con su armazón normativa, y en especial con la atribución de valor a lo natural. En una pregunta que no sólo sintetiza los términos del debate entre construccionismo-realismo, sino que expresa además el punto muerto en el que, debido a las implicaciones normativas que toda concesión a la otra parte puede conllevar, aquél suele terminar, Anne Peterson (1999: 355) se pregunta si podemos alcanzar un equilibrio entre la crítica que el construccionismo hace de la idea 'ingenua' de una naturaleza universal y esencial, de un lado, y un sentido de la realidad independiente de la misma, por otro. Ese equilibrio, nacido del curso mismo del conflicto entre ambas posturas, ha venido acaso a ser predominante: un construccionismo epistemológico, o un realismo no esencialista, que reconociendo la realidad objetiva del mundo natural, señala sin embargo cómo nuestro conocimiento de ese mundo natural es inevitablemente producto de un proceso de construcción social, por depender en última instancia de las distintas mediaciones culturales, sociales y científicas que *filtran* nuestro acceso a la realidad externa. Es el punto en el que, por ejemplo, insiste Dickens:

> "Debemos hacer de nuevo una distinción crucial. Entre los procesos y relaciones materiales, de un lado, y nuestra comprensión de, y comunicaciones acerca de, estos procesos, de otro. Es en sí mismo evidente que los últimos son de hecho construcciones sociales" (Dickens, 1996: 82).

Se establece así una clara distinción entre la naturaleza de lo natural y la naturaleza de nuestro conocimiento del mismo; es posible así ser realista respecto a la naturaleza y construccionista respecto a nuestro modo de acceder a la misma. Dependerá de la inclinación hacia uno u otro extremo del antagonismo el mayor o menor énfasis que se ponga en la *distancia* existente entre la realidad y su conocimiento, pero en todo caso *existe* un mundo natural independiente del hombre que tratamos de conocer desde una realidad social que da forma a nuestro conocimiento del mismo. De esta forma, la aceptación del marco social no compromete a la misma existencia del mundo natural, y el reconocimiento de la historicidad de nuestro conocimiento y

concepción del mismo no precluye la atribución al mismo de valor sobre la base de su *exterioridad* al hombre, de su oposición a lo artificial como emblema de lo humano: lo natural es aquello que el hombre no ha hecho, al margen de la concreta justificación (sentimiento de otredad, sentimiento de continuidad con el hombre, sentimiento de pertenecer a algo más grande y abarcador que lo meramente humano) que pueda aducirse para su defensa. Esta moderación de construccionismo y realismo acaba revelándose compatible con una concepción verde de la naturaleza y con su defensa del valor intrínseco de lo natural, depurada de algunos de sus excesos, sobre todo aquellos relativos a la extracción normativa directa a partir de lo natural. A fin de cuentas, el ecologismo reconoce la imposibilidad última de *conocer* la naturaleza, aunque este reconocimiento conviva con el abrazo de la ecología como revelación de sus entresijos. Bastaría con argüir, uno, que la distancia entre el mundo natural y su conocimiento, aunque existente, no es tan grande como llega a pretenderse, y dos, que debe aceptarse la mayor proximidad de algunas teorías a esa realidad. Por otra parte, es precisamente el reconocimiento de que existe una naturaleza objetivamente independiente lo que podría permitir atribuirle un valor intrínseco. De esta forma, mediante la corrección realista del construccionismo fuerte, o mediante la construccionista del realismo esencialista, nos encontramos con que un enfoque en principio antagónico a la concepción verde de lo natural termina siendo asimilado por ella.

Pues bien, si el rechazo tanto de un construccionismo radical que niega toda independencia y existencia objetiva a una naturaleza convertida en convención lingüística o cultural, como de un ingenuo esencialismo que defiende la directa y aproblemática accesibilidad de lo natural, parecen por tanto conducir a formas moderadas de construccionismo o realismo como la mejor forma de combinar ambas posiciones, y apuntan en última instancia a una convergencia con la visión verde de la naturaleza, lo que aquí se defiende es un construccionismo moderado cualificado, que integra la dimensión *física* de la construcción social de lo natural, subrayando por ello la centralidad de la *interacción* sociedad-naturaleza en sus aspectos tanto físicos como culturales y simbólicos, poniendo en cuestión con ello su compatibilidad con la concepción verde de lo natural. Y se ha dicho que el problema de las formas *fuertes*, tanto de construccionismo como realismo, es privilegiar uno de los dos polos de la relación sociedad-naturaleza hasta acabar anulando al contrario: o la naturaleza es enteramente natural o enteramente cultural. Se ignora así el aspecto decisivo de su interacción, tanto material como cultural y simbólica. Por su parte, las formas *débiles* de construccionismo y realismo, en realidad reconciliación de ambos enfoques, resultan de la consideración de la relación entre naturaleza y sociedad (o cultura), de donde resulta un desencuentro entre lo real y su conocimiento que es, sin embargo, producto de su contacto. Sucede, sin embargo, que lo que se considera en este caso es una relación *atenuada* de lo social y lo natural: privada de su interacción *material*, en olvido por tanto de que la construcción social de lo natural es también construcción *física*, transformación de una naturaleza cuyas formas evolucionan junto a las sociales. Entra aquí en juego la ya repetida distinción entre la naturaleza profunda y la naturaleza superficial; la independencia sólo puede predicarse de la primera y no de la segunda. El alcance del reconocimiento de la objetiva independencia de lo natural frente a lo social cobra entonces un muy otro

sentido, disolviéndose las posibilidades de convergencia con la concepción ecologista. Veamos todo esto con más detenimiento.

La realidad objetiva del mundo natural no es en ningún caso objeto de cuestionamiento. Para que la construcción social de lo natural, en su doble acepción material y cultural, pueda tener lugar, es preciso que a la misma preexista una realidad natural. La naturaleza es así precondición para su reconstrucción social. No cabe construcción sin material alguno. Esto, a su vez, implica una *relación* entre la precondición y su resultado, esto es, entre el material y lo construido. Lejos de determinar por completo el proceso de construcción social, el mundo natural que está en su origen *condiciona* inevitablemente su desarrollo, esto es, las *formas* de la interacción material, cultural y simbólica. Toda forma de construccionismo reconoce esta constricción: mientras la realidad no determina el conocimiento, en cambio sí establece importantes restricciones sobre la variedad de formas abiertas a nosotros para 'construir' el mundo (Burr, 1995: 88). Sobre la base de este reconocimiento se asienta el "construccionismo constreñido" que propone Katherine Hayles (1995), que señala: "Las constricciones delimitan conjuntos de posibilidades dentro de las cuales las representaciones son viables. El constructivismo constreñido apunta al juego (*interplay*) entre la representación y las constricciones" (Hayles, 1995: 53). De modo que Benton tiene razón cuando apunta que

> "ni importa cuán 'profundo' lleguemos en la estructura de los materiales y seres con los que trabajamos, sigue siendo el caso que las transformaciones [hechas por el hombre en el mundo natural] *presuponen* constancia en la estructura y poderes causales en un nivel estructural profundo, y están *limitadas* por la naturaleza de esa estructura de nivel profundo" (Benton, 1992: 66).

Los rasgos de la naturaleza profunda constituyen así una constricción, un límite a las posibilidades humanas de transformación del mundo natural. La precondición es, hasta cierto punto, también simple condición. Pero ello no supone, en modo alguno, negar que esa capacidad transformadora existe y se ejercita, alcanzando un importante grado de transformación. Que en el proceso mismo de intervención el mundo natural preexistente sea una condición de su desarrollo y posterior resultado sólo indica el carácter recíproco de la influencia, la mutua determinación en la relación entre sujeto y objeto.

La construcción social de lo natural presupone, en fin, la existencia de un mundo natural. El 'realismo trascendental' de Roy Bhaskar (1989a, 1989b), en algunos de sus aspectos al menos, puede traerse aquí a colación como apoyo de esta faceta realista de mi enfoque construccionista, pero también para ilustrar sus matices. Bhaskar, filósofo de la ciencia, propone dotar a ésta de una nueva ontología que la saque del *impasse* en que la han sumido las reacciones antimonista y antideductivista al positivismo clásico; esa nueva ontología se basa en una afirmación *realista* del mundo natural entendido como precondición del conocimiento científico. La tesis de Bhaskar es la de un construccionista epistemológico:

> "Tres enfoques principales caracterizan la historia de la reflexión filosófica acerca de las ciencias naturales. Para el empirismo, el orden natural es lo que está dado en la experiencia; para el idealismo, es

> lo que hacemos o construimos; para el realismo, está dado como presupuesto de nuestras investigaciones causales de la naturaleza, pero nuestro conocimiento del mismo está social y dificultosamente construido —con los recursos cognitivos a nuestra disposición, sobre la base de los efectos de esas investigaciones" (Bhaskar, 1989b: 25).

Se trata con ello de evitar tres posibles falacias: la falacia *epistémica*, que define el ser en términos de conocimiento; la falacia *lingüística*, derivación de la anterior, que lo define en términos de lenguaje o discurso; y la falacia *óntica*, que en su compulsiva afirmación del ser ontologiza, y por tanto naturaliza, el conocimiento (Bhaskar, 1989b: 181). Lo que Bhaskar propone es pues una combinación de realismo ontológico y construccionismo epistemológico. El mundo es real, pero es la base de un conocimiento social del mismo. Efectivamente, Bhaskar habla de "una ontología intransitiva (y por tanto no humana) de estructuras potentes y transfactualmente activas" (Bhaskar, 1989b: 25). Las estructuras naturales, al contrario de lo que ocurre con las estructuras sociales, existen con independencia de las concepciones de los agentes que las investigan y de sus actividades, y no son relativas sino absolutamente resistentes a toda alteración (Bhaskar, 1989a: 38). De ahí que nuestro conocimiento de esa naturaleza independiente del hombre sólo pueda ser falible y diverso. Ahora bien, así como nuestro conocimiento de la naturaleza está influido por aquellos factores, no es menos cierto que la realidad ontológica da también forma a la conjetura epistemológica. Es la naturaleza de los objetos la que determina sus posibilidades cognitivas para nosotros (Bhaskar, 1989b: 25). Resulta así que

> "para el realismo trascendental, es la naturaleza de los objetos la que determina sus posibilidades cognitivas para nosotros; que, en la naturaleza, es la humanidad la que es contingente y el conocimiento es, por así decirlo, accidental. En consecuencia, podemos recoger y arrojar troncos y piedras porque son sólidos, pero no son sólidos porque puedan recogerse y arrojarse (aunque el que puedan manejarse de esta forma puede ser una condición contingentemente necesaria para nuestro *conocimiento* de su solidez)" [Bhaskar, 1989a: 25].

Para Kidner (2000: 356), Bhaskar deja clara, en suma, la posibilidad de mantener una concepción de la naturaleza como externa a nosotros y existente con independencia del pensamiento y el lenguaje, reconociendo al tiempo que las formas en que sentimos y percibimos la naturaleza están profundamente afectadas por los factores culturales y cognitivos. Una posición aceptable para el ecologismo, incluso para las corrientes más radicales, ya que permitiría distinguir entre la independencia del mundo natural y la inevitable humanidad de su conocimiento, esto es, entre un antropocentrismo epistemológico y un naturalismo ontológico.

Ahora bien, la naturaleza cuya independencia ontológica del hombre y su conocimiento se postula, ¿es la naturaleza a la que se refieren los verdes y cuya protección reclaman? Del mismo modo, ¿en qué términos debemos entender la *independencia* de las estructuras naturales respecto del hombre? ¿No sería

pertinente diferenciar entre distintos *niveles* de lo natural, y en consecuencia entre diferentes *independencias* predicables de los mismos? Porque, a mi modo de ver, la independencia ontológica de lo natural sólo puede predicarse en dos sentidos. Uno, para referirse a su condición precondicional, al hecho de que lo natural *preexiste* forzosamente a su construcción social. En este caso, sin embargo, no puede olvidarse que tras esta independencia fundacional el orden natural pasa a ser social y materialmente construido: esta clase de independencia no sobrevive a la interacción social-natural. Su cualidad precondicional no impide su *posterior* transformación. Es por tanto un presupuesto de la construcción social, y en cierta forma un presupuesto *constante*, en tanto en todo momento puede hablarse, *abstractamente*, de cómo lo real antecede a su transformación. Pero no es un rasgo *vigente* de modo permanente en el curso de esa interacción. Existe un segundo sentido en el que cabe hablar de independencia del orden natural en el plano ontológico: cuando se la atribuye a la naturaleza en su sentido realista o profundo. Son las estructuras causales que operan al margen de la concepción y actividad de los agentes. La naturaleza, en esta acepción, nada tiene que ver con el mundo natural tal como se nos muestra, sino con su cualidad de poder causal y proceso biológico subyacente a un nivel profundo. Sólo de esta naturaleza puede predicarse una independencia ontológica. La naturaleza en sentido profano o superficial, en cambio, no se refiere más que a la *apariencia* de lo natural, y carece de esa independencia. Cuando se extingue una especie animal, por ejemplo, es claro que la naturaleza superficial ha sido alterada, en la misma medida en que la naturaleza profunda no. Esta última no se ve afectada por el hecho de que una de sus *formas* desaparezca. Más aún: cuando se defiende la independencia de la naturaleza profunda, hay que pensar en una naturaleza casi abstracta, inmune a cualquier alteración humana. Modificar el mapa genético de un animal, o clonar a otro, por ejemplo, constituyen alteraciones de las estructuras naturales a un nivel *bastante* profundo. De modo que aquella naturaleza de la que cabe predicar independencia ontológica es, en realidad, *la* naturaleza, sean cuales sean las formas concretas en que se desarrolla; es, si se prefiere, el *hecho* de lo natural, su sustancia última. El realismo, por tanto, encuentra su límite en la postulación de una independencia que acaba identificándose con la permanencia. Que Bhaskar se refiera a lo 'transfactual' es esclarecedor, por cuanto refiere la existencia de los dos distintos niveles a los que me he referido: el de la naturaleza profunda, real e independiente, y el de la naturaleza superficial, precondición desde luego real, pero enseguida objeto de construcción social, y por tanto no independiente. ¿Es a esta naturaleza profunda, independiente en tanto que permanente, a la que se refieren los verdes, cuya protección reclaman y cuyo valor intrínseco postulan? Evidentemente, no. Por ello, la convergencia entre la concepción verde de la naturaleza y cualquier enfoque construccionista es en realidad imposible. La paradoja estriba en que los verdes otorgan a la naturaleza superficial cualidades (independencia, permanencia, universalidad, ahistoricidad) sólo predicables de la naturaleza profunda. Naturaleza, ésta, que no necesita protección alguna: la realidad no la amenaza.

Mi énfasis en la interacción sociedad-naturaleza, como base para un enfoque que combina el realismo ontológico con el construccionismo epistemológico y físico, no pone en cuestión, por tanto, ni la

independencia de la naturaleza profunda entendida como permanencia, ni la cualidad precondicional de la naturaleza superficial. Lo que hace es, más bien, reconocer la complejidad de las relaciones entre lo natural y lo social, sus múltiples aspectos, que no pueden reducirse a mera construcción del conocimiento, del mismo modo que no cabe una explicación exclusivamente materialista de esas relaciones. De lo que se trata es de *combinar* los aspectos materiales con los culturales y simbólicos, porque todos ellos forman parte del más amplio proceso de construcción social de lo natural mediante el que la sociedad se apropia del entorno, humanizando la naturaleza hasta convertirla en *su* medio ambiente. El medio ambiente es el producto de la apropiación social de lo natural, el producto histórico de la humanización de la naturaleza reducida a *entorno*. Este proceso no es sólo material, ni puede reducirse a uno de sus aspectos, la dominación de lo natural, especialmente si se reduce este término a sus acepciones más negativas. Como expone Klaus Eder, frente a los enfoques naturalistas en que el acento recae de modo excluyente sobre el control de los recursos naturales y la dominación material de la naturaleza, es preciso reconocer la dimensión cultural y simbólica de la relación sociedad-naturaleza, en ningún caso reductible a la categoría de epifenómeno de la dimensión material:

> "La construcción social de la naturaleza es, necesariamente, un elemento de la evolución social de la sociedad. (...) Sin embargo, la historia de la construcción social de la naturaleza es siempre la historia de una interacción cognitiva, moral y estética con la naturaleza. La transición de la naturaleza a la cultura no se agota en una historia del sojuzgamiento de la naturaleza. La construcción social de la naturaleza es siempre parte de una historia humana de la naturaleza, que no puede reducirse a mera historia de dominación" (Eder, 1996: 8).

Es por tanto la *interrelación* de sociedad y naturaleza, fruto de su interacción, la que debe regir el análisis de su coevolución, del proceso de recíproca transformación que configura, al cabo, la historia social de la naturaleza, por modificar levemente la expresión de Moscovici que Eder emplea, y que como veremos enseguida cuando corresponda abordar la función y el sentido de dualismos como hombre-naturaleza, o cultura-naturaleza, tiene su reverso en una historia natural de la sociedad que emerge del reconocimiento, hasta las últimas consecuencias, de que el hombre *pertenece* al orden natural.

La cualificación del construccionismo epistemológico, al que subyace una aceptación del carácter precondicional del mundo natural respecto del proceso de su construcción social, no atañe pues a la independencia y permanencia de la naturaleza profunda, de las estructuras transfactuales cuyas *formas* podemos alterar, pero cuya esencia nos es inaccesible. Antes bien, esta cualificación consiste en el reconocimiento de que el construccionismo va más allá del conocimiento para incidir directamente en la realidad natural, esto es, de que la construcción social de la naturaleza no se agota en su configuración cultural y simbólica, sino que es también su *efectiva* apropiación material, su transformación física a manos del hombre. Se trata así de reconocer que

> "el medio ambiente no es representado solamente mediante la construcción social, lingüística o simbólicamente. Es también la creación de la actividad humana, el comportamiento humano afecta al *medio ambiente*, forzándonos a considerar *no sólo las afirmaciones que se hacen contra la naturaleza, sino también la transformación material de la naturaleza*" (Woodgate y Redclift, 1998: 6; cursiva en el original).

No se trata únicamente, por tanto, de que el contexto sociohistórico determine nuestro modo de percibir la naturaleza: ésta es parte del contexto que da forma a las relaciones de la sociedad con ella. Si la naturaleza como realidad objetiva constituye forzosamente la precondición para su construcción social, no es menos cierto que ese mundo físico *una vez transformado* es parte del contexto del que depende la construcción que cada sociedad hace de la naturaleza. No es sólo que el mundo natural constituya una precondición necesaria para la construcción social de la naturaleza: la misma transformación humana de esa naturaleza, su *re*construcción a manos de la sociedad, modifica a su vez la precondición y con ello incide en el proceso de construcción social de lo natural. La interacción opera en múltiples niveles y direcciones: en lo material, en lo cultural y en lo simbólico, transformamos una realidad que a su vez nos transforma, y el producto de ese proceso transformador modifica a su vez esa realidad, y así sucesivamente. Porque no sólo nuestra concepción de la naturaleza es producto de un proceso de construcción social; también nuestra *realidad* natural es objeto y fruto de ese proceso de construcción. En la medida en que esta intervención transformadora en el entorno se lleva a cabo sobre una realidad preexistente, más que de construcción conviene hablar de *reconstrucción* de lo natural. Dicho de otra forma: a la construcción social de la *idea* de naturaleza corresponde una actividad material que da forma a su *realidad* a partir de la preexistente. Esta actividad material incide en el proceso cultural de construcción social de lo natural al tiempo que supone su plasmación física, sin que por ello pueda establecerse la subordinación de una de las dimensiones a la otra: ambas tienen lugar, por el contrario, de forma simultánea, y simultánea y recíprocamente se conforman.

Tiene así este proceso, nunca concluso, de apropiación humana de lo natural, de asentamiento humano en el mundo, dos caras, la material de un lado, la cultural y simbólica de otro. Como reconoce Michael Redclift: "Somos material y simbólicamente creativos y destructivos; remodelamos nuestros entornos física *y* cognitivamente" (Redclift, 1999b: 67). Esta remodelación, a su vez, incide sobre la sustancia de lo social: la interacción opera en las dos direcciones. Del mismo modo, los procesos materiales y culturales se relacionan mutuamente, y mutuamente inciden uno sobre otro, siendo su resultado la forma que la interacción sociedad-naturaleza adopta en cada momento histórico. Lo social y lo natural se hallan relacionados en un proceso dual en el que se co-construyen dentro de contextos particulares y prácticas medioambientalmente relacionadas (Irwin, 2001: 173). Son así mutuamente contingentes y se constituyen de forma conjunta, de modo que su separación conceptual no oculta la imposibilidad de su completa separación en la práctica (Freudenburg, 2000: 105). El construccionismo cualificado aquí sugerido se pretende por ello antirreduccionista. Si la construcción social de lo natural comprende, en el contexto de la coevolución de

sociedad y naturaleza, tanto los procesos materiales como los culturales, la transformación física tanto como la apropiación cognitiva y simbólica, no cabe derivar unos de otros ni privilegiar una *parte* del complejo y polifacético proceso global de construcción social de la naturaleza en el intento de explicarlo en toda su complejidad.

5. *La distancia entre lo natural y lo humano: naturalismo, dualismo y otredad.*

> "¡El hombre no ha sido amasado con un limo más valioso!La naturaleza no empleó más que una única y misma masa, de la que sólo varió la levadura".
>
> La Mettrie, *El hombre máquina* (2000: 83).

Aun cuando la oposición entre los enfoques construccionista y realista, que en última instancia enfrenta a una concepción de lo natural como producto de la cultura y de los procesos lingüísticos, científicos y simbólicos que constituyen la esencia misma de lo social, con otra en la que la naturaleza posee carácter ahistórico y adopta la forma de una esencia universal y autónoma al margen de toda mediación social, puede a mi juicio sortearse mediante la defensa de un construccionismo epistemológico que parte del reconocimiento del carácter real y precondicional del mundo natural, para defender después la existencia de una construcción social de lo natural a través de su apropiación tanto material como cultural y simbólica, que subraya con ello la decisiva *interacción* de lo social y lo natural, su coevolución y recíproca transformación, de la que en todo caso queda siempre al margen la naturaleza profunda, no es menos cierto que esta oposición remite en última instancia al dualismo sociedad-naturaleza, o humanidad-naturaleza, con sus decisivas consecuencias e implicaciones de índole normativa. A fin de cuentas, construccionismo y realismo no son tanto *alternativas* al dualismo sociedad-naturaleza como *variantes* del mismo, en la medida en que tanto en un caso como en el otro uno de los dos términos del mismo se subordina a su opuesto: lo social explica a lo natural o viceversa (cfr. Benton, 1994: 31). Tal subyacencia expresa la importancia central que este dualismo, en sus distintas variantes: sociedad-naturaleza, naturaleza-cultura, hombre-naturaleza, hombre-animal, ha tenido y tiene tanto en el desarrollo de la cultura y sociedad occidentales como, por supuesto, en el discurso del ecologismo filosófico y político. La crítica a las distintas formas de este dualismo y la vocación de superarlo están en el centro del entramado normativo verde (cfr. Baxter, 1999: 36). El ecologismo suscribe la sentencia del escritor italiano Claudio Magris, la expresa de hecho: "La escisión entre naturaleza y cultura produce malestar en esta última" (Magris, 1997: 147). La concepción verde de la naturaleza, que es también en este punto concepción del hombre y de su lugar en el mundo, se opone por ello a toda forma de dualismo, resultando de ahí los fundamentos de su defensa del mundo natural y de la reordenación de las relaciones entre hombre y naturaleza, entre sociedad y entorno.

Para el ecologismo, el dualismo humanidad-naturaleza, así como sus distintas variantes, no es más que una construcción cultural, una convención cuyos orígenes pueden rastrearse en la historia y el pensamiento occidentales, que contra toda evidencia proclama que el hombre es distinto y superior a la naturaleza, constituyéndose con ello en herramienta *funcional* a la dominación y explotación humana del mundo natural, proceso al que alimenta y sirve de justificación. La oposición entre una naturaleza constrictiva y un hombre capaz de sobreponerse a ella y con pleno derecho a ello es para el ecologismo una pieza narrativa clave en la *épica* occidental de la conquista de la naturaleza por las fuerzas de la razón, el progreso y la industria. Oposiciones binarias como la que enfrenta a cultura y naturaleza, o a ésta y sociedad, carecen de significado universal o esencial: son conceptos socialmente construidos que cumplen una función en esa narrativa occidental (cfr. Merchant, 1996). La invención del dualismo, que supone una ruptura de los vínculos *orgánicos* del hombre con el mundo natural, es el primer paso en el socavamiento de esa esencial unidad entre hombre y mundo que las mismas prácticas y creencias humanas han reflejado hasta épocas bien avanzadas. El dualismo que separa mente y cuerpo, hombre y naturaleza, permea el curso entero de la civilización occidental y justifica metafísicamente tanto la devastación ecológica como la dominación de la mujer y las razas consideradas inferiores (cfr. Plumwood, 1993). La *separación* humana de la naturaleza, que no es otra cosa que el aniquilamiento de lo natural dentro de él, supone la muerte de la naturaleza externa, privada de vida propia, reducida a la condición instrumental de recurso legítimamente explotable. Esa identificación de los hitos que históricamente han dado forma y consolidado el dualismo humanidad-naturaleza es, como venía a exponer el capítulo anterior, uno de los objetivos de la mirada histórica verde. De acuerdo con ésta, los primeros elementos para la separación del hombre del resto de la naturaleza, a la que está indisolublemente unido, pueden hallarse en Platón y su consideración del hombre como criatura divina de arma inmortal, así como en la distinción aristotélica entre forma y materia. Ajena a la tradición judía, esta separación está también presente en el relato bíblico de la creación en que el hombre es igual a Dios y reina sobre la naturaleza. En cualquier caso, el *momento* decisivo en el establecimiento del dualismo es para los verdes la teoría cartesiana: Descartes identifica cuerpo y naturaleza como órdenes de lo mecánico, y los opone al alma como sede de lo racional, facilitando así la construcción de un doble dualismo cuerpo-alma y hombre-naturaleza. Y aunque la *diferenciación* entre hombre y naturaleza había quedado establecida en el pensamiento precedente, lo que Descartes, al mecanizar el orden natural, hace, es proceder a la *jerarquización* de los órdenes natural y humano: la naturaleza toda pasa a subordinarse al hombre, lo mecánico sirve a lo racional. La diferenciación, al jerarquizarse, se convierte en *separación* de lo natural y lo humano. Posteriores aportaciones, como la lockeana privación de cualidades sensitivas en el objeto, o la kantiana declaración de la imposibilidad de lograr conocimiento del *noúmeno*, no hicieron sino reforzar una separación que el desarrollo del capitalismo y más concretamente el salto cualitativo que la Revolución Industrial supone en la explotación de los recursos naturales consolidaría definitivamente. Desde entonces y hasta ahora, la división entre el hombre y la naturaleza externa se ha convertido progresivamente en

realidad, mediante la separación funcional entre la vida urbana y la rural de otro, y mediante la cada vez mayor oposición simbólica entre la actividad *racional* productiva y el mundo natural (Stephens, 2000: 277). La convención ha dejado, progresivamente, de serlo; la invención se ha encarnado en el mundo.

Al cabo, la separación conceptual ha terminado siendo también cognitiva, simbólica y aun física. La inicial separación hombre-naturaleza, reflejo de la singularidad humana en el mundo, deriva en oposición sociedad-naturaleza cuando la primera conquista a la segunda y la convierte en su esclava. Paradójicamente, sólo la definitiva culminación del proyecto de dominio de lo natural que la Ilustración vino a explicitar ha permitido la disolución del dualismo mediante la transformación de la naturaleza en medio ambiente. Mantiene todavía, sin embargo, plena vigencia perceptiva, simbólica y material. La sociedad misma, en sus orígenes, se define por oposición a lo natural: la construcción de la ciudad humana es la creación de un espacio humano propio, la instauración de la ley de los hombres, mortales, frente a la ley de la naturaleza inmortal (cfr. Ortega y Gasset, 1994: ; y De Azúa, 1999: 25). Para el ecologismo, en cambio, esta separación debe terminar, abolirse el dualismo que en cualquiera de sus formas proclama la diferenciación jerárquica de hombre y naturaleza. El hombre es *parte* de la naturaleza, pertenece plenamente a ella, y de esa pertenencia cabe extraer consecuencias éticas que exigen un cambio en el modo en que la humanidad se relaciona con la naturaleza, a partir del reconocimiento de que el hombre es parte de la comunidad natural. El hombre procede, participa y depende de los procesos naturales (Zimmerman, 1994: 8). La supresión del dualismo humanidad-naturaleza proporciona a los verdes una base a partir de la cual desarrollar argumentos en favor de la preservación del mundo natural; de ahí el papel central que juega en su construcción teórica. Toda reconstrucción de la relación entre el hombre y su entorno, entre sociedad y naturaleza, debe por tanto aspirar a superar la separación entre ambos órdenes mediante la negación misma de su dualidad. Es precisamente en esta tarea de *renaturalización* del hombre y la sociedad donde cabe encontrar explicación para muchas de las contradicciones y fallas que exhibe su entramado normativo.

Es la divisoria trazada entre el hombre y los animales la más representativa del problema de la pertenencia o no del hombre al orden natural, y en consecuencia de la obligación que pueda tener de sujetarse a sus leyes, del mismo modo que permite plantear la alternativa naturalista propuesta por el ecologismo en sus justos términos, esto es, a la luz de las formidables consecuencias que trajo consigo el darwinismo para la definición misma de lo humano. La oposición hombre-animal ha servido tradicionalmente, mediante la exaltación de las diferencias *favorables* al hombre, para aquella definición y para la consiguiente ordenación jerárquica de sus relaciones a partir del otorgamiento de un estatuto de excepcionalidad al hombre. Tal como señala Robert Harrison: "Cualquier definición de la humanidad de los seres humanos debe establecer una distinción entre lo humano y lo animal" (Harrison, 1998: 427). La relevancia de esta separación responde a la peculiar posición que ocupa el animal, tanto en el espacio social como en el simbólico, verdaderamente en el eje mismo que separa lo humano y lo natural, tal como han sido definidos en la cultura occidental: así como en el hombre cuyos rasgos de humanidad fueran más

imperceptibles se ha visto siempre a la bestia, así en el animal más próximo al hombre se ha presentido con inquietud el vínculo que el evolucionismo darwinista puso tan abruptamente de manifiesto. Como expone Dawson:

> "Los animales ocupan un lugar único en el medio ambiente humano. Están en la intersección de los entornos cultural y biofísico. Los animales son componentes vivos, sentientes y biológicos del medio ambiente natural. Sin embargo son parte de la cultura humana: productos alimentarios, indumentarios, cosméticos y farmacéuticos, productos médicos, asistencia física a los discapacitados, vocabulario y simbolismo, amistad y compañerismo" (Dawson, 1999: 193-194).

Históricamente, de hecho, la atención prestada a la relación entre hombre y animal, la *comparación* incesante entre ambos, ha jugado un papel definitorio en la constitución del dualismo humanidad-naturaleza. Establecida la ascendencia humana sobre el reino animal y su derecho a dominarlo y hacer uso de él, poca dificultad entraña extender la justificación del dominio humano sobre el resto de naturaleza orgánica e inorgánica. Como escribe Horkheimer: "La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal" (Adorno y Horkheimer, 1994: 291). Puede decirse, más aún, que esa historia es la constante búsqueda de aquellos atributos humanos concretos que sustancian esa diferencia, búsqueda cuyas premisas son llevadas por Descartes hasta su lógica conclusión, y que no pudieron asimismo sino penetrar moral, religión y educación, esto es, asentarse en la vida y el pensamiento del hombre occidental (cfr. Thomas, 1984: 31 ss.). La ansiedad por determinar con claridad lo humano y lo animal tuvo asimismo importantes consecuencias para las relaciones *inter homines*, ya que "si se definía la esencia de la humanidad como consistente en alguna cualidad específica, se seguía de ello que cualquier hombre que no la poseyera era subhumano o semianimal" (Thomas, 1984: 41). La definición excluyente de lo humano ha servido y sirve aún hoy para justificar la dominación e incluso el exterminio de aquellos hombres que por no encajar en esa definición eran tenidos por menos que humanos. Figuras como las del buen salvaje, o las del niño-lobo no sometido a proceso alguno de socialización, han cuestionado a lo largo de la historia los mismos términos de la oposición hombre-animal o naturaleza-cultura, al encontrarse *entre* uno y otro espacio, y el modo en que se los ha considerado ha sido reflejo de la idea de lo humano, al oscilar entre la rechazable antítesis de lo social y la expresión de una voluntad libre de las convenciones y represiones sociales (cfr. Horigan, 1988). Aunque lo que estos casos muestran es el papel de la cultura en la *construcción* de lo humano y su oposición a una naturaleza que dejada a su libre curso impide diferenciar al hombre de la bestia del que se la creía tan alejado, así como la pertenencia de ambos, *en origen* al menos, a idéntico orden natural, la plena vigencia del cartesianismo impedía todo auténtico cuestionamiento de la divisoria. Sin embargo, el darwinismo vino a evidenciar la igualdad genealógica de todas las criaturas vivas, permitiendo con ello interpretar los casos fronterizos de muy distinta manera. La distintividad de lo humano, como veremos, no puede justificarse *al margen* de la identidad de pertenencia biológica.

¿Cuáles son, pues, las distintas formas de concebir la relación entre el hombre y los animales? Se reproduce aquí la distinción entre un enfoque dualista y otro naturalista o monista, si bien es en las variantes que adopta cada uno donde encontramos los matices necesarios para el debido enjuiciamiento de cada una.

1. La concepción *dualista* de las relaciones entre la humanidad y los animales niega la posibilidad de establecer una analogía entre la una y los otros, por ser radical la diferencia que nuestros atributos, capacidades y potencialidades supone. Dentro del dualismo, sin embargo, es preciso distinguir a su vez entre dos variantes. Por una parte, el que tiene su punto de partida en un creacionismo separatista que establece una honda divisoria entre hombre y animales: las mismas cualidades biológicas del hombre nada tendrían que ver con las de los animales, integrantes de un orden en todo distinto y en todo inferior al humano. No debe extrañar, por eso, que los partidarios del creacionismo combatan al evolucionismo darwiniano, porque viene a negar precisamente las premisas sobre las que se asienta. La otra forma de dualismo es aquella que acepta una explicación evolucionista del surgimiento del hombre como especie biológica diferenciada: los rasgos distintivos del hombre son un producto del proceso de evolución natural, pero como exclusivos del hombre son suficientes para dividir claramente entre lo cultural y lo natural, lo humano y lo animal.

2. La concepción *naturalista* o monista juzga en cambio que los rasgos que nos diferencian de otras especies son cuestión de grado antes que de sustancia. Somos *esencialmente* similares al resto de los animales, aún cuando existan distintas gradaciones en la escala biológica. También aquí hay que distinguir entre enfoques más o menos reduccionista. El naturalismo reduccionista, o biológicamente determinista, trata de explicar las disposiciones o habilidades humanas, así como las formas sociales, como la consecuencia inevitable de la biología. Ya que si *todo* puede explicarse en clave biológico-genética, ¿cómo defender especificidad humana alguna? Frente a este, el naturalismo no reduccionista reconoce las formas en que la humanidad se diferencia del resto de las especies, incluso sus capacidades éticas, pero rechaza cualquier forma de explicación cultural que se niegue a aceptar que el conjunto de comportamientos humanos está en última instancia determinado biológicamente; no cabe por ello trazar una división ontológica entre lo humano y lo animal.

Este último enfoque es el característico del ecologismo: la mayor parte de los teóricos verdes defienden un naturalismo no reduccionista de raigambre evolucionista. La importancia del darwinismo como sustento último de toda forma de naturalismo no puede en principio ser exagerada. Con la doctrina de la evolución, el monismo triunfa sobre cualquier dualismo anterior: la explicación *inmanente* de nuestro origen de acuerdo con reglas de juego *puramente biológicas* supone la refutación de la supuesta trascendencia y especialidad humanas por parte de una naturaleza no intencionada y mecánica (Jonas, 1998: 40). La subordinación de la naturaleza a la sociedad da paso a la reabsorción de lo social en lo natural:

> "Incluso aunque la Naturaleza es, en primera instancia, una criatura de la historia, esto es, de la concepción humana, trata audazmente de convertir la historia en una subcategoría de la Naturaleza. Una vez que aceptamos, mediante el estudio de la Naturaleza, que toda la vida está orgánicamente

> relacionada, es orgánicamente la misma mediante la ligazón de la evolución, entonces la humanidad es literalmente una parte de la naturaleza" (Evernden, 1992: 93).

Rasgos como el lenguaje, la autoconciencia o el empleo de herramientas dejan incluso de atribuirse *en exclusiva* al hombre a raíz del progreso en la investigación de otras especies, quedando así demostrado que las capacidades y habilidades humanas son producto de la evolución y no dones divinos (Horigan, 1988: 109). Desde esta óptica, la cultura misma *surge* del proceso evolutivo, es una *forma* de la naturaleza y de ningún modo puede por ello oponérsele. Escribe así Peter Dickens cuando se refiere a las consecuencias que trae consigo la afirmación de la condición natural del hombre que "los seres humanos y su 'cultura' no deben verse como una categoría de comportamiento separado de aquella que nace de tendencias y capacidades genéticamente heredadas" (Dickens, 1992: 18). La cultura ya no es aquí el instrumento del que la naturaleza se sirve para reprimir sus impulsos atávicos, la herramienta de *humanización* de la animalidad latente en el hombre (cfr. Freud, 1970). Está ausente, en apariencia, el conflicto: la cultura es parte de la naturaleza porque es un producto de su despliegue evolutivo, es historia natural. No es menos cierto, sin embargo, que el evolucionismo también puede sostener al dualismo antirreduccionista que aquí va a defenderse: la cultura como producto de la evolución pasa entonces a ser signo distintivo de la *excepcionalidad* humana que lo diferencia del reino animal al que no por ello deja de pertenecer. Como veremos, lo propio del hombre es aquella ambivalencia o condición dual por la cual pertenece a la naturaleza separándose al mismo tiempo de ella.

El naturalismo de Ted Benton (1993a, 1992) es quizá uno de los intentos más interesantes de fundamentación de una perspectiva monista que, persiguiendo la abolición del dualismo humanidad-naturaleza, trata explícitamente de evitar la tentación reduccionista; es, por ello, una adecuada piedra de toque para el debate. Como él mismo señala, no se trata de desarrollar un naturalismo *moral* que convierte la naturaleza en fuente de inspiración normativa, sino de un naturalismo *causal* o explicativo, que reconozca la existencia de determinados hechos acerca de la naturaleza y de nuestra relación con ella, al margen de nuestra evaluación moral o estética de los mismos. Para Benton, es posible defender

> "un enfoque de la naturaleza humana naturalista en su reconocimiento de una continuidad y una comunalidad entre los hombres y otras especies animales, siendo asimismo capaz de identificar e iluminar la especificidad humana" (Benton, 1993a: 54).

El punto de partida de este enfoque naturalista coincide con la razón por la cual se rechaza el dualismo: por su incapacidad para reconocer la relativa sofisticación y complejidad de la vida mental y social de muchas otras especies animales. Dicho de otro modo: por su raigambre cartesiana, la separación entre una humanidad poseedora de alma y razón y el resto de especies, meras máquinas incapaces de sufrir ni padecer. Benton reconoce que hay necesidades de autorrealización peculiares del hombre como ser autoconsciente e histórico. Pero el hombre comparte muchas necesidades con otros animales, por lo que éstas deberían verse

como formas específicas de hacer lo que otros animales también hacen. De modo que esas necesidades peculiares de los seres humanos, que podrían servir en principio para fundamentar su excepcionalidad, pueden contemplarse como necesidades que derivan de atributos o requisitos comunes tanto a los hombres como a los animales; son "consecuencias *en algún sentido* de aquellas necesidades comunes a los seres naturales, o de las formas específicas de cada especie de satisfacer esas necesidades" (Benton, 1993a: 56; cursiva mía). Se deduce de aquí que *toda* necesidad humana puede en última instancia explicarse de forma naturalista, y sin que ello introduzca una diferenciación *cualitativa* respecto de las necesidades que muestran los demás animales. En la medida en que tanto las necesidades humanas como las necesidades animales tienen un mismo origen biológico, constituyen distintas *manifestaciones* del mismo proceso evolutivo, son formas del mismo que por esa razón no admiten la gradación jerárquica. La determinación de lo distintivamente humano no puede proceder de la identificación de atributos o necesidades que sólo los hombres poseen, sino del señalamiento de las formas específicas mediante las cuales "los hombres exhiben atributos o satisfacen las necesidades que comparten con otras especies" (Benton, 1993: 54). Las necesidades humanas y las animales, más aún, los *rasgos* humanos y animales de los que esas necesidaes traen causa, tienen el mismo origen biológico-evolucionista, por lo que no cabe considerar unas inferiores a otras. Se colige de aquí que semejante reconocimiento de la esencial *igualdad* de unas necesidades humanas y animales que sólo se diferencian en cómo se manifiestan y cómo se satisfacen, y que aparecen así desjerarquizadas ahora, trae consigo importantes consecuencias normativas, particularmente obligaciones éticas orientadas a la remoción, en la medida de lo posible, de prácticas sociales que impiden el florecimiento de las otras especies animales. El naturalismo bentoniano apunta en la dirección opuesta a la del dualismo que trata de superar: en lugar de enfatizar la excepcionalidad humana y de tratar de justificarla, se subraya lo que de común se tiene con el resto de especies.

Esta renaturalización del hombre que resulta del monismo verde, del énfasis en la pertenencia humana al orden natural, trae así consigo importantes consecuencias normativas que fundamentan el intento ecologista por establecer una ética medioambiental, o reconocimiento de nuestras obligaciones hacia el mundo natural. Por lo general, la forma que adopta esta fundamentación deriva de la existencia de los fuertes vínculos entre el hombre y la naturaleza que cabe deducir de su mismo origen biológico. La *continuidad* apreciable entre hombre y animales y, retrocediendo un poco más en la historia natural, entre el hombre y el resto de la naturaleza orgánica e inorgánica, se convierte en la base de un *extensionismo* moral que postula la aplicación de obligaciones morales reservadas hasta ahora a las relaciones con otros hombres al trato con el mundo natural, dentro de una gradación considerada inevitable habida cuenta de los conflictos de interés entre especies y entre especies y ecosistemas, por ejemplo. El mismo evolucionismo que, en principio, había reducido a escombros el pedestal de la excepcionalidad humana vendría ahora, no tanto a *degradar* al hombre frente al mundo natural, como a *elevar* a éste mediante una suerte de humanización resultante de su inclusión en la comunidad moral humana. En palabras de Hans Jonas, la afirmación del parentesco no ya del

hombre con los animales, sino de los animales con el hombre "devolvió parte de su dignidad al mundo global de lo viviente" (Jonas, 1998: 22). Se reconoce finalmente en los animales, en bella expresión del escritor italiano Alberto Savinio, a "nuestros padres olvidados" (Savinio, 1983: 42). Al margen de aquellos problemas que esta mayoritaria estrategia extensionista presenta en relación con el estatuto mismo del naturalismo verde y el problema de la excepcionalidad humana, que luego serán expuestos, interesa destacar aquí cómo la insistencia en la continuidad humano-animal como fundamento para la consideración moral entra en conflicto con la otra estrategia preconizada desde el campo ecologista: el cultivo del respeto hacia la *otredad* que la naturaleza representa. Se reproduce aquí el problema de la justificación del valor intrínseco de lo natural, así como el relativo al conflicto entre construccionismo y realismo en la concepción de la naturaleza. El valor de la naturaleza radica ahora en su independencia del hombre (Milton, 1999); en lugar de buscar las similitudes entre el hombre y el mundo natural, de lo que se trata es de desarrollar un sentimiento de humildad hacia lo que *no somos*, hacia una otredad más vasta, antigua y poderosa que nosotros (Cooper, 1997: 64). La fuente de la obligación no es la familiaridad, sino la extrañeza. ¿Supone esto, sin embargo, aceptar la singularidad humana, la separación de una cultura que se asombra ante una naturaleza digna de respeto por su otredad misma, y reeditar con ello esta forma de dualismo? La contradicción entre las dos líneas de argumentación es, en apariencia, evidente. Las limitaciones del naturalismo verde, el problema de la excepcionalidad humana, así como el dualismo sociedad-naturaleza y las implicaciones del construccionismo cualificado aquí defendido para la justificación de una defensa del mundo natural, convergen aquí.

Uno de los principales problemas del naturalismo ecologista es su dificultad para explicar aquellos rasgos específicamente humanos irreductibles a la mera igualación biológica. En los términos en que Benton lo plantea, el problema remite en principio a las necesidades humanas de orden cultural, porque las necesidades más puramente biológicas o corporales, como por ejemplo las alimenticias, permitirían esa reducción, aunque no está claro que el modo de *satisfacción* de las mismas lo admita en igual medida. El naturalismo bentoniano depende por tanto de la distinción entre dos tipos de necesidades humanas: aquellas, pertenecientes al orden más explícitamente corporal, que podrían explicarse mediante la referencia a lo que otros animales también hacen; y aquellas otras necesidades, de orden espiritual o cultural, que se consideran "*en algún sentido* consecuencias de aquéllas", manifestaciones de las mismas. Es la relación entre unas y otras lo que ha de aclararse. Benton parece apuntar que la *existencia* de las necesidades básicas del primer tipo explica, en función del modo de satisfacción humano de las mismas, el *surgimiento* de las necesidades del segundo tipo. El problema es que tomar esto al pie de la letra lleva directamente al cuestionamiento de una distinción cuya necesidad parece superflua. Hayward (1992) ha señalado que si esa consecuencialidad limitada *va más allá* de la afirmación de que ciertas necesidades biológicas básicas han de ser satisfechas antes de que otras necesidades culturales puedan satisfacerse o incluso nacer (afirmación compatible con el dualismo de base evolucionista), sólo cabe interpretarla en dos sentidos enfrentados: uno, la satisfacción de

una necesidad 'cultural' es en sí misma la satisfacción de una necesidad más 'fundamental', y en cierto modo su sublimación, con lo que la primera no es en realidad ninguna necesidad de orden superior. Y dos: si las necesidades 'culturales' surgen como consecuencia de la satisfacción de las necesidades básicas,

> "*como necesidades cualitativamente nuevas*, no parece posible explicarlas en términos de las otras, ya que no serían formas específicas de satisfacer alguna necesidad más general, sino necesidades 'autónomas', por completo irreductibles" (Hayward, 1992: 8).

La primera interpretación corresponde a un reduccionismo biologicista que el propio Benton no acepta; la segunda, en cambio, apunta hacia una posición dualista cuyo rechazo está en la base de su naturalismo. El propio Hayward sugiere que Benton quiere referirse a necesidades humanas que retienen elementos de necesidades más básicas, pero incorporan un elemento superior que la convierten en una necesidad distinta, ni reductible a la más básica ni por completo independiente de ella, siendo entonces el problema que se confunden 'necesidades' con poderes o capacidades propios del hombre (Hayward, 1992: 8). Por añadidura, Benton pretende explicar el *surgimiento* de las necesidades 'culturales' a partir de la existencia de necesidades básicas, perdiendo con ello de vista cómo la *satisfacción* de estas últimas está en el hombre ligada a *rasgos* específicamente humanos. En palabras de Kate Soper,

> "lo que distingue la forma específicamente humana de gratificación de necesidades que tiene en común con otras criaturas es la dimensión simbólica y estética misma, y cabe preguntarse si un naturalismo no reduccionista del tipo defendido por Benton puede respetar plenamente esta diferenciación sin caer en la circularidad" (Soper, 1995: 164).

Toda forma de naturalismo presenta este problema: cómo dar cuenta de la singularidad humana sin incurrir en forma alguna de dualismo, evitando al mismo tiempo, si es como el de Benton de vocación antirreduccionista, caer en formas simplificadoras de explicación biológico-determinista. El ecologismo no parece ser suficientemente consciente de cómo el énfasis en la condición natural del hombre, en la necesidad de que éste se sujete a las leyes de la naturaleza y en su dependencia de los límites biológicos, los aproxima peligrosamente a enfoques que, en último término y debido a su índole determinista, suponen la anulación de sus propios postulados en defensa de la modificación de la conducta humana hacia el mundo natural. Sostener que toda conducta humana responde a impulsos genéticos combinados con la interacción adaptativa con el medio equivale a *naturalizar* toda conducta humana y, en consecuencia, a impedir todo juicio moral sobre la misma. Biología y libertad son aquí incompatibles. Naturalmente, este reduccionismo cumple con el propósito igualador y con la demolición del dualismo que el ecologismo pretende. Al decir de Robert Harrison:

> "El mito de la excepcionalidad humana ha sido suplantado finalmente por el mito de la continuidad biológica. Recientes esfuerzos investigadores en las ciencias naturales y sociales parecen decididos a

> probar —presumen, de hecho, haber probado ya— que no hay una distinción esencial e irreductible entre los hombres y los animales" (Harrison, 1998: 428).

Estas presuntas evidencias científicas no han permeado aún, sin embargo, la cultura popular, donde la superioridad del hombre sobre los animales no es objeto de discusión, por más que la cada vez más frecuente práctica de antropomorfización de los segundos sugiera una asimilación que, sin embargo, desmienten las *prácticas* sociales de explotación animal, verbigracia la industria alimentaria. El debate se centra más en las consecuencias que para la explicación del comportamiento *humano* tienen los postulados biogenéticos, que en las implicaciones de los mismos para la regulación del comportamiento humano *hacia* el mundo natural. Frente al determinismo naturalista cabe defender, sin embargo, un reconocimiento de la excepcionalidad humana que resulta de una explicación evolucionista de los rasgos específicamente humanos y reconozca la doble condición natural y cultural del hombre, como ser que está a la vez dentro y aparte de la naturaleza. La frontera entre naturalismo y dualismo antirreduccionistas se hace aquí más tenue, ya que es más bien en las consecuencias que se deriven del reconocimiento de que *existen* singularidades humanas donde habrá que encontrar elementos para la adscripción.

Afirmar la condición natural del hombre, su evidente sujeción a leyes biológicas, es compatible con la afirmación de su singularidad. El hombre es un producto *único* del proceso evolutivo, y aquellos rasgos que lo hacen excepcional, como el lenguaje o la autoconciencia o su capacidad de intelección racional, se explican como un producto de la historia natural en lo que a él respecta. En este sentido, por tanto, *todo lo humano es natural* y no puede dejar de serlo. Sucede que esos rasgos particulares del hombre producen pronto una cultura que se *incorpora* al proceso evolutivo. El desarrollo humano es así el producto de la coevolución de cultura y naturaleza. Al ser producto de ambas, el hombre, sin dejar de ser naturaleza, es también otra cosa. La cultura *diferencia* al hombre del resto de la naturaleza, al mismo tiempo que lo *separa* de ella. Que el surgimiento de la cultura, de aquello específicamente humano, ya se manifieste en forma de lenguaje o de herramienta, sea un producto del proceso evolutivo y sea, desde luego, un producto de su proceso de adaptación y dominación progresiva del entorno, no lo convierte sin embargo en un mero subproducto de la naturaleza ni permite reducirlo a ésta: "El cultivo de la naturaleza hace surgir la cultura, desde luego, pero la cultura no es un epifenómeno de la naturaleza. Es los modos mediante los cuales los seres humanos organizan su relación con la naturaleza" (Harrison, 1998: 426). Una imagen, por emplear el ejemplo de un Hans Jonas que postula el reconocimiento de la transanimalidad humana *junto con* la de su animalidad, no surge de una función orgánica ni está sometida a programación biológica: cualquier representación es *biológicamente* inútil, no constituye práctica del objeto, sino que es más bien una *apropiación* del mismo que manifiesta una nueva relación con él (cfr. Jonas, 1998: 43 ss.). Hacer depender toda manifestación cultural o simbólica de los procesos biológicos, o defender que *derivan* de los mismos, como hace Benton en su distinción entre necesidades orgánicas y más desarrolladas, es incurrir en el naturalismo más reduccionista, en el determinismo biológico. Aun siendo cierto, señalar que existe *un*

sentido en el que todo, irremediablemente, es 'natural', posee muy escaso valor explicativo. No hay que olvidar que las manifestaciones de la cultura humana no pueden explicarse de forma reduccionista porque surgen de un proceso de interacción con el medio en el que el propio medio está siendo *transformado* por esa cultura, entendida aquí en el sentido más amplio. La organización de las relaciones del hombre con su entorno depende tanto de las condiciones materiales y biológicas que poseen el hombre mismo y el mundo en el que vive y sobre el que actúa, como de la *autónoma* capacidad humana para adaptarse y desarrollarse. Un aspecto muy importante de esta organización es su carácter *activo*, el hecho de que el proceso de adaptación humana al entorno incluye la transformación de éste, su reconstrucción en el curso de un proceso de apropiación material, cultural y simbólica. La adaptación humana al medio supone finalmente su humanización. Como escribe Lewontin:

> "Los organismos, dentro de sus vidas individuales, y en el curso de su evolución como especies, no se *adaptan* a sus entornos: los *construyen*. No son simples *objetos* de las leyes de la naturaleza, objeto de alteración hasta lo inevitable, sino *sujetos* activos, que transforman la naturaleza de acuerdo con sus leyes" (Lewontin en Barry, 1999: 51).

No podemos insistir en subrayar lo que el hombre tiene de común con el mundo natural cuando son las singularidades humanas las que le han permitido dominarlo, entendiendo dominación como éxito en el proceso de adaptación, apropiación material y simbólica del mundo natural. Mediante esta dominación, el hombre se separa de la naturaleza, y sin dejar de sujetarse a aquellas leyes naturales de las que no puede librarse pero modificando muchas condiciones materiales aparentemente inalterables, crea un ámbito nuevo con una ley nueva: la sociedad y sus normas y representaciones propias, no regidas por la *necesidad* orgánica, sino por la *libertad* social. La capacidad humana para imponerse sobre su propia condición natural, para *diferenciarse* de la naturaleza sin dejar de *ser naturaleza*, permiten rechazar todo naturalismo reduccionista que aplica la ciega ley biológica para explicar toda singularidad humana.

También John Barry se refiere a esta doble condición del hombre, a su simultáneamente *ser una parte* y *estar aparte* de la naturaleza; para él, es esa misma condición, antes que los rasgos que la justifican, la que hace único al hombre (cfr. Barry, 1999: 53). En su caso, sin embargo, esta excepcionalidad puede defenderse desde un naturalismo no reduccionista que sepa reconocer la especificidad humana. A su modo de ver, la cultura es la forma de expresión de nuestra naturaleza, la manifestación propia de nuestra especie. Es la forma mediante la cual los hombres, colectivamente, se adaptan a su 'nicho ecológico', en parte, transformándolo:

> "La cultura humana puede pues verse como una capacidad colectiva de los humanos de adaptarse a las condiciones particulares y contingentes de su existencia colectiva, incluyendo, muy importante, los entornos con los que interactúan y de los que dependen" (Barry, 1999: 51).

Como puede verse, la línea de demarcación entre naturalismo y dualismo, en sus formas antirreduccionistas, queda aquí difuminada. Es probablemente el grado de *autonomía* que se conceda a la cultura y, en general, a aquellos rasgos humanos habitualmente aducidos para defender su excepcionalidad, lo que establezca la diferencia. Aunque, a mi modo de ver, la cultura no es un epifenómeno de la naturaleza y goza de una autonomía propia, al margen de su sujeción *última* a procesos orgánicos (como los cerebrales, por ejemplo), dudo que Barry la haga tampoco depender de modo *fuerte* de las condiciones materiales de las que surge. La inspiración parece ser común: un materialismo no determinista, como el que Marx apreciara en Epicuro (cfr. Foster, 1999). El hombre no se *reduce* a naturaleza: hay una dimensión específicamente *humana*, que depende sólo de modo *débil* de los procesos biológicos, que constituyen su base material pero no determinan ni su forma ni su existencia. Enseguida señalaré cómo es preciso distinguir entre las dimensiones ontológica y epistemológica del dualismo, o lo que es igual, entre la existencia originaria y el surgimiento del mismo; antes, sin embargo, hay que prestar también atención a una oposición ya sugerida: la que se establece entre sociedad y naturaleza. Barry apela en este punto al naturalismo dialéctico de Murray Bookchin, según el cual la cultura humana no representa una *separación* radical de la naturaleza, sino que puede verse como nuestra 'segunda naturaleza' (Bookchin, 1986, 1995a, 1995b). Como Bookchin señala en otro lugar:

> "Enfatizar que la segunda naturaleza, o más precisamente, la sociedad (usando esta palabra en el más amplio sentido posible), emerge desde *dentro* de la primera naturaleza primitiva es reestablecer el hecho de que la vida social siempre tiene una dimensión natural (*naturalistic*), no importa cuánto se oponga la sociedad a la naturaleza en nuestro pensamiento. (...) La vida social no se enfrenta necesariamente a la naturaleza como a un combatiente en una guerra constante. La emergencia de la sociedad es un hecho *natural* que tiene sus orígenes en la biología de la socialización humana" (en Biehl, 1997: 47).

La última expresión de este pasaje ilustra por sí sola el riesgo que corre un enfoque de estas características de deslizarse hacia una explicación reduccionista de lo social hasta quedar atrapado en ella. La naturalización de la sociedad toma la parte por el todo: una de las dimensiones de la existencia social e individual es elevada a la condición de dimensión dominante: lo *social* es una manifestación de lo *natural*, brillante si se quiere, pero mera manifestación a fin de cuentas. El deseo de mantener unidas a sociedad y naturaleza prevalece frente a la necesidad de reconocimiento de su (relativa) autonomía. Cabe repetir que a pesar de que ciertamente la emergencia de la sociedad sea en *un* sentido "un hecho natural", tal circunstancia no nos permite explicar el cómo de ese surgimiento ni, especialmente, el modo en que la sociedad se desarrolla *autónomamente*, porque las *formas* sociales no admiten el reduccionismo explicativo, aun cuando sean el resultado de un proceso de coevolución de sociedad y naturaleza. Aquí como en el hombre, la sociedad es parte de la naturaleza pero al tiempo se diferencia y separa de ella, precisamente para dominarla, humanizarla y, con ello, dar pie a una recíproca y honda penetración que paradójicamente viene a anular esa misma separación. De ahí que no quepa una historia natural de lo social, mientras que sí podemos trazar una

historia social de lo natural. Más acorde con el debido reconocimiento de esta interpenetración entre sociedad y naturaleza, esto es, con la aceptación de que así como el hombre es naturaleza, la naturaleza, debido al proceso coevolutivo y de recíproca transformación experimentado desde el surgimiento del *homo sapiens*, es a su vez sociedad, Moscovici (1975) propone "una historia humana de la naturaleza" que ponga fin "a la visión de una naturaleza no humana y de un hombre no natural", ya que naturaleza y sociedad no se excluyen mutuamente, no en vano "la sociedad es una segunda naturaleza, desde el momento en que separa a la humanidad del reino animal y representa su signo distintivo" (Moscovici, 1975: 27). Aunque la sociedad tenga su origen en la naturaleza, es preciso reconocer que al mismo tiempo se diferencia y separa de ella. ¿Cómo, de otro modo, podríamos hablar de la interacción *entre* sociedad y naturaleza? Es esta distinción entre la condición *ontológicamente* natural de la sociedad (su emerger de ella) y su desarrollo *histórico* posterior, relativamente independiente de su base material pero en permanente contacto coevolutivo con ella, la que permite decir que la sociedad es al tiempo naturaleza y está fuera de ella. Igualmente, antes hemos podido hablar de una naturaleza que es a la vez social (naturaleza superficial) e invariablemente natural (naturaleza profunda). Lo social es natural y lo natural social. Se sigue de aquí que el dualismo es un producto *histórico*, pero no por ello mera contingencia prescindible y negociable.

Cabe aducir, sin embargo, que seguir hablando del dualismo sociedad-naturaleza cuando se enfatiza la interrelación de lo social y lo natural, su recíproca coevolución y, más aún, la reconstrucción social de lo natural convertido en medio ambiente, puede parecer cuando menos contradictorio. Si la sociedad es naturaleza y la naturaleza es sociedad, no parece haber lugar para una separación, menos aún para una oposición. Como dice Harvey:

> "Los seres humanos, como todos los demás organismos, son '*sujetos* activos que transforman la naturaleza de acuerdo con sus leyes' y están siempre en proceso de adaptación a los ecosistemas que ellos mismos construyen. Es fundamentalmente erróneo, en consecuencia, hablar del impacto de la sociedad *sobre* el ecosistema como si fueran dos sistemas separados en interacción mutua" (Harvey, 1996: 186).

La cuestión es que posiblemente *ya no* tenga sentido trazar esa separación, o más bien esté a punto de no tenerlo. Pero desde luego ha jugado un importante papel histórico, y en gran medida aún lo juega: nuestras sociedades todavía están cultural y materialmente vertebradas por una interacción material y cultural con una naturaleza concebida como *diferenciada y enfrentada* a la sociedad, igual que la idea del hombre se ha construido a partir de su diferencia con el animal. Para Neil Evernden, el dualismo es una pura invención, como en realidad lo es la Naturaleza, con mayúsculas: se trata de herramientas cognitivas que facilitan "la existencia de los hombres y de la naturaleza como entidades separadas y cualitativamente distintas" (Evernden, 1992: 94), así como su estudio y control. Y añade que el dualismo "no puede ser resuelto realmente *porque nunca existió*" (Evernden, 1992: 99). Sin embargo, esto no es tan seguro: el hecho de que el dualismo naturaleza-humanidad haya sido *creado* por esta última no significa que no haya existido. Todo

indica, más bien, lo contrario: cognitiva, cultural, simbólica y materialmente sociedad y naturaleza han mantenido una relación caracterizada por su separación y oposición, del mismo modo que la idea del hombre ha sido creada y alimentada por oposición a la idea del animal. Que a esa separación epistemológica y práctica no corresponda una separación *ontológica* no anula su realidad. Cabe de hecho hablar de esa separación como *necesidad*: sólo mediante la misma puede el hombre dotar de sentido su presencia en el mundo, su adaptación al mismo mediante la apropiación física y simbólica del entorno, por más que a esa *apariencia* subyazca una esencial unidad ontológica, una naturaleza omniabarcadora que todo lo abraza. Como apunta Moscovici, la lucha del hombre contra la naturaleza debe concebirse en último término como "un enfrentamiento *dentro* de la naturaleza" (Moscovici, 1975: 15). Esta cualidad natural *última* de hombre y sociedad nos recuerda el origen ficticio de la oposición y, si se quiere, la inconsistencia ontológica a la que ya me he referido, pero no modifica su realidad histórica. Porque la historia, ámbito de lo humano, nos muestra una efectiva separación de lo social y lo natural, por más que la interacción entre ambas, el constante intercambio orgánico entre el hombre y su medio físico, nos sugiera, especialmente a medida que se incrementa, la dificultad última de distinguir entre dos esferas en permanente contacto. Efectivamente, el producto de la cultura humana que es la oposición entre la naturaleza y esa misma cultura, entre sociedad y naturaleza, entre hombre y animal, ha permitido, paradójicamente, crear las condiciones necesarias para su superación última. Es la interrelación históricamente iniciada y desarrollada la que imposibilita progresivamente la separación:

> "Es fácil sentir una unidad limitada sobre la base de relaciones limitadas, ya sea en el animismo, en el monoteísmo, o en formas modernas de panteísmo. Sólo cuando las relaciones reales son extremadamente activas, diversas, autoconscientes, y efectivamente continuas —tal como puede verse que son hoy nuestras relaciones con el mundo físico—, la separación de la naturaleza humana respecto de la naturaleza deviene realmente problemática" (Williams, 1980: 83).

La existencia *previa* de las oposiciones naturaleza-humanidad y naturaleza-sociedad es, por tanto, condición necesaria para su disolución. Ocurre que la vigencia histórica del dualismo conduce a un término opuesto al punto de partida: si el hombre había pertenecido inicialmente al orden natural, hasta el punto de *ser uno* con él, ahora ese orden se subsume en el orden social, y la dicotomía naturaleza-sociedad, inicialmente una invención, después una herramienta, se resuelve en el surgimiento del medio ambiente como categoría que sintetiza a las otras dos. Así: "La aceptación del carácter complejo e interactivo del cambio social y medioambiental implica que las distinciones simples entre lo 'social' y lo 'natural' pronto serán insostenibles" (Redclift, 1999b: 68). Los mismos procesos naturales dependen ya en gran medida del hombre, como el hombre depende de ellos (cfr. Eder, 1996: 49). Puede decirse que la disolución del dualismo sociedad-naturaleza sólo tiene sentido en una situación de dominio, entendido éste, como expondré más abajo, como control consciente de las interacciones sociedad-naturaleza: únicamente cuando este control ha sido razonablemente establecido, la naturaleza queda reducida a medio ambiente y, habida cuenta

del grado de interpenetración recíproca, de *re*construcción humana de lo natural, pierde sentido la división sociedad-naturaleza. También sólo en una situación de poshumanidad, esto es, aquella en que el grado de control humano de sus propios procesos orgánicos y biológicos permita intervenir en ellos de manera decisiva (como anuncian los avances biogenéticos), cabe disolver el dualismo hombre-naturaleza. El control de la naturaleza para el que la oposición sociedad-naturaleza fue creado acaba produciendo las condiciones para su reconciliación.

No obstante esta creciente interrelación entre lo social y lo natural que socava paulatinamente su diferenciación misma y con ello la base material del dualismo, resulta dudosa la conveniencia de su desaparición, especialmente en los planos cognitivo y simbólico, y es paradójicamente el mismo ecologismo que pretende hacerlo desaparecer quien más interés habría de mostrar en conservarlo. De otro modo, la posibilidad misma de fundamentar una defensa del mundo natural resulta amenazada. Porque no se trata sólo de que oposiciones binarias como las que enfrentan a naturaleza y humanidad, o a sociedad y naturaleza, sean en aspectos importantes categorías *organizativas* que dan forma al pensamiento sociológico y la investigación, y estructuran los contextos cotidianos y no científicos de pensamiento (Benton, 1994: 29). Es que todo discurso que reclame la reordenación de las relaciones hombre-naturaleza tiene la perspectiva dualista como presupuesto. Así como el concepto de naturaleza como aquello que se distingue de lo humano o lo cultural está implícito en cualquier intento de negar su realidad independiente, o de verla como efecto o constructo de la cultura, del mismo modo los mandatos verdes están claramente enraizados en la idea de la *distintividad* humana, aunque pueda parecer lo contrario, ya que la separación es presupuesto tanto del daño como de su remedio (Soper, 1995: 39-40). Más aún:

> "Los conservacionistas conservan la naturaleza no humana porque *es* no humana, porque, si no lo hacen, llegará el día en que nada de lo que exista dejará de estar producido o de ser influido por la humanidad" (Milton, 1999: 443).

Por esta misma razón, el extensionismo moral habitualmente utilizado por el ecologismo para justificar la preservación del mundo natural resulta inadecuado. La naturalización del hombre lleva aparejada la naturalización de su comportamiento, lo que incluye su comportamiento hacia el mundo natural. Enfatizar la continuidad entre la humanidad y la naturaleza no tiene por qué hacer surgir un sentimiento de protección. Igualmente, esa continuidad no parece añadir un especial valor al mundo natural, que es el que en cambio puede proporcionarle su otredad (O'Neill, 1993: 151). La otredad de la naturaleza constituye, por tanto, el fundamento para su conservación, siendo además coherente con una postura dualista no reduccionista como la aquí defendida. Más aún: el dualismo antirreduccionista es la *única* base posible para la defensa de la naturaleza como otredad, directamente incompatible con cualquier forma de naturalismo.

El problema es que, en el contexto de una naturaleza convertida en medio ambiente humano, como resultado histórico de un proceso de apropiación que incluye no sólo la construcción cultural y simbólica del

entorno, sino también su activa transformación y asimilación, la defensa de una naturaleza natural frente a una sociedad que se le enfrenta, es decir, de una naturaleza *otra*, está, como ha quedado dicho, dejando de tener sentido. El dualismo que resulta ser necesario al ecologismo ha perdido vigencia debido a la progresiva interpenetración de lo social y lo natural. La cualidad social de lo natural no implica, sin embargo, la *completa* desaparición del mundo natural que los verdes tratan de conservar. Aunque incluso la naturaleza virgen es, como vimos, un producto de la construcción social de lo natural, y aun cuando también en ella el hombre ha intervenido, no lo ha hecho en un grado que impida reconocer en ella una naturaleza *apenas* asimilada *físicamente* por la sociedad. El mundo natural remanente es digno de ser respetado por razones que atañen a su sentido simbólico y su condición de testimonio de lo no humano. El dualismo humanidad-naturaleza es finalmente el asidero de lo que queda de ésta. Esta protección parte pues del reconocimiento de que existen *grados* de intervención social en el mundo natural, o, si se prefiere, de que la apropiación cultural y simbólica va acompañada de una medida variable de apropiación y transformación material. La naturaleza superficial conserva en esos espacios una *apariencia* más acorde con la concepción verde de lo natural. Más que la interacción sociedad-naturaleza, lo significativo pasa a ser el tipo y el carácter de la concreta interacción, de modo que la distinción entre lo natural y lo artificial, más que configurarse como una dualidad polarizada, admita el trazado de un continuo con posiciones intermedias (cfr. Stephens, 2000: 271). Al decir de William Cronon:

> "Nuestro desafío es dejar de pensar en tales cosas de acuerdo con un conjunto de escalas morales bipolares donde lo humano y lo no humano, lo natural y lo no natural, lo caído y lo no caído, sirven como mapa conceptual para nuestra comprensión y valoración del mundo. En su lugar, debemos abarcar todo el continuo de un paisaje natural que es también cultural, en el que la ciudad, el suburbio, lo pastoral y lo salvaje tienen su espacio propio, donde nos permitimos celebrarlos sin necesidad de denigrar al resto" (Cronon, 1996c: 89).

Es importante, sin embargo, añadir aquí una consideración relativa a la posibilidad de otorgar valor a la naturaleza en la medida en que es *otra*. Sería un error lamentar que esa fundamentación aparezca cuando la asimilación del mundo natural como medio ambiente ha limitado tan extraordinariamente los *fragmentos* de naturaleza superficial que encajan en la definición verde de aquello que debe ser conservado como naturaleza. Es precisamente el grado de control humano sobre el mundo natural el que permite recuperar el argumento de la otredad y, sobre todo, hacerlo efectivo. Sostiene Hailwood (2000: 353) que la otredad de lo natural no tiene por qué ser *extrañeza*, en el sentido de ausencia de familiaridad. Así es, pero sólo en determinadas condiciones históricas, alcanzado cierto grado de control del entorno y de las interacciones físicas con el medio. Pensemos en el temor reverencial al mundo natural dominante en comunidades premodernas: la naturaleza es una fuerza extraña y constrictiva, un desconocido espacio de sombras del que casi todo se ignora y del que en consecuencia casi todo se teme. En una situación en la que el mundo natural no es controlado ni conocido, la extrañeza provoca un deseo de emancipación de las constricciones naturales

que se resuelve en voluntad de apropiación y movimiento de dominio. La naturaleza *extraña* sólo puede dejar de serlo cuando cesa como amenaza, cesación que sigue a su control. Por eso la otredad de lo natural como fundamento para su preservación obtiene ahora una validez de la que antes carecía. Y sólo ahora, además, es posible cultuvar un nuevo *sentido* para esa otredad, una extrañeza no asociada al temor a lo desconocido. El contraste entre la naturaleza transformada y humanizada, y aquellos fragmentos de mundo natural que son testimonio de una naturaleza en trance de desaparición, les otorga un nuevo significado: lo natural remanente como aquello opuesto a lo humano. El mundo animal es de nuevo una buena muestra. La antropomorfización de las figuras animales tan al uso en nuestra cultura, mecanismo de apropiación simbólica, es sin duda un obstáculo para la percepción del animal en cuanto tal. Debido a esta mediación, no vemos tanto al animal como a la figura en que se humaniza; el reino animal se ofrece así como espectáculo, como trasunto de la vida social, como *decorado*. No contemplamos a los animales en su radical singularidad, en su honda diferencia. Sólo el dominio de ese mundo, que anula el temor, crea las condiciones necesarias para esa contemplación. Retirados los velos de la antropomorfización, será posible sentir hacia los animales un sentimiento de otredad, una nueva extrañeza, primero porque esos seres *sean*, luego porque sean como son. Ya no es una extrañeza nacida del desconocimiento, porque hemos penetrado en los secretos de los sistemas naturales y conocemos sus procesos y mecanismos biológicos, sino de la pura fascinación cultural, simbólica y estética hacia manifestaciones naturales en las que no nos reconocemos. El dualismo, aunque ontológicamente insostenible, sostiene sin embargo este reconocimiento.

6. *El fin de la naturaleza.*

> "No hay nada ya natural, le había dicho a Gambetti, nada, asolutamente nada ya. Sin embargo, seguimos partiendo de la idea de que todo es natural, y eso es un error. Todo es artificioso, todo es artificio. No hay ya Naturaleza. Seguimos partiendo de la contemplación de la Naturaleza, cuando desde hace ya tiempo deberíamos partir sólo de la contemplación del artificio".
>
> Thomas Bernhard (1992: 95).

> "La segunda naturaleza que nos rodea —la selva de los símbolos, de las mediaciones, de las construcciones— insinúa la sospecha de que, detrás de ella, ya no existe ninguna naturaleza primera, de que el artificio y las diferentes bioingenierías han alterado y suplantado sus supuestas leyes eternas".
>
> Claudio Magris (1997: 32).

> "Tardewski dice que la naturaleza ya no existe sino en los sueños. Sólo se hace notar, dice, la naturaleza, bajo la forma de la catástrofe o se manifiesta en la lírica. Todo lo que nos rodea, dice, es artificial: lleva las señas del hombre. ¿Y qué otro paisaje merece ser admirado?"
>
> Ricardo Piglia (2001: 32).

Habida cuenta del alto grado de penetración social de lo natural, de la creciente interdependencia entre sociedad y sistemas naturales, así como de la medida en que la naturaleza es en muchos sentidos una construcción social, conviene preguntarse hasta qué punto el ecologismo está empeñado en la defensa y preservación de algo que ya sólo existe como objeto de invocación nostálgica. Tanto la transformación humana de los procesos naturales como la ocupación y apropiación social del mundo natural habrían alcanzado ya unos niveles que impedirían afirmar la pervivencia de la naturaleza tal como la hemos conocido y tal como los verdes la defienden. La naturaleza, por tanto, habría desaparecido: sería ya sociedad. Esta posible desaparición tiene, por supuesto, importantes consecuencias para el ecologismo, porque difícilmente puede éste sobrevivir a su razón de ser: sin la naturaleza, el ecologismo se ve privado de su principal fundamento normativo. La respuesta, sin embargo, no puede ser la afirmación de una naturaleza universal y esencial, sino más bien la adaptación a una nueva realidad, la defensa de lo que podemos llamar el mundo natural remanente en el contexto de una naturaleza convertida en medio ambiente.

Tanto en la formulación de la tesis del fin de la naturaleza provinente de sociólogos que, como Giddens (1993, 1996) y Beck (1992), reflexionan en torno a la transformación de las relaciones entre naturaleza y sociedad en el marco de la modernidad tardía, como en aquella que, debida a McKibben (1990), procede del propio ecologismo y es por tanto también una reflexión acerca de éste, la desaparición de la naturaleza no puede identificarse con la de los procesos biológicos y estructuras causales subyacentes, cuya

continuidad no es en modo alguno puesta en duda. La naturaleza no abarca a todo lo natural, sino que se entiende más bien como una de sus manifestaciones. Lo que desaparece es la naturaleza tal como la habíamos venido concibiendo, como algo externo y separado de lo social: se produce "*el fin de la antítesis entre naturaleza y sociedad*", de modo que "la naturaleza no puede ser ya entendida *fuera* de la sociedad, o la sociedad *fuera* de la naturaleza" (Beck, 1992: 80). Cuando se habla del fin de la naturaleza ésta se define por su *independencia* del hombre y la sociedad. Esta concepción es explícita en Giddens, cuando se refiere a la naturaleza como a "un entorno físico de la actividad humana que existe independientemente de sus acciones" (Giddens, 1996: 56); o cuando lo aplica a "la naturaleza, definiendo ésta en su sentido más obvio, como cualquier objeto o proceso obtenido independientemente de la intervención humana" (Giddens, 1996: 214). Es la naturaleza separada, externa, *autónoma*, la que desaparece absorbida por una sociedad que la convierte en parte de sí. Se han señalado tres significados diferentes de este fin de la naturaleza externa, que corresponden a su vez a tres transformaciones diferentes en la relación entre sociedad y naturaleza (Mol y Spaargaren, citados en Achterberg, 1998):

1. El fin de la naturaleza en el sentido de la llamada naturaleza no humana, en virtud del cual no hay potencialmente ninguna naturaleza prístina en el planeta, en tanto todo lo natural parece *tocado* directa o indirectamente por la impronta de las actividades humanas.

2. El fin de la naturaleza en el sentido de procesos naturales transformados o al menos controlados a través de la ciencia y la tecnología en aras del progreso y el crecimiento material.

3. El fin de la naturaleza en el sentido de que la naturaleza de otras especies e incluso la humana se ha convertido en objeto de manipulación y control a través de la ingeniería genética.

Todas estas manifestaciones del fin de la naturaleza lo son también de la penetración humana en el mundo natural e intervención en sus procesos, de quebrantamiento por tanto de su funcionamiento independiente. Para McKibben, el mejor ejemplo del fin de esa separación, marcado por el grado de influencia humana sobre la naturaleza y sus procesos es el calentamiento de la atmósfera:

> "Hemos cambiado la atmósfera y en consecuencia hemos cambiado el clima. Cambiando el clima, convertimos cada punto sobre la tierra en algo artificial y hecho por el hombre. Hemos privado a la naturaleza de su independencia, y eso es fatal para su significado. La independencia de la naturaleza *es* su significado; sin ella no hay nada salvo nosotros" (McKibben, 1990: 58).

Elegíacamente, y aprovechando este mismo ejemplo, McKibben expone así su *motto*:

> "Hemos construido un invernadero, *una creación humana*, donde una vez floreció un jardín dulce y salvaje" (McKibben, 1990: 91).

Como consecuencia de esta penetración de la sociedad en el recinto de una naturaleza hasta ahora definida precisamente por su separación de la misma, la naturaleza es ahora también sociedad. La independencia deja

paso a la interdependencia. Naturalmente, la interacción entre los ámbitos social y natural no es un rasgo nuevo, pero sí lo es la intensidad de la misma. En un "mundo posnatural" (McKibben, 1990: 60), la naturaleza así reformada y socializada es más bien mera "naturaleza gestionada" (Giddens, 1996: 218). Nuestro medio ambiente ya no es enteramente natural, sino más bien un producto del dominio social de lo natural, un artefacto, un "entorno creado" (Giddens, 1993: 150). La separación de lo social y lo natural deja paso a lo socionatural, y ello tiene consecuencias decisivas para la definición misma de los problemas medioambientales, que no son tanto problemas naturales como problemas sociales, debido a la transformación de lo natural en social y cultural (cfr. Beck, 1992: 81; Giddens, 1996: 56). Con ello, la dependencia social de lo natural conoce también su reverso: la dependencia natural de lo social. Los límites entre sociedad y naturaleza se desdibujan hasta desaparecer.

Tal como ocurre con el construccionismo, la proclamación del fin de la naturaleza supone una amenaza directa para el entramado normativo del ecologismo. Es así en la medida en que también esta última tesis, por otra parte directamente relacionada con la construccionista, pone como aquella en entredicho la naturaleza universal y esencialista que el ecologismo defiende. Si la naturaleza no existe, o ha perdido aquellos rasgos por los que cabe atribuirle valor y es digna de ser preservada, el ecologismo se vería despojado, en principio al menos, de su misma razón de ser. McKibben es serenamente sincero al respecto: "Si la naturaleza va a acabarse, debemos reunir infinitas energías para evitarlo; pero si la naturaleza ya ha finalizado, ¿por qué luchamos?" (McKibben, 1990: 210). No es extraño por ello que desde el ecologismo se rechace esa presunta desaparición: la defensa de lo natural coincide en este punto con la defensa de sí. Y, por lo general, esta defensa tiene como punto de partida una concepción realista de la naturaleza que permite seguir hablando de una naturaleza independiente al margen de una capacidad humana de manipulación cuyos límites son por lo demás puestos de manifiesto. Al hilo de la manipulación genética, Dickens (1999) señala cómo al margen de las distintas formas de intervención que esos avances hacen posible, los poderes causales de los organismos permanecen intactos, razón suficiente para negar toda posibilidad de que la naturaleza se *disuelva*. Los límites de la capacidad transformadora del hombre coinciden con los límites de manipulabilidad de los procesos naturales. La radical independencia de la naturaleza no se ve por tanto afectada por una más intensa intervención humana en esos procesos, cuya *existencia*, al margen de su concreto *funcionamiento*, no corre peligro alguno. Como enfatiza Dobson: "La naturaleza, por tanto, entendida como leyes y poderes, existe con independencia de los seres humanos" (Dobson, 1999b: 3). La actividad humana, sencillamente, *no puede* acabar con la naturaleza así entendida, aunque pueda modificar algunos de sus procesos. La idea de que la naturaleza ha desaparecido sólo puede provenir de una absurda identificación de la naturaleza con el Edén primitivo, porque el hombre ha transformado su entorno siempre, si bien sólo de acuerdo con las leyes de la naturaleza (Benton, 1999: 59). Éstas constituyen una condición *constante* de toda actividad humana, con independencia de toda intervención transformadora. Esta cualidad de lo natural como límite o condición no debe entenderse sólo de forma *negativa*, esto es, como constricción,

sino también de forma *positiva*, como marco y punto de partida para la acción del hombre. Para Dickens, estas leyes naturales constituyen la estructura permanente de la actividad humana, y será la combinación de aquel marco causal constante y la concreta actividad humana la que determine las distintas manifestaciones de la relación entre lo social y lo natural (cfr. Dickens, 1992: 179). El hombre, en suma, no puede trasponer el umbral de la naturaleza independiente y eterna, cuyas leyes y procesos lo abarcan a la vez que se sitúan *por encima* de él y sus capacidades y poderes históricamente desarrollados. Queda así demostrada la pervivencia de la naturaleza, anulada la tesis que proclama su desaparición y reforzado el ecologismo al serlo su principal objeto.

Resulta dudoso, sin embargo, que una respuesta así planteada neutralice el argumento principal que subyace a la afirmación del fin de la naturaleza. Cuando se anuncia tal desaparición, no se está diciendo que los procesos naturales y las estructuras causales hayan cesado o estén completamente bajo el control del hombre, sino que se hace referencia, por una parte, al hecho de que tales procesos ya no pueden definirse en términos de su independencia del hombre, y por otra, a la transformación de la naturaleza entendida como entorno físico, como mundo natural visible. De nuevo aquí, por tanto, aparece la crucial distinción entre naturaleza superficial y naturaleza profunda, como de nuevo se pone de manifiesto la confusión que los mismos verdes experimentan al tratar con dos niveles distintos de lo natural. Como ya quedó establecido, efectivamente la naturaleza profunda no puede ser destruida, porque es condición de la vida misma, e incluso puede identificarse con ésta. Su *existencia* no puede ponerse en cuestión, si bien su *funcionamiento* sí puede experimentar alteraciones a consecuencia del empleo sobre procesos naturales profundos (como los genéticos) del poder transformador del hombre. La intervención del hombre puede por tanto afectar a las formas y curso de esos procesos, y en ese sentido sí puede discutirse su *total* independencia del hombre. El fin es el fin de la independencia absoluta, no de la naturaleza misma, que como naturaleza profunda es indestructible. Como escribe Soper, debemos respetar las condiciones que la naturaleza, como complejo de poderes y estructuras causales, impone

> "si queremos evitar tales calamidades [ecológicas] y preservar la naturaleza concebida como conjunto de recursos y medio ambiente superficial, *pero no 'destruiremos' la naturaleza a este nivel si fracasamos en ello*. La naturaleza entendida en su sentido realista es indiferente a nuestras elecciones, pervivirá en todo caso en medio de la destrucción medioambiental, y sobrevivirá a la muerte de toda la vida planetaria" (Soper, 1995: 249; cursiva mía).

Afirmar, por tanto, la perdurabilidad intrínseca a la naturaleza profunda frente a una tesis que se refiere a la naturaleza superficial y en ningún momento pone en duda la imposibilidad de que la primera desaparezca, es insuficiente. Porque la naturaleza profunda no es la naturaleza por cuya preservación luchan los verdes, que más que a procesos biológicos profundos o a estructuras causales se refieren a la naturaleza como entorno, al mundo natural visible y a los sistemas naturales *en un determinado estado*, caracterizado precisamente por la

ausencia de intervención humana. Que los verdes demuestren la continuidad de los procesos biológicos con independencia de la voluntad humana (aun cuando el *curso* de esos procesos pueda resultar alterado por el hombre) no significa que los verdes tengan la defensa de esa continuidad como objeto, en la medida en que, a fin de cuentas y como ha quedado dicho, esa continuidad está más allá de la capacidad de decisión humana. Lo que los verdes defienden es un conjunto determinado de *formas* naturales, manifestación superficial de esa naturaleza profunda o estructural, que identifican con la ausencia de intervención humana. La insistencia verde en la naturaleza virgen es el mejor ejemplo. Desde esta óptica, la naturaleza *sí* se ha disuelto, *sí* ha sido absorbida por la sociedad y *sí* se ha convertido en medio ambiente. El problema es, una vez más, que la defensa de la naturaleza superficial no se corresponde con la concepción verde de la naturaleza, una concepción que, al caracterizar la naturaleza como esencia ahistórica y universal, parece más adecuada para designar esa naturaleza profunda cuya desaparición nadie ha señalado.

Existe un segundo aspecto de la tesis del fin de la naturaleza que ha sido objeto de contestación por parte del ecologismo, y que será en último término determinante a la hora de articular una respuesta verde a la misma que parta del reconocimiento de su sustancial veracidad. Se trata de la absorción social de lo natural: de la transformación de la naturaleza externa en medio ambiente interno. Esta absorción, a la vez causa y consecuencia del fin de la naturaleza superficial, no puede de ninguna manera ser aceptado por el ecologismo, ya que la *completa* socialización de lo natural les priva de todo objeto. Para Dobson (1999b), las mismas premisas de la supuesta asimilación social de lo natural son ya discutibles. Porque, *de ser cierto* que todo contacto humano con el mundo natural transforma lo natural en social, entonces la naturaleza ha desaparecido efectivamente. Pero, ¿es esto cierto? A su modo de ver, no. Para Giddens, parece que cualquier contacto humano con el mundo natural da lugar a la inmediata y total transformación de lo natural, que resulta absorbido por lo social; pero no es así. Es necesario aceptar una *gradación* en la humanización de la naturaleza, ya que esos grados existen: no todo es social cumplida y absolutamente. Si estableciéramos una suerte de índice de humanización, no parece razonable ubicar en el mismo punto la ciudad de Los Ángeles y la campiña inglesa. Hacerlo es, como a su juicio hace Giddens, confundir naturaleza y medio ambiente. La naturaleza forma parte del medio ambiente, pero no se agota en él. Así,

> "el ámbito social *no es sólo* un ámbito social, y los aspectos naturales del mismo no pueden reducirse a socialidad. Lo natural es *una parte* del ámbito social, pero está *aparte* de él" (Dobson, 1999b: 6).

Sucede que, al margen de las concretas posiciones de Giddens, hablar de la apropiación social de la naturaleza, como hablar de su construcción social, e igualmente hablar de cómo estos procesos, cuyo desarrollo tiene lugar bajo el signo de la recíproca interacción con los sistemas naturales, resultan finalmente en la transformación de la naturaleza separada y externa convertida en medio ambiente humano, no supone necesariamente afirmar la *total y absoluta* humanización de lo natural. Quiere decirse: la existencia de fragmentos del mundo natural afectados *material y aparentemente* en menor medida por el proceso de

apropiación social de la naturaleza, esto es, la existencia efectiva de grados de humanización, no invalida en lo esencial la más general asimilación social de lo natural. Hay que ponderar que, como ya se ha señalado, las partes del mundo natural menos afectadas por el hombre, sobre todo en lo referente a una intervención fuerte en sus procesos naturales y a una transformación igualmente fuerte de su apariencia o superficie, se encuentran en ese estado debido a una decisión social, a una intervención si se quiere negativa. De otro lado, tal ausencia deliberada de intervención indica el pleno cumplimiento de los aspectos culturales y simbólicos de la apropiación, y por tanto de la humanización, que en este caso se completan precisamente con la restricción de su aspecto material o físico. La campiña inglesa, o el Amazonas, son medio ambiente en tanta medida como la ciudad de Los Ángeles, en tanto constituyen el entorno socionatural del hombre. Esto no impide obviamente reconocer que, dentro de ese medio ambiente, existen grados de transformación material, y que desde el punto de vista de la misma el entorno urbano ocupa el extremo de un continuo cuya otra terminación la ocupan espacios naturales respetados en la mayor medida posible. Es el mundo natural remanente *interno* al medio ambiente humano. Es, también, la naturaleza superficial que los verdes quieren preservar.

La necesidad de aceptar grados de transformación material del mundo natural en el proceso de su apropiación social, esto es, grados de humanización de la naturaleza en tanto apariencia, conduce directamente al problema de la distinción entre lo natural y lo artificial como medida para esa gradación. El esencialismo verde en la concepción de la naturaleza queda aquí de nuevo de manifiesto, cuando su definición e identificación se basan en la ausencia de artificio. Lo natural representa el grado cero de intervención humana, se define precisamente por la *ausencia* de intervención. Así como la existencia de un propósito e intención humanas es condición necesaria para la existencia del artefacto, la independencia respecto de toda intencionalidad es rasgo definitorio de lo natural. Así en Katz:

> "Las entidades naturales, en la medida en que son naturales, no son el resultado de intenciones humanas. (...) Las entidades naturales existen independientemente del propósito o designio humano" (Katz, 1993: 223-224).

En su intento por elaborar una teoría verde del valor de lo natural, Robert Goodin (1992) llega a similares conclusiones, por cuanto lo que convierte al mundo no humano en algo valioso es precisamente su *naturalidad*, su condición de naturaleza, más que concretos atributos o propiedades físicas. Es decir,

> "lo crucial para que sean valiosos es el hecho de que tienen una historia de haber sido creados mediante procesos naturales más que mediante procesos artificiales humanos" (Goodin, 1992: 27).

El ejemplo lo proporciona el menor valor de la réplica de la obra de arte: un árbol de plástico no tiene, *no puede tener*, el mismo valor que un árbol *de verdad*, porque es la historia y el proceso de su creación, independiente del hombre, el que le confiere un valor que en ningún caso puede tener la réplica,

humanamente creada y en consecuencia, aunque no carente de valor, poseedor de uno forzosamente menor que el original. A su vez, el mayor valor de lo natural en cuanto natural tiene que ver con la función psicológica que su existencia cumple para el hombre. Para Goodin, los hombres queremos ver algún sentido en nuestras vidas, lo que requiere su ubicación en un contexto más amplio: son los productos de los procesos naturales, no tocados por mano del hombre, los que proporcionan ese contexto. Y aunque es preciso reconocer que el hombre tiene la necesidad de servirse de los recursos naturales, existen grados de aprovechamiento y explotación, como existen grados de intervención humana en lo natural. Así:

> "no todo lo que los seres humanos hacen — no todas las formas de sociedad humana, no todas las formas de actividad humana son *igualmente* naturales. Algunas pueden ser más naturales que otras" (Goodin, 1992: 48).

Goodin, por tanto, admite que no todo contacto humano con la naturaleza supone su inmediata desnaturalización. Y la admisión de grados de intervención y humanización le permite llegar a la siguiente conclusión:

> "Si aquello que valoramos en la naturaleza es que nos permite ver nuestras propias vidas en algún contexto mayor, entonces no necesitamos pedir que la naturaleza permanezca *literalmente* no tocada por manos humanas. Sólo necesitamos pedir que sea tocada por ellas sólo *ligeramente* —o, si se prefiere, *amorosamente*" (Goodin, 1992: 53).

No obstante, para muchos verdes el intento de Goodin por elaborar una teoría verde del valor resultará inaceptable por su enfoque antropocéntrico; el valor de lo natural reside en permitir al hombre situar su vida en un contexto más amplio, en lugar de ser un valor inherente al mundo natural, intrínseco e independiente de toda valoración humana. En el planteamiento de Goodin, aun cuando el valor de los objetos naturales provenga de su independencia respecto del hombre y de un proceso de creación completamente natural, la función contextualizadora que se les atribuye supone su instrumentalización, su subordinación a un propósito humano. Y la distinción entre lo natural y lo artificial no admite matices: incluso un contacto ligero u otro amoroso con la naturaleza puede suponer su perversión y degradación. Esto cabe aplicarlo incluso al más amoroso de los contactos, aquel orientado al restablecimiento de los procesos naturales en un área degradada, a su *recuperación* como naturaleza. Para Katz, esta restauración es siempre imposible, y lo es por razones que atañen a la *esencia* misma de lo natural y a su diferencia respecto a lo humano:

> "Cuando los hombres modifican un área natural crean un artefacto, un producto del trabajo y el diseño humano. Este área natural restaurada puede semejar un sistema natural salvaje y no modificado, pero es, en realidad, un producto del pensamiento humano, el resultado de los intereses y deseos humanos. (...) Después de estas acciones de modificación y restauración humanas, lo que emerge es una

> Naturaleza con un carácter diferente al del original. Es una diferencia ontológica, una diferencia en las cualidades esenciales del área restaurada (Katz, 1997a: 56-57).

No cabe admitir, por tanto, ninguna clase de contacto con el hombre si de preservar el carácter natural de la naturaleza se trata. La restauración de la naturaleza supone por sí misma su humanización. Lo que resulta de este tratamiento de lo natural ya no lo es tanto:

> "Así, una naturaleza restaurada es una naturaleza fraudulenta; es una creación artificial humana, no el producto de un proceso natural histórico. (...) La ilusión de la reparación tecnológica de la Naturaleza no es sino 'la gran mentira'" (Katz, 1992: 269-270).

También aquí se apela al carácter natural del proceso histórico independiente que da lugar al mundo natural cuya protección se reclama. La restauración no cumple aquí con el criterio de reversibilidad, porque el devenir histórico que produce una entidad es *constitutiva* de la naturaleza misma de la entidad (cfr. Humphrey, 2001). Obsérvese cómo, desde el ámbito verde, se coincide con el juicio de Giddens que Dobson censura, esto es, con la convicción de que *todo* contacto de lo social con lo natural resulta en la *total e inmediata* asimilación de lo segundo por lo primero. En este caso, la intervención humana, aunque de intenciones reparadoras, supone una quiebra ontológica, una vulneración del sagrado recinto de lo natural. Esa intervención convierte la naturaleza en artificio; lo que va de una a otro es el paso de la independencia respecto del hombre a la dependencia de fines y propósitos humanos.

Tanto Goodin como Katz, por tanto, coinciden en afirmar que es el carácter natural del mundo no humano, su origen en procesos históricos naturales e independientes del hombre, lo que permite atribuirle valor. Difieren, en cambio, al juzgar las consecuencias que comporta la intervención humana en la naturaleza, ya que mientras Goodin lo acepta siempre y cuando no degrade la naturalidad de lo natural, esto es, acepta distintos grados de humanización, Katz considera que esa intervención es por sí misma irremediablemente humanizadora y, por ello, causa de la transformación del mundo natural en artificio. Es la distinta posición desde la que ambos arrancan la que explica esta diferencia: mientras Goodin posee una orientación antropocéntrica según la cual la naturalidad del mundo natural que lo hace valioso para el hombre permite a éste situar su vida en un contexto más amplio y por ello en el hombre encuentra toda justificación, Katz refiere el valor del mundo natural a sí mismo, concibiéndolo como un valor intrínseco al margen de la valoración del hombre. Tanto la coincidencia como la divergencia merecen comentario. En primer lugar, existe coincidencia a la hora de proporcionar mayor valor al mundo natural que a los artificios creados por el hombre. Ese mayor valor, a su vez, trae causa del carácter natural e independiente respecto del hombre de los procesos y la historia que le han dado vida y forma. Esta posición puede considerarse paradigmática del ecologismo en su totalidad; no está, sin embargo, exenta de problemas. El principal atañe a la atribución de mayor valor a lo natural en detrimento de lo humano, ya que ¿por qué ha de tenerlo necesariamente? Recordemos a Goodin cuando dice que, respecto de los elementos del mundo natural "lo

crucial para que sean valiosos es el hecho de que tienen una historia de haber sido creados mediante procesos naturales más que mediante procesos artificiales humanos" (Goodin, 1992: 27), para añadir en una nota a esta misma frase:

> "Tampoco quiero sugerir con esto que las creaciones humanas en general no tengan valor, o incluso que las réplicas de productos naturales producidas por el hombre carezcan de él. La posición verde es, simplemente, que esas réplicas tienen *necesariamente menor* valor que las que resultan de procesos naturales" (Goodin, 1992: 27).

Lo que Goodin está reconociendo es que, en última instancia, esa atribución responde a un juicio de valor, a una decisión axiológica. El problema es que en su argumentación defiende un paralelismo entre los sucedáneos creados por el hombre para reemplazar elementos del mundo natural, como árboles de plástico, y las réplicas a las obras de arte. El original, señala, tiene forzosamente mayor valor que la réplica, tanto en un caso como en el otro. Pero, ¿por qué forzar las cosas comparando el mundo natural con sus réplicas, y no discutiendo directamente la comparación de valor entre mundo natural y los artificios humanos no ideados para remedarlo? En definitiva, ¿por qué atribuir más valor a lo creado mediante procesos naturales en los que el hombre no interviene, y no atribuírselo a lo que el hombre crea, precisamente por surgir de donde nada hay? Si el valor de lo natural radica en haber sido creado con independencia del hombre, ¿por qué ha de tener esto más valor que artificios humanos que, por haber sido creados, son fruto de una voluntad y una intencionalidad consciente? Como escribe Clément Rosset,

> "el hombre está armado de un imprevisible poder de intervención que le permite simultáneamente consolidar y arruinar las construcciones naturales. En la cima de la escala de los seres el hombre reintroduce, por un ligero aumento de poder cuyo nombre es libertad, un elemento de incertidumbre que la naturaleza, por su conquista sobre la materia, había conseguido tachar del mapa de las existencias" (Rosset, 1974: 17).

La atribución verde del valor, por el contrario, parece precisamente *rechazar* lo humano como fuente de valor, o al menos situarlo por debajo de procesos en los que el hombre no interviene. Dado el carácter convencional de la atribución de valor, diríase que el valor de lo natural procede de una atribución en negativo, esto es, de la negación del valor de lo humano. No acaba de verse la razón por la cual el hombre haya de atribuir mayor valor a aquello en lo que no participa ni interviene, en lugar de concederlo a aquello que él mismo crea de donde nada hay, aquello que no está dado sino que es necesario concebir. El tipo de justificación empleado aquí por los verdes, ya sea antropocéntrica (Goodin) o ecocéntrica (Katz) en origen, revela su debilidad en la facilidad con que cabe contraponerla a su contrario.

La divergencia entre Goodin y Katz tiene que ver, en cambio, con un aspecto del problema que presenta mayor interés para la construcción de una política verde, de hecho para su misma condición de posibilidad. Se trata de la relación entre lo natural y lo humano, entre el mundo natural y el del artificio.

Como hemos visto, Goodin admite la existencia de grados de humanización, si bien es cierto que, cuando señala que no todas las formas de actividad humana son *igualmente* naturales, sino que algunas pueden ser *más naturales* que otras, está trazando una frontera mucho más borrosa e indefinida de lo aceptable. Porque decir que no todas las conductas humanas son igualmente naturales supone, en realidad, partir de una definición previa de qué sea una conducta o actividad *más natural*, definición que coincide a la postre con un mayor cuidado del mundo natural o una preservación más decidida del mismo. Ocurre que, si *todas* las conductas humanas son *per se* naturales, ninguna puede serlo más que otra por el solo hecho de guardar mayor concordancia con el ideario verde. La postura de Katz, por el contrario, impide reconocer la existencia de grados de humanización de lo natural, comprometiendo con ello el propio objeto del ecologismo en un contexto caracterizado por la amplia transformación social de la naturaleza, cada vez más reducida a la condición de medio ambiente humano, y siendo escasos los espacios donde esa intervención es menor y, por tanto, la naturaleza en el sentido empleado por los verdes está más presente. La rigidez con que Katz define lo natural como ausencia *total* de artificio, así como su inflexibilidad al señalar la falsedad de toda naturaleza en la que el hombre ha intervenido, no hace sino evidenciar "cuán constrictiva es la distinción entre lo natural y lo artificial" (Borgmann, 1995: 35), especialmente en el marco de la actual interdependencia y con toda una historia detrás de recíproca influencia y coevolución de lo social y lo natural. La defensa verde de una naturaleza ajena a lo humano no es más que una ensoñación de índole arcádica que ignora la realidad y la historia, una venda en los ojos del ecologismo, una sublimación. Sólo la naturaleza profunda es naturaleza pura; en la tierra no existe, ni probablemente ha existido nunca desde que el hombre es hombre, un mundo natural intacto. Como escribe Peter Dickens:

> "Por decirlo brevemente, una asunción mucho más realista que la de una naturaleza pura y socialmente no reconstruida es aquella que asume que los poderes causales de la naturaleza orgánica e inorgánica siempre han sido modificados y se han incorporado a las relaciones y procesos humanos" (Dickens, 1992: 83).

Sólo el reconocimiento de la interrelación e interpenetración de lo social y lo natural permite a su vez identificar grados diversos de humanización del mundo natural, en función de la distinta intensidad de la intervención humana en los procesos y la apariencia naturales, y sólo esa identificación hace posible hablar de un mundo natural remanente cuya protección es deseable. Invocar la pureza es clausurar el discurso. Como apunta William Cronon, si consideramos como espejo de la naturaleza una naturaleza virgen que nosotros mismos no podemos habitar, no podremos hacer muchos progresos en la resolución de los problemas ecológicos, ya que al intentarlo llevaremos a su extremo lógico "la paradoja que afecta a la naturaleza virgen desde el principio: si la naturaleza muere porque penetramos en ella, la única forma de salvarla es matándonos" (Cronon, 1996c: 83). Así, la naturaleza pura es aquella en la que el hombre no tiene cabida; pero abrimos los ojos al mundo y esa naturaleza no existe, porque es característica del hombre como

especie *habitar* el mundo, y en ese hacer del mundo su habitación el hombre penetra en la naturaleza, la transforma y se la apropia. Proteger aquellas partes del mundo natural en las que esta intervención humana ha sido menor requiere aceptar la inexistencia de una naturaleza prístina e intacta, y por tanto la de grados de humanización de lo natural. De otro modo, el mito dogmático puede terminar de convertirse en una abstracción carente de todo sentido de realidad.

La pertinacia con que los verdes defienden su idea de una naturaleza esencial y ahistórica permite abordar, sin embargo, otra dimensión de su progresiva desaparición. La defensa de un mundo natural radicalmente opuesto al mundo de los artificios e instrumentos humanos, y que como tal se define en términos de su independencia respecto del hombre remite no sólo al aspecto físico o material del mismo, sino igualmente a su condición simbólica: a lo que la naturaleza *significa* para el hombre. Más concretamente, lo que preocupa a los verdes es la desaparición de la naturaleza como horizonte simbólico. Es otra faceta del fin de la naturaleza: la pérdida simbólica de la naturaleza como otredad, de lo natural como aquello que se opone a lo humano por existir y operar independientemente del mismo, aparece como consecuencia de la desaparición física del mundo natural provocada por su transformación a manos del hombre, y de alguna forma como su *culminación*: la doble muerte de la naturaleza. En palabras de Lefebrve: "La naturaleza también está perdiéndose en el *pensamiento*" (Lefebrve, 1995: 31). Su vaciamiento final corresponde a su anulación simbólica y semántica: la naturaleza es asimilada por el hombre hasta tal punto que los ámbitos social y natural resultan indistinguibles, y por ende aquélla deja de constituirse en fuente normativa. El significante natural deja de poseer significado como tal naturaleza. Esta preocupación es claramente antropocéntrica, si bien remite finalmente a la preservación del propio mundo natural, pues difícilmente cabe justificar y avanzar en esta última si para el hombre que debe llevarla a cabo esa naturaleza es igual a nada. La desaparición de la naturaleza independiente acarrea por ello una importante pérdida de orden simbólico que atañe al lugar humano en el mundo:

> "La lección principal es que el mundo despliega un orden adorable, un orden reconfortante en su intrincamiento. Y la parte más atractiva de esta armonía, quizás, es su permanencia —el sentido de que somos parte de algo cuyas raíces se remontan atrás casi hasta siempre, con ramas que también se extienden hacia tan adelante. La vida puramente humana proporciona sólo un cumplimiento parcial de este deseo de alguna clase de inmortalidad" (McKibben, 1990: 73).

Al decir de McKibben (1990: 83), la apropiación social de la naturaleza que culmina en su transformación en medio ambiente humano cancela esta posibilidad simbólica: ya no es posible imaginar que somos parte de algo más grande y duradero. El argumento es igual al de Goodin: la naturaleza permite una más amplia contextualización de la vida humana, le otorga sentido más allá de sí misma. Para ambos, la independencia de la naturaleza es un elemento necesario para que esa contextualización pueda tener lugar, porque esa autonomía nos recuerda que no somos creadores de nuestro entorno, que hay algo que escapa a nuestro control y, de hecho, a nuestra capacidad de explicación. Incurre aquí el ecologismo de nuevo en

contradicción con su declarado propósito de abolir el dualismo humanidad-naturaleza y de subrayar la condición natural del hombre, porque encontrar *en la naturaleza que somos* un contexto más amplio para la existencia humana es reproducir la separación entre los dos ámbitos.

La desaparición simbólica de la naturaleza es la desaparición del *sentido* de la naturaleza en el hombre. Nacida de la clausura de la amenaza, de la domesticación de una naturaleza que no es ya una constricción determinante, comporta nuestra incapacidad para comprender y sentir lo natural *como hasta ahora* habíamos venido haciéndolo. Este último aspecto es decisivo: lo que los verdes lamentan no es tanto la clausura simbólica de lo natural como la desaparición de una concreta idea de lo natural con la que ellos coinciden. La defensa de la naturaleza resulta ser así la defensa de una forma de cultura, un modo de vida donde una determinada idea de la naturaleza ocupa un lugar central (cfr. Giddens, 1996: 219). Con la desaparición, real y simbólica, de la naturaleza, estaría desapareciendo toda una forma de cultura que, con todos sus defectos, es defendida por el ecologismo como mejor que la que se anuncia como sucesora. Se entiende que la desaparición de lo natural, o su completa subordinación al hombre, es un elemento clave de ese cambio. El ecologismo reacciona así no frente a la destrucción de la naturaleza, sino frente a la puesta en peligro de un concreto modelo cultural de la naturaleza, empleando la naturaleza como parámetro para otros juicios y valoraciones (cfr. Beck, 1995: 54-55). De nuevo McKibben es tan lúcido como ilustrativo:

> "Una idea, una relación, puede extinguirse, como un animal o una planta. La idea en este caso es 'la naturaleza', la provincia separada y salvaje, el mundo aparte del hombre al que éste se ha adaptado" (McKibben, 1990: 48).

Lo curioso de la idea de naturaleza cuya pérdida lamentan los verdes es que parece sustentar el mismo dualismo cuya abolición se juzga indispensable para la modificación de las relaciones sociedad-naturaleza. Y es en realidad la naturaleza como amenaza, como otredad no dominada, la que los verdes parecen convocar aquí: una naturaleza que ya no existe. Por ello, parece más adecuado hablar de la desaparición de una idea de naturaleza, no de *la* idea de naturaleza: la desaparición de lo natural como horizonte simbólico es más bien su simple transformación. Los verdes podrían rechazar este razonamiento aludiendo a la patente desaparición física del mundo natural más puro. Para Dobson, por ejemplo, la defensa de la naturaleza no puede reducirse a su importancia cultural, sino que apela directamente a la *natural*: no importa tanto el acto de significar cuanto el significante, porque aunque existe una dimensión cultural en la defensa de la naturaleza, sin naturaleza no cabría defensa cultural alguna de ella (Dobson, 1999b: 6). Lo que la postura de Dobson trasluce es su convicción de que, si bien es cierto que el significado que la naturaleza tiene para los verdes es una creación cultural, el mundo natural del que éste deriva no lo es y no admite relativización. A lo que nos enfrentamos por ello es a la posibilidad de que la naturaleza no signifique nada porque ya no exista el soporte material de esa creación de sentido, con lo cual la antítesis entre naturaleza y cultura se habrá disuelto definitivamente mediante la fagocitación de la primera por la segunda. No obstante, así como la

naturaleza (y más concretamente su oposición a ella) ha jugado un papel determinante en la formación del yo occidental, resulta difícil creer que su asimilación social definitiva suponga la desaparición de toda función simbólica. Es más probable que la naturaleza siga en todo caso teniendo un significado profundo para el hombre. Sobre todo si dejamos de sostener una concepción esencialista de la naturaleza que impide el reconocimiento de que naturaleza no es igual, exclusivamente, a naturaleza virgen. Que culturalmente asociemos esos espacios con una naturaleza más pura y por ello más *natural* no implica que sean los únicos espacios donde *la* naturaleza pervive. La naturaleza está presente en todas partes: su significado y cualidad simbólicas no se reducen a esas formas de naturaleza caracterizadas por la ausencia de lo humano. La naturaleza doméstica también es naturaleza, también refleja en sí misma *la* naturaleza. Incluso en nosotros mismos podemos reconocerla: en nuestro funcionamiento corporal, en nuestra condición orgánica, en nuestra fisicidad. Reconocer esto es reconocer un vínculo, que los verdes están lejos de aceptar, entre el dominio de la naturaleza y nuestra capacidad de otorgarle sentido.

En principio, cabría establecer una relación entre la apropiación humana de la naturaleza y la decadencia de su fuerza significativa. Por expresarlo gráficamente: si la amenaza omnipresente de lo natural provoca la adoración animista de los animales y elementos, la supresión de esa misma amenaza supone la desaparición de la naturaleza como horizonte simbólico. La importancia simbólica de la naturaleza parecería estar por tanto en relación proporcional a su dominio. El desconocimiento de los procesos y mecanismos naturales provoca una aproximación mágica y una respuesta basada en la adoración supersticiosa, mientras que los avances en el desentrañamiento de las leyes de la naturaleza, que contribuyen a su control, suponen una racionalización de nuestra relación con ella que eliminan todo vestigio de explicación mítica y concentración simbólica. Sin embargo, aun siendo esto cierto, no lo es menos que el dominio humano de la naturaleza no tiene por qué implicar, necesariamente, su clausura significativa. El dominio puede ser, contrariamente, el presupuesto para una más libre comprensión y significación de lo natural. Atenuar o acabar con la cualidad constrictiva del mundo natural puede permitirnos redescubrir el sentido de lo natural para el hombre de forma no condicionada por la ignorancia y la lucha por la adaptación al medio. Sólo cuando la naturaleza como constricción ha sido eliminada podemos preguntarnos por la naturaleza como significado sin miedo a que nuestra respuesta a esta última esté condicionada por nuestro esfuerzo por superar a aquélla. El dominio es entonces el presupuesto necesario para la atribución de sentido, como lo era para la percepción de la naturaleza como otredad. Esto exige, desde luego, el abandono de la tendencia a identificar lo natural con la naturaleza virgen, para ser por el contrario capaces de reconocer la naturaleza aún en su condición de medio ambiente humano, esto es, no sólo en el mundo natural remanente sino también en el *interior* del ámbito social, en un parque o en un animal de compañía (cfr. Cronon, 1996c). Es más que probable que sea la *extrañeza* que nos provoca cualquier manifestación de esa naturaleza a la que pertenecemos la que constituya el fundamento del significado que podamos atribuirle. Es igualmente probable que existan tantos sentidos como manifestaciones de lo natural y percepciones de las mismas, de

acuerdo con la condición dinámica de las relaciones entre el hombre y el entorno al que transforma y que le transforma. En todo caso, serán significados nacidos del control del medio y no de su amenaza. La propia reflexión verde acerca de la naturaleza es hija del sosiego que procura su estudio y dominación.

La desaparición simbólica de la vieja idea de la naturaleza independiente que los verdes lamentan es consecuencia también del proceso de mercantilización, fetichización y estetización que el mundo natural ha sufrido en el curso de la historia occidental de apropiación material y simbólica del mismo, y las dinámicas y mecanismos que esa historia, especialmente debido a su asociación con el capitalismo consuntivo, ha activado. En todos esos casos se produce una anulación de sentido, concretamente del sentido de la naturaleza *en cuanto* naturaleza independiente y autónoma. La naturaleza pasa a formar parte del ámbito de los intercambios sociales y se convierte en otra cosa: mercancía, fetiche, objeto estético. Su instrumentalización es viva prueba de su asimilación y apropiación social; también de la pérdida de su independencia. Dificulta, en la misma medida, la conservación de viejos sentidos simbólicos asociados a una concepción esencialista de la naturaleza. El propio ecologismo no es ajeno a estos procesos cuya ocurrencia denuncian: como ya se ha señalado, la estetización del mundo natural es rasgo característico de la concepción verde de la naturaleza, que en este punto converge con aspectos centrales de su explotación mercantil en el mercado audiovisual y de su investigación y difusión científicas. Igualmente, la afirmación por el ecologismo de una naturaleza pura e intacta, que ha de constituirse además en fuente de inspiración normativa, es una forma de fetichización. Como señala Dickens (1992: 83-84), esta fetichización supone también una forma de reificación, ya que a una naturaleza socialmente mediada se le otorga una vida y autonomía propias. A la naturaleza se la separa así artificialmente del mundo social al que está indisolublemente ligada. Cabe ver en esta fetichización reificadora, que de nuevo expresa un movimiento de retorno hacia la separación sociedad-naturaleza que el ecologismo rechaza explícitamente como ficción y como instrumento de dominación humana sobre el mundo natural, una forma de voluntarismo que trata de negar una realidad desagradable: mercantilización y estetización son procesos que continúan y culminan la apropiación social de lo natural, la humanización del entorno físico, su transformación y asimilación. Sólo proclamando su radical separación ontológica parece poder resistirse el impulso que avanza en dirección contraria.

Hablar de la mercantilización de la naturaleza no es, obviamente, hacerlo de la incorporación del mundo natural al mundo de la producción y el consumo en su función de materia prima, porque la naturaleza es de hecho la primera materia prima empleada por el hombre. La transformación de la naturaleza en mercancía se refiere más bien al modo en que es precisamente la *naturalidad* del mundo natural la que pasa a ser objeto de la producción, la persuasión publicitaria y el consumo. Porque, si bien es cierto que la sensibilidad ecológica ha permitido cierta moralización de la producción y el consumo, no lo es menos que la cultura ecológica ha sido reciclada y reconciliada con la lógica industrial y consumista (Lipovetsky, 1994: 219). La naturaleza se pone en venta en la medida en que es naturaleza: su propia condición es objeto de

consumo. Esta mercantilización es reflejo y expresión de la del conjunto de la vida social, y alcanza a la naturaleza de muy diversas formas, incorporándola al "mundo de la mercancía que domina toda vivencia" (Debord, 1999: 52). El turismo natural recreativo es una de ellas. Forma parte de las actividades de ocio desde la mitad del siglo XIX, y además de jugar un papel destacado en la organización de las relaciones entre el hombre y su entorno, especialmente en su configuración como el espacio natural al que se retiran los habitantes de áreas urbanas altamente tecnificadas, contribuye notablemente a las posibilidades de *venta* de la naturaleza, al diferenciar distintas experiencias del mundo natural y, de hecho, preestablecer las formas y sensaciones que deben acompañar a su consumo (cfr. Wilson, 1992: 22 ss.). Los espacios de naturaleza virgen son uno de los principales reclamos turísticos. Lo que este tipo de oferta facilita es el contacto con los vestigios de lo que un día fue salvaje, la contemplación del jardín primigenio desde una posición de confort y dominio que, a la vez, permitan al turista vivir el *contraste* entre su vida urbana y el paisaje salvaje que se le ofrece. Es indudable que, en estos casos, lo que enfatizan las estrategias publicitarias y lo que el propio consumidor experimenta, bien que en gran medida inducido por los mecanismos persuasivos correspondientes, es la cualidad recontextualizadora a la que Goodin y McKibben se refieren y a la que todo el ecologismo, de una u otra forma, apela en su defensa. La paradoja estriba en que esa recontextualización constituye un pálido reflejo de la que los verdes reclaman, no sólo porque la naturaleza llamada a facilitarla está ya domesticada y socializada y por tanto sólo aparentemente es *algo más grande*; también porque en la práctica cumple una función ideológico-productiva muy determinada, cual es la de servir de válvula de escape de vidas urbanas autopercibidas como alienadas del mundo natural y deseosas de un contacto con él que permita una atenuación de las tensiones asociadas al mundo del trabajo. En el caso de otras formas de mercantilización del mundo natural, sin embargo, la función que el consumo de mercancías naturales cumple es distinta a la de la recontextualización, y de hecho puede considerarse una consecuencia del progreso del movimiento verde no deseada por éste. Ocurre así con aquellas franquicias que, como la multinacional Nature's Company, o Natura en España, sólo venden productos naturales o relacionados con la naturaleza: una suerte de mercancía verde. Mercancías que ocupan en el mercado el espacio creado por el movimiento ecologista, aprovechando de hecho gran parte de su universo simbólico; por ejemplo, se garantiza que en la elaboración de los productos se han respetado las normas de protección medioambiental. Se apela por tanto a la conciencia medioambiental del consumidor desde el corazón mismo del centro comercial. La transfiguración es completa: la conversión de la naturaleza en mercancía y su posterior consumo resultan ser actos de compromiso con la causa verde, formas de contactar con el mundo natural. Como quiera que consumir es, contemporáneamente, un acto tanto económico como social que constituye un medio de afirmación y exhibición de la propia identidad, consumir naturaleza es una muestra de activismo ecológico, de reforzar nuestro distante compromiso con todo aquello que, en bienintencionada y confusa simplificación, es 'natural'. Para los verdes, esto es sacrílego: la naturaleza se experimenta, no se consume; más aún: la naturaleza se *opone* al consumo (Price, 1998: 198). Por supuesto, la naturaleza que estas compañías ofrecen

posee un perfil determinado, porque no todas las naturalezas son igualmente comercializables: en la medida en que las mercancías de este tipo prometen a los consumidores urbanos de clase media un reinmersión en la naturaleza, ésta debe ser atractiva, esto es, divertida, aventurera y educativa (cfr. Smith, 1996: 37). De este modo, lo que se ofrece al consumidor es una paradoja llevada a su extremo: una naturaleza prístina e intacta, idealizada como benigna, *transformada* en mercancía pero capaz, misteriosamente, de seguir conservando su esencia, de poseer el aura edénica del mundo natural a cuya salvación contribuimos mediante el acto de consumo. Para que esta consolación psicológica pueda producirse, es del todo preciso que la naturaleza hecha mercancía *no semeje mercancía*, esto es, que mantenga en todo caso inmaculada su apariencia natural. Esto es:

> "... estos objetos son presentados de forma que se borra la memoria social de la producción y el trabajo que ha sido vital para llevar incluso gemas y minerales al estante. Y sin embargo (...) ese proceso de trabajo no es tan fácil de borrar: la naturaleza conserva la indeleble huella del trabajo" (Smith, 1996: 52).

El mundo natural que se ofrece a la venta encuentra así su legitimidad y su atractivo en cualidades que por definición están ausentes de la mercancía que las simboliza. Se trata de una naturaleza hecha a medida de quien la consume y del aparato de producción que la ofrece. Algo similar ocurre en otra muestra de la moderna mercantilización de la naturaleza, los parques temáticos naturales. En ellos se escenifica la vida de la naturaleza, se ofrece el movimiento cotidiano del mundo natural, pero lo que en última instancia se entrega al espectador es más bien una escenificación espúrea, una sesgada espectacularización de la vida salvaje. La disposición de los animales, la forma empleada para explicar sus hábitos y formas de vida, las actuaciones que de los mismos se ofrecen, todo ello encaja con un patrón determinado, con una forma de ver, sentir y pensar la naturaleza que por su carácter predeterminado no deja espacio alguno para la verdadera experiencia. Como en el caso de la evolución del turismo natural, estos parques temáticos son la superación del viejo modelo de parque zoológico, donde el mundo natural aparece directamente bajo el signo del apresamiento, una muestra de dominio aún insegura que mezcla la ostentación de la captura con la rigidez en la custodia, reflejo de un colonialismo que todavía sólo sabe imponerse mediante la fuerza y reforzarse mediante su exhibición. Los nuevos parques, con sus animales en libertad, sus herramientas didácticas y su información acerca del ecosistema y la biodiversidad, ejemplifican el cambio de posición hacia el mundo natural: refinado el dominio e incrementado por el conocimiento científico, la recreación de las condiciones naturales del hábitat debidamente adaptado a las exigencias del consumo se ve privilegiado: es un dominio que se oculta, que se esfuerza en pasar desapercibido para mejor adecuarse a las exigencias de la nueva, tan moderada como superficial, conciencia medioambiental del ciudadano medio.

Si la mercantilización del mundo natural es en sí misma una extensión lógica del proceso de mercantilización del conjunto de lo social, mientras sus formas y efectos están asociadas a las consecuencias

no deseadas del incremento de la conciencia medioambiental occidental, su estetización está, de un lado, indudablemente vinculada a su explotación como mercancía, pero de otro se inscribe de lleno en la concepción verde de la naturaleza. No es menos cierto que el movimiento ecologista ha empleado a menudo los mismos mecanismos publicitarios y estratégicos propios del capitalismo consuntivo para hacer avanzar su propia causa, y que la necesidad de *vender* la naturaleza para lograr progresos en su conservación provoca su convergencia con las formas y modos utilizados para un fin, si no opuesto, notoriamente divergente. Pero la estetización del mundo natural es propia del modo en que el ecologismo lo contempla. La naturaleza intacta, pura, autónoma, es antes una idea que una realidad; no en vano, toda estetización es en sí misma una idealización. Aunque para Lynch (1996), el movimiento verde es ante todo un movimiento estético que concibe el mundo natural como un fenómeno también estético, el ecologismo no puede reducirse a esa única dimensión; tampoco su concepción de la naturaleza puede simplificarse hasta tal punto. Pero esa dimensión existe y no carece de importancia. Esta estetización de lo natural, sin embargo, no es siempre consciente: como señala Cooper (1998), una defensa del mundo natural basada en argumentos estéticos es percibida por los verdes más radicales como una forma apenas disimulada de antropocentrismo, y por tanto de instrumentalismo (cfr. Lee, 1995). Ciertamente, la experiencia humana es central a la vertiente estética de la problemática medioambiental, que admite por ello una fundamentación subjetivista que es también, obviamente, antropocéntrica (cfr. Haldane, 1994). La estetización de la naturaleza superficial puede verse, de hecho, como una faceta más del proceso histórico de apropiación social de la naturaleza. En la crítica ecocéntrica, el problema del valor estético es que se opone al valor intrínseco de la naturaleza, valor independiente del hombre y por tanto de toda noción relativa a la belleza o fealdad de un mundo no humano que no se limita a *ser* sin adjetivos. Como ya señalé más arriba, sin embargo, la visión verde de la naturaleza está irremediablemente mediada por la experiencia estética. La naturaleza es una realidad *plástica*, digna de admiración en su geométrico y majestuoso funcionamiento. No hay que olvidar que la visión verde de la naturaleza es posible gracias al *distanciamiento* que el moderno dominio humano sobre la naturaleza, mediante su control y estudio, permite, porque la admiración verde a la naturaleza tiene como presupuesto una mirada desde fuera que la inmersión humana en el medio impediría. Ese mismo distanciamiento es el que permite contemplar el mundo natural estéticamente. Después volveré sobre ello. Ahora, es pertinente preguntarse si la concepción verde de lo natural no será en parte un producto de la general estetización que el entorno humano experimenta debido a las formas de representación predominantes que, no en vano, *configuran* decisivamente nuestra percepción y experiencia de la naturaleza.

Y es que esta estetización del mundo natural y de nuestra experiencia del mismo está en concordancia con la preeminencia otorgada a la visión sobre el resto de sentidos que ha terminado siendo característica de la cultura occidental. Para Jay, el nacimiento y consolidación de la ciencia moderna, la revolución que la imprenta de Gutenberg trae consigo, así como el énfasis albertiano en la perspectiva pictórica, contribuyen a otorgar a la visión un papel especialmente poderoso en la modernidad, un

predominio que Fabian denomina *visualismo* (citados ambos en Macnaghten y Urry, 1998: 111). Un predominio, no obstante, que bien puede derivarse de la misma constitución fisiológica del hombre, especialmente dependiente de la vista para orientarse en el mundo, lo que para Tuan lo convierte en "un animal visual" (Tuan, 1974: 6). Sea como fuere, este visualismo occidental ha vertebrado las representaciones y experiencias de la naturaleza desde el siglo XIX, cuando la pintura paisajística como instrumento de control y apropiación, el nacimiento del turismo y la expansión de las comunicaciones que permitían ir a *ver* aquello de lo que en otro tiempo se oía o leía condujeron a una creciente objetivización visual de una naturaleza externa susceptible de consumo (cfr. Macnaghten y Urry, 1998: 113). La mayor parte de las representaciones de la naturaleza se organizan, por ello, alrededor del ojo: pintura, fotografía, cine, televisión. La influencia de estas formas de expresión, de sus discursos, convenciones y presupuestos ideológicos acerca del mundo natural en el modo en que lo percibimos, concebimos y sentimos no puede ser exagerada. Hoy en día constituyen, de hecho, el principal *filtro* que media nuestro contacto con la naturaleza externa, determinando en gran medida, por supuesto, la *forma* que va a adoptar ese contacto. Davis, por ejemplo, se ha referido a ello al describir el funcionamiento de un parque temático dedicado al mundo submarino que define la naturaleza como una experiencia ante todo visual:

> "... cuando Mundo Marino afirma crear sentimientos de reverencia, asombro y alegría, deberíamos entender que reverencia, asombro y alegría —como opuestos a miedo, aburrimiento, hostilidad o agotamiento— son los sentimientos que el 'tipo adecuado' de persona debería tener en presencia de la naturaleza" (Davis, 1998: 213).

Igualmente, es interesante señalar cómo el tipo de imágenes de la naturaleza que privilegian las formas occidentales de representación de la misma cumplen igualmente una función ideológica que complementa el movimiento de control que la técnica empleada, en sí misma, posee, como enseguida pasaré a señalar. Así, las imágenes del mundo natural más habituales son aquellas que pertenecen a la naturaleza virgen, lo que contribuye a reforzar la separación entre sociedad y naturaleza al subrayar la diferencia y otredad de esta última (Ellen, 1996: 7). Cabe, a partir de aquí, aventurar la existencia de un vínculo entre esta selectiva presentación del mundo natural, deshabitado y *aparentemente* intacto, y el papel que ocupa este mismo paisaje en la concepción verde de la naturaleza.

De cualquier forma, son la fotografía primero, el cine y la televisión después, los principales surtidores de esas imágenes en nuestro tiempo. La fotografía, por una parte, constituye la superación del paisajismo pictórico tradicional. No sólo supone el perfeccionamiento en la técnica de representación del paisaje a la par que su agilización; trae consigo además la democratización de esa experiencia, y con ello la multiplicación del número y variedad de imágenes a que tenemos acceso. Es además un nuevo instrumento de control, en este caso visual, sobre la realidad externa, que combina la posibilidad del consumo personal con la objetividad y precisión científica que los paisajistas del XIX habían perseguido (cfr. Cosgrove, 1984:

258). La cámara exagera la tendencia natural del ojo a fragmentar, objetivizar y extrañar, de modo que a través del objetivo experimentamos el mundo físico como paisaje, lo que es una forma de cosificación y control (Wilson, 1992: 122). La fotografía es asimismo un inigualable mecanismo de estetización: las instantáneas acerca de la naturaleza *paralizan* un mundo dinámico y en movimiento que, apresado en el rectángulo de la imagen fotográfica, adquiere significados ocultos y asociaciones simbólicas que la revisten de un aura mítica asociada, como enseguida señalaré, a la falsa nostalgia que provoca su desaparición. Dado que los habitantes ordinarios de las urbes occidentales tenemos más contacto con la naturaleza menos transformada socialmente a través de las fotografías y demás imágenes del mundo natural que por medio del contacto directo con ella, la influencia de ese catálogo de imágenes, y de este tipo de representación, es enorme: pensamos en la naturaleza como en un conjunto de fragmentos casi irreales, pero al mismo tiempo inmediatos, vastos pero acotados, salvajes pero ya explorados y registrados. El cine y la televisión no hacen sino prolongar esta influencia, bien que con las diferencias que corresponden a medios distintos de representación. La más importante no es tanto la de ser imagen *en movimiento* cuanto la existencia de *narración* que del encadenamiento de esas imágenes en movimiento se deduce. El género de mayor importancia es probablemente el documental televisivo que ilustra acerca de distintos aspectos del mundo animal, centrándose generalmente en un determinado hábitat o especie. Esporádicamente, los episodios de vida animal dan el salto a la pantalla grande (como en el film de Annaud *El oso*), y desde luego permean la práctica totalidad de los filmes de animación de la Disney, en los que la antropomorfización de los animales que está en su misma base no impide la mostración didáctica de distintos hábitos y formas de vida animal. Su influencia en la percepción occidental del mundo animal ha sido decisiva, y lo sigue siendo: sus convenciones dramáticas y narrativas, el discurso fílmico y extrafílmico de que se revisten, incluso su selectividad a la hora de decidir los segmentos de mundo natural que van a ser objeto de investigación, han educado nuestra forma de *ver* lo natural. La combinación de conocimiento científico y sentimentalidad que estas narraciones poseen (cfr. Beinart, 1999: 162) sitúan al espectador en el adecuado punto intermedio entre lo desconocido y lo familiar. Como señala Alexander Wilson, aunque en estas películas se supone que los espectadores se sientan a 'ver' la naturaleza sin implicarse en ella, las propias narraciones *esconden* la gran implicación con la naturaleza que es necesaria para su realización, lo que las convierte en "un indicio no sólo de nuestro poder sobre la naturaleza sino también de nuestra distancia de la misma" (Wilson, 1992: 122). En ellas, el espectáculo de la naturaleza se despliega ante nuestra mirada de asombro; pero es un espectáculo que sólo a nosotros se ofrece como tal: nuestra estetización de la naturaleza, reforzada mediante una imagen que es siempre un medio de estilización y distanciamiento, nos hace olvidar el verdadero carácter indiferenciado y ciego de la naturaleza en movimiento. No hay *narración* en el reino animal. Esta imposición humana de un sentido dramático a las escenas del mundo natural que nosotros mismos registramos y ordenamos es, ciertamente, una muestra de nuestro poder, pero la nostalgia que emana de esas

imágenes revela los vínculos existentes entre la estetización de la naturaleza, su transformación a manos del hombre y esa nostalgia que la apropiación provoca.

La estetización es, así, un signo de dominio que a su vez produce nostalgia por aquello que, al ser dominado y transformado, desaparece. La paradoja estriba en que esa estetización nace de la pérdida de aquello que constituye su objeto, de las nuevas condiciones que rodean nuestra relación con un entorno que hasta hace no tanto era contemplado principalmente como constricción. La progresiva apropiación social de lo natural hace cesar la amenaza y con ello deja paso a una relación en la que es posible la contemplación estética, no sólo, de hecho, consecuencia del dominio, sino también herramienta y manifestación de éste. Únicamente en una situación de dominio, de separación y distanciamiento, puede por tanto surgir la apreciación estética, la subjetivización de la realidad natural que constituye el envés de la aproximación científica y objetiva a la misma. La naturaleza como constricción y la naturaleza como belleza se oponen y excluyen; como escribiera Adorno:

> "... cuando la naturaleza se aparece a los hombre como todopoderosa no hay lugar para la belleza natural; las profesiones agrícolas, en las que la naturaleza es objeto inmediato de acción, no poseen, como es sabido, el sentimiento del paisaje. (...) En los tiempos en que realmente no se dominaba la naturaleza las formas de su poder indómito causaban espanto" (Adorno, 1980: 91).

Sólo cuando esas *formas* carecen ya de poder sobre nosotros pueden pasar a contemplarse como tales. La estetización de ello resultante se encuentra, sin embargo, con que el objeto elegido apenas corresponde ya a una realidad firme: la estetización adopta por ello también los ragos de la sublimación. Efectivamente, la conquista del poder sobre la naturaleza genera un sentimiento nostálgico por aquello que se ha perdido, por más que con esa conquista no hayamos hecho sino romper unas cadenas de las que deseábamos zafarnos. La alienación es otro nombre de la separación, del distanciamiento necesario para ejercer el dominio, si bien crea a su vez las condiciones para una distinta relación con aquello que pasa a controlarse. En cualquier caso, sólo una cultura que experimenta esta alienación como la consecuencia negativa de sus logros materiales se ve inclinada a 'regresar' a la naturaleza virgen o a estetizar el mundo que ha transformado (cfr. Soper, 1995: 227). Resulta significativo que el visualismo occidental venga a combinarse con la determinante función que los medios audiovisuales han cumplido como instrumento de control y apropiación del mundo natural, como instrumentos *educadores* de nuestra percepción y concepción del mismo, y como privilegiadas herramientas para su estetización, tanto más cuando las peculiares características de la imagen la convierten a su vez en decisiva fuente del citado sentimiento nostálgico hacia aquello que representa. Los mismos medios de control son medios productores de nostalgia y, con ello, de alienación de lo natural. La fotografía es el mejor ejemplo. Así como el registro fotográfico de la naturaleza es otra forma de apropiación de la misma, por cuanto ese registro es conocimiento y, por tanto, poder, del mismo modo la imagen fotográfica es inherentemente nostálgica. En palabras de Susan Sontag:

> "... las fotografías promueven la nostalgia activamente. La fotografía es un arte elegíaco, un arte crepuscular. Casi todo lo que se fotografía está impregnado de patetismo por el solo hecho de ser fotografiado. Algo feo o grotesco puede ser conmovedor porque la atención del fotógrafo lo ha dignificado. Algo bello puede suscitar amargura porque ha envejecido o decaído o ya no existe. Todas las fotografías son *memento mori*" (Sontag, 1980: 25).

Así que en el mismo acto de estetización que supone fotografiar una parte del mundo natural, acto que expresa un grado de control sobre el entorno que lo hace posible, estamos expresando también la nostalgia que experimentamos hacia lo que se diluye irremediablemente. Es ésta una característica de la imagen, y la nuestra es ante todo una cultura visual. Como dijera el cineasta canadiense de origen armenio Atom Egoyan, toda imagen provoca un sentimiento de pérdida; este sentimiento se agudiza cuando las imágenes dan testimonio de un mundo que percibimos como declinante. Por eso, las películas acerca del mundo natural son en gran parte un registro de especies y hábitats perdidos, "un memento de tiempos y lugares de los que algunas veces nos hemos sentido cerca en el mundo natural" (Wilson, 1992: 128). La imagen cumple una función notarial en una civilización que ha hecho del cambio su razón de ser. De nuevo Sontag:

> "La cámaras se lanzaron a duplicar el mundo en momentos en que el paisaje humano empezaba a sufrir cambios vertiginosos: mientras se destruye un número indecible de formas de vida biológica y social, se obtiene un medio para registrar lo que está desapareciendo" (Sontag, 1980: 26).

Estos mismos medios de control, estetización y registro son los que permiten tomar conciencia de la separación humana del mundo natural, que constituye el presupuesto de todo dominio y por ello de toda lamentación. El surgimiento de la conciencia medioambiental coincide, por ello, con el de la apreciación estética, y es de alguna forma una derivación de la misma. Por eso mismo, el ecologismo no es en modo alguno ajeno a esta vinculación entre dominio, desencantamiento del mundo y estetización. Si, como se ha señalado, una naturaleza constrictiva no puede ser objeto de experiencia estética, del mismo modo una naturaleza que no ha sido objeto de investigación científica y cuyo funcionamiento nos es desconocido posee un aura mágica que facilita toda fascinación y encantamiento. En este estadio de desconocimiento, sin embargo, la relación con la naturaleza no es estética; ésta sigue al dominio por cuanto exige conocimiento: sólo el desentrañamiento del *interior* del mundo natural hace posible la admiración de sus *formas*. Tuan expone admirablemente este asunto:

> "La actitud estética hacia la naturaleza gana importancia a medida que la naturaleza pierde su aura numinosa. El paisaje sirve como el fondo para las actividades humanas habituales cuando éstas ya no albergan a los espíritus de la tierra. El cosmos del hombre premoderno poseía multitud de historias; la naturaleza era rica en símbolos, y sus objetos podían leerse en muchos niveles y provocaban una respuesta cargada de emoción. Somos conscientes de esta ambigüedad en el lenguaje. El lenguaje del discurso ordinario, y *a fortiori* el de la poesía, es rico en símbolos y metáforas. La ciencia, en cambio,

> lucha por eliminar la posibilidad de lecturas mútliples. Un mundo tradicional posee la ambigüedad y riqueza del habla ordinaria y ritual. El mundo moderno, por el contrario, aspira a ser transparente y literal" (Tuan, 1974: 141).

La estetización de la naturaleza presente en el ecologismo puede explicarse así como un intento por contrarrestar el desencantamiento del mundo natural procurado por un dominio que tiene en la ciencia y en su objetiva indagación de las leyes naturales su máximo emblema e instrumento. Es por tanto, asimismo, un intento de reencantar lo que de queda de ese mundo, de recuperar para el mismo el aura numinosa al que se refiere Tuan, perdida sin embargo irremediablemente, ya que no podemos *olvidar* lo que sabemos. Sólo apelando a la emoción y al sentimiento de extrañeza que provoca el mundo natural podría acaso lograrse ese reencantamiento parcial. No es menos cierto, sin embargo, que pese a la literalidad del conocimiento moderno, el mundo natural posee y seguirá poseyendo un poderoso sentido simbólico. La diferencia es que ese simbolismo remite ahora a la esfera social y humana y no a la naturaleza externa y desconocida. A consecuencia de la apropiación simbólica y cultural del mundo natural, los significados que atribuimos al mundo natural, así como las formas de aquella apropiación, tienen que ver con la *relación* que entablamos con él, con nuestra interacción constante con lo natural. Por eso, la estetización de la naturaleza no puede ya servir a los fines que los verdes pretenden; como dice Tuan, está en relación inversamente proporcional con el carácter mistérico de la naturaleza, pertenece a otro tipo de relación con ella, una relación regida por el conocimiento y el dominio. El fin de la naturaleza coincide por tanto con el de su misterio.

7. La dominación de la naturaleza: hacia una reformulación del concepto.

Asociado al tema del fin de la naturaleza está el de la dominación que lo precipita. Se entiende entonces por qué los verdes han centrado tanto sus críticas en este concepto. La continuada vocación humana por imponerse a la naturaleza y dominarla ha sido un objeto constante de la crítica verde a la modernidad, del mismo modo que la necesidad de trascender este dominio y sustituirlo por una relación armónica con el mundo natural ha sido señalado como el único medio para superar la alienación que tal dominio provoca. La crisis ecológica contemporánea es, entre otras cosas, síntoma del fracaso de la relación agonística que la sociedad occidental entabla con el medio natural, y su lógica consecuencia: la separación humana de la naturaleza, su cosificación y sojuzgamiento, resultan en la amenaza directa para la supervivencia de aquella especie que apostó por un dominio tiránico. Ya vimos en el capítulo anterior cómo la mirada histórica verde atendía a los orígenes, la consolidación y el desarrollo de esta ideología de dominio, cuyo germen percibe en el mismo texto bíblico y cuyo definitivo asentamiento y más efectiva aplicación corresponde a la modernidad ilustrada en alianza con el incipiente industrialismo capitalista. Es posible, sin embargo, que el ecologismo sea aquí víctima de sus propios clichés. La dominación humana de

la naturaleza puede ser contemplada desde una perspectiva muy distinta, más acorde de hecho con el verdadero carácter de la presencia humana en la tierra. Reconocer la inevitabilidad del dominio humano del medio no sólo permite hacer justicia al carácter interdependiente de la relación sociedad-naturaleza, sino reformular la dominación para concebirla como control consciente de nuestras interacciones con el entorno natural.

La formulación verde del tema de la dominación y alienación humanas de la naturaleza posee claras resonancias frankfurtianas. El triunfalismo negativo en que se sustancia la visión de Adorno, Horkheimer y Marcuse acerca de la modernidad, pone la relación entre la sociedad y la naturaleza en el mismo centro de su análisis, desarrollando con ello críticamente la visión de Marx, para quien la lucha social con la naturaleza era algo inevitable, que distintos modos de producción organizan de modo diferente. Es en *Dialéctica de la Ilustración* donde el argumento adopta la forma que gran parte de los verdes van a heredar y desarrollar: para Adorno y Horkheimer (1994), el programa de la Ilustración no es otro que el desencantamiento del mundo mediante la ciencia y el conocimiento, con el fin último de liberar al hombre de las cadenas de la necesidad y hacerlo soberano. El problema es que en la aplicación de ese programa el conocimiento se convierte en poder y la naturaleza queda reducida a materia de dominio, convirtiéndose éste en "principio de todas las relaciones" (Adorno y Horkheimer, 1994: 64). Como quiera que el conocimiento mismo es en origen y en esencia vocación de poder y dominio, el proceso de desencantamiento del mundo, que pretendía ser de carácter emancipador, derivó hacia un proceso de alienación y cosificación. Al tiempo, esta degeneración del proyecto moderno vive la venganza de la naturaleza así sojuzgada: la dominación de la naturaleza se reproduce en el interior de la sociedad y adopta la forma de dominación de unos hombres sobre otros. No en vano: "Allí donde el dominio de la naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica constituye el estigma por excelencia: la debilidad impresa por la naturaleza, la cicatriz que invita a la violencia" (Adorno y Horkheimer, 1994: 293). Con arreglo a este principio, no sólo el mundo inorgánico y los animales, también los mismos hombres se ven sojuzgados y dominados por sus semejantes, en no pocas ocasiones precisamente previa negación de esa semejanza y de acuerdo a principios de discriminación falsamente biológicos. El dominio de la naturaleza externa que constituye su objetivo inicial acaba devorando a la modernidad; la emancipación que de ese dominio debía derivarse sólo se convierte en una doble alienación natural y social. El fracaso de la razón moderna es el fracaso de su relación con la naturaleza.

La dominación de la naturaleza es también para los verdes el gran pecado de la modernidad. Su doble consecuencia de devastación del mundo natural y alienación humana del mismo constituyen la consecuencia lógica de las premisas sobre las que el proyecto moderno se asienta. En lugar de respetar su medio físico tratando de establecer una relación de armonía con él, basada en la administración de sus frutos antes que en su esquilmación, el hombre lo ha subordinado todo a su bienestar material, privando a la naturaleza de toda consideración moral y objetivizándola hasta aniquilarla. Tal dominación supone la

culminación de la separación jerárquica entre humanidad y naturaleza, la puesta en práctica del dualismo central al pensamiento occidental al que Descartes, en los albores de la modernidad, dio forma definitiva. La posibilidad misma de la dominación de la naturaleza externa por parte de la humanidad puede ser negada precisamente en virtud de lo insostenible de su premisa: la separación metódica de sociedad y naturaleza (cfr. Leiss, 1974). Aquí, sin embargo, el ecologismo incurre una vez más en esa su habitual contradicción que consiste en negar una separación entre lo social y lo natural que, de ser aceptada, invalidaría su propia denuncia de la dominación de un ámbito por el otro. Sólo aceptando, siquiera sea epistemológicamente, la existencia de una humanidad que se separa en algún grado de la naturaleza a la que no deja de pertenecer, cabe hablar de una relación de dominio de una sobre otra. En cualquier caso, la comprensión verde del programa ilustrado no se aleja de la que suscriben Adorno y Horkheimer. Para Katz, por ejemplo, el objetivo principal del proyecto ilustrado es la manipulación y control de los procesos naturales para satisfacción de los intereses humanos; la ciencia y la tecnología se encargan así de "comprender, predecir, controlar y modificar el mundo físico en que estamos embebidos" (Katz, 1997a: 52). El propio Katz se encarga de recordarnos cómo esta dominación de la naturaleza afecta directamente al valor que ésta posee, cómo la dominación es por tanto la violación de un recinto independiente:

> "La naturaleza no es simplemente la materia física que es el *objeto* de la práctica y alteración tecnológicas; es también un *sujeto*, con su propio proceso e historia de desarrollo independiente de la intervención y actividad humanas. La naturaleza tiene en consecuencia un valor que puede ser subvertido y destruido por el proceso de la dominación humana" (Katz, 1992: 271).

El antagonismo humanidad-naturaleza posee aquí carácter excluyente: el ecologismo puede acabar sosteniendo un dualismo más férreo que el que denuncia. También Katz vincula dominación de la naturaleza con dominación humana (cfr. Katz, 1997a: 52), como lo hace Wilson (1992: 81). El fracaso de la modernidad es por eso para los verdes un doble fracaso. Si, como señala Harvey (1996: 120 ss.), el papel de la dominación de la naturaleza en la visión ilustrada era crear las condiciones para la emancipación humana y la autorrealización, sin implicar deliberadamente el expolio y destrucción del mundo natural, no sólo éste ha tenido lugar, sino que además ha resultado inútil: la dominación de la naturaleza está acompañada de la dominación de unos hombres por otros, y la dominación de la naturaleza no ha generado sino alienación respecto a la misma. En muchos aspectos, las corrientes más antiantropocéntricas, y por ello más radicales, del ecologismo, pueden considerarse como reacciones tardorrománticas a la modernidad ilustrada, contra la que pretenden lograr el reencantamiento del mundo y el regreso a una armonía juzgada *natural* entre la humanidad y la naturaleza. Es, en expresión de Barry, una "política de redención" (Barry, 1999: 19) de los pecados de la modernidad, una suerte de segunda Caída del hombre que, al igual que en la primera, se produce a causa de la posesión del conocimiento, de la violación de los secretos de la naturaleza.

En la concepción verde encontramos una separación entre dos ámbitos, el social y el natural, que históricamente se desarrolla en la paradójica dirección de una penetración del primero en el segundo que provoca una *mayor* separación. Como quiera que esa mayor separación nace de un incremento del contacto entre humanidad y naturaleza, no puede en modo alguno ser material, sino espiritual: alienación humana de la naturaleza. Al tiempo, esa penetración produce una reducción de la naturalidad de la naturaleza: la asimilación social de lo natural va modificando la naturaleza superficial, transformándola en medio ambiente, alterando sus formas visibles y no visibles. La dominación de la naturaleza se define así por la progresiva apropiación social de la naturaleza: una creciente vulneración de la independencia de lo natural. En el cuadro verde de la vasta escena histórica, la naturaleza universal y esencial identificada con la naturaleza virgen e intacta es objeto de transformación por el hombre, y con ello convertida en otra cosa. Sometido a la constricción humana, el mundo natural no puede florecer en libertad y ve negada su independencia, a la vez que estas nuevas condiciones producen la anulación de su significado. La dominación es la muerte de la naturaleza. Acabar con esa dominación exige entablar una distinta relación con el mundo natural, basada no en el sojuzgamiento y la destrucción, sino en una armonía que, nacida del reconocimiento de la inevitabilidad de que como especie nos sirvamos de los recursos que posee la naturaleza, haga depender su uso de una ética de la administración de los bienes naturales basada en la consideración moral de la naturaleza y el respeto a sus formas, la independencia que le da valor y las condiciones para su florecimiento.

Sin embargo, la crítica verde a la dominación de la naturaleza presenta no pocos problemas, cuya resolución pasa por una reformulación semántica y conceptual que desvincule la noción de connotaciones negativas y herencias teóricas de dudoso valor descriptivo. Es, además, una tesis cuya utilidad política para el ecologismo es más bien discutible (cfr. Smith, 1996: 48). En primer lugar y decisivamente: para los verdes, la dominación es un desarrollo histórico contingente cuyas raíces puede ser rastreadas e identificadas, y en modo alguno una necesidad para un hombre cuya relación con el medio natural podía haber adoptado muchas otras formas, más respetuosas con su propia condición natural y con el entorno físico, además de más convenientes para sí mismo y su horizonte de supervivencia. El ecologismo preconiza por tanto que el hombre puede *no* dominar la naturaleza, limitándose a vivir en su seno alimentándose de ella sin explotarla de modo destructivo. El problema estaría por tanto en la vinculación ilustrada de emancipación humana y superación de las constricciones naturales: al ser el hombre parte de la naturaleza, esta superación no es posible, y la emancipación humana ha de encontrar otros modos de realización, en lugar de hacerse depender de la dominación de la naturaleza. No obstante, como enseguida señalaré, el problema del *tipo* de vinculación que quepa establecer entre la emancipación humana y la superación de las constricciones naturales atañe antes al modo histórico de dominio humano sobre la naturaleza, que a la discusión acerca de su general inevitabilidad. A mi modo de ver, la dominación humana de la naturaleza tiene en primer lugar que ver con la *adaptación* humana al medio, manifestada en la apropiación material,

cultural y simbólica del mismo, y sólo en segunda instancia con la *emancipación* humana como tal, cuya definición tiene ciertamente a la autonomía respecto de las constricciones naturales como presupuesto necesario, pero no suficiente, ya que es a partir de un grado mínimo de dominio del medio natural cuando esa emancipación puede empezar a definirse. Dicho de otra manera: el dominio humano del entorno físico es parte del proceso de adaptación al medio, con el que *necesariamente* se establece una relación de antagonismo que no excluye aspectos cooperativos y simbióticos, mientras que la emancipación humana tiene que ver no tanto con el *hecho* del dominio como con el *aprovechamiento* que del mismo cabe hacer, en función además de una concreta idea del hombre y su lugar en el mundo. La dominación de la naturaleza es presupuesto de una emancipación que no se agota en ella. El hombre no puede vivir en armonía con la naturaleza, si esa armonía supone la existencia de dos ámbitos separados y de un mundo natural autónomo e independiente, de acuerdo con una visión dualista que el concepto de dominación no hace sino reproducir. El dominio humano de una naturaleza a la que la sociedad transforma y de la que se alimenta es una necesidad histórica, una característica inherente a la relación sociedad-naturaleza. Como dice Sheldrake:

> "Las culturas difieren en la fuerza de su impulso hacia la dominación y en el contrapuesto sentido de parentesco con el mundo natural. Pero toda la historia (...) ha implicado la dominación humana de la naturaleza en distintos grados" (Sheldrake, 1990: 26).

Hablar de historia es, de hecho, hablar de apropiación social de la naturaleza, de penetración humana en ella mediante su transformación, consumo y uso. Habitar el mundo es para el hombre hacerlo suyo, humanizarlo por medio del trabajo. Porque el hombre *tiene* que transformar la naturaleza para adaptarse a ella y en ella sobrevivir y desarrollarse. Esta transformación, este trabajo, acaban con la existencia de una naturaleza esencial e independiente que sólo puede hallarse antes de la aparición del hombre sobre la tierra; ya que, como escribe Raymond Williams,

> "... una vez que hablamos de hombres que mezclan su trabajo con la tierra, nos hallamos en un mundo completo de nuevas relaciones entre el hombre y la naturaleza, y separar la historia natural de la historia social deviene extremadamente problemático" (Williams, 1980: 76).

La transformación social de la naturaleza mediante el trabajo es así presupuesto de la vida humana en la tierra, y elimina toda posible separación entre dos ámbitos autónomos: la *interacción* sociedad-naturaleza resulta en su recíproca modificación y coevolución. Sólo sosteniendo una concepción esencialista de lo natural puede identificarse la *transformación* del entorno físico con su *destrucción*, la apropiación material y simbólica del mundo natural con una dominación entendida, en sentido fuerte, como aniquilamiento. Por otra parte, frente a la insistencia verde en que la dominación de la naturaleza nos aleja de ella, conviene preguntarse hasta qué punto esa dominación es *separación* de lo natural, cuando a través del trabajo lo que se produce no es sino la interpenetración y recíproca influencia. Es de suponer que la cercanía que los verdes

reclaman tiene que ver con escenas pastoriles o románticas en las que un individuo pasea por un paraje majestuoso o apaciblemente sereno: lo natural se define por oposición a lo humano, por poseer un ámbito independiente depositario de las esencias de una naturaleza confundida, al cabo, con su manifestación canónica. El problema, en parte, reside pues en la reducción semántica según la cual el ecologismo identifica dominación con destrucción, partiendo además de una concepción esencialista de la naturaleza que dificulta a menudo el reconocimiento de la necesidad humana de apropiación y transformación del entorno. El objeto de la crítica verde debería por ello reconducirse a la *forma* que esa dominación adopta histórica, cultural y económicamente, pero no a la inevitable ocurrencia de la misma. El enfoque marxista de la cuestión es, por tanto, esencialmente válido; insistiré en ello más adelante. Será conveniente, para avanzar hacia una reformulación del concepto de dominación humana de la naturaleza, identificar dos sentidos distintos del mismo, relacionados a su vez con dos distintas concepciones de la emancipación humana *en relación con* las condiciones naturales de la existencia.

Habida cuenta de que la misma posibilidad de que el hombre *domine* la naturaleza es puesta en cuestión por el ecologismo, que en consonancia con su condición de política de límites subraya aquellos que afectan al poder de transformación humano sobre una naturaleza cuya maleabilidad no es infinita, un buen punto de partida para la discusión es la determinación de qué sea exactamente esa dominación, ya que de tal definición dependerá al cabo la afirmación de su posibilidad. Para los verdes, la creencia de que el hombre puede llegar a dominar por completo la naturaleza sólo puede considerarse el producto de una modernidad megalomaníaca cuyo furor antropocéntrico anula su sentido de la medida: "El control de la naturaleza es un sueño, una ilusión, una alucinación" (Katz, 1992: 267). Para que tal dominio fuera completo sería necesaria la total supresión de la independencia que define lo natural, lo que es imposible: incluso la total transformación de la naturaleza superficial no podría ocultar que la naturaleza profunda permanece fuera del alcance del hombre, que los poderes causales y las estructuras últimas de la naturaleza son indisponibles para el hombre. El poder transformador humano es por tanto limitado; sus límites son los de la manipulabilidad de los sistemas naturales. Cualquier organización social y técnica del proceso de trabajo que rige la relación sociedad-naturaleza tiene que enfrentarse al hecho de que, mientras algunos aspectos y condiciones del mundo natural pueden efectivamente ser alterados, otros deben ser aceptados como tales, no pueden alterarse y ante los mismos sólo cabe la adaptación (Benton, 1992: 61). Al contrario de lo que consideraba Freud, para quien jamás llegaremos a dominar completamente la naturaleza por ser nuestro organismo "perecedero y limitado en su capacidad de adaptación y rendimiento" (Freud, 1970: 29), lo que los verdes señalan cuando enfatizan los límites del poder de transformación humano es la *inaccesibilidad* última de determinadas condiciones naturales, de concretas partes de la naturaleza cuya alteración es imposible, no tanto por limitaciones del hombre, cuanto por el carácter absoluto de esa inaccesibilidad: la naturaleza es indomeñable, y creer lo contrario es alentar esa "ciega esperanza" que el Prometeo de Esquilo

(2000: 448) dice haber infundado a los hombres cuando responde a los mismos dioses que ha desafiado y en cuyo espejo aquéllos, llenos de insensatez, empezarán a mirarse.

Sostener la imposibilidad de que el hombre llegue a dominar completamente la naturaleza en virtud de los límites de un poder transformador que se enfrenta a condiciones naturales inaccesibles e inmodificables, es tan cierto como limitado su alcance. No en vano, hace depender la existencia de dominación del grado *absoluto* de ésta, cuando es perfectamente posible que aquella se produzca sin necesidad de que sea total e ilimitada. El poder transformador del hombre, y su capacidad para manipular las condiciones naturales, puede ser *suficiente* para que esa dominación, o dominio si las resonancias semánticas del primer vocablo resultan difíciles de aceptar, se produzca. Como señala Reiner Grundmann, podemos hablar de dominación de la naturaleza si con ello aludimos al *control consciente* de la misma (cfr. Grundmann, 1991a: 111; 1991b: 2). La dominación no tiene pues por qué hacerse equivaler a un control *absoluto* de la naturaleza, de sus distintos procesos y estructuras, algunos de los cuales son ciertamente indisponibles para el hombre, al menos en su esencia última. Dominar la naturaleza puede ser igual a ejercer sobre ella un control *suficiente* para servir los fines sociales, mediante una manipulación y transformación suficiente también y no absoluta. La *imposibilidad* del dominio absoluto carece de importancia a la vista de la *realidad* de su dominio suficiente. La desalación del agua de mar para su consumo por el hombre o para el riego es un ejemplo de este control consciente y suficiente de las condiciones naturales: el hombre no puede cambiar la composición química del agua potable ni crearla de la nada, pero puede actuar sobre agua no potable y operar químicamente sobre ella haciéndola apta para el consumo humano. La ausencia de control absoluto no empece la existencia de control suficiente: dominio de la naturaleza. Del mismo modo, la dominación así entendida no tiene por qué identificarse con la *destrucción* de la naturaleza, sino con su *transformación* activa y consciente. La dominación de la naturaleza se despoja así de connotaciones negativas y pasa a designar un proceso ininterrumpido de interacción dialéctica entre sociedad y naturaleza (Foster, 2000: 12). El problema surge cuando la concepción esencialista de la naturaleza que muchos verdes sostienen condena toda transformación por ser destructiva de aquellas cualidades de la naturaleza, principalmente su independencia del hombre, que la hacen ser naturaleza[6]. Sin embargo, esta forma de

[6] Esto mismo parece traslucirse en la distinción que Lefebvre hace entre la dominación del espacio (y por tanto de la naturaleza) y su apropiación. Para el autor francés, mientras un espacio *dominado* es un espacio transformado y mediado por la tecnología y la práctica, que introducen una nueva forma en un espacio preexistente, su opuesto el espacio *apropiado* es un espacio natural modificado para servir a las necesidades de aquellos que lo habitan, caso del iglú o la casa del campesino (Lefebvre, 1995: 164-167). La apropiación excluye la dominación, pero no al contrario: la dominación del espacio es una forma de apropiación. En Lefebvre, la dominación del espacio implica la destrucción de su forma original: su humanización es su desnaturalización. La apropiación del espacio es por el contrario respetuosa de esa forma inicial: no la agrede sino que se adapta a ella. Sin embargo, en la apropiación se produce la modificación del espacio para servir a las necesidades de sus habitantes, con lo que *existe* transformación y, por tanto, dominio. De nuevo la argumentación parece remitirnos a un problema de grado, primero, y de apariencia, después, porque podemos apreciar cómo en la apropiación del espacio se introduce igualmente una nueva forma en un espacio preexistente: no otra cosa es el iglú. Tanto en este caso como en el del ecologismo, nos encontramos con un *pre*juicio hacia la humanización de la naturaleza y el espacio nacida de un juicio de valor que busca su legitimación fuera del discurso: en la prístina *naturalidad* de lo que existe antes de que el hombre lo conquiste.

entender la dominación como control consciente de la naturaleza es también discutida; así Benton, comentando a Grundmann, se pregunta:

> "¿Puede, entonces, ser 'dominada' (*mastered*) la naturaleza en un sentido que no implique destrucción, o el fracaso de nuestros propios propósitos debido a las consecuencias no previstas?" (Benton, 1992: 64).

Estas consecuencias indeseadas son las derivadas de los límites de nuestra capacidad de manipulación, al proceder de la combinación de nuestra acción con nuestra ignorancia última acerca del funcionamiento de la naturaleza y sus respuestas. La contestación que da Benton a su propia pregunta es insatisfactoria, en la medida en que recurre de nuevo a la distinción entre naturaleza profunda y naturaleza superficial para rechazar la posibilidad de una dominación en términos absolutos, para acabar sin embargo aceptando una dominación *suficiente* a la que no se atreve a llamar por su nombre. Así, tras referirse a la imposibilidad humana de alterar la naturaleza profunda, señala: "Mi visión es que la idea de una dominación sin límites, el proyecto de 'controlar todos los procesos naturales y sociales' es literalmente impensable: es incoherente" (Benton, 1992: 67). Ya he señalado, no obstante, cómo el concepto de dominación de la naturaleza no tiene por qué identificarse necesariamente con un control absoluto ciertamente inalcanzable; pero no querer llamar dominación a un control suficiente es simplemente temor a lo que la palabra evoca. Una vez proclamada la imposibilidad de un control total, Benton viene empero a aceptar ese control *suficiente* cuando habla de "la mucho más defendible noción de dominación de, o control sobre, nuestra *interacción* humana con la naturaleza" (Benton, 1992: 67). La cualificación que aporta Benton no es en realidad más que la explicitación de aquello que late en la noción de la dominación como control suficiente: tal dominación no se ejerce sobre la naturaleza misma, sino sobre nuestra *relación* con ella: es control consciente de la relación sociedad-naturaleza. No otra cosa es, como veremos, la sustentabilidad, del mismo modo que la crisis ecológica no es tanto el producto de una dominación juzgada como *hybris* cuanto una prueba de su incompletud. Así entendida, la dominación no es tanto un espejismo de la modernidad como su conquista, no una quimera sino una realidad. Su carácter consciente y deliberado, así como el ejercerse sobre una relación intrínsecamente dinámica y cambiante, le otorga una cualidad *reflexiva* que, como recuerda Grundmann (1991b: 262), ya reclamara Walter Benjamin. Definir la dominación como control consciente de la interacción sociedad-naturaleza supone, además, el doble reconocimiento de los poderes transformadores y cognitivos del hombre y del carácter dado de lo que podríamos llamar la materia bruta de la naturaleza, que abarca tanto estructuras y procesos superficiales que el hombre puede modificar pero que, por su misma existencia, condicionan el proceso de su transformación, como poderes causales profundos e inmodificables de los que el hombre no puede disponer, pero que igualmente determinan la índole de su control.

Supone esto que el hombre, al actuar sobre la naturaleza para controlar su relación con ella, ejercita su dominio sirviéndose *necesariamente* de las propias leyes y condiciones naturales. Este hecho está ya

presente como convicción programática en los albores de la modernidad doctrinal, en el primero en animar al hombre a lanzarse a la conquista de la naturaleza: Bacon, en su *Novum Organum*, afirma:

> "La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica" (Bacon, 1984: 33, aforismo 3).

La relación entre conocimiento y poder que el propio Bacon estableciera no puede ser más evidente en lo tocante al control de la naturaleza: exige éste el previo desentrañamiento de sus leyes, porque sólo a partir del mismo será posible su alteración y manipulación en la dirección deseada. La secuenciación del genoma humano así lo expone: sólo el debido conocimiento de tan compleja materia, nada menos que nuestra esencia biológica, hará posible su empleo en beneficio del hombre[7]. La relación entre conocimiento de la naturaleza y control humano de la misma aún admite otra vuelta de tuerca, sugerida en esta frase de Jünger: "El ser humano observa en la Naturaleza el rasgo calculador que en ella hay, el plan: lo refina y lo pone a su servicio" (Jünger, 1998: 140). Las claves para la dominación humana de la naturaleza provendrían de esa misma naturaleza, del preciso orden que exhibe y del que el hombre forma parte y constituye, acaso, su forma más compleja, su conciencia misma. El esquema ordenado, pautado y funcionalmente parcelado que en el ordinario proceso de la vida natural es apreciable, resulta estar en la raíz de su misma subordinación a los propósitos humanos: es la alada matemática del mundo natural la que sugiere al hombre los mecanismos necesarios para su control. Al lograrlo, el hombre se separa de la naturaleza, pero sigue siendo al tiempo parte de ella; de hecho, es desde su interior desde donde ejerce su dominio. Sólo *desde* la naturaleza puede el hombre controlar conscientemente su relación con ella. Por eso escribe Bujarin: "El hombre nunca podrá escapar de la naturaleza, y aun cuando la 'controla', está sólo haciendo uso de las 'leyes de la naturaleza' para sus propios fines" (Bujarin, 1972: 194). Este empleo de las leyes naturales en propio provecho se compadece mal con la idea de que la humanización de la naturaleza es el resultado de su conversión en artificio: la naturaleza sigue siendo naturaleza, sus leyes siguen en todo caso operando, sus procesos están en funcionamiento: no podía ser de otro modo. Pero, de otra parte, como el dominio lo es de la *interacción*

---

[7] Plantea el genoma, sin embargo, algo más, relativo precisamente a los límites del poder transformador y manipulador del hombre, y por tanto a la definición misma de lo que debamos entender por naturaleza profunda. En principio, nada más *profundo* que nuestro propio código genético, que con cierta impostación lírica ha sido llamado 'el libro de la vida'; a esas honduras, no obstante, ha sido capaz de llegar el conocimiento humano. Cuando, en el futuro, sea posible eliminar taras hereditarias, o puedan curarse enfermedades que hasta ahora carecen de tratamiento, ¿no habrá aumentado el poder humano de transformación hasta un punto que desaconseja hablar de límites absolutos al mismo? Es cierto que la forma de esos procesos biológicos seguirán constituyendo las condiciones de actuación del poder humano de manipulación, pero no lo es menos que por naturaleza profunda habrá que empezar a entender el *hecho* de la naturaleza, su existencia y permanencia misma; pues los genes bien podrían haberse considerado hasta hace poco una estructura causal profunda, y por ello inaccesibles a nuestro conocimiento y poder de intervención. Es cierto, sin embargo, que el resultado de la secuenciación señala igualmente los límites del conocimiento inmediato, porque más que un gran número de genes correspondiente a la mayor complejidad del organismo humano, incluido el cerebro, nos encontramos con un número de genes sólo ligeramente superior al de, por ejemplo, un gusano: sólo la interacción

sociedad-naturaleza, aquel necesario conocimiento humano tiene asimismo que serlo de las *respuestas* naturales a la acción humana y al contrario. Al decir de Schmidt: "Todo control sobre la naturaleza presupone una comprensión de los procesos y relaciones naturales; esta comprensión nace de la transformación práctica del mundo" (Schmidt, 1991: 95). Ya hemos visto que el propio Bacon señalaba en esta dirección, en la que la apropiación humana de la naturaleza es tanto humanización de lo natural como, si bien se piensa, naturalización de la humanidad. El hombre no aspira a controlar *absolutamente* la naturaleza, sino a controlarla de modo suficiente, adaptándose a ella al tiempo que la adapta a sus fines.

Esta concepción del dominio como control consciente y suficiente de la relación humana con la naturaleza no tiene por qué basarse en una forma feroz de antropocentrismo para la que el mundo natural no sea más que un recurso material, cuya destrucción indiscriminada viene justificada por su subordinación a cualesquiera fines humanos. En este punto, puede encontrar acomodo en esa tradición intermedia (entre aquella que concibe teleológicamente a la naturaleza y aquella que postula su respetuosa administración) de la que ya se ha dado cuenta más arriba: la del hombre como cooperador y perfeccionador de la naturaleza. John Passmore ha expuesto su contenido con claridad, deslindándola de la tradición cartesiana con la que, por pura operación comparativa con la tradición administradora, podría erróneamente identificársela:

> "Las dos principales tradiciones en el pensamiento occidental moderno pueden pues exponerse así: la primera, de inspiración cartesiana, dice que la materia es inerte, pasiva, que la relación del hombre con ella es la del déspota absoluto, rehaciendo, reformando, no habiendo en ella poderes inherentes de resistencia, ninguna clase de acción (*agency*); la segunda, hegeliana, dice que la naturaleza existe sólo *in potentia*, como algo que es tarea humana ayudar a actualizar mediante el arte, la ciencia, la filosofía, la tecnología, convirtiéndola en algo humano, algo en lo que poder sentirse completamente 'en casa', en ningún sentido extraño o ajeno a él, un espejo en el cual ver su propio rostro. El hombre, en esta segunda concepción, *completa* el universo no simplemente viviendo en él, como el mito del Génesis sugiere, sino ayudando realmente a hacerlo" (Passmore, 1975: 258).

El mundo natural es aquí *habitación* humana, y el movimiento humano de apropiación del mismo lo es de asentamiento en un espacio llamado a albergarlo, una vez transformado por él y con ello humanizado. Es interesante anotar cómo, pese a que el materialismo epicúreo y el idealismo hegeliano constituyen los soportes más obvios para esta concepción, y pese a que en el Génesis el mundo es una creación acabada y plena, reverbera en ella, al decir de Ferrater Mora (1989: 549), la contraposición teológica de naturaleza y gracia: para la mayoría de los autores cristianos esta contraposición no es necesariamente una mutua exclusión, ya que la *natura* no es mala en sí misma, sino fundamentalmente buena en cuanto creada por Dios; lo malo en ella ha surgido a causa del pecado, que puede interpretarse metafísicamente como alejamiento de la fuente creadora, razón por la cual para la redención de la *natura* así corrompida es

---

entre los genes y entre éstos y su entorno puede entonces explicar la superior complejidad biológica y evolutiva del hombre.

necesaria la gracia: de ahí que ésta no elimine la naturaleza, sino que la *perfeccione*. En ambos casos, la naturaleza es algo incompleto. Es claro que el ecologismo no puede aceptar semejante planteamiento por su premisa antropocéntrica: tal incompletud sólo puede nacer de la mirada humana, pues la naturaleza es por completo autosuficiente y posee valor por sí misma, un valor que radica en esa misma independencia del hombre que esta tradición se empeña en negar y eliminar. Esto es innegable: la perfectibilidad de la naturaleza remite al habitar humano en ella, a la apropiación social de la misma. Como ya indiqué en el capítulo anterior, este perfeccionamiento actúa en una dirección humanizadora: si, de acuerdo con el razonamiento aristotélico, la naturaleza es más perfecta cuanto mejor sirva a las necesidades humanas, perfeccionarla es hacerla más útil, inteligible y bella *para el hombre*. Esta visión tiene la ventaja de ser compatible, por un lado, con la plena pertenencia humana a la naturaleza de cuyo proceso de evolución de hecho ha surgido, y por otro con una concepción dinámica de la relación sociedad-naturaleza donde la coevolución y la recíproca influencia e interdependencia son las notas dominantes.

Procede abordar ahora, desde esta perspectiva, la relación entre emancipación humana y constricciones naturales, donde de algún modo vemos reproducida la división entre estas tres tradiciones, cuyos distintos puntos de partida acerca del lugar humano en el mundo producen distintas orientaciones normativas acerca de su comportamiento hacia la naturaleza. De acuerdo con Hayward (1992), existen tres diferentes significados de la emancipación de las necesidades impuestas por la naturaleza, o constricciones ecológicas, emancipación que el ecologismo no juzga siquiera posible. Son las siguientes:

1. La superación de la necesidad natural puede suponer actividades humanas de transformación de la naturaleza con la finalidad de satisfacer necesidades humanas de alimentación, cobijo, salud y demás. Es el propósito de *subistencia*, siendo los niveles y rasgos de la subsistencia social e históricamente variables.

2. La emancipación de las constricciones ecológicas puede también tener como fin el *trascenderlas*. Se participa así de la creencia en que cualquier obstáculo que la naturaleza pone en el camino de la expansión de las capacidades productivas humanas será tecnológicamente superado. Cuando esta creencia deviene axioma, equivale a creer que es posible trascender los límites naturales. Es el propósito *prometeico*.

3. Hay un tercer sentido, un tercer propósito en la voluntad humana de trascender los límites naturales, que podemos hallar en Marx: para Hayward, cuando Marx habla de libertad de la necesidad física, no sólo piensa en una emancipación respecto de las constricciones de la naturaleza *externa*, sino también en una libertad como cualidad *interna* a un hombre plenamente desarrollado, como ser que produce sus propios fines. Se trata de la emancipación de la creatividad humana, de la realización de la libertad en un sentido distinto a los dos anteriores. Es el propósito *humanista*. Para Hayward, este objetivo humanista no es necesariamente antiecológico, sino sólo en la medida en que se lo concibe en términos prometeicos.

La postura ecologista se inclinará a favorecer el primero de los sentidos de emancipación, aquel en el que ésta se traduce en una *menor* agresión a la naturaleza superficial. Una emancipación que se reduce a asegurar los niveles humanos de subsistencia es, sin embargo, muy insuficiente desde la óptica de las

potencialidades humanas, porque no es difícil apreciar cómo la neutralización de las constricciones *básicas*, relativas a la pura supervivencia, no elimina las constricciones suplementarias, esto es, el vasto número y variedad de las formas en las que el entorno físico puede condicionar la vida y comportamiento humanos. El segundo de los sentidos señalados por Hayward, el propósito prometeico, equivale a la concepción de la dominación de la naturaleza como control absoluto y omnipotente, una quimera cuya presencia ha alentado sin embargo en muchas ocasiones la consecución de ese control suficiente que basta para calificar el dominio humano sobre el entorno. El propósito humanista se aparta, aparentemente, de los otros dos, y sin embargo los comprende. Sucede que Hayward enfatiza un aspecto del mismo, la dimensión *interna* a la que Marx se refiere, y aunque tiene razón cuando señala que no tiene por qué ser concebido en términos prometeicos, de nuevo la comparación en términos absolutos es enemiga del matiz aquí decisivo. Porque no debe olvidarse que la capacidad humana para crear sus propios fines y alcanzar con ello la libertad interna en la que Marx insiste se asienta sobre la previa emancipación de las constricciones naturales, esto es, de la naturaleza externa, de hecho *depende* de esa previa superación. Aunque efectivamente el propósito humanista no tiene que realizarse en términos prometeicos, desde luego ha de ir más allá del propósito de subsistencia. El sentido humanista de emancipación de las necesidades naturales es plenamente compatible tanto con la tradición perfeccionadora de la naturaleza como, sobre todo, con la concepción de la dominación como control consciente y suficiente de nuestra relación con la naturaleza. Especialmente pertinente para tal ajuste es el elemento *reflexivo* de esta dominación como control, ya que permite reconocer al hombre como creador de sus propios fines, y concibe el dominio no como el producto de un incontrolado furor de destrucción y posesión, sino como el proceso de apropiación y adaptación que ha de preceder la auténtica emancipación humana, que aunque *depende* de la superación suficiente de las constricciones naturales, no se define *en función* de la misma, sino que *puede empezar a definirse* a partir de ella, ganada la libertad que el hombre precisa para el establecimiento de sus propios objetivos.

8. *La concepción marxista de la naturaleza como concepción de la modernidad.*

La crítica de la concepción verde de la naturaleza hasta aquí expuesta permite dar contenido a un auténtico negativo de la misma que remite, necesariamente, a la concepción marxista de la naturaleza como concepción específicamente moderna. A pesar de las lagunas que en ella cabe encontrar, particularmente patentes en lo que toca a la minusvaloración de las dimensiones cultural y simbólica de la relación sociedad-naturaleza y a la de ahí derivada sobredeterminación material de los procesos de apropiación del mundo natural, la concepción marxista de la naturaleza y de las relaciones entre la sociedad y su entorno físico se erige en la concepción *vigente* en el curso de la modernidad, período en el que la conquista de la naturaleza adquiere condición programática y cuya consecución presencia. No obstante la parcial validez de las críticas que, tanto verdes como procedentes de la exégesis marxista, esa misma concepción recibe, las ventajas que

su enfoque proporciona para el tratamiento de los problemas medioambientales y para dar forma a una concepción realista de la sustentabilidad y de la índole de las relaciones sociedad-naturaleza, vienen a sumarse a su condición arquetípica.

La concepción marxista de la naturaleza es heredera de la concepción ilustrada y su propósito de dominio, pero viene a añadir a ésta un aspecto esencial: el trabajo, por el que el hombre transforma la naturaleza, transformándose a sí mismo en ese proceso, y de donde resulta el metabolismo sociedad-naturaleza, cuya interdependencia elimina las barreras entre historia social e historia natural para unirlas en un proceso de coevolución y recíproca influencia. El materialismo marxista se encuentra en este punto con uno de sus principales sustentos, el evolucionismo darwinista. El hombre, parte de la naturaleza, se distingue a su vez de ésta por su capacidad para producir tanto sus medios de vida como sus fines, mediante la construcción consciente de su relación con una naturaleza a la que está irremediablemente enfrentado. La modernidad encarna y asume esta concepción. Aún albergando ésta una pluralidad de ideas de naturaleza correspondientes a distintos actores y disciplinas sociales, la concepción marxista de la naturaleza, desarrollo en sí misma de la idea ilustrada de lo natural y de sus relaciones con lo humano y lo social, es de hecho adoptada por la modernidad, es la que *rige* su desarrollo y permite explicarlo. La transformación de la naturaleza en medio ambiente humano no es más que la culminación del proceso de humanización de un mundo natural cuya condición *social* queda así definitivamente puesta de manifiesto. Naturalmente, la concepción marxista de la naturaleza es, a su vez, reflejo y producto de la modernidad y de su *praxis*. Marx llega donde no lo hace la Ilustración: aprecia el carácter *dinámico* de las relaciones sociedad-naturaleza y detecta la irreversible interdependencia de lo social y lo natural que la industrialización a gran escala viene a intensificar. La concepción marxista de la naturaleza es por ello una suerte de reflexión de la conciencia ilustrada acerca de sus propios principios y su plasmación práctica. Constituye por ello una posición única y nueva, no obstante su indiscutible raigambre en las Luces, y es precisamente su condición arquetípica la que la convierte hoy, frente al discurso verde, en una piedra de toque de la integridad de la idea moderna de lo natural (cfr. Grundmann, 1991a: 109; 1991b: 91). La épica de la modernidad escucha el relato de sus supuestas miserias.

La concepción marxista de la naturaleza es por lo general directamente rechazada por el ecologismo, salvo en el caso de aquellas corrientes más inclinadas al diálogo con esa tradición, y por ello a tratar de reformular el marxismo para hacerlo ecológicamente aceptable. Las razones para lo primero derivan de la completa oposición entre la concepción esencialista y ahistórica de la naturaleza que distingue a los verdes, donde la naturaleza es un sujeto digno de consideración moral cuya definición depende de su independencia del hombre, y una concepción, la marxista, donde la naturaleza aparece como medio para la realización humana, histórica y socialmente definible al margen de su permanencia última como poder causal, y parte de la sociedad al ser objeto de transformación y apropiación humanas: materialismo humanista frente a naturalismo antiantropocéntrico. La concepción *agonista* de la relación hombre-naturaleza, que en Marx se

une a la confianza, típicamente decimonónica, en el conocimiento científico y la capacidad transformadora y de intervención de la tecnología, herencia de la idea baconiana de ciencia, centran las críticas verdes a la concepción marxista de las relaciones sociedad-naturaleza. La naturaleza queda así inaceptablemente reducida a la condición de "medio de realización del desarrollo social humano" (Giddens, 1985: 59), en un alarde de antropocentrismo que no encuentra barreras morales para la destrucción del medio ni concibe límites al poder humano de manipulación de lo natural. El prometeanismo marxista acaba revelando su ingenuidad: la noción de que todos los procesos naturales están al alcance de la voluntad humana es otra forma de idealismo (Benton, 1992: 63). Para los verdes, la sustentabilidad ecológica no puede alcanzarse con un modelo productivista que no reconoce más límites naturales que los derivados del conocimiento humano históricamente alcanzado. Asimismo, *contra* Marx, los verdes no creen que la emancipación humana se alcance *mediante* la dominación de la naturaleza, sino más bien a través de una reformulación de las relaciones entre el hombre y el mundo natural que acabe con la alienación que la modernidad ha convertido en la principal característica de las mismas. No obstante la aparente inconciliabilidad de los discursos verde y marxista acerca de la naturaleza, no han faltado los intentos por aproximarlos y lograr una reformulación ecológica del marxismo, o marxista del ecologismo. Son representativos los trabajos de Eckersley (1992), Benton (1989, 1992), Pepper (1993a), Burkett (1999), Foster (2000) e incluso Salleh (1997), realizados desde perspectivas muy diversas, pero reflejo tanto de los términos del debate como de sus límites. Los intentos por reescribir la obra de Marx en clave verde, enfatizando aquellos aspectos de la misma que más se prestan a una lectura ecológicamente favorable, pueden tener una parcial validez, en la medida en que suponen la necesaria revisión de una obra con arreglo a las nuevas condiciones de lectura que un distinto horizonte social y hermenéutico impone, pero no suprimen la lejanía de los puntos de partida de marxismo y ecologismo. El *corpus* marxista tiene, por el contrario, especial interés como herramienta crítica frente al esencialismo verde, así como por proporcionar un análisis de las relaciones sociedad-naturaleza que, al reflejar y producir la idea moderna de las mismas, contribuye decisivamente a su reformulación.

En la base de la concepción marxista de la naturaleza se halla su materialismo. El materialismo marxista está lejos de exhibir el sesgo determinista que distingue, en cambio, al mecanicismo de índole cartesiano. La insuficiencia de la reacción feuerbachiana contra el idealismo hegeliano, que resulta en el carácter ahistórico y estático de su materialismo, contrastan con el énfasis que Marx pone en la cualidad dinámica y activa del por él postulado, su carácter esencialmente *práctico*. Tal como señala la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, la realidad no es, como en el materialismo anterior, un objeto o materia de contemplación, sino "*práctica*" y "*actividad sensorial humana*" (en Marx y Engels, 1975: 426). El materialismo marxista adopta pues desde el principio un enfoque *relacional* que no aprecia tanto la distancia entre el sujeto y el objeto como la interdependencia y conexión de ambos, e igualmente reconoce en el hombre a un ser orgánicamente embebido en la realidad práctica que constituye su entorno. El materialismo

antecedente es insuficiente en la medida en que concibe pasivamente a la materia y al hombre en relación a ella, negándose a extraer todas las consecuencias que sus premisas comportan, esto es: en la medida en que es meramente *abstracto*. Desde el punto de vista epistemológico, Marx adopta así una postura *realista* que afirma la existencia independiente de la realidad externa, sin caer por ello en ninguna forma de esencialismo, ya que su énfasis en la dimensión transformadora de la historia y en la interconexión de historia social e historia natural se lo impiden. Para Foster, el de Marx es por ello "un materialismo práctico enraizado en el concepto de la praxis" (Foster, 2000: 15). De ahí que, junto a la afirmación de la primacía causal del modo de producción y reproducción del hombre en el desarrollo de su historia, la vertiente *práctica* del materialismo filosófico marxista comporte, al decir de Bhaskar, la afirmación de "el papel constitutivo de la mediación transformadora humana en la reproducción y transformación de las formas sociales" (Bhaskar, 1984: 520), de acuerdo con lo expresado también en la octava de las *Tesis*:

> "La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica" (en Marx y Engels, 1975: 428).

Pero el materialismo marxista tiene también importantes implicaciones ontológicas. En esta clave, de nuevo en palabras de Bhaskar, Marx "afirma la dependencia unilateral del ser social con respecto al ser biológico (y, de forma más general, físico) y la emergencia del primero a partir del segundo" (Bhaskar, 1984: 520). Recordemos la célebre sentencia de *La Ideología Alemana*: "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx y Engels, 1970: 26). En esta emergencia biológica de la conciencia individual y de la vida social puede detectarse la honda huella que el evolucionismo darwinista deja en Marx, quien de hecho consideró que la obra de Darwin le proporcionaba la base en la historia natural que su concepción demandaba (cfr. Foster, 2000: 197 ss.). La importancia del evolucionismo es particularmente clara en la obra de Engels (1974), que desarrolla un naturalismo dialéctico en el que el trabajo juega un papel decisivo en la evolución humana. Puede así decir, por ejemplo: "Vemos, pues, que la mano no es sólo el órgano del trabajo; *es también producto de él*" (Engels, 1974: 62). Darwin es importante para la concepción marxista de la naturaleza porque constituye la prueba definitiva y mejor articulada de que la naturaleza no es una entidad *inmutable* dada de una vez por todas en el principio de los tiempos, sino una realidad dinámica en perpetua evolución que incluye al hombre como parte de la misma y como *producto y factor* de ese mismo proceso, proporcionando con ello la base para una concepción dialéctica y coevolutiva de las relaciones sociedad-naturaleza. Sólo con estas premisas puede explicarse la *emergencia* humana del seno de la naturaleza.

Porque para Marx el hombre es parte de la naturaleza, pero a la vez se aparta de ella. Es en el joven Marx de los *Manuscritos* de 1844 donde encontramos un más detenido desarrollo de la cuestión, así como acentos que desaparecerán en el Marx maduro. Aquí afirma Marx la pertenencia humana al orden natural,

pero procede a su vez a establecer las bases para su diferenciación: el naturalismo engendra un humanismo. Es precisamente a estos pasajes a los que con mayor frecuencia recurren aquellos autores interesados en destacar los aspectos más compatibles con los fundamentos del ecologismo de la obra de Marx. Pero la afirmación de la *naturalidad* del hombre que en ellos encontramos no puede dar lugar a la abolición del dualismo hombre-naturaleza, como reclama Dickens (1992: 64), en el sentido en que los verdes la reclaman: la separación hombre-naturaleza no es en Marx *originaria*, dado el hondo arraigo natural del hombre y la incompatibilidad de semejante afirmación con el materialismo marxista, sino más bien *derivada* de cualidades emergentes que el desarrollo evolutivo humano le confiere. Quiere decirse que la plena pertenencia del hombre al orden natural no elimina el antagonismo hombre-naturaleza que Marx reconoce, razón por la cual su utilidad para los verdes es limitada. El reconocimiento de la cualidad natural del hombre es especialmente patente en el siguiente pasaje, que merece la pena reproducir en toda su extensión:

> "La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. (...) La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza" (Marx, 1980: 110-111).

El materialismo marxista adopta aquí forma naturalista, en la medida en que reconoce plenamente la condición *natural* del hombre; sin embargo, es un naturalismo que no *disuelve* completamente la diferenciación hombre-naturaleza, ya que el hombre *depende* de la naturaleza como medio de subsistencia y esa misma naturaleza es el objeto insoslayable de su actividad vital, de su trabajo. El hombre es *parte* de la naturaleza pero no es *uno* con ella; se nutre de ella y sobre ella actúa y obra, pero no se *confunde* con ella. La naturaleza, dice Marx, es el *cuerpo inorgánico* del hombre: la necesidad que de ella tiene para sobrevivir la convierte en parte de su cuerpo; sus procesos y estructuras se confunden, éstos sí, con los de su organismo. Pero es naturaleza *no* orgánica: "en cuanto ella misma, no es cuerpo humano": *no es el hombre*. Éste es parte de la naturaleza, *es* naturaleza. La *naturalidad* humana acaba implicando la *humanización* de la naturaleza una vez que el hombre comienza a transformarla como parte de su actividad genérica, pero ello no implica una *naturalización* del hombre que anule su diferencia, nacida de la *práctica*, esto es, del proceso evolutivo, y no de ninguna suerte de atribución divina que inscribe en el mundo un designio favorable a la especie

humana. Es su vida genérica la que lo distingue del resto de animales, que carecen de ella: la actividad vital del hombre difiere de la actividad vital animal. Así,

> "... el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*" (Marx, 1980: 111).

Esto distingue el hombre del resto de especies: que en él el trabajo, la actividad productiva, es medio de vida, y no su fin. El carácter genérico del hombre es la actividad *libre y consciente*; el hombre, al contrario que los animales, se *separa* de su actividad, toma conciencia de la misma:

> "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico (Marx, 1980: 111-112).

La clave de la diferenciación reside, por tanto, en la *conciencia* que el hombre posee de su propia actividad vital. Por eso podemos leer dos años después, en *La Ideología Alemana*, que "... el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente" (Marx y Engels, 1970: 32). El hombre es *algo más* que su propio impulso autoconservador. Es, si se quiere, el refinamiento evolutivo de ese impulso: la conciencia. Es esta conciencia la que, a juicio de Marx, lo distingue del animal y lo convierte en *ser genérico*. Consciente de su propia vida, ésta se convierte en su objeto. Conciencia y libertad producen vida genérica, si bien el componente de *libertad* referido a la actividad vital que permite al hombre su supervivencia resulta en principio algo oscuro, aunque podemos entenderlo referido al hecho de que el hombre produce *más de lo que estrictamente necesita*, lo que también lo diferencia del resto de animales:

> "Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto" (Marx, 1980: 112).

Más aún: la existencia de una vida genérica, el hecho de que la actividad vital humana se desarrolle bajo el signo de la conciencia y la libertad, supone que las necesidades humanas, a diferencia de las animales, son "transformadas en el proceso de su satisfacción de forma distintivamente humana" (Foster, 2000: 77). La pertenencia humana a la naturaleza se resuelve en una *dependencia* material que no excluye la autoproducción de necesidades y la transformación de las condiciones materiales. Es el signo de la vida genérica. Los seres humanos no tienen un *lugar natural* en el ecosistema, sino que son capaces de adaptarse a muchos entornos: a diferencia de los animales, no cambian su carácter de especie en ese proceso de adaptación, sino que por el contrario lo ejercitan (Grundmann, 1991b: 100). La singularidad humana trae así causa de la existencia y rasgos de su vida genérica[8]. Por último, Marx señala cómo, en el curso de su desarrollo, la transformación humana de la naturaleza mediante el trabajo da lugar a un nuevo mundo, a una segunda creación específicamente humana:

> "La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente (...). Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él" (Marx, 1980: 112).

Esta *objetivación de la vida genérica del hombre* se alcanza mediante la producción, por parte del hombre, de sus propios medios de vida. Con ello, el hombre *produce* su propia relación histórica con la naturaleza (Foster, 2000: 73). La realidad de la naturaleza es así objeto de apropiación y transformación por parte del hombre: es humanizada[9]. En última instancia, lo que la vida genérica a la que Marx una y otra vez se refiere, es al hecho de que el hombre es tanto un ser *natural* como, decisivamente, un ser *social*. La transformación de la naturaleza en medio ambiente es la culminación lógica del metabolismo sociedad-naturaleza en que en *El Capital* se resuelve la vida genérica del hombre y la autoproducción de los medios de vida mediante la intervención en la naturaleza de los *Manuscritos*.

---

[8] Tanto Dickens (1992) como Benton (1993) consideran que, en este punto, Marx no hace sino continuar la tradición filosófica dominante en la cultura occidental; reafirmando la oposición cartesiana hombre-animal; para Benton, Marx niega "la complejidad y diversidad de las vidas sociales, psicológicas y emocionales de los demás animales" (Benton, 1994: 42), minusvalorándolos para mejor situar al hombre por encima de ellos. Resulta así que el evolucionismo de base materialista de Marx no desemboca tanto en un naturalismo como en un nuevo dualismo. Sin embargo, Marx no traiciona sus propias premisas naturalistas, ya que el distinto estatuto que al hombre corresponde es un producto de la misma evolución natural, y no de ninguna atribución originaria. El hombre se diferencia del resto de la naturaleza *desde dentro* de ella. No hay en Marx tanto una negación de cuño cartesiana de la complejidad animal cuanto una afirmación del superior estadio evolutivo de la complejidad *humana*.

[9] Naturalmente, el desarrollo de la vida genérica y la producción humana de sus propios medios de vida no tiene lugar *ex nihilo*, sino que ha de partir necesariamente del entorno efectivamente existente: "El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir" (Marx y Engels, 1970: 19).

El instrumento de la vida genérica, y medio para la transformación de la naturaleza que permite su humanización, no es otro que el trabajo. El trabajo humano ocupa un lugar central en la concepción marxista de la naturaleza y de las relaciones del hombre y la sociedad con ella. Mediante el trabajo, la naturaleza es *incorporada* a la vida humana y social, transformando ésta en el curso del proceso en el que ella misma es transformada. El trabajo, actividad *social* además de individual, permite establecer una relación metabólica con la naturaleza. Mediante el trabajo, el hombre se apropia de la naturaleza convirtiéndola en *su* medio ambiente. En este sentido, es una actividad dinámica y constante. El trabajo es la *respiración* de la sociedad, aquello que la mantiene viva. La centralidad de esta categoría en la obra de Marx, y en su concepción de la naturaleza y de las relaciones de la sociedad con ella, expresan tanto su base materialista y evolucionista como su dimensión práctica, en perjuicio sin embargo de las dimensiones cultural y simbólica del proceso de apropiación, reducidos a la condición de epifenómenos del proceso material de trabajo. Expresa, igualmente, la interdependencia y honda interrelación que inevitablemente se establece entre el hombre y un medio físico en ininterrumpida transformación, cuya historia es de hecho incorporada a la historia social, lejos por ello de toda concepción esencialista y ahistórica del mundo natural.

El trabajo es así condición eterna de la vida humana, de hecho su condición de posibilidad. Constituye el fundamento de la vida social, por cuanto es aquello que permite su reproducción mediante la producción de sus medios materiales de vida y la satisfacción de sus necesidades, como tales permanentes al margen de la historicidad de sus manifestaciones y su posible diversidad. En *El Capital* exponía así Marx la absoluta *necesidad* que del trabajo tienen el hombre y la sociedad en que se organiza:

> "El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y *abstractos*, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual" (Marx, 1978: 136).

El hombre posee, por tanto, una necesidad primaria de apropiarse de la naturaleza para asegurar su subsistencia, y el trabajo es el proceso de tal apropiación transformadora. Aparece el trabajo, así, como fenómeno *transhistórico*, por más que sus manifestaciones concretas tengan ciertamente lugar *en* la historia. De hecho, es el trabajo el que hace posible la historia humana. Como escribe Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* [1876], cuyo título es ya suficientemente expresivo de la perspectiva evolucionista privilegiada por su autor, el trabajo es "la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre" (Engels, 1974: 59). Sugiere aquí Engels que es mediante el trabajo como el hombre se ha enfrentado a la naturaleza y la ha dominado, que mediante ese trabajo ha interactuado con ella y la ha transformado, y que es por tanto como consecuencia de ese trabajo que ha evolucionado naturalmente y ha

desarrollado las cualidades y los rasgos que le permiten diferenciarse del resto de esa naturaleza de la que, después de todo, ha surgido y a la que pertenece. El trabajo es por ello también un mecanismo *adaptativo* del hombre al medio, compartido con el resto de organismos en tanto que adaptación, pero diferenciado en su alcance y consecuencias. Como escribe Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico* [1921]:

> "El proceso de producción social es una adaptación de la sociedad humana a la naturaleza externa. Pero es un proceso activo. Cuando una especie animal se adapta a la naturaleza, se somete, en realidad, a la acción constante de su medio ambiente. Cuando la sociedad humana se adapta a su medio, lo adapta a su vez a ella, y no es sólo objeto de la acción de la naturaleza, sino que a su vez y simultáneamente transforma a la naturaleza en objeto de trabajo humano" (Bujarin, 1972: 200).

No podía ser de otra forma: el entorno físico del hombre al que éste pertenece, y del que se alimenta, constituye el objeto del proceso de trabajo. La condición natural del hombre se ve así refrendada por el hecho de que es en la misma naturaleza donde encuentra sus medios de subsistencia. Más aún, el trabajo, como escribe Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*, "no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre" (en Marx y Engels, 1975b: 10). También el trabajo es un proceso natural, que tiene lugar dentro de la naturaleza, si bien las especificidades de la vida genérica del hombre, distintas a las del resto de la naturaleza, lo convierten al tiempo en algo distintivamente humano. Porque la naturaleza es también el *exterior* del hombre, al ser aquello a lo que aplica su trabajo, trabajo que sin ella carecería por completo de objeto originario; tal como se expresa en los *Manuscritos*: "El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce" (Marx, 1980: 107). En la terminología de *El Capital*, el medio ambiente físico constituye "el *objeto general* sobre que versa el trabajo humano" (Marx, 1978: 131).

Esta dependencia del trabajo respecto de su objeto no se manifiesta únicamente en el carácter preestablecido del mismo, sino también en la *forma* de las concretas *condiciones naturales* sobre las que ese trabajo, considerado ya concreta y no abstractamente, va a aplicarse (cfr. Marx, 1978: 428-429). Las características del concreto entorno físico sobre las que el proceso de trabajo va a aplicarse *condicionan* los posibles resultados de éste. Las posibilidades sociales dependen en parte del medio natural correspondiente (Bujarin, 1972: 195). Marx es consciente, no obstante, de que el carácter dialéctico de la relación sociedad-naturaleza exige tener en cuenta los medios materiales o de trabajo de que esa sociedad se sirve para apropiarse de su medio natural, razón por la cual los rasgos de éste efectivamente condicionan, pero no *determinan* el curso del proceso de trabajo. De ahí que el valor no proceda del trabajo aisladamente considerado, ni únicamente de la naturaleza que constituye su objeto, sino de su *combinación*. Más concretamente, es la transformación de la naturaleza mediante el trabajo la que se constituye en fuente de valor y riqueza; más que la naturaleza en estado bruto, por tanto, la naturaleza

transformada, adaptada a las necesidades humanas. Sólo la aplicación del trabajo a la naturaleza convierte a ésta en valiosa, igual que sólo su previa existencia hace posible toda transformación:

> "En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma.* Más aún. En este trabajo de conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El *trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material.* El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre" (Marx, 1978: 10).

El proceso de trabajo es, por tanto, proceso de transformación de la naturaleza sobre la que aquél se aplica. Trabajar es transformar para hacer útil, modificar el objeto de trabajo para adaptarlo a las necesidades humanas:

> "Como vemos, en el *proceso de trabajo* la actividad del hombre consigue, valiéndose del instrumento correspondiente, transformar el objeto sobre el que versa el trabajo con arreglo al fin perseguido. Este proceso desemboca y se extingue en el *producto.* Su producto es un *valor de uso*, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se compenetra y confunde con su objeto" (Marx, 1978: 133).

La transformación en que el trabajo consiste *humaniza* la naturaleza y supone su apropiación por el hombre. Una vez más, el trabajo se revela como condición de posibilidad de la producción por el hombre de sus medios de vida, ya que la naturaleza en estado bruto no sirve a sus propósitos. Sólo a través de la transformación adquiere la naturaleza, que existe con independencia del hombre, sus cualidades y significado para éste (Young, 1984: 563). Como escribe Alfred Schmidt: "El trabajo es, en un solo acto, la destrucción de las cosas como inmediatas y su restauración como mediatas" (Schmidt, 1971: 195). El "instrumento correspondiente" al que Marx se refiere en el pasaje antecitado es la tecnología, herramienta humana para la transformación y el dominio de la naturaleza. La tecnología es asimismo y al tiempo mundo objetivo creado por el hombre y medio para la objetivación de la vida genérica, y como tal elemento diferenciador del hombre frente al resto de animales. En palabras de Bujarin:

> "La 'adaptación' de los animales a la naturaleza consiste en una modificación de sus diferentes órganos: sus patas, quijadas, aletas, etc., todo lo cual constituye una adaptación biológica pasiva. Pero la sociedad humana no se adapta de modo biológico, sino activa, técnicamente, a la naturaleza. (...) Es así como la sociedad humana por medio de su tecnología, crea un sistema artificial de órganos que expresan su adaptación directa y activa a la naturaleza" (Bujarin, 1972: 205).

También el lenguaje empleado por Bujarin da cuenta del enfoque materialista y evolucionista por él adoptado, siguiendo y desarrollando en esto al propio Marx: la tecnología es una extensión del propio cuerpo del hombre, mediante la cual transforma y se apropia de su *cuerpo inorgánico*, esto es, de la naturaleza,

razón por la cual la diferenciación y aun oposición sociedad-naturaleza, inexistente en origen y que sólo en el curso de la adaptación humana al medio tiene sentido, acaba disolviéndose cuando esa adaptación culmina[10].

Pero el proceso de trabajo no sólo da lugar a la transformación de su objeto: también su sujeto es transformado en su desarrollo. El hombre, al transformar la naturaleza mediante el trabajo, se transforma igualmente. La transformación del entorno produce su efecto en quien la lleva a cabo, con lo que aquélla no es unidireccional, sino recíproca. Al estar ambos, sociedad y naturaleza, sometidos a un proceso evolutivo, y por tanto al existir la posibilidad del cambio, el proceso de trabajo no podía dejar de producir ese efecto. La transformación de la naturaleza por el hombre es asimismo la transformación del hombre por la naturaleza. El proceso de trabajo que constituye el vínculo entre sociedad y naturaleza es el desencadenante de esa recíproca transformación; es, si se prefiere, el punto de partida de su interrelación, el origen, como veremos enseguida, de la absorción de la historia natural por la historia social. En *El Capital*, Marx expresa así la índole del trabajo a estos efectos:

> "El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina" (Marx, 1978: 130)

Este carácter recíprocamente transformador del proceso de trabajo proporciona a la postre un argumento más en favor de la supresión de toda barrera entre sociedad y naturaleza entendidos como ámbitos separados y mutuamente aislados. La naturaleza *procesual* del trabajo humano aplicado al medio físico, la existencia de un constante flujo material entre sociedad y naturaleza, permiten abundar en el carácter *sobrevenido* de la diferenciación sociedad-naturaleza, que conduce finalmente a la asimilación de la primera por la segunda y que resulta ser, también, el fin de la escisión que la necesidad humana de dominar el mundo natural había producido. La imposibilidad de separar tajantemente sujeto y objeto en el proceso de trabajo, debido a su recíproco efecto transformador, dan fe del enfoque relacional adoptado por Marx y en el que el ecologismo

[10] Engels insiste igualmente en este punto, trazando un cuadro de la evolución del hombre en el que trabajo y tecnología aparecen íntimamente ligados, y en el que la mano es en realidad la primera muestra de la segunda: "La especialización de la mano implica la aparición de la *herramienta*, y ésta implica actividad específicamente humana, la acción recíproca transformadora del hombre sobre la naturaleza, la producción. También los animales tienen herramientas en el sentido más estrecho de la palabra, pero sólo como miembros de su cuerpo: la hormiga, la abeja, el castor; los animales también producen, pero el efecto de su producción sobre la naturaleza que les rodea es en relación a esta última igual a cero. Únicamente el hombre ha logrado imprimir su sello a la naturaleza [...]" (Engels, 1974: 45-46)".

quiere reconocerse (cfr. Salleh, 1997: 71), pero esta relacionalidad no lleva aparejada ninguna orientación normativa en cuanto al *tipo* de relación que deba establecerse con la naturaleza que pueda satisfacer las exigencias verdes. Sí es cierto, en cambio, que no todo *concreto* proceso de trabajo es de la misma naturaleza: Marx habla del trabajo enajenado, forma del proceso de trabajo en la que no concurren aquellos elementos o factores que *deben* caracterizarlo. La enajenación en el trabajo no puede entenderse, a su vez, al margen del carácter *social* del mismo y de la distinción, apuntada ya pero no explicitada, entre trabajo y producción.

Tanto la relación del hombre con la naturaleza como el proceso de trabajo poseen un carácter eminentemente social. Por una parte, y en la medida en que está ausente en Marx toda tentación de robinsonismo en el análisis, el proceso de producción es social en la medida en que las relaciones hombre-naturaleza corresponden a relaciones sociales definidas y a una división del trabajo, mientras que, por otra, el poder de trabajo es una fuerza social, por cuanto contribuye a la reproducción social, y su reproducción y evolución son en sí mismos procesos sociales (cfr. Grundmann, 1988: 4; Burkett, 1999: 50; Marx y Engels, 1970: 30). Esta cualidad social del trabajo es la que abre la puerta a su enajenación individual. En su raíz se halla también la distinción entre trabajo y producción, que como el propio Burkett (1999: 27) recuerda, Marx no identifica. Efectivamente y como ya se ha señalado, el trabajo es una condición natural de la existencia humana *independiente* de la sociedad de que se trate. Una cosa es el proceso de trabajo abstractamente considerado, otra "la *forma social concreta* que revista" (Marx, 1978: 130). La producción viene a coincidir precisamente con esa forma social concreta, es la plasmación históricamente variable del proceso de trabajo; como escribe Marx en el *Grundrisse*: "Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada" (Marx, 1971: 7). De manera que, si el *trabajo* es la condición transhistórica de la existencia humana, la *producción* es la manifestación histórica del mismo y, por ello, la expresión de su inevitable carácter social. La producción no extingue el trabajo, sino que constituye su forma de organización, que comprende tanto *medios* como *relaciones* sociales de producción. Es en este contexto donde puede hablarse de la posibilidad, históricamente realizada, del trabajo enajenado. Es en los *Manuscritos* donde Marx se refiere al mismo de un modo más teórico y ligado a su discusión en torno a la naturaleza; es revelador que lo haga allí donde su concepción del mundo natural se muestra más abierta a moderar su materialismo en beneficio de una confusa forma de sensualismo perceptivo que, en realidad, posee carácter instrumental en relación a un proceso de apropiación y dominación que sigue siendo prevalente. La enajenación en el trabajo aparece, por otra parte, vinculada a una concepción humanista que deriva de la idea marxista de vida genérica humana: es su *desviación*. El trabajo es trabajo enajenado cuando el trabajador no siente como suyo el producto de su trabajo ni la misma actividad productiva. Es la desvinculación del trabajador respecto de su actividad de trabajo. Una primera consecuencia de esta enajenación es que la naturaleza se convierte en algo extraño al hombre, que deja de sentirla como parte de su cuerpo, como su cuerpo inorgánico. Pero, en segundo término, el trabajo enajenado

hace al trabajador extraño a sí mismo, haciéndolo sentir ajeno de su propia función activa y de su actividad vital, con lo cual "también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual" (Marx, 1980: 111), porque priva a la vida genérica humana de aquellos atributos que para Marx la cualifican: el ser libre, consciente y universal. Lo que se hace ajeno al hombre es así "su esencia espiritual, su *esencia humana*" (Marx, 1980: 113). No hay que olvidar que, para Marx, cuando el hombre transforma la naturaleza está realizando al mismo tiempo su esencia de especie, su naturaleza humana. Por eso mismo, el trabajo enajenado

> "invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*" (Marx, 1980: 112).

La enajenación del trabajo implica así su deshumanización: al perder los atributos que hacen del trabajo la manifestación de la vida genérica del hombre y suponen su realización como especie, la actividad vital humana viene a reintegrarse en el círculo del más ciego proceso reproductivo. Ya no es medio para la satisfacción de necesidades que están más allá de la emancipación humana de las constricciones naturales, sino que sólo sirve a esta última. Es un medio para *existir* en lugar de ser un medio para *ser* libre y conscientemente. La idea marxista del trabajo encierra por tanto un componente claramente normativo, que las condiciones de producción propias del capitalismo industrial no permitirían desarrollar. Sólo su superación y la implantación del comunismo podría proporcionar una solución. Porque el comunismo supone la "superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre" (Marx, 1980: 143). El comunismo es un naturalismo que es igual a un humanismo, y viceversa. Constituye la solución al conflicto "entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre" (Marx, 1980: 143). En este contexto,

> "La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza" (Marx, 1980: 146).

La consecución del comunismo puede así considerarse también la consecución de una relación sustentable con la naturaleza, y la de una justicia social que clausure el conflicto entre los hombres que constituye la causa de la enajenación en el trabajo y respecto de la propia naturaleza (vid. Foster, 2000: 175-177). Lo que resulta, sin embargo, más dudoso, es que esa sustentabilidad que con el comunismo se alcanza pueda satisfacer a los verdes, ya que "la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza" a que Marx se refiere no es la armónica reconciliación con el mundo natural que, con la preservación como objetivo central, postulan aquéllos. Porque, si la superación del capitalismo trae consigo la desaparición del trabajo enajenado, no supone por el contrario y en modo alguno la *desaparición* del trabajo, sino más bien su ejercicio acorde con los atributos de la vida genérica propia del hombre como especie: trabajo libre,

consciente y universal. Por tanto, la naturaleza sigue siendo el objeto de un proceso de trabajo en cuyo curso se procede a su transformación. La realización de la especie humana mediante la de su vida genérica sigue cifrándose en la progresiva transformación y apropiación del mundo natural. La "plena unidad esencial", como reconoce Benton (1993), no oculta la permanencia del proceso asimilativo de la naturaleza por el hombre. Resulta así que la naturalización de la humanidad a la que Marx alude se refiere no a ninguna clase de 'ecologización' del hombre, sino a la completa realización de su vida de especie o vida genérica, que consiste precisamente en la humanización de la naturaleza, envés de una moneda a la que los verdes preferirían no dar la vuelta.

La indudable presencia de esta humanización apropiadora de la naturaleza por parte del hombre en Marx, remite directamente a su postura acerca de la dominación de la naturaleza. Las relaciones del hombre con la naturaleza, que son en sí mismas relaciones sociales, se desarrollan bajo el signo del agonismo, del enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza cuyas constricciones tiene que superar para realizarse como especie. La adaptación del hombre a su entorno físico requieren la dominación de éste. Este enfrentamiento es, como el proceso de trabajo, una condición igualmente transhistórica de la existencia humana en el mundo. Y aunque la condición natural del hombre impediría hablar, en principio, de dominio de la naturaleza, no es menos cierto que el hombre, sin dejar de pertenecer a ella, se *diferencia* de la misma en virtud de las especificidades de su vida genérica, dando lugar a una separación si no orgánica ni biológica, sí epistemológica y práctica, entre el hombre y la sociedad, de un lado, y el mundo natural de otro. Marx establece una relación directa entre dominio de la naturaleza externa y emancipación del hombre, en la que aquél es concebido como medio para la consecución de ésta. El siguiente pasaje, extraído de *La dominación británica en la India* [1853], resulta ilustrativo de algunos de estos aspectos: tras deplorar que tal dominación británica haya acabado con las pequeñas comunidades rurales allí existentes, apunta no obstante lo siguiente:

> "No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerle soberano de dichas circunstancias, que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, *el soberano de la naturaleza*, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*" (en Marx y Engels, 1975: 358; cursiva mía).

El hombre es por lo tanto el soberano de la naturaleza a la que él mismo pertenece y de cuyo inicial dominio debe deshacerse. En este sentido, el tipo de relación que en cada forma social concreta se establezca con la naturaleza está en función, a su vez, del grado de control que de la misma se alcance; por eso leemos en *La Ideología Alemana* que la naturaleza se enfrenta inicialmente al hombre como un poder extraño y omnipotente ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal, desarrollando, por tanto, "una conciencia puramente animal de la naturaleza", esto es, una "religión natural" (Marx y Engels, 1970:

31). Sólo el progresivo dominio de la naturaleza desplazará esa religión, sustituyéndola por el conocimiento y el poder sobre ella. El sometimiento a la naturaleza hace permanecer al hombre en un estado de necesidad; sólo el dominio de la naturaleza creará las condiciones necesarias para el acceso a uno de libertad. El hombre no debe estar sometido "a las circunstancias exteriores", sino que debe por el contrario pasar a ser "soberano de dichas circunstancias"[11]. La dominación de la naturaleza resulta ser una condición necesaria para la emancipación humana, lo que lleva a Marx a adoptar una actitud instrumental, antropocéntrica y de control hacia las condiciones medioambientales (Harvey, 1996: 126). La naturaleza aparece en Marx, sobre todo, como el medio de realización del desarrollo social del hombre (Giddens, 1981: 59). La idea marxista de la naturaleza y de las relaciones sociales con ella sigue fielmente, en este punto, la tradición ilustrada.

Para dominar la naturaleza externa, el hombre debe apropiársela y subordinarla a sus fines. El trabajo, y la tecnología como herramienta de éste, constituye la relación del hombre con la naturaleza: mediante el trabajo, el hombre se apropia de la naturaleza y la transforma. La humanización que esta transformación tiene como fin *es* dominio de la naturaleza. Así, como señala Grundmann, Marx define la relación hombre-naturaleza como una relación dialéctica, donde hombre/naturaleza son sujeto/objeto: la dominación humana de la naturaleza es así su apropiación práctica de acuerdo a las necesidades humanas (Grundmann, 1988: 6-7). Esta dominación, en todo caso, no puede lograrse prescindiendo de las leyes de la naturaleza a la que se somete. Siguiendo a Bacon, Marx es consciente de que es la utilización para provecho humano de esas leyes, que el conocimiento científico revela y sus aplicaciones prácticas permiten controlar, lo que hace posible ese dominio, no su desobedecimiento. La imposición de los fines humanos a la naturaleza no da pábulo a la arbitrariedad en su dominio. Únicamente de esta manera será el hombre capaz de evitar las consecuencias no previstas ni deseadas de su acción sobre la naturaleza, cuya amenaza latente nos recuerdan que nuestro dominio sobre la naturaleza no es el de quien se sitúa *fuera* de ella, sino de quien se encuentra en su seno y es capaz de conocer y aplicar adecuadamente sus leyes (Engels, 1974: 76-77). La pertenencia humana a la naturaleza acaba siendo condición misma de la dominación.

Esta convicción marxista, en la que se dejan oír con claridad ecos ilustrados, según la cual el hombre ha de controlar la naturaleza para realizarse individual y socialmente, utilizando para ello la ciencia y la tecnología, y alcanzando finalmente un estadio de control común y consciente del mundo natural, ha sido objeto de crítica por parte de autores como Benton (1989), Bhaskar (1984) y Giddens (1991), para los que Marx incurre en un prometeanismo que, participando de una concepción instrumental de la naturaleza y de

[11] En Marx, el sometimiento a la naturaleza externa aparece a menudo ligado al sometimiento en las relaciones sociales; por eso las comunidades indias estaban "contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud". Se produce aquí una quiebra en relación a la muy repetida afirmación verde de que la dominación de la naturaleza es consecuencia de la dominación intrahumana: en Marx, no es así necesariamente: ya vemos que, en este caso, la dominación intrahumana *provoca* el sometimiento humano a la naturaleza. En el razonamiento verde, el comunismo, al resolver los problemas de dominación intrahumana, eliminaría igualmente la dominación humana de la naturaleza. Sin embargo, al ser esa dominación condición transhistórica de la existencia humana, no puede en modo alguno ser eliminada: es el signo de las relaciones sociedad-naturaleza. Recordemos, en todo caso, la concepción de la dominación

una concepción productivista de la historia que ignoran toda noción de límite natural o ecológico, sólo cabe disculpar por resultar del *Zeitgeist* en que nace: la fe decimonónica en el progreso técnico y social. Es discutible, sin embargo, que la idea marxista relativa al dominio humano de la naturaleza y su desarrollo en la historia deba agotarse con el período que la hizo nacer. Por una parte, la hipótesis de Marx, que sustenta su concepción materialista de la historia, se ha revelado sustancialmente cierta: el control humano de la naturaleza no ha dejado de incrementarse históricamente, y la actual crisis ecológica no es más que un *momento* de las relaciones sociedad-naturaleza en que su carácter *esencialmente* dinámico e inestable se hace patente y demanda una revisión o modificación. En la obra de Marx encontramos, de hecho, el reconocimiento de que el desarrollo del capitalismo ha mejorado las condiciones para una forma menos restringida y más libre de desarrollo humano, si bien tal potencial sólo puede realizarse plenamente con la transformación cualitativa de las formas y relaciones de producción que proporciona el comunismo (Burkett, 1999: 172). No obstante, como ya se ha repetido, el advenimiento de éste no acaba con el conflicto humanidad-naturaleza, ni elimina la necesidad humana de apropiarse la naturaleza transformándola. Paradójicamente, la acusación de prometeanismo que es frecuente encontrar dirigida contra Marx (que como apunta Foster [2000: 135] contiene implícitamente asunciones antimodernas que han devenido dogma en gran parte de la teoría verde) serían gustosamente aceptadas por el autor alemán, quien efectivamente admiraba al personaje de Esquilo, sobre el que ya Bacon había dirigido su atención. En la tragedia esquilea, Prometeo es el dios que, desafiando la tiranía de Zeus, decide ayudar a los hombres entregándoles el fuego, esto es, la luz de la cultura o la técnica o la ciencia, en todo caso el medio necesario para salir de las tinieblas de la subordinación a las "circunstancias exteriores" y hacerse soberano de las mismas y de un destino hasta entonces impuesto desde fuera. Esta *iluminación* es también una metáfora del comienzo de la historia humana, que desde su inicio comprende igualmente la historia de la naturaleza.

Historia humana e historia natural no pueden ser separadas: ambas se constituyen en historia social del hombre y la naturaleza. No hay que olvidar que es precisamente la penetración humana en la naturaleza, realizada con fines autorreproductivos y emancipatorios, la que hace nacer la historia. La concepción materialista de la naturaleza se funde aquí con la concepción materialista de la historia, de modo que la inescapable relación humana con la naturaleza a la que pertenece y de la que se nutre, pero de la que debe apropiarse para la producción de sus propios medios de subsistencia, esto es, para realizarse como especie, es fundamento constante del desarrollo histórico:

> "El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que

como control consciente y suficiente para alejar toda identificación de la misma con la destrucción indiscriminada de la naturaleza superficial.

> hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres" (Marx y Engels, 1970: 28).

Foster subraya muy acertadamente el sentido de esta concepción: lo que Marx señala es que los hombres "producen su propia relación histórica con la naturaleza en gran medida mediante la producción de sus medios de subsistencia" (Foster, 2000: 73). La *práctica histórica* de los hombres se constituye en la conexión, en constante incremento, entre las dos áreas aparentemente separadas de la realidad: sociedad y naturaleza (Schmidt, 1971: 50). Así, la historia social comprende la historia natural, porque la independencia originaria de ésta se ve progresivamente disminuida a medida que el hombre se apropia del mundo natural y lo transforma; aún cuando ontológicamente la naturaleza siga existiendo autónomamente, la evolución de sus formas se ve afectada por la acción adaptativa de los hombres, cuya evolución, a su vez, así como la de sus formas sociales, se ve también afectada en este proceso. La historia se concibe así como la progresiva *humanización de la naturaleza*, junto a la que tiene también lugar la *naturalización de la humanidad*, en el sentido ya aludido de realización de la humanidad como especie mediante el desarrollo de su vida genérica en la forma de una actividad productiva libre y universal. En este aspecto, el materialismo histórico puede entenderse como una visión naturalista de la vida social, en la que la historia humana aparece como el producto de la evolución *natural* de lo que, a fin de cuentas, no es más que una parte de la naturaleza: el hombre. Y así es, naturalmente. Pero no hay que pasar por alto que, en el curso de esa progresiva humanización de la naturaleza, la producción social de los medios de subsistencia y la organización de la satisfacción de las necesidades, se *autonomiza* de la naturaleza, en el sentido de que los requerimientos naturales y los límites de la producción no vienen ya *naturalmente* dados, sino que son conformados por las relaciones sociales de producción (Burkett, 1999: 30). Es el sello de la vida genérica. De ahí que el sustrato materialista, de intercambio físico y recíproca influencia, entre la sociedad y la naturaleza, no autoriza a considerar a la primera un subproducto o epifenómeno de la segunda: si lo que distingue al hombre como ser genérico es la universalidad, conciencia y libertad con que produce sus medios de subsistencia y organiza la satisfacción de sus necesidades naturales, es su capacidad para convertir la historia natural en parte de la historia social lo que ha de señalarse, y no, contrariamente, la reducción de la historia social a episodio de la historia natural.

El materialismo marxista, que en sí mismo supone la adopción de un enfoque *realista* de la naturaleza, no puede sin embargo identificarse con formas ingenuas de realismo en las que la naturaleza aparece como una esencia ahistórica e inmutable. La historicidad de la naturaleza, que las investigaciones de Darwin vinieron a confirmar a ojos de Marx, eliminan esa posibilidad. La combinación de la misma con la historicidad social da lugar a una relación sociedad-naturaleza dinámica y cambiante donde ambas están en constante transformación y mutuamente se influyen. El realismo de Marx es pues un realismo ontológico, que afirma la existencia independiente de los procesos y estructuras causales de la naturaleza a un nivel profundo, pero reconoce su esencial modificabilidad y la inexistencia a ojos del hombre de *una* naturaleza

identificable como esencia inmutable. La interpenetración de sociedad y naturaleza, la fusión de historia social e historia natural, apuntan en la misma dirección: el carácter sociohistórico de la naturaleza. No hay una naturaleza prístina, separada del hombre y definida por su independencia respecto de la acción transformadora de éste. Marx lo niega explícitamente cuando arremete contra el materialismo abstracto feuerbachiano:

> "Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio aequivoca*, pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach" (Marx y Engels, 1970: 48).

La naturaleza inmutable, el jardín edénico, no es más que un mito que trata de ocultar la realidad dinámica de unas relaciones sociedad-naturaleza caracterizadas por el cambio y la progresiva difuminación de toda frontera entre dos ámbitos que en realidad son uno solo. Las mismas apariencias *naturales* ocultan una realidad bien distinta, consecuencia del anudamiento de historia natural e historia humana:

> "Los animales y las plantas, que solemos considerar como productos naturales, no son solamente productos del año anterior, supongamos, sino que son, bajo su forma actual, el fruto de un proceso de transformación desarrollado a lo largo de las generaciones, controlado por el hombre y encauzado por el trabajo humano" (Marx, 1978: 134).

Lo natural es también un producto de la historia, del proceso de trabajo y de las relaciones sociales que lo organizan y que, por ello, comprenden las relaciones del hombre con la naturaleza. El "mundo sensible" no es algo "directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de una industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico" (Marx y Engels, 1970: 47), como lo es en consecuencia la creación de las necesidades y la organización social orientada a su satisfacción (cfr. Marx y Engels, 1970: 28-29, 83). Tanto la sociedad como la naturaleza son, pues, productos de la historia, en el sentido de no permanecer dados de una vez por todas, sino de ser resultado de una constante evolución. Al suponer la historia la incorporación de la naturaleza a la sociedad, que nació de su seno, la relación entre estos dos ámbitos se intensifica, y esa evolución deviene coevolución bajo el signo de una interrelación constante. El Marx maduro halló un concepto plenamente expresivo de esta interdependencia y que consigue integrar su concepción materialista de la naturaleza con la de la historia: el *metabolismo* de sociedad y naturaleza.

El concepto de metabolismo designa el intercambio material que, por medio del trabajo, tiene lugar constantemente entre sociedad y naturaleza. La actividad productiva del hombre se alimenta de la misma naturaleza a la que transforma y por la que es transformado. Este metabolismo es también, en realidad, una

forma de señalar cómo la interacción sociedad-naturaleza es una condición transhistórica para la existencia y supervivencia de la primera, que distintas formas sociales organizarán de distinto modo. Trabajo y metabolismo son categorías directamente relacionadas, pero no idénticas: el proceso de trabajo entre la naturaleza y el hombre sirve a éste para realizar y controlar el metabolismo entre él y la naturaleza (cfr. Marx, 1978: 130). Con el trabajo, el hombre *establece* una relación metabólica, de intercambio material, con la naturaleza, y controla ese intercambio. Se constituye así el proceso de trabajo en

> "la condición general del metabolismo entre la naturaleza y el hombre, la condición natural y eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual" (Marx, 1978: 136)[12].

El origen biológico del vocablo empleado por Marx no es desde luego casual, ni gratuitas las connotaciones que genera. El metabolismo sociedad-naturaleza es un proceso eminentemente *material*, en el que las relaciones físicas entre la sociedad y la naturaleza parangonan las del organismo con su entorno: Marx entiende el concepto de metabolismo no sólo metafóricamente, sino también en un sentido inmediatamente fisiológico, que responde al hecho de que la sociedad debe permanecer en un contacto productivo ininterrumpido con la naturaleza (Schmidt, 1971: 89). Esta índole material del metabolismo sociedad-naturaleza está muy presente en el desarrollo que del mismo presenta Bujarin (1972), quien enfatiza que el contacto entre sociedad y naturaleza a través del proceso de trabajo es un proceso material de "intercambio de materias" entre sociedad y naturaleza, que constituye la relación fundamental entre las condiciones externas y la sociedad humana que a ella se adapta. En tal proceso, la sociedad aplica y gasta su energía humana y obtiene a cambio energía natural que asimila. El proceso es permanente y dinámico: permanente, porque ha de renovarse constantemente para que la sociedad subsista; dinámico, porque es un proceso de pérdida y restablecimiento constantes del equilibrio de sociedad y naturaleza. El metabolismo sociedad-naturaleza a que el trabajo da forma es así "un proceso social de reproducción" (Bujarin, 1972: 201). Probablemente el advenimiento y desarrollo del industrialismo, con su constante exploración y explotación de recursos naturales, haga este metabolismo más evidente: la penetración material de la sociedad en su entorno físico alcanza un grado extraordinario: los flujos naturales se incorporan a los sociales y la sociedad y la naturaleza parecen *respirar* al unísono.

Esta lectura atenta a la dimensión material del metabolismo sociedad-naturaleza se torna problemática, sin embargo, cuando, al establecer el símil fisiológico, *naturaliza* en exceso la relación metabólica. Así las conclusiones de Schmidt, para quien la compulsión hacia la producción y reproducción de la vida humana "tiene en sí algo de la rígida forma cíclica de la naturaleza" (Schmidt, 1971: 90), y para quien el concepto de metabolismo presenta "un dibujo del proceso de trabajo social como un proceso natural" (Schmidt, 1971: 92). La verdad contenida en la metáfora no debe acabar ahogándola *qua* metáfora.

No hay que olvidar que el proceso de trabajo es un proceso transformador en el que el hombre aplica su inteligencia en busca de soluciones, donde intervienen activamente ciencia y tecnología. Es cierto que el hombre se enfrenta a unas condiciones y leyes naturales dadas que determinarán la orientación de su proceso de trabajo, pero también lo es que interviene en los procesos y estructuras físicos, que los manipula y transforma creativamente al apropiárselos. El concepto de metabolismo es acertado, precisamente, en la medida en que expresa esta doble cara del proceso de trabajo y de la relación del hombre con el medio. En palabras de Foster:

> "El concepto de metabolismo, con sus nociones de intercambio material y acción regulatoria, le permitieron expresar la relación humana con la naturaleza como una que comprende tanto 'condiciones impuestas por la naturaleza' como la capacidad de los seres humanos para afectar este proceso" (Foster, 2000: 158).

Desde esta óptica, la recíproca influencia de sociedad y naturaleza es más fácilmente comprensible: el hombre transforma la naturaleza y a su vez es afectado por ella en ese proceso de transformación, porque el objeto de su trabajo es el *entorno* en el que vive y se desarrolla, y que por tanto contribuye decisivamente a *formarlo* como ser individual y social. Recordemos las palabras de *El Capital*:

> "Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina" (Marx, 1978: 130).

Pero, tal y como estamos viendo, no es solamente el proceso de trabajo en sí mismo el que ejerce una influencia sobre la forma de la sociedad, sino que su evolución es también fruto de las condiciones naturales concretas sobre las que ese proceso de trabajo va precisamente a ejercerse. Sociedad y naturaleza, por tanto *coevolucionan* en el tiempo, sobre todo a medida que se acreciente su interpenetración y mutua dependencia y se intensifican el intercambio material entre ambas y el mismo grado de interacción que provoca que toda transformación o cambio multiplique su influencia y potencial transformador. También aquí, la humanización de la naturaleza coincide con la naturalización de la humanidad constituida como sociedad. La transformación de la naturaleza en medio ambiente humano vendría a ser la culminación de este proceso coevolucionario, dando forma definitiva a la condición social de la naturaleza y a la integración de la historia natural en la historia humana.

La interacción metabólica de sociedad y naturaleza es el resultado del proceso de apropiación humano del medio físico a través del trabajo, entendido como transformación humanizadora de la naturaleza orientada a la producción libre y universal de los medios de vida del hombre como ser genérico. No obstante su indudable carácter material, la mencionada tendencia a naturalizar el metabolismo sociedad-naturaleza y a

[12] Enmiendo aquí la traducción española de la edición de que dispongo, que traduce por 'intercambio' el

convertirlo con ello en mera extensión de procesos puramente fisiológicos, conduce no sólo a pasar por alto la capacidad humana de intervenir en esos procesos, sino asimismo a la sobredeterminación material de la apropiación humana de lo natural, en detrimento de sus aspectos culturales y simbólicos. Esta minusvaloración es, desde luego, coherente con las premisas del materialismo marxista, especialmente con aquella que supone la negación de la autonomía de las ideas en la vida social, derivaciones como son de las cambiantes condiciones materiales (cfr. Bhaskar, 1984). La dimensión cultural y simbólica del proceso de apropiación de la naturaleza no serían más que la expresión *superestructural* de la *estructura* material que está en su base y que constituye su sustento. Ausente ésta, las ideas y símbolos que genera también se desvanecen: sino del epifenómeno. Puede así, por ejemplo, escribir Marx en el *Grundrisse* en referencia a los mitos de que se ha servido el hombre desde antaño para codificar su relación la naturaleza: "Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación y desaparece por lo tanto cuando esas fuerzas resultan dominadas" (Marx, 1971: 32). Ciertamente, así es. Pero la lógica que conduce a las expresiones culturales y simbólicas a cambiar a medida que lo hace la relación del hombre con su entorno no autoriza a concluir que no sean más que fantasmagóricas manifestaciones de las relaciones materiales sociedad-naturaleza. Tal reduccionismo dificulta la debida percepción del más complejo, menos lineal, proceso de apropiación. La relación entre las dimensiones material, de un lado, y cultural y simbólica, de otro, de ese proceso son antes de recíproca influencia y codeterminación que de proyección unidireccional de unas a partir del otro. La apropiación de la naturaleza es un proceso tanto material como cultural y simbólico, y ambas caras del mismo se refuerzan mutuamente y mutuamente se determinan. La ciencia, por ejemplo, no es una simple expresión del juego de fuerzas materiales, sino que contribuye decisivamente a dar forma a éstas y a su comprensión. Las representaciones culturales de la naturaleza, igualmente, no son únicamente una forma de plasmación de relaciones *dadas* con el medio, sino que conforman la percepción y comprensión de ese medio y con ello está influyendo en el proceso material de apropiación y transformación. Dicho de otra manera: la *forma social concreta* del proceso de trabajo, espejo de las relaciones sociales vigentes, no puede explicarse sólo a partir de la *materialidad* del mismo, sino que se explica también a través de las representaciones culturales y simbólicas que *dan sentido* al metabolismo material. Porque aunque la finalidad primera de ese proceso es, por supuesto, la autorreproducción social y humana, la peculiaridad del hombre como ser genérico consiste justamente en su capacidad para *trascender* la limitada cualidad fisiológica de ese proceso, para crear sus propios fines y necesidades. Esta enmienda al carácter material de las relaciones sociedad-naturaleza no supone, en modo alguno, incurrir en el idealismo de la abstracción ahistórica contra los que el materialismo marxista precisamente se revolvía. Supone, tan sólo, aceptar que lo cultural y lo simbólico son algo más que subproductos de lo material: que conjuntamente dan forma, dirección y sentido al constante proceso de humanización de la naturaleza.

---

término alemán *Stoffwechsel*, que efectivamente significa 'metabolismo'.

A pesar de la conocida afirmación de Schmidt (1971: 17) según la cual no hay en Marx una teoría sistemática de la naturaleza consciente de sus propias implicaciones, la relación del hombre con la naturaleza ocupa en la obra marxista un papel, acaso no explicitado, pero central: no en vano, la transformación de la naturaleza a través del proceso de trabajo es el origen y motor de la historia en el materialismo histórico marxista. Igualmente, su concepción materialista de la naturaleza y el hombre, heredera de la tradición dominante en la modernidad pero refinada por él mediante el sesgo práctico que su concepción del trabajo implica, cimentan toda su obra. La ausencia, por tanto, de una articulación explícita de su concepción de la naturaleza no elimina su existencia. Aunque su teorización no es *directa*, se despliega de modo *indirecto* cuando aborda el proceso de trabajo como categoría decisiva, la diferenciación entre el hombre y los animales, la necesidad humana de conquistar la naturaleza y emanciparse de las constricciones del medio que impiden su realización como especie, o el metabolismo sociedad-naturaleza como definitiva expresión conceptual de su teoría. Pues bien, la concepción marxista de la naturaleza y de las relaciones sociedad-naturaleza, es la concepción de la modernidad, de cuyo curso es por supuesto al mismo tiempo expresión y reflejo. Ilustración, industrialismo, evolucionismo: tres grandes procesos característicos de la modernidad confluyen en el pensamiento marxista acerca de la relación sociedad-naturaleza y contribuyen a darle su carácter arquetípico. El giro *práctico* que Marx da a esa relación coincide con el de una modernidad que se empeña en transformar la naturaleza para humanizarla y hacerla suya. El triunfo de lo social, esto es, de lo convencional y libre, sobre lo natural, esto es, de lo dado e inmodificable, es el objetivo de la épica moderna: el destino impuesto desde fuera ha de dejar paso a la soberanía de los hombres, y los demonios liberados por este proceso no deben hacer dudar de su pertinencia. El proyecto moderno es un proyecto de transformación del mundo, y la transformación de la naturaleza está en consecuencia en su mismo centro. La humanización de la naturaleza la convierte en medio ambiente y la integra definitivamente en el recinto de lo social.

9. *De la naturaleza al medio ambiente: elementos para una reconstrucción conceptual.*

> "El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se la puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre *se hace* a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo".
>
> Mircea Eliade (1988: 171).

Reconocer la verdadera índole de las relaciones sociedad-naturaleza permite a su vez apreciar hasta qué punto son quebradizos los fundamentos sobre los que se asienta la concepción verde de la naturaleza, alimentada por una pulsión nostálgica que toma al jardín edénico como quintaesencia de un mundo natural definido por su independencia y oposición a lo humano. La idealización de una naturaleza cuyos últimos vestigios tendríamos ante nosotros culmina la reacción romántica frente a la modernidad otorgando al mundo natural la condición de fuente normativa y sujeto moral y de derechos. La crisis ecológica global puede leerse entonces como fractura civilizatoria y definitivo fruto de la *hybris* en que el hombre incurre cuando trata de liberarse de unas constricciones naturales que su propia pertenencia a la naturaleza vendrían a sancionar e imponer. La naturaleza es de nuevo investida con los ropajes de la divinidad, digna de nuestro asombro y devoción, pero que sólo debe ser mancillada en la medida mínima e inevitable que venga a permitir nuestra supervivencia. Esencia antes que circunstancia, la naturaleza es ahistórica y autónoma, y en la misma naturalidad de sus procesos de desenvolvimiento, cuya existencia no conculca su sustancial *permanencia* al margen de la evolución de sus formas, encuentra su valor, como en ese florecimiento halla su realización. El hombre, elemento de la compleja red orgánica que es antes un todo que la mera suma de sus partes, debe reencontrar su humildad como especie y buscar en el contacto no alienado con una naturaleza a la que no domina, sino a la que protege y respeta, las bases para una existencia armónica tanto en las relaciones sociales como en las relaciones con el mundo natural.

Este discurso acerca de la naturaleza, sin embargo, posee carácter ideológico en el primitivo sentido de encubrimiento, por cuanto oculta la realidad de unas relaciones sociedad-naturaleza que nada tienen que ver con la ensoñación arcádica que la nostalgia verde proyecta. Sucede que, al margen de la efectiva permanencia histórica de una naturaleza esencial que cabe designar naturaleza *profunda*, identificada con estructuras y poderes causales que el hombre no puede alterar ni manipular (si bien cada vez es menos clara la frontera de tal no manipulabilidad y resulta más razonable distinguir entre la imposibilidad de eliminar nuestra *dependencia* de tales procesos, de un lado, y la posibilidad de intervenir en ellos, de otro), la naturaleza es parte de la historia *humana*, y sus *formas* históricas han ido coevolucionando con las formas

sociales. El hombre, como cualquier organismo dentro de un entorno, modifica a éste, a la vez que es modificado en el curso de su relación con él. Como quiera que la especie humana ha evolucionado de tal manera que ha podido *diferenciarse* de la naturaleza sin dejar de pertenecer a ella, esa adaptación evolutiva al entorno ha tomado la forma de un proceso de apropiación de la naturaleza que ha implicado su transformación por medio del trabajo. Por eso podemos hablar de un proceso de construcción social de la naturaleza, que es tanto material como cultural y simbólico. Ese proceso culmina, como enseguida expondré, en la transformación de la naturaleza en medio ambiente humano. Nada de esto quiere decir que no existan problemas medioambientales, ni que todos los aspectos del programa verde sean directamente desechables: en modo alguno. Pero es necesario reconstruir el ecologismo filosófico y político de acuerdo con una visión dinámica de las relaciones sociedad-naturaleza, donde esos problemas medioambientales son un rasgo inherente a las mismas antes que la muestra de su supuesta crisis. Es preciso superar la visión nostálgica del Edén prehumano en beneficio de un reconocimiento del carácter histórico y social de la naturaleza y de las relaciones del hombre con ella. El recelo antiantropocéntrico ha de ser asimismo desechado: la naturaleza es el entorno del hombre, y no su divinidad. Igualmente y para ello, es preciso asumir que la pertenencia humana a la naturaleza es compatible con la diferenciación del hombre dentro de la misma merced al proceso evolutivo, lo que da lugar a que un dualismo inexistente en origen se desarrolle históricamente hasta ganar consistencia epistemológica y condicionar, inevitablemente, nuestra percepción y conocimiento de lo natural. Esta diferenciación hombre-naturaleza coexiste, en cualquier caso, con una constante interrelación y una creciente interdependencia de lo social y lo natural, que impiden establecer barreras claras entre uno y otro ámbito, cuyo flujo e intercambio es continuo y permanente.

A pesar de que tanto la separación sociedad-naturaleza, como la que establece una divisoria entre la humanidad y el mundo natural, tienen un carácter *construido* históricamente rastreable, y de que esa separación sirve a un juego de oposición binaria en el que la civilización emerge como contraconcepto frente al de naturaleza (cfr. Luhmann, 1989: 2), no es menos cierto que esa relativa contingencia en el origen no supone ni la negación de su *realidad* ni la afirmación de su gratuidad. La separación y diferenciación del hombre y la sociedad respecto de la naturaleza constituyen productos del proceso evolutivo, como la posterior apropiación de la segunda por los primeros, que determina su transformación y humanización. Tal como lo expresa Murray Bookchin, la sociedad es una *segunda naturaleza* surgida de la primera, siendo los dos ámbitos, biológico y social, aspectos del mismo continuo, implicados ambos en un proceso evolucionario compartido (cfr. Biehl, 1997: 40). Este enfoque tiene la virtud de presentar el surgimiento de la sociedad en el seno de la naturaleza como desarrollo histórico, pero elude señalar cómo la separación es también no sólo *diferenciación*, sino progresiva *apropiación* social de la naturaleza, hasta el punto de que ese proceso evolucionario compartido es antes una coevolución nacida de la influencia recíproca a que da lugar el proceso de construcción social de la naturaleza, que un imponderable proceso biológico de cambio ya dado en las leyes de la naturaleza. Naturalmente, la separación y diferenciación entre hombre y sociedad,

de una parte, y naturaleza, de otro, no puede en ningún caso resultar en un desligamiento *radical* de lo social y lo natural que contraviene toda lógica atendiendo a su origen común y a la naturalidad *última* de lo humano y lo social. Tiene la separación un carácter epistemológico y cognitivo, que su traducción *práctica* refuerza, porque "la separación es una función de una interacción cada vez más real" (Williams, 1980: 83). Las relaciones sociedad-naturaleza, que lo son de intercambio e interdependencia, tienen así como presupuesto su previa separación cognitiva. De ahí que, paradójicamente, cuanto más firme es la divisoria entre lo social y lo natural, mayor es la interacción entre los dos ámbitos y más difícil, consecuentemente, fijar en la práctica la línea de demarcación:

> "Así, no hay una única forma en la que nosotros, como seres humanos, nos relacionemos con la naturaleza externa. La aceptación del carácter complejo e interactivo del cambio social y medioambiental implica que las distinciones simples entre lo 'social' y lo 'natural' pronto serán insostenibles" (Redclift, 1999b: 68).

La transformación de la naturaleza en medio ambiente humano es la culminación de ese proceso: naturaleza y sociedad vuelven a reunirse bajo el signo de lo social. La diversidad y la complejidad distinguen, en cualquier modo, a las relaciones sociales y humanas con la naturaleza: el proceso material, cultural y simbólico de apropiación de la naturaleza, que es en sí mismo adaptación, transformación y humanización del mundo natural, así lo establece. Ya se ha señalado suficientemente que este proceso no es unidireccional, ni puede reducirse a una sola de sus dimensiones. Es, antes bien, un proceso complejo, en el que la transformación material de la naturaleza y su construcción cultural y simbólica se relacionan entre sí y se influyen recíprocamente, y la propia naturaleza así transformada y construida incide asimismo en el proceso, provocando el surgimiento de nuevos significados, símbolos y proyectos prácticos de transformación. Sociedad y naturaleza se influyen y condicionan mutuamente, y mutuamente se transforman. La evolución de sociedad y naturaleza es *coevolución* de ambas. Coevolución que debe entenderse aquí como la síntesis interactiva de los mecanismos de cambio de sociedad y naturaleza (Redclift y Woodgate, 1994: 58), que da lugar tanto unas relaciones sociomedioambientales cada vez más complejas, como a una más sofisticada organización social (Woodgate y Redclift, 1998: 13). La diferenciación sociedad-naturaleza conduce a un medio ambiente indiferenciado.

Es preciso señalar cómo la voluntad verde de abolir la separación entre sociedad y naturaleza a partir del pleno reconocimiento de la pertenencia humana al mundo natural, y la consecuente incoherencia de toda afirmación de ámbitos separados y distintos allí donde no existe más que uno solo es, en realidad, perjudicial para su propia causa. Y lo es en la medida en que suprime sus propios presupuestos: la posibilidad humana de actuar *sobre* la naturaleza, o en este caso y si se quiere, de *dejar* de actuar. Postular la necesidad de orientar en distinta dirección nuestra forma de relacionarnos con el mundo natural, o de variar las normas que rigen nuestro comportamiento hacia él, presupone forzosamente el reconocimiento de una humanidad

que se relaciona con una naturaleza. También para los verdes es funcional la separación. Que se encuentra, de hecho, implícita en sus postulados (cfr. Soper, 1996: 39). Porque, si la naturaleza en la concepción verde se define por su independencia respecto de lo humano, su misma identificación *requiere* que podamos distinguir entre una y otro: si todo es naturaleza, nada lo es; y viceversa. La dicotomía naturaleza-cultura tiene así, cuando menos, un valor *instrumental* para los verdes, al permitirles conceptualizar e identificar el objeto de sus postulados (Milton, 1999: 443). Su negación equivale a una autonegación: tensión no resuelta en el pensamiento verde.

La visión romántica de una naturaleza prístina y autónoma se ve así confrontada con una concepción dinámica de las relaciones del hombre con la naturaleza, en la cual ésta no es una esencia atemporal, sino el producto del proceso humano de construcción material, cultural y simbólica en que consiste su apropiación del mundo natural del que la sociedad surge y se diferencia. La resacralización de lo natural encuentra su antónimo en el trabajo como proceso de transformación y apropiación, así como en la voluntad humana de emanciparse de unas constricciones naturales que esa divinización consolida y refuerza. Sólo la negación del carácter sociohistórico de la naturaleza hace posible el idealismo en que incurre la concepción verde de la naturaleza. Esta concepción de lo natural depende, en realidad, de la supresión de la historia del trabajo humano (Williams, 1980: 78). Es, por tanto, una mistificación. El esencialismo verde trata de propiciar el reencantamiento de un mundo que la racionalización, cientifización y mercantilización propios de la modernidad han convertido en algo cosificado y muerto. El mundo natural no es una máquina, sino un organismo vivo de gran complejidad y belleza a cuyo conocimiento y control últimos no podemos aspirar. Así Aldo Leopold:

> "Y aún tras estos miedos y esperanzas obvios e inmediatos reside un profundo significado, que sólo conoce la montaña misma. Sólo la montaña ha vivido lo suficiente para escuchar objetivamente el aullido de un lobo" (Leopold, 1987: 129).

Es significativo que una concepción sagrada de la naturaleza dependa en última instancia de su separación de la humanidad (cfr. Milton, 1999). Únicamente la naturaleza independiente, no tocada por la mano corruptora del hombre, es susceptible de sacralización. Existe así un vínculo entre la negación verde de la historia y su concepción esencialista de la naturaleza. En la concepción verde de la naturaleza, ésta se opone a la historia y al trabajo: al hombre. Es el propio humanismo occidental, ligado en su última y más refinada expresión al proyecto moderno, el que resulta amenazado por esta forma de concebir la naturaleza, que bien puede así considerarse una versión secularizada del panteísmo. El principal peligro que representan los esfuerzos por reencantar el mundo, protagonizados especialmente por la influyente ecología profunda y sus corrientes epigonales, es que, al expresar la nostalgia por un mundo dotado de significado que el proceso de racionalización occidental ha destruido, culpan a la racionalidad occidental de la crisis ecológica, abjurando con ello de la modernidad y privilegiando la fe frente a la razón, socavando con ello la posibilidad misma de

una política verde (cfr. Barry, 1993). Del mismo modo, la atribución a la naturaleza de la condición de instancia normativa de la que cabe, y corresponde, extraer principios rectores del comportamiento humano y de la organización social, es otro signo de resacralización, pues la naturaleza se convierte en una prolongación de la divinidad, o en su "sucedáneo inmanente", que desde luego suele adoptar la forma de "una divinidad bienhechora, racional, cuyos dictados permiten llevar a los hombres una vida más sana a la par que más justa y libre" (Savater, 1995: 261). La naturalización de la reflexión moral y política compromete así el núcleo mismo de lo político, territorio del conflicto, la convención y la intersubjetividad. Aceptar la historicidad y socialidad de la naturaleza permite reintegrarla, en cambio, en el ámbito de lo humano, y por tanto de lo político.

Rechazar el esencialismo antihumanista en la concepción de la naturaleza, en beneficio de una perspectiva más coherente con la historia humana de construcción material, cultural y simbólica de su entorno, no supone, además, postular la total desconexión humana respecto de la naturaleza. Y ello porque, a pesar de la primacía de la apropiación y la transformación en el curso de ese proceso histórico de adaptación, las relaciones del hombre con el mundo natural son más amplias y diversas. Precisamente en virtud de ese proceso de trabajo que pone en permanente contacto al hombre con el medio al que transforma, cabe hablar de una *vivencia* humana de la naturaleza, que impide constreñir sus relaciones con ella a la pura y simple dominación. El hombre también percibe la naturaleza, la interpreta y la disfruta estética o sensualmente. Ocurre, sí, que esos otros modos de relación forman parte del mismo proceso de apropiación e influyen en las formas materiales del mismo. Pero eso no autoriza a considerarlos formas alienadas de relación con el medio. Más aún: ya se ha insistido en el hecho de que son los avances en el proceso de apropiación y humanización de la naturaleza los que sitúan al hombre en una posición que *hace posible* una relación con el entorno que vaya más allá de la adaptación y el dominio. Sólo cuando la naturaleza ya no es una constricción ni una amenaza cabe considerarla estética y moralmente; es más: sólo entonces puede el hombre *tomar distancia* respecto de la misma y llegar a concebirla como entidad definida por su independencia del hombre. Este espejismo es un producto del mismo proceso que, para los verdes, habría provocado su contrario. Sólo en el curso de esa relación compleja y multiforme que se establece entre el hombre, que no es sólo un ser natural sino también un ser *social*, y la naturaleza sobre la que aplica su proceso de trabajo, es posible aprehender la realidad de la vivencia humana de la naturaleza. No se trata de una relación abstracta ni desencarnada, sino que en ella el hombre penetra en la naturaleza y al hacerlo se transforma a sí mismo: es el metabolismo de que habla Marx. En el interior del paisaje que ofrece a la vista una superficie apacible, existe un mundo de relaciones y actividades que tienen su origen en el trabajo, y su objeto en la primera y segunda naturalezas. Estas actividades ocupacionales funcionan como vínculos entre cultura y naturaleza (cfr. Pythiam-Adams, 1999: 143). Como señala Ingold (1993) en un intraducible juego de palabras, el *landscape* (paisaje) es en realidad un *taskscape* (*task* es tarea o actividad): un conjunto interrelacionado de actividades, entendidas éstas como actos constitutivos del habitar humano en el medio. Un medio ambiente

que se convierte en la expresión de la apropiación social de la naturaleza, en la reunión de la naturaleza y el trabajo que la transforma y la hace habitable al hombre.

La objeción verde a estas consideraciones puede adivinarse fácilmente: esa vivencia humana de la naturaleza es una vivencia falsificada, en la medida en que tiene como objeto a una naturaleza cuya transformación la ha privado de su esencia, que es la *naturalidad* de sus procesos, la autonomía respecto de lo humano que la hace valiosa. Humanizar la naturaleza es igual a destruirla. Ante la imposibilidad de restaurar aquello que ya se ha perdido irremediablemente, y que ninguna forma de ingeniería social puede restituir ya fidedignamente, la única solución puede ser reeducar la mirada humana hacia aquellos fragmentos del mundo natural que han conservando una mayor apariencia de autonomía e independencia. De nuevo aquí podemos encontrar la voluntad de borrar todo rastro de lo social en lo natural. La propia clasificación de la naturaleza como tal 'naturaleza' no hace sino unificar bajo una misma etiqueta lo que simplemente *es*, otorgándole así una función social e impidiendo una verdadera *experiencia* de las mismas, que sólo puede provenir desde un limbo presocial:

> "Volver a las cosas mismas es observarlas *antes* de que fueran 'naturaleza', esto es, antes de que fueran capturadas y explicadas, transacción en la cual dejaron de ser ellas mismas para convertirse en funciones en el mundo del discurso social. Una vez nombradas y explicadas, se convierten en creaciones *sociales*, y su primordial naturalidad (*givenness*) se subordina a su utilidad social" (Evernden, 1992: 110).

De ahí que no quede más remedio que preguntarse:

> "¿Cómo vamos a tener experiencia alguna de una naturaleza no objetivizada si, como seres sociales, estamos inevitablemente inmersos en un mundo de símbolos y abstracciones?" (Evernden, 1992: 110).

Efectivamente, la socialidad del hombre es por completo inevitable: la búsqueda de un supuesto adanismo de la mirada que permita encontrar en el mundo natural las reminiscencias del jardín bíblico está condenada al fracaso en la medida en que hace abstracción de las cualidades que distinguen al hombre y lo diferencian, precisamente, de esa naturaleza carente de autoconciencia de la que ha surgido. El hombre no puede contemplar la naturaleza sino desde sí mismo y su condición social: el hecho de que desde luego sea también un ser *natural* no posibilita una mirada desencarnada, una reinmersión en el continuo orgánico del mundo que sería parte de una pretendida renovación espiritual. Lo propio del hombre es dotarse de sentido, de significados, de símbolos: explicar el mundo desde su condición humana. Y ello en la medida en que, aunque perteneciendo a él, se diferencia de ese mundo, se *separa* de él y puede contemplarlo, pensarlo y explicarlo para sí. Ello lo distingue del resto de especies. Así el animal, que en expresión de Bataille "está en el mundo como el agua en el agua" (Bataille, 1998: 27). Como quiera que la transformación humana de la naturaleza es inevitable, y para evitar la pérdida del sentido simbólico de la naturaleza definida

efectivamente como *otredad significativa* para el hombre, es necesario abandonar el modelo esencialista que proponen los verdes en beneficio de una consideración del mundo natural atenta a su presencia allá donde se produzca, incluso en el interior del mundo social al que, de hecho, pertenecen ya objetivamente incluso los grandes espacios de naturaleza virgen cuya apariencia ha sido respetada y en cuyos procesos naturales la intervención ha sido mínima. De modo que la experiencia humana de la naturaleza es múltiple y diversa, y atañe no sólo a la naturaleza transformada y domesticada, sino a otras *formas* en que la naturaleza hoy se nos presenta, ya sea en un estado aparente de mayor libertad, ya sea *incorporada* a nuestro mundo de relaciones sociales (como los animales de compañía, o los parques públicos: cfr. Cronon, 1996c). La naturaleza, entonces, no se define *únicamente* por oposición a lo humano, sino *también* por su interrelación e interacción con el hombre y la sociedad en cuya historia se integra. La naturaleza es a un tiempo una otredad que se caracteriza por su extrañeza, por su diferencia; pero también una parte del hombre que a ella pertenece, una presencia familiar. De alguna forma, la extrañeza es un recuerdo de aquellos tiempos en que el hombre ni comprendía ni dominaba a la naturaleza, y remite a todo aquello que el proceso de racionalización occidental deja fuera y no explica: lo atávico, lo numinoso, lo inexplicable; la familiaridad es consecuencia de siglos de apropiación material y cultural, de conocimiento y dominio. No hay, por tanto, *una* experiencia humana de lo natural, sino muchas. Y en ellas el hombre no puede ni debe renunciar a su socialidad e historicidad, porque sólo desde las mismas será posible comprender el mundo como el producto de la honda e inevitable interrelación de sociedad y naturaleza, esto es, de la historia social de la naturaleza que contiene, también, una historia natural de la sociedad y el hombre. Sólo desde aquí es posible comprender y aceptar la diferenciación entre naturaleza y medio ambiente a que su reconstrucción conceptual conduce.

A pesar del frecuente empleo de los términos 'naturaleza' y 'medio ambiente' como sinónimos en el debate en torno a la crisis ecológica y la política verde, lo cierto es que su deslindamiento y diferenciación es por completo pertinente, no ya para evitar indeseables confusiones conceptuales que una rigurosa depuración semántica conjura, sino para otorgarles la distinta orientación normativa que ha sido ya sugerida. La naturaleza y el medio ambiente no son la misma cosa: el medio ambiente es, de hecho, aquello en que la naturaleza se ha convertido. En otras palabras: el medio ambiente es el producto de la historia social de la naturaleza, de su incorporación a la historia humana y de su transformación por el trabajo a manos del hombre. El proceso de *construcción* social de la naturaleza, de índole tanto material como cultural y simbólica, que es también proceso de adaptación humana al entorno y apropiación del mismo, culmina con la transformación de la naturaleza en entorno *humano*. Lo natural pasa a ser social, la naturaleza se humaniza y deja de ser el ámbito separado e indómito del que los hombres se protegen, para pasar a ser *parte* del sistema social. Una parte, desde luego, de importancia excepcional, en la medida en que constituye el soporte natural de todo el entramado social, pero que al estar controlado socialmente no puede postularse como algo separado del mismo. Esto tampoco significa que todo lo natural sea ahora *artificial*: la existencia de grados de humanización y socialización permite hablar de *naturaleza remanente*, esto es, de espacios o

territorios donde el mundo natural ha sido intervenido en mucha menor medida y conserva por tanto la *apariencia* de la naturaleza virgen o semivirgen, sin por ello sustraerse a la condición de medio ambiente, en tanto su conservación responde a decisiones sociales en origen y cumple de hecho una *función* social, ya se defina en términos de equilibrio medioambiental, de respeto a determinadas formas naturales o de satisfacción estética (o, más frecuentemente, su combinación). Así que ya no hay, propiamente, naturaleza, sino medio ambiente, que no obstante *contiene* fragmentos de mundo natural, y aun dentro del entorno construido (la ciudad, por ejemplo) sigue dando cabida a formas naturales. La oposición entre sociedad y naturaleza tiene por ello un momento de falsedad: no hay que olvidar que el medio ambiente es naturaleza transformada por el hombre, que es parte de esa naturaleza. Es la adopción de una idea esencialista y arcádica de la naturaleza la que impide seguir considerando a la naturaleza transformada en medio ambiente un entorno plenamente *natural*, porque la transformación humana de la naturaleza ha acabado con aquélla definida por la *ausencia* del hombre y de su trabajo, lógicamente identificada y defendida sólo después de la irrupción de ambos. La naturaleza es así una abstracción, en tanto se realiza fuera de la historia; el medio ambiente es esa misma naturaleza hecha historia y sociedad.

El concepto de medio ambiente sigue, sin embargo, siendo confuso, sobre todo en tanto no se explicite claramente que su campo semántico tiene poco que ver con el de 'naturaleza', al que de hecho puede oponérsele, matices al margen. Precisamente en la medida en que viene a oscurecer la claridad evocadora y aun las asociaciones normativas que en el discurso verde tiene la referencia a la naturaleza, el medio ambiente se percibe en ocasiones como un concepto que es discutible y ambiguo allí donde el de naturaleza no lo sería (cfr. Luke, 1999: 120). Ya hemos visto, empero, cómo la propia naturaleza a la que los verdes se acogen encierra no pocas mistificaciones, que la apelación sensorial a aquello que 'está fuera y a la vista' pretende hacer olvidar. La distinción aquí propuesta entre naturaleza y medio ambiente puede, de hecho, servir para depurar un término, el primero, que ha terminado acumulando un exceso de significados y orientaciones normativas; al decir de Evernden, su contaminación la ha convertido "en un término potencialmente peligroso, en tanto nos proporciona infinitas oportunidades para el malentendido, deliberado o no" (Evernden, 1992: 26). Cuando se emplea el término naturaleza para designar la actual realidad del entorno social, e involuntariamente se compara esa realidad con el jardín edénico que el discurso verde y las consecuencias que derivan de su polisemia han consagrado como significado del mismo, algo no encaja, ya que lo que se ofrece a la vista nada tiene que ver con la naturaleza como pureza y esencia atemporal. Lo que tenemos delante es, antes bien, medio ambiente humano: el producto de nuestras transformaciones de la naturaleza. Por eso, como señala Acselrad, es necesario 'desnaturalizar' el medio ambiente:

> "Identificar el medio ambiente con la idea de Naturaleza es sustraer 'lo que está fuera de los sujetos' de las acciones históricas y simbólicas de los seres humanos" (Acselrad, 1999: 40).

La paradoja que subyace a la visión verde de la naturaleza, que consiste en excluir al hombre cuya pertenencia al mundo natural se afirma del dibujo que se hace de éste, reaparece aquí. En este caso, hombre equivale a historia, a trabajo, a transformación. Lo que se opone al concepto de medio ambiente, tal como aquí se presenta, no es en consecuencia tanto el de naturaleza como una naturaleza idealizada definida por su independencia respecto del hombre y su vinculación a una forma o apariencia que *expresa* esa independencia. Pero esa independencia es una ficción: naturaleza y sociedad son *inter*dependientes. Mientras que el concepto de naturaleza remite una realidad autosuficiente y cerrada sólo posible antes de la historia, el de medio ambiente se refiere al mundo constituido *relacionalmente*, a un mundo natural que *interacciona* con la sociedad y por eso se transforma (cfr. Ingold, 1993: 156). La dicotomía naturaleza-sociedad se *disuelve* en medio ambiente. Hasta cierto punto, de hecho, el concepto de medio ambiente es el producto de la fusión de naturaleza y cultura (cfr. Macnaghten y Urry, 1998: 30). Y aunque Dobson tiene razón cuando resalta la necesidad de diferenciar naturaleza y medio ambiente, por considerar que, aunque los sistemas naturales son parte de los sistemas sociales, no por ello pueden reducirse a mera socialidad, no lo es menos que afirmar, como él hace que lo natural "es *una parte* de lo social, pero se halla *aparte* de él" (Dobson, 1999b: 6), plantea no pocos problemas si se pretende que ese 'estar aparte' permite definir la naturaleza por exclusión de lo social y lo humano. Tal independencia puede admitirse en el sentido de que las estructuras y poderes causales de la naturaleza no han sido *creadas* por el hombre, y por tanto no pueden ser reducidas a la categoría de lo social. De lo que hablamos aquí es, sin embargo, de naturaleza profunda, y no de la naturaleza superficial, como una determinada apariencia, que el hombre ha transformado hasta convertirla en su medio ambiente. Más aún: eso no suprime el hecho de que el hombre ha intervenido en procesos naturales más o menos *profundos* y los ha manipulado en su favor. La naturaleza se nos aparece como categoría social: la naturaleza 'objetiva' que un día existiera ha sido ya reinterpretada y reformada por un aspecto de esa misma naturaleza: la sociedad humana (Pepper, 1993b: 442).

Podemos así emplear el concepto de naturaleza para referirnos tanto a los procesos y estructuras causales cuya existencia y, al menos en gran medida, formas están lejos del alcance del hombre, como para designar al mundo natural remanente, o espacios naturales donde la intervención social se ha producido por omisión o ha sido mínima, dando lugar a la conservación de formas y procesos naturales caracterizados por su aparente autonomía respecto de lo humano. El concepto de medio ambiente, en cambio, designaría al actual entorno de la vida social: la naturaleza transformada y apropiada por el hombre, *construida* por él a lo largo de la historia, que se halla en interacción recíproca con lo social y que con lo social ha coevolucionado hasta ser lo que hoy es: medio ambiente humano. Asimismo, esta diferenciación da cuenta de la cualidad construida y mediada de la naturaleza, del carácter sociohistórico que adopta una vez sometida al proceso de apropiación social de la misma, que incluye tanto su reconstrucción material como su construcción cultural y simbólica, allí donde el concepto de naturaleza expresa en cambio un momento presocial, una ausencia de

mediaciones y filtros que es antes el producto de una evocación nostalgica que una representación de la realidad.

III La construcción de la política verde.

La refundación de la política verde que resulta de la crítica reconstructiva del ecologismo político viene a demandar la previa consideración de éste y su estructura normativa. Las distintas dimensiones del ecologismo, que lo presentan como movimiento social, como ideología y como teoría política, así como determinados rasgos del mismo que dificultan su categorización, son objeto de atención a modo de prólogo para la determinación de un criterio de mínimos que permita identificar lo que por ecologismo debamos entender, punto de partida a su vez para la determinación de los dos principios rectores de la política verde. Las ambiguas relaciones del ecologismo con la modernidad y la posmodernidad han de ser igualmente objeto de revisión, porque la reconstrucción de la política verde es también reconstrucción de sus vínculos con el proyecto moderno, al que se incorpora como instancia crítica y reflexiva que contribuye a *completar* lo que la modernidad sólo empieza o no consigue concluir. Las ambivalencias y contradicciones que presenta la estructura axiológica del ecologismo político, fruto en gran medida de su naturalismo filosófico y de la concepción de la naturaleza en que se asienta, son a continuación objeto de una depuración normativa que constituye, al tiempo, análisis y crítica del ecologismo hasta ahora dominante, y construcción de la nueva política verde. Sus relaciones con la ciencia, la ambigüedad inherente a la noción de sustentabilidad, el utopismo verde, la traducción normativa de las descripciones científicas de la ecología, la atribución al lugar de cualidades prescriptivas: aspectos todos ellos del entramado de principios y valores del ecologismo que es necesario acotar y someter a crítica. Sobre la base que este análisis proporciona es posible avanzar en la construcción de una política verde. Se discuten así las posibilidades, pero también las lagunas, que para ese proceso presenta la definición del ecologismo como política de límites. El sentido y el carácter de la nueva política verde es finalmente elucidado.

1. *La construcción de la política verde.*

A la pregunta de qué sea exactamente el ecologismo sólo cabe responder de un modo que, en todo caso, pone en entredicho la posibilidad misma de ser *exactos* al abordar un objeto multiforme y en constante proceso de transformación. No se trata únicamente de que el ecologismo pueda considerarse tanto un movimiento social como una ideología, y un proyecto político; ni de que en la configuración de su entramado normativo confluyan la teoría política, la filosofía medioambiental y la ecología como ciencia. A esto hay que añadir la heterogeneidad *interna* al propio ecologismo, la marcada diversidad de corrientes y orientaciones que, agrupadas todas en su interior, dificultan la acotación de sus límites y la identificación de sus principios rectores. La definición del ecologismo exigirá por ello una operación depuradora en la que la

intervención del investigador asume un papel protagonista: más que describir una política verde cuyos rasgos constituyen una evidencia, se *construye* una visión propia de lo que esa política deba ser. La orientación normativa es clara, como lo es la vocación crítica y reconstructiva del análisis que aquí se ofrece. Se trata de avanzar hacia una auténtica política verde, realista y congruente con la visión de la naturaleza y de las relaciones de la sociedad con su entorno que expone el capítulo anterior. Depurar normativamente los excesos y contradicciones en que tan a menudo incurre un ecologismo político en exceso influido por corrientes cuya radicalidad en la defensa de una naturaleza divinizada y falsificada truncan de hecho toda posibilidad de articular un discurso político coherente supone, de paso, señalar la ambivalencia que caracteriza tan a menudo la articulación de sus postulados centrales. Tal construcción de una política verde que sea, efectivamente, antes una *política* que una ideología maximalista caracterizada por el dogmatismo antihumanista y un utopismo arcádico que contamina sus fundamentos axiológicos, supone igualmente la previa revisión de los vínculos del ecologismo con la modernidad. Es preciso incorporar el ecologismo al proyecto moderno, contemplarlo como una suerte de conciencia crítica del mismo que señala sus límites, abandonando por tanto la marcada orientación antimoderna y filorromántica que el entero movimiento verde, desde sus orígenes, posee. Sólo desarrollándose como *parte* de la modernidad será viable una política verde que contribuya tanto al equilibrio en las relaciones de lo social y lo natural, como al perfeccionamiento de nuestras instituciones y espacios de participación política.

El carácter plural del ecologismo

Nuevo movimiento social en origen, ideología con rasgos propios que permiten distinguirla de aquellas que vienen dominando el panorama político desde hace al menos dos siglos y proyecto político que trata de materializar sus aspiraciones en la práctica, el ecologismo es sin embargo multifacético y complejo, rasgos que dificultan la precisa determinación de sus características y contornos. Y aunque en este trabajo sean la teoría política ecologista y la política verde, articulaciones del ecologismo como proyecto de pensamiento y como proyecto de acción política, respectivamente, objeto preferente de atención, su definición exige forzosamente una breve exploración de la genealogía del ecologismo y una crítica reconstructiva que reduzca la diversidad a unidad.

1. El ecologismo forma parte de los llamados nuevos movimientos sociales surgidos, en el seno de las sociedades industriales avanzadas occidentales, en la década de los sesenta y setenta. Nuevo movimiento feminista, movimiento estudiantil, nuevo pacifismo, movimiento antinuclear, de liberación sexual o de consumidores, constituyen el grueso de estos nuevos agentes políticos cuya nueva forma de hacer política representa diáfanamente la erosión de una concepción de la misma basada en el protagonismo de un único sujeto político y su transformación en una realidad en la que coexisten una pluralidad de sujetos en acción e influencia recíprocas. Agentes políticos no convencionales, llevan a cabo una constante redefinición de los límites y contenidos de la comunidad y la acción políticas a través de fórmulas organizativas y patrones de

actuación no convencionales. Reflejo y producto de un cambio de valores de las sociedades occidentales, en las que se opera una revolución silenciosa que supone el paso de una cultura de signo *materialista* a otra *postmaterialista* en la que se otorga prioridad no tanto a la satisfacción de unas necesidades humanas básicas ya cubiertas en la parte próspera del mundo, como a la de las necesidades sociales de autorrealización (cfr. Inglehart, 1990), valores como los de autonomía e identidad son enfatizados y realzados, en lo que es tanto producto de los logros de la modernización política y económica como de la crítica de sus promesas incumplidas y efectos perversos (cfr. Offe, 1988: 218). Es antes un movimiento crítico *interno* al proceso de modernización social occidental que una contestación antisistema que pretenda su sustitución por un modelo antagónico, aún cuando a veces se haya vestido con los ropajes de ésta y se afirme que apuntan a un "rechazo generalizado de la sociedad moderna" (Rainbow, 1993: 7), a la crítica de "las más básicas asunciones sobre las que se basa el pensamiento político convencional" (Heywood, 1998: 266), o al desafío de "las premisas centrales que subyacen a las imágenes sociales proyectadas por las ideologías de la sociedad industrial moderna" (Kenny, 1998: 22). Es la culminación y corrección del proyecto moderno lo que se pretende, aún cuando, como veremos, es precisamente el ecologismo aquel movimiento que, pese a su diversidad intrínseca, más claramente presenta los rasgos de una reacción antimoderna. Nada de esto impide, sin embargo, que los nuevos movimientos sociales sean predominantemente explicados en términos de *oposición*, ya sea de una cultura materialista frente a otra postmaterialista, de unos valores frente a sus contrarios, de una nueva frente a una vieja forma de hacer política. También Habermas considera que los nuevos conflictos planteados por los nuevos movimientos sociales van más allá de los hasta ese momento dominantes problemas de distribución de la riqueza, para pasar a concernir a "la gramática de las formas de vida", representando así la resistencia que el "mundo de la vida" opone al "mundo del sistema" (Habermas, 1995: 421). Los nuevos movimientos sociales introducen así, en la sociedad de la que surgen y cuyas contradicciones encarnan, un nuevo lenguaje.

Es en este contexto donde surge el movimiento verde contemporáneo. Más allá de fantasías de pureza que pretenden encontrar el origen del ecologismo en la supuesta armonía en que el hombre vivía con la naturaleza en los albores de la especie, y a pesar de que es plausible adjudicar cuando menos la condición de protoecologismo a movimientos decimonónicos que reaccionaron contra la degradación ambiental provocada por el pujante industrialismo de la época, la existencia de una relación *histórica* entre estos movimientos y el ecologismo de hoy no autoriza la cifra del origen de éste en aquél, por cuanto responde a un *momento* sociohistórico diferenciado que da lugar a un movimiento cuyas características son también muy diferentes. Es así más razonable datar el nacimiento del ecologismo moderno en las décadas de los sesenta y setenta del siglo veinte, sin dejar de reconocer que su genealogía va más allá de este surgimiento, que no se produce, por tanto, *ex nihilo*. La aparición en Estados Unidos de obras pioneras y de gran difusión, que alertaban acerca la gravedad de una crisis ecológica de nuevo cuño debido a su alcance y complejidad, como, sobre todo, *Science and Survival* (1963), de Barry Commoner, *Silent Spring* (1965 [1980]), de Rachel Carson , o *The Population Bomb* (1969), de Paul y Anne Ehrlich, alimentó una creciente conciencia de las dimensiones del problema medioambiental, a partir de un tono marcadamente apocalíptico y semiprofético

que aún vendría, sin embargo, a superar el impactante informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972), para Andrew Dobson símbolo mismo del nacimiento del movimiento verde contemporáneo, aun cuando otros autores postulen como tal la obra de Carson o, incluso, el Día de la Tierra de 1970 (cfr. Dobson, 1997: 58; Bell, 1998: 173; y Goodin, 1992: 2, respectivamente). Al margen de concreciones cuyo valor es principalmente simbólico, lo cierto es que la toma de conciencia colectiva y la introducción de una nueva problemática, con su universo de asociaciones semánticas y términos-clave, que este conjunto de obras propicia, prepara el camino para la definitiva conformación y consolidación del ecologismo en los setenta, década en la que el movimiento no sólo crece de forma ininterrumpida, sino en la que experimenta también una notable evolución teórica. La proliferación de organizaciones conservacionistas (Sierra Club, Greenpeace, Amigos de la Tierra) y la institucionalización que vive el movimiento con el nacimiento de los primeros partidos políticos verdes (en Tasmania y Nueva Zelanda en 1972, en Gran Bretaña un año después) así como la progresiva extensión de su ámbito de implantación nacional, terminan por incorporar las preocupaciones medioambientales al discurso occidental contemporáneo.

Resulta interesante comprobar hasta qué punto el desarrollo y la consolidación del movimiento verde han terminado por disociar su base social y la realidad de ésta de sus aspiraciones normativas últimas. El ecologismo, sobre todo en las corrientes radicales que han dominado al movimiento desde el principio y hasta el desarrollo de una teoría política verde que empieza a señalar sus contradicciones, ha presentado una alternativa radical al sistema social vigente, una completa reformulación social, política y económica que, de hecho, alimenta un utopismo característicamente verde. El sustrato social del movimiento es, sin embargo, beneficiario del progreso que denuncia, pues no en vano el retrato robot del militante o simpatizante verde occidental es el de un profesional de clase media con una educación media o alta, que en la mayoría de los casos y probablemente rechazaría esos objetivos máximos por ser incompatibles con su modo, ritmo y condición de vida. La clase social en que el ecologismo encuentra mayor nivel de apoyo tiene así, paradójicamente, intereses materiales opuestos al proyecto verde de sociedad sustentable (Yearley, 1994: 161-162). La brecha entre el soporte social del movimiento verde y el pleno apoyo al futuro que éste quisiera dibujar amenaza así su propia pervivencia. No es menos cierto, sin embargo, que ese segmento de población, amplísimo por demás, *constituye* el movimiento verde, de forma que quizá estemos más bien ante una brecha entre la estrategia discursiva y la voluntad de fondo, remarcada por la feroz distancia que separa al programa de su realización práctica. Esta *distancia* proporciona también claves acerca del surgimiento mismo del movimiento y de la 'conciencia medioambiental' del ciudadano que estaría en su base, más concretamente acerca de su relación de dependencia con el progreso material de la sociedad. Las olas de preocupación medioambiental identificadas desde el siglo XIX y apuntadas por Vincent (1993: 250): de 1880 a 1900, de 1918 a 1939, y de 1950 a 1970, coinciden con períodos de satisfacción relativa de las necesidades económicas de una parte de la población, que vuelve entonces la mirada al entorno y sopesa los costes de su prosperidad *desde* esa misma prosperidad. Progreso y crecimiento económico son así, paradójicamente, condición de su propio cuestionamiento. Una vez más, la reacción antimoderna es hija natural de la misma modernidad. Pero enseguida volveré sobre esto.

La unanimidad con que se acepta la pertenencia del ecologismo a los nuevos movimientos sociales no se ve reproducida, sin embargo, cuando se trata de juzgar su importancia en el seno de los mismos. Es frecuente la consideración de que la primacía dentro de los nuevos movimientos sociales corresponde antes al movimiento feminista que al ecologista (cfr. Von Beyme, 1994: 286). La razón para ello es la que alega Habermas (1995) cuando, tras distinguir entre movimientos de potencial emancipatorio que aspiran a un cambio de signo universalista y movimientos de resistencia de carácter más particularista, destaca al feminismo entre los primeros, como movimiento *ofensivo*, y relega a los demás entre los segundos, atribuyéndoles por tanto carácter *defensivo*: el ecologismo vendría a defender el mundo natural de los embates de la industrialización. El problema que esta visión plantea tiene que ver tanto con las insuficiencias del discurso público y estratégico del ecologismo, como con la fragmentación e ideologización interna que en gran medida las provoca. Por una parte, la defensa del mundo natural, como auténtica razón de ser del movimiento verde, oculta la evolución normativa del movimiento y el surgimiento de una teoría política que, a partir de ese núcleo, ha desarrollado un proyecto político y social *totalizador*, que no limita su objeto a aquella parcela de la realidad que remite a la relación del hombre con la naturaleza. La diversidad interna al movimiento, en cuyo seno conviven tendencias no sólo diferenciadas sino incluso opuestas, dificultan la apreciación de este carácter integral. A su vez, la ideologización del movimiento y la identificación que suele establecerse entre éste y las corrientes más radicales, aquellas que derivan en un antihumanismo que sitúa la defensa de lo natural en el plano de la ensoñación arcádica, han impedido hasta ahora, como veremos, dar cumplida forma al ecologismo como proyecto de la modernidad, emancipador y universalista, y no una mera reacción tardorromántica a los estragos posindutriales. La reconciliación entre democracia y ecologismo, dificultada por el maximalismo finalista que estas corrientes suelen hacer suyo, es necesaria para terminar de otorgar a éste un auténtico estatuto de centralidad dentro de los movimientos sociales contemporáneos, que la sola transversalidad y creciente magnitud y visibilidad pública de la crisis ecológica no puede darle por sí misma. En la medida en que esta construcción de una política verde tenga éxito, podremos considerar al ecologismo, al menos, en pie de igualdad con el feminismo dentro de los nuevos movimientos sociales, gozando sin embargo de un mayor potencial que éste en la presentación de formas alternativas de organización socio-política.

2. En concordancia con el carácter integral de su programa político, derivado de la permeabilidad sociopolítica y económica de la crisis ecológica cuya superación se erige en objetivo inmediato del movimiento, así como de acuerdo con el propio impulso de autoconsolidación que busca la conquista de un espacio definido, el ecologismo se constituye como ideología: el movimiento se hace visión del mundo. Esta afirmación reflexiva del movimiento verde posee un componente estratégico que no puede considerarse sólo como parte de esa búsqueda del territorio propio, sino que es igualmente una *defensa* de su lenguaje y principios políticos, que trata de evitar su asimilación por las ideologías tradicionales, que de consumarse supondría de hecho su desactivación. La efectiva consolidación del discurso en torno al medio ambiente y su adopción por la opinión pública hacen que para el conjunto de las ideologías tradicionales sea no ya atractiva, sino necesaria la apropiación de una mínima parte del mismo: el medio ambiente es ya un

componente obligatorio de cualquier discurso ideológico. Que esto sea tanto un éxito como una amenaza para el ecologismo responde a la lógica más estricta, e ilustra las dificultades para conservar el monopolio sobre un conjunto de conceptos y principios cuando traspasan los límites de un discurso minoritario. Para Dobson (1997: 26), esta posibilidad de asimilación de los rasgos distintivos de una ideología por otra distinta puede servir precisamente como piedra de toque de la consistencia de la que sufre la agresión: si la introducción de las ideas de una ideología en otra es cómoda y no resulta contradictoria, no estamos en modo alguno hablando de una auténtica ideología. La aceptación del ecologismo como auténtica ideología, en pie de igualdad con los demás componentes de las familias occidentales de pensamiento, es casi unánime (cfr. su inclusión en obras generales sobre ideologías política contemporáneas: Vincent, 1995; Eccleshall *et al.*, 1998; Goodwin, 2000; Heywood, 1998; Eatwell *et al.*, 1999). La cuestión, sin embargo, no es tan sencilla, y tiene tanto que ver con la fragmentación interna del ecologismo como con los problemas que derivan de una visión parcelada de lo que el ecologismo supone.

Los dos principales obstáculos que se oponen a la afirmación del ecologismo como ideología han sido señalados por Vincent (1993). Desde el propio ecologismo surge uno de ellos: el movimiento tiende a percibirse como una fuerza nueva que trasciende los términos del debate político tradicional y no puede verse reducido a la condición de ideología. Se trata de ir más allá que las ideologías en su conjunto, para implantar un nuevo paradigma en el pensamiento occidental. Recordemos cómo Jonathon Porritt llama célebremente a superar la "superideología del industrialismo" que engloba al conjunto de ideologías nacidas en el siglo diecinueve y desarrolladas en el veinte, mediante la implantación "de una nueva *visión del mundo*" (Porritt, 1995b: 543). Es, en gran medida, la herencia del origen antisistema del movimiento, de su vinculación a formas espontáneas y no convencionales de organización y protesta. Semejante reticencia ante la posible categorización como ideología por parte del movimiento verde sólo muestra, paradójicamente, su voluntad de afirmación, combinada con la negación de los oponentes: es característico de la contienda *entre* ideologías que cada una de ellas se proclame portadora de una visión objetiva y de unos valores ciertos, situándose por tanto en el espacio de la verdad objetivada e irrefragable, mientras que en sus antagonistas la ideología sólo está presente en su acepción original de imagen falaz del mundo, la falsa representación de la realidad que ignora serlo. El propósito verde de diferenciación no hace finalmente sino igualarlo.

La diversidad característica del ecologismo trae consigo dificultades adicionales. Especialmente en lo que se refiere a la existencia de un número de corrientes de pensamiento que no facilita la fijación de un cuerpo uniforme y homogéneo de ideas y principios con el que identificar *el* ecologismo. Este problema afecta también a la construcción de una política verde, y la solución pasa, como veremos más abajo, por la identificación de principios y orientaciones comunes al conjunto de tendencias existentes. Además, todas las familias ideológicas se caracterizan por su pluralidad, de modo que esta diversidad interna no es un rasgo exclusivo del ecologismo. Es cierto, sin embargo, que esta pluralidad es más acusada en un ecologismo donde no existe un centro tan decantado como el que liberalismo y socialismo exhiben, de forma tal que el juego entre la norma y su variación no es tan fácilmente identificable. Aunque esto último pueda a su vez explicarse por la relativa juventud de un ecologismo que se hallaría aún en fase de formación y

perfilamiento, esta carencia de un centro reconocible hace al ecologismo más vulnerable frente al ataque externo, en forma de intentos de asimilación de parte de sus postulados. Los prestamos ideológicos serán igualmente evidentes, pero su procedencia no podrá referirse tan fácilmente a un tronco central de consistencia asegurada. Por otra parte, la disociación, entre las razones públicas y débiles, de un lado, y las privadas y fuertes, por otro, aducidas en defensa del medio ambiente y en consecuencia de su programa político, cuyo cariz estratégico los verdes son los primeros en reconocer, contribuye también a facilitar la asimilación ajena de parte del ideario ecologista. Porque al ocultar aquellas razones que las corrientes más antiantropocéntricas sostienen, basadas en el beneficio de la propia naturaleza, y emplear en cambio aquellas que apelan al interés y supervivencia humanos, el ecologismo proporciona a las ideologías rivales la oportunidad de hacerlas suyas sin mayores contradicciones normativas: la defensa del medio ambiente se convierte en principio tecnocrático y de gestión.

El reconocimiento de que el ecologismo es una verdadera ideología no empece, pues, las posibilidades de asimilación parcial de su entramado normativo y de parte de su lenguaje político. Su condición de ideología puede acordarse tanto con arreglo a una acepción funcional del término como con arreglo a una más amplia. Dobson (1997) apuesta por la primera: el ecologismo es una ideología de pleno derecho porque posee una descripción del mundo político y social que nos ayuda a orientarnos en él; un dibujo del tipo de sociedad que deberíamos alcanzar (la sociedad sustentable); y un programa político para el cambio. Freeden (1995) pone el acento en la existencia de un núcleo morfológico singular que coexiste con la asimilación igualmente singular de las ideas procedentes de otras familias ideológicas, que resulta en una autonomía normativa subrayada también por Bramwell (1989: 13). Para Vincent (1993: 250), encontramos en el ecologismo profundas valoraciones teóricas acerca de la naturaleza de la realidad, la naturaleza humana y el papel del hombre en el mundo. Ideología como vocabulario y mapa cognitivo, como representación y sentido del mundo, como cuerpo de valoraciones descriptivas y normativas que dan forma a un proyecto social transformador: el ecologismo cumple con las condiciones necesarias para serlo. Como ya he señalado, considera Dobson que la mejor prueba de la consistencia normativa del ecologismo la proporciona el hecho de que el conjunto de elementos descriptivos y prescriptivos de su programa no pueden ser asimilados por otras ideologías sin una modificación sustancial, que implica su desnaturalización. Pero tanto la fragmentación interna al ecologismo, como la disociación señalada entre argumentos débiles y fuertes, facilitan esa asimilación que, aunque parcial y en última instancia mistificadora por modificar el *sentido* del objetivo o principio en cuestión, ha sido moderadamente exitosa al permitir la incorporación de elementos verdes en prácticamente todos los programas políticos contemporáneos. Es sobre todo en el debate en torno a la sustentabilidad donde es más fácil apreciar esta circunstancia, reflejo naturalmente de una lucha por la definición semántica de un vocabulario ya incorporado al discurso político. En cualquier caso, esta apropiación normativa parcial no elimina la autonomía del ecologismo, ni como ideología ni como teoría política, especialmente si en la construcción de una política verde se desarrolla coherentemente toda aquella parte de su programa orientada a la democratización y la modernización del sistema político y social.

3. La pluralidad interna al ecologismo no sólo tiene que ver con la fragmentación que le es característica, y que resulta en una diversidad de corrientes y tendencias que dificultan el señalamiento de un centro de gravedad; también con la complejidad que trae consigo la existencia de tres niveles o esferas que no se relacionan entre sí de forma lineal ni unívoca, pero cuya interacción y contacto resultan decisivas en la *conformación* de la ideología ecologista: la ecología, la ética medioambiental y la teoría política verde. Esto es: ciencia, moral y filosofía, política: los hallazgos de la primera, que nos permiten contemplar de otra forma el mundo natural y nuestra relación *biológica* con él, alumbran una nueva forma de pensamiento filosófico y de reflexión moral acerca de cómo *deberían* ser reformuladas las relaciones del hombre y la sociedad con la naturaleza, que a su vez encuentran articulación política e institucional en la teoría política verde que convierte a la ciencia y a la moral en un programa de intervención sobre la realidad. Este itinerario ideal vendría a invertir la dirección convencional de los procesos culturales, de acuerdo con la cual las filosofías preceden a las ciencias (Araújo, 1997a:147); el ecologismo, por el contrario, es la primera ideología fuertemente enraizada en las ciencias naturales (Paehlke, 1989: 273). La certidumbre que éstas proporcionan vendría no sólo a garantizar la intachabilidad de la propuesta verde, sino que procurarían también una clausura del debate político que obedece a la naturaleza no discutible de lo científico.

Naturalmente, las relaciones entre esos tres niveles efectivamente presentes en la articulación del pensamiento verde no son tan sencillas ni pacíficas como este cuadro ideal pretende. Aun posponiendo el análisis tanto de las más amplias relaciones entre ciencia y ecologismo, como del problema de la traducibilidad normativa de los hallazgos de la ecología, sí conviene señalar aquí los peligros que esta concepción lineal del ecologismo trae consigo, además de identificar la más probable causa de su permanencia. Ésta no es otra que el peso e influencia, de las que sólo ahora empieza a liberarse, que han tenido en el entero movimiento verde las secciones más radicales del mismo, en especial la ecología profunda y el ecocentrismo, cuyo potencial misantrópico ha derivado en un antihumanismo que ve en la ciencia y en la moral los firmes cimientos normativos que la política no sabe proporcionar. En ambos casos, la política verde no ha de ser más que un reflejo de la metafísica y la que la *verdadera* visión de la naturaleza que la ecología descubre imponen. Los principios básicos de la ecología profunda inspirada por Arne Naess expresan una visión del mundo de marcado signo metafísico y espiritualista, que se opone frontalmente al mundo existente, y pretende sustituir el dominio de la naturaleza por la armonía con ella, así como un "igualitarismo biosférico" que ponga en un plano de igualdad a todos los seres vivos (cfr. Naess, 1989, 1995, 1997; Devall y Sessions, 1985). El acento religioso al que paradójicamente conduce la nueva visión científica se transforma, en el caso del ecocentrismo, en acento moral: considerado por Dobson (1997: 32) característica distintiva del ecologismo político, el ecocentrismo encuentra en la interdependencia e interrelacionalidad de todos los seres vivos y hábitats en que viven y se desarrollan que la ecología describe, el principio básico aplicable a la relación entre los hombres y el mundo natural, y entre los hombres mismos. El mundo es una red de relaciones dinámica e interactiva en la que no hay entidades separadas ni líneas divisorias absolutas entre lo animado y lo inanimado, lo humano y lo no humano; la sociedad sustentable a la que el ecocentrismo aspira no sólo se caracteriza, entonces, por crear nuevas oportunidades para la

emancipación humana, sino que abraza una noción más amplia de emancipación que reconoce la posición moral del mundo natural y asegura su florecimiento (cfr. Eckersley, 1992). La ciencia imprime su sello a lo moral; lo político es mera derivación.

Tanto la ecología profunda como el ecocentrismo han ejercido una notable y duradera influencia, en el movimiento verde y en la articulación normativa temprana del ecologismo político. Y la forma en que ambos conciben la relación de la política con la ciencia, la metafísica y la moral termina por ello siendo ilustrativa del problema que para el ecologismo plantea su concepción en términos lineales y rígidos, no sólo en lo que a la misma construcción normativa se refiere, sino también en relación al alcance y fuerza de su discurso. En el caso de la ecología profunda, la metafísica en que consiste plantea evidentes problemas de traducibilidad no sólo política, sino moral, porque la necesidad de comunión entre el hombre y el mundo natural que permite al yo abismarse en su entorno supone la supresión de lo social y lo político, estableciendo el debate normativo en un terreno de difícil tránsito. John Barry ha alertado acerca de la negativa influencia que la ecología profunda, al eliminar categorías intermedias entre el individuo y el mundo natural tan sustanciales como lo social o lo intersubjetivo, supone para una política verde a la que no puede servir de sustento, porque no en vano ésta se refiere no sólo a la naturaleza y la sustentabilidad, sino también a la democracia y la descentralización, entre otras cosas (cfr. Barry, 1994a: 382). La metafísica de la ecología profunda no se relaciona directa e inalienablemente con la política verde, porque si bien aquel que participe de ésta no podrá dejar de tener presente la dimensión moral que subyace a un replanteamiento de las relaciones entre sociedad y naturaleza, tal replanteamiento no pasa necesariamente por la propuesta espiritualista de la ecología profunda, difícilmente traducible al lenguaje político y extraña, de hecho, al mismo. Los mandatos morales de la ecología profunda pueden servir de justificación para una determinada política orientada a la sustentabilidad ecológica, pero esta misma política, precisamente por su naturaleza autónoma respecto del discurso moral, puede sostenerse por sí sola: no necesita de una metafísica. Es cierto, sin embargo, que una metafísica no es una moral, que los principios políticos pueden proceder de principios morales cuya aplicación práctica se persigue. No obstante, los problemas que aquejan al ecocentrismo derivan igualmente de una rígida traslación de normas de un nivel a otro, porque la moral ecocéntrica es ya una aplicación al mundo humano y social de la plantilla proporcionada por la ecología: una forma de naturalismo. Subsiste entonces el problema del tratamiento igual dispensado a ámbitos radicalmente diferenciados: el mundo natural no es el mundo social, menos aún un mundo social caracterizado por su apropiación de un entorno convertido en medio ambiente humano. La ausencia de moral en el mundo descrito por la ciencia pasa paradójicamente a ser, en la lectura que de esa descripción se lleva a cabo, una moral completa. Cuando esa moral trata de convertirse en una política apreciamos los problemas que la traslación apareja, ya que el proyecto de política ecocéntrica sugerido por Eckersley (1992: 179 ss.) adolece de un exceso de inconcreción: defiende un Estado democrático que es parte de una estructura de toma de decisiones de múltiples niveles, en la que existe una fuerte dispersión del poder político y económico entre las comunidades locales, que crea las condiciones necesarias para el florecimiento de una cultura emancipatoria ecocéntrica. La dudosa relación de causalidad entre del establecimiento de la estructura

política descrita y el advenimiento del florecimiento deseado permite apreciar, de nuevo, los problemas con que topa una moral a la hora de convertirse en política, sobre todo cuando tal conversión se quiere marcada por el signo de la fidelidad.

Aunque volveré sobre los problemas que plantea la relación entre ciencia, moral y política en la articulación normativa del ecologismo, lo aquí indicado permite comprender que esos problemas existen y añaden complejidad al ya de por sí fragmentado paisaje interior de aquél. Del mismo modo, la inevitable ambigüedad de estas relaciones y, sobre todo, la señalada influencia que las corrientes más radicales dentro del movimiento verde han ejercido hasta ahora en la conformación de la política del ecologismo, permiten lamentar la excesiva dependencia *ideológica* que ha sufrido ésta, convirtiéndose en un obstáculo, de hecho, para la construcción de una auténtica *política* verde. El problema, aquí, es la imposibilidad de construir una verdadera política si ésta se convierte en el epifenómeno de lo científico elevado, a su vez, a la categoría de moral. La política verde no puede depender de una metafísica antimoderna basada en una concepción de la naturaleza derivada de un delirio arcádico; tampoco de una moral que puede proporcionarle elementos para la reflexión política, pero en ningún caso mandatos cerrados que reclaman su traducción política. Ya veremos como esto último plantea además problemas de justificación normativa. La política es el terreno del conflicto, de la argumentación racional, de la convención: no de la norma científica ni del imperativo moral. La dogmatización que corrientes como la ecología profunda introducen en el ecologismo político sólo conducen a la ausencia de lo político, que no en vano demanda su cuota de autonomía.

4. El lugar común que señala la diversidad interna como rasgo propio del ecologismo encuentra en la realidad su confirmación. Todo intento taxonómico ha de enfrentarse a multitud de corrientes y tendencias, cuyos orígenes y objetivos pueden, pese a su común pertenencia, diferir considerablemente. Esta diversidad no impide, sin embargo, la identificación de un discurso ecológico coherente que trasciende las distintas orientaciones políticas (Castells, 1997: 147), si bien no es menos cierto que la concreción de ese discurso común será más fácil cuanto más genérico y difuso: la defensa del mundo natural puede ser enarbolada sin duda por todas las secciones del movimiento verde, pero ni las razones para hacerlo ni los medios con que llevarlo a cabo lograrán, siquiera remotamente, idéntico consenso. Aunque carece de sentido exponer aquí en detalle el heterogéneo mapa interior del movimiento verde, sí es pertinente dar una idea de su fragmentación mediante la breve exposición de las dos grandes líneas divisorias que lo cruzan: el continuo antropocentrismo-ecocentrismo, correspondiente al terreno filosófico, y el continuo reformismo-radicalismo, perteneciente al ámbito político. El empleo de estos instrumentos epistemológicos no sólo ordena la diversidad verde, sino que es también muestra de los términos del debate en el seno del movimiento.

La divisoria antropocentrismo-ecocentrismo se constituye en principio vector de toda una articulación moral con importantes consecuencias en lo político. Mientras el enfoque antropocéntrico es aquel que propugna valores ecológicos desde una óptica y de acuerdo con el interés *humano*, el ecocéntrico rechaza situar al hombre en el centro y reclama la igual consideración moral del mundo natural, a la que debe corresponder un igual derecho al desarrollo y florecimiento. El ecocentrismo valora la naturaleza *por su propio interés*, reconociéndole con ello un valor intrínseco que no depende de la atribución humana. En

los espacios intermedios del continuo encontramos corrientes de distinto signo (cfr. Eckersley, 1992: 33 ss.; Vincent, 1993; 254 ss.). Así, de un lado, el conservacionismo que propugna un modelo de gestión prudencial de los recursos naturales; la ecología del bienestar humano que trata de lograr un entorno idóneo para el hombre; y el preservacionismo que defiende el mundo natural para mejor apreciarlo estética y espiritualmente. En un punto intermedio, caracterizadas tanto por el rechazo de las formas más estrictas de antropocentrismo como por la renuencia a abrazar un ecocentrismo percibido como demasiado radical, encontramos un conjunto de corrientes cuyo punto de partida es el extensionismo moral: la extensión al mundo natural de los criterios y juicios morales aplicados comúnmente a los seres humanos. Se ubican aquí el movimiento de liberación animal, que defiende la atribución de derechos a los animales; el teísmo ético para el que el valor de humanos y no humanos procede de su encarnación del espíritu cósmico divino; y, a pesar de su radicalidad política, la ecología social de Murray Bookchin, que toma como fundamento la capacidad de evolución autorregulativa de la naturaleza. También en este grupo intermedio habría que incluir la ética biótica, para la que el valor reside en la comunidad biótica en su conjunto; y el consecuencialismo del valor intrínseco, que se basa en la extensión del viejo criterio benthamiano del sentir. En todos estos casos, nos encontramos con la búsqueda de una justificación para la protección del mundo natural, que a su vez determinará el grado y carácter de esa misma protección. En el otro extremo del continuo, en cambio, la variedad es más una cuestión de detalle y de interpretación, porque las dos principales corrientes identificables son las ya mencionadas ecología profunda y ecocentrismo.

La divisoria reformismo-radicalismo, en cambio, atañe a la dimensión política del ecologismo, y mide el alcance del cambio que se propugna y aun el carácter de los medios a emplear para obtenerlo. Al contrario de lo que ocurre con el anterior *cleavage*, uno de los polos de este continuo, el del reformismo, difícilmente es considerado como parte de la familia verde, ya que vendría a identificarse con la solución que proporciona el propio sistema político-social responsable de la situación cuya modificación se pretende: para Porritt (1984: 5), los reformistas apoyan el "paradigma social dominante" y no pueden ser considerados parte del movimiento. La distinción entre reformismo y radicalismo fue acaso formulada por vez primera por Tim O'Riordan (1976) a mediados de los setenta, cuando distinguió entre los modos ecocéntrico y tecnocéntrico de concebir las relaciones entre hombre y naturaleza, y ha encontrado quizá su formulación definitiva en la distinción, propuesta por Dobson, entre medioambientalismo y ecologismo: mientras el primero aboga por una aproximación técnica o administrativa a los problemas medioambientales, por creer que pueden ser solventados sin necesidad de revisar nuestros actuales patrones de vida social y económica, el segundo sostiene, por el contrario, que una existencia sustentable y satisfactoria presupone cambios radicales en nuestra relación con el mundo natural y en nuestra forma de vida social y política (Dobson, 1997: 22). Bookchin abunda en el carácter de uno y otro, subrayando la sensibilidad instrumental del medioambientalismo hacia una naturaleza para la que emplea el lenguaje de los recursos, y a la que contempla como "hábitat pasivo", en lugar de considerar "el equilibrio y la integridad de la biosfera como un fin en sí mismo" (Bookchin, 1995: 58-59; cfr. tb. Gorz, 1995: 117, y Hayward, 1995: 2). Es evidente que estas dos distintas aproximaciones al problema de la crisis ecológica compiten por el espacio político, pero

no lo es tanto el hecho de que, paradójicamente, el ecologismo deba a menudo servirse del lenguaje del reformismo para presentar sus propuestas, debido a que la radicalidad de sus propuestas para avanzar hacia la sustentabilidad militan en contra de su aceptación mayoritaria, razón por la cual se ve obligado a utilizar un lenguaje público reformista por motivos puramente estratégicos. El radicalismo alimenta al reformismo en su lucha contra él. No obstante y como señala Dobson (1997: 35), la relación entre ecologismo y medioambientalismo no es unívoca: si de acuerdo con una concepción maximalista del movimiento verde, el reformismo puede ser incluido dentro del mismo, el ecologismo podría hacer las veces de guía radical para un medioambientalismo que actúa dentro del sistema, dando así forma a una relación constructiva; si, por el contrario, se concibe el ecologismo de modo minimalista y se deja fuera al reformismo, la relación es destructiva, en la medida en que supondría un obstáculo para el avance del ecologismo. Probablemente, la primera de las posibilidades se ajuste más a la realidad, en la medida en que la sola presencia de un reformismo que plantea la necesidad de encontrar soluciones a la crisis ecológica en el ámbito institucional contribuye a la introducción de esta problemática en la agenda política; no es menos cierto, sin embargo, que este reformismo puede poseer carácter de reacción y desactivación de un ecologismo cuya radicalidad política se percibe como peligrosa. Para algunos autores, de hecho, la polarización ecologismo-medioambientalismo carece de verdadera utilidad, abogando por una convergencia entre ambos. Para Norton (1991), las políticas de sustentabilidad que reformismo y ecologismo propugnan acaban siendo las mismas, con independencia de las razones aducidas en su favor: la convergencia normativa de ambos enfoques hace inútil su dicotomización. Es dudoso, sin embargo, que exista esa efectiva coincidencia de aspiraciones, más allá de lo que la estrategia verde pueda dar a entender: la sociedad sustentable, como veremos, puede ser definida de muy distintas formas. Por su parte, Lewis (1992), considera el radicalismo como un obstáculo en el camino de un medioambientalismo que considera suficiente para afrontar la crisis ecológica: un pragmatismo que, para Dobson, no hace justicia a los esfuerzos de la teoría política verde. La distinción entre ecologismo y medioambientalismo plantea, ciertamente, problemas, pero atañen antes a la dificultad subsiguiente de definir qué sea exactamente ecologismo, que a la verdadera existencia de dos aproximaciones diferenciadas que encierran, además, un gran número de corrientes en su interior. Podemos así mencionar, en uno de los extremos, no sólo la correspondiente expresión política del ecocentrismo, sino también movimientos como el biorregionalismo, que defiende una organización política basada en biorregiones naturalmente dadas; el ecoautoritarismo que juzga la implantación de un régimen autoritario como única solución a la crisis ecológica; el ecofascismo que alumbró el nacionalsocialismo alemán exaltando el amor a la tierra y su vinculación al *Volkgeist*; el ecorradicalismo de grupos como *Earth First!*, que practican la interferencia deliberada en la actividad comercial e industrial destructiva para el entorno; y el ecofeminismo, que de acuerdo con la asociación simbólica e histórica de mujer y naturaleza busca una síntesis entre los postulados del feminismo y la ecología. De otro lado, el ecocapitalismo que considera el mercado el mejor mecanismo para el control de los problemas medioambientales; el ecoanarquismo que, partiendo de los postulados emancipatorios, descentralizadores y autogestionarios del anarquismo clásico trata de establecer una forma de vida ecológicamente sustentable, y que alberga tendencias como la ecología

social de Bookchin; el ecosocialismo, que supone un giro ecológico del socialismo a partir del humanismo antropocéntrico y de la concepción social de la naturaleza propias de aquél; y, por último, aun en ausencia de un ecomarxismo, sí cabe mencionar los intentos por encontrar en el marxismo soluciones para la resolución de la crisis ecológica.

Estos dos rasgos, complejidad y diversidad, se refuerzan mutuamente. Porque una de las razones que explican que el ecologismo esté lleno de ecologismos es sin duda la ausencia de límites claros, y en todo caso la intensa comunicación existente, entre sus ámbitos filosófico y político. A pesar de que es excesivo afirmar que la dicotomía reformismo-radicalismo corresponde a la que opone antropocentrismo y ecocentrismo, ya que no existe una correspondencia necesaria entre los extremos de cada continuo, sí es cierto, sin embargo, que la misma operación identificadora entre las dos divisorias provoca una distorsión: la de que parece deducirse que sólo el cambio social y político ecocéntrico puede considerarse *realmente* verde (Barry, 1994a: 370). El ecocentrismo no tiene, sin embargo, el monopolio sobre el tipo de transformación sociopolítica a la que el ecologismo puede aspirar, por más que su defensa radical de una filosofía y una política basadas en la defensa y florecimiento de un mundo natural revelado por la ecología lleven a pensar que ecocentrismo es igual a ecologismo. Desde este punto de vista, los continuos aquí empleados a modo ilustrativo de la fragmentación característica del ecologismo muestran sus lagunas, siendo la principal de las cuales el reduccionismo que comportan.

5. Como desarrollo de sus postulados en el plano de la especulación política, el ecologismo ha dado también lugar a lo que sin duda puede considerarse ya una subdisciplina de la teoría política: la teoría política verde. Cuya condición no puede sino reflejar los rasgos del movimiento e ideología que le otorga carta de naturaleza: su rasgo característico como disciplina es "su gran pluralidad de teorías, posiciones metodológicas, enfoques, corrientes de pensamiento y debates muy diversos" (Valencia, 2000: 182). Como expresión política del pensamiento verde, la teoría política verde supone un indudable avance, un notable refinamiento argumentativo y especulativo respecto de las expresiones menos articuladas de aquél, procedentes en su mayor parte del campo del activismo. La expansión que, sobre todo en el terreno académico, ha experimentado la teoría política verde en la última década, le ha permitido no sólo hacerse más compleja y someter a un juicio más riguroso muchos de los postulados heredados e ideas recibidas del despliegue del movimiento en los sesenta, setenta y ochentas, sino abrirse también al debate con otras ideologías y posiciones políticas, no sólo en el campo de la izquierda con la que tradicionalmente se la ha asociado, sino por ejemplo con la posmodernidad o el liberalismo. Redunda esto en beneficio del pensamiento verde, tanto en términos de su difusión y confrontación con una realidad política y filosófica de la que había permanecido algo alejada, como por las posibilidades que ha abierto de reflexión crítica *desde dentro* de la teoría política del ecologismo. Esta sería, para Humphrey (2001), la última de las tres etapas que cabría distinguir en el desarrollo de la teoría política verde. La primera tiene lugar en la segunda mitad de los sesenta y durante la década de los setenta: se trata de llamar la atención sobre un nuevo conjunto de problemas medioambientales, considerados como estructurales y constitutivos de una crisis ecológica global cuyo desencadenamiento catastrófico se juzgaba inminente y venía a exigir una acción política decidida en

la que el marco democrático de decisión podía ser sacrificado en aras de la supervivencia. El tono apocalíptico de esta primera literatura da lugar a un segunda marcadamente *reactiva*, que denuncia el injustificado pesimismo de tales predicciones y buscan soluciones políticas de otra índole, ya sea desde el socialismo, el libertarismo o la política democrática. Si la primera ola de literatura política verde sitúa los problemas medioambientales en el mapa y la segunda proporciona el ímpetu necesario para un repensamiento de las soluciones ofrecidas, emerge en los noventa una tercera, que regresa sobre la problemática medioambiental de forma más matizada, reflexiva y consciente. En acertada formulación de Humphrey: "Las asunciones epistemológicas, ontológicas, económicas y políticas de la primera ola de literatura son ahora cuestionadas dentro de los parámetros de la propia filosofía política verde" (Humphrey, 2001: 2). La teoría política verde se piensa a sí misma, sin por ello dejar de debatir con diferentes filosofías políticas, en busca de una identidad en permanente construcción. El actual momento de la teoría política verde es por todo esto especialmente interesante y, de hecho, decisivo, en la medida en que los términos en que finalmente resulte esta reformulación interna, este movimiento reflexivo del pensamiento político del ecologismo, van a determinar la fuerza del mismo y su capacidad de interlocución e influencia con teorías políticas ya consolidadas.

La reconstrucción del vínculo: ecologismo, modernidad, posmodernidad.

La construcción de la política verde, en el marco de una crítica reconstructiva del ecologismo político, implica también necesariamente la modernización de éste. Aquí, modernización significa despojamiento del dogmatismo antihumanista y abandono de la concepción arcádica de la naturaleza y de las soluciones políticas y sociales que en ella se basan, prescindiendo por tanto de la acusada ideologización que la influencia de las corrientes más radicales del movimiento han acabado por imprimir a éste. La política verde no puede quedar al margen del proyecto moderno, sino que ha de ser parte del mismo, uno de sus elementos de corrección crítica y reflexiva. La crisis ecológica es una expresión de las contradicciones y fallas de la modernidad, no de su fracaso: la sociedad del miedo a las amenazas de un entorno cuyo manejo ha escapado a nuestro control no es más que la vacilación que acompaña a toda conquista, en este caso la de la naturaleza a manos de la sociedad. Que la naturaleza es ya medio ambiente es un hecho al que la política verde ha de acomodarse. La política verde ha de ser una política de sustentabilidad y democratización, que participa del propósito moderno de progreso pero a la vez señala sus límites. Para construir una política verde en esta dirección, es preciso revisar las relaciones del ecologismo con la modernidad, ya que en origen aquél no es sino una reacción contra ésta. Igualmente, es preciso atender al modo en que se relacionan ecologismo y posmodernidad, así como ofrecer una visión de ésta caracterizada por la continuidad de la modernidad, donde una política verde renovada tenga lugar y sentido.

Aunque no son pocas las ambivalencias que cabe encontrar en la relación del ecologismo con la modernidad inaugurada por la Ilustración, el signo distintivo de las mismas es antes el rechazo que la

aceptación, la crítica antes que la glosa. La propia visión verde de la historia así lo muestra: el ecologismo ve en la modernidad las raíces de la crisis ecológica y de la visión del mundo que la propicia y alimenta, elaborando de hecho un contrarrelato de la modernidad, a la que presenta su negativo. El ecologismo, como el romanticismo y el conservadurismo de los que se nutre, puede considerarse una reacción tardía frente a esa modernidad y sus efectos. No podría ser de otro modo: al compromiso fáustico moderno de alcanzar un dominio completo de la naturaleza externa, el ecologismo sólo puede responder con el compromiso opuesto de conservar esa misma naturaleza (Heller y Fehér, 1995: 87), denunciando de hecho la soberbia ilustrada que pretende conocerlo y controlarlo todo a través de la ciencia y la tecnología. La luz que la razón entronizada por la modernidad arroja sobre el mundo no es más que "la gran destructora" (Duque, 1984: 16), y ese mundo de la modernidad es un mundo *desencantado*: la apropiación humana del entorno, ciertamente, descorre el velo numinoso del misterio al tiempo que lo explica. La poesía que inspira el desconocimiento es sustituida por la prosa de la certidumbre y el control. La vocación ilustrada por emanciparse de las ataduras naturales es directamente atacada por un ecologismo que recuerda que la humanidad está embebida en la naturaleza (Eckersley, 1992: 112). El ecologismo aprovecha las fisuras del proyecto moderno para proponer su entera demolición. No denuncia tanto una *perversión* del ideal ilustrado, como su intrínseca invalidez. Su identidad como movimiento ha dependido tradicionalmente, de hecho, de esa recusación: la trascendencia histórica del ecologismo radical se percibe como derivada directamente del desafío que representa para el proyecto ilustrado y las normas y prácticas que le son propios (Dobson, 1997: 32), cuestionamiento de las mismas que al decir de Torgerson (1999a: 4), de hecho, otorgan coherencia a la pluralidad verde. A pesar de ciertas raíces premodernas, (cfr. Merchant, 1996: 76), el ecologismo representa la continuidad de la tradición antimoderna, cuya crítica se dirige ahora no a una industrialización en marcha y cuyos primeros efectos apenas podían advertirse, sino contra una sociedad capitalista industrializada, y por tanto contra el proceso modernizador y sus consecuencias (cfr. Torgerson, 1999a: x; O´Riordan, 1976: 300). El ecologismo recibe así la herencia de un conservadurismo que en su afán de preservar el orden natural es crítico con el industrialismo, el comercio, la ciencia y la tecnología; de un romanticismo que se opone al espíritu científico y el comportamiento lógico, y contempla al mundo natural como poseedor de un valor propio; y de un socialismo utópico que propone una articulación política alternativa a la del capitalismo industrial recogiendo muchos de los valores románticos (cfr. Nisbet, 1986; Rainbow, 1993: 8-10; Pepper, 1996: 75 ss.). La visión verde se forja así como alternativa a la visión moderna.

Naturalmente, el ecologismo es también un *producto* de la misma modernidad a la que se enfrenta. No sólo porque nace a la vista de las consecuencias del proceso de modernización sobre el mundo natural y las formas de vida y cultura a él asociadas, sino también porque la propia razón ecológica a cuyo nacimiento se aspira puede considerarse una mera variante de la razón ilustrada que se precipita sobre el mundo para conocerlo y, de ese modo, dominarlo. La racionalidad ecológica no es hija de la ausencia de razón, sino del movimiento reflexivo de la razón de la modernidad sobre sí misma. El ecologismo habla el lenguaje de la modernidad: es la Ilustración la que proporciona los estándares con arreglo a los cuales se efectúa su crítica (Hayward, 1995: 4). Así, por ejemplo, el deseo de la ecología profunda de que se produzca un cambio de

paradigma que de lugar a una visión ecocéntrica del mundo y a una existencia en armonía con la naturaleza, tiene mucho en común con las aspiraciones utópicas propias de la modernidad (Zimmermann, 1994: 53), como lo tiene la inequívocamente moderna fe en la absoluta certidumbre que el ecologismo radical exhibe (Lewis, 1992: 25). Esto queda también de manifiesto atendiendo al diferente contexto en que el ecologismo reproduce las críticas que románticos y conservadores dirigieron frente a la marcha imparable de la industrialización, contexto que de hecho proporciona validez a esas mismas críticas, actualizándolas y dotándoles de un nuevo sentido: cumplida la satisfacción de las necesidades materiales que la modernidad tenía como primera tarea histórica, las demandas relativas a lo que suele denominarse *calidad de vida* en el mundo occidental (medio ambiente, seguridad alimentaria, diversidad cultural) cobran ahora nueva vigencia, al enmarcarse en una crítica correctora de la modernidad que *las hace posibles*: la lucha con el entorno no nos deja preocuparnos por él.

Al reaccionar frente a la modernidad y oponerse a su proyecto, el ecologismo se convierte también, acaso involuntariamente, en perfecta *expresión* de una modernidad incompleta cuya ambigüedad tiene su causa en la complejidad de los procesos que confluyen en su origen y concurren en su desarrollo. El ecologismo responde a uno de esos procesos, la apropiación humana del mundo natural que la modernidad no inicia pero sí radicaliza, y en esa medida se convierte tanto en su oponente como en su aliado crítico, habida cuenta de la naturaleza reflexiva de la racionalidad moderna, vuelta siempre hacia sí misma y vigilante del cumplimiento de los fines que se ha impuesto. El propio romanticismo puede considerarse no la negación de la Ilustración, sino una de las dos caras de su legado, que no puede por tanto reducirse al positivismo cientifista ni a una razón instrumental abandonada a sí misma (Muguerza, 1990: 110; 43). Es indudable que esta corrección romántica de la Ilustración facilitaría la aceptación verde de ésta, propiciando, en símil jurídico, una recepción de la herencia de las Luces a beneficio de inventario. La relación del ecologismo con la modernidad puede verse así de un modo muy distinto. Así Hayward cuando afirma que "el desafío ecológico, precisamente en la medida en que es un desafío crítico, se puede considerar como una renovación del proyecto ilustrado mismo" (Hayward, 1995: 39). La actual crisis ecológica no es *producto* de la Ilustración, sino una consecencia de la insuficiente racionalidad de las prácticas y normas que la han desarrollado. Todavía no tenemos suficiente razón (Beck, 1997b: 32). La radicalización de la modernidad vendría precisamente a demandarla, con el fin de corregir las consecuencias de esa insuficiencia. La culminación del proyecto moderno exige ahondar en la modernidad, no su rechazo ni abandono. En lo tocante al ecologismo, esta propuesta tiene no obstante el inconveniente de confundir una aspiración normativa con una realidad, en la medida en que parece reducir las objeciones verdes a la modernidad a la categoría de notas a pie de página, cuando lo cierto es que el ecologismo se ha constituido *contra* la modernidad, al margen de que, como producto de la misma, mantenga con ella una relación no exenta de ambivalencias. Es preciso, sin duda, integrar al ecologismo en el proyecto moderno, pero no debe confundirse esa necesidad con la evidencia de un claro desencuentro entre aquél y un ecologismo hasta ahora demasiado dependiente de sus corrientes más radicales y de su concepción arcádica de la naturaleza, que no hace en realidad sino dar la vuelta al propósito ilustrado de convertir la razón en guía para la

naturaleza, al situar de nuevo a la naturaleza como guía para la razón. Se trata, por tanto, de una tarea pendiente. Pero después volveré sobre esto.

La reflexión en torno a la relación del ecologismo con la modernidad lleva a considerar cuál es la que mantiene con la posmodernidad que vendría a sucederla, una vez anunciado su fracaso y la imposibilidad de su realización. La posmodernidad se pretende el desenmascaramiento de las falsas apariencias de la modernidad: los falsos ídolos de la ciencia, la tecnología, el crecimiento económico o el progreso, quedan reducidos a la categoría de metanarraciones ante las que el posmoderno declara su incredulidad, tal como hace, en su texto seminal, Lyotard (1994). Las narrativas de la modernidad ya no merecen crédito a la vista de su desmoronamiento en el curso de un siglo veinte monstruoso. La posmodernidad es una modernidad sin ilusiones, así como la posmodernidad es una modernidad que no acepta su propia verdad (Bauman, 1993: 32). Ni el conocimiento, ni el sujeto, ni el progreso son posibles: en el marco del capitalismo de consumo donde el entretenimiento se alía con el simulacro y la ficción, el significado se desvanece debido a la ausencia de límites estables y de un consenso aceptado, y con él se disuelven las jerarquías morales de la modernidad, cuyos sueños quedan ahora reducidos a la condición de ficciones y narrativas del progreso (Lyon, 1996: 132-133). En ausencia de verdad, frente a múltiples concepciones del bien entre las que no es posible discriminar, todo concepto integrador de sociedad es inviable, y en el marco de una sociedad posindustrial de consumo abrazada con entusiasmo, la posmodernidad opta por la distancia irónica y el placer del juego (Von Beyme, 1994: 170). Frente al fracaso de la política y la economía en los que la modernidad creyó como agentes de cambio, la posmodernidad se refugia en la cultura. En lugar de condenar lo efímero, la fragmentación, la discontinuidad y el caos que ya para Baudelaire constituían una de las caras de la modernidad, la posmodernidad lo celebra y abraza (Harvey, 1989: 44). Ni la totalidad ni la permanencia son posibles: sólo el fragmento y el cambio. Los grandes proyectos de transformación social son igualmente rechazados como inútiles productos de una esperanza de índole dieciochesca. La desactivación de la modernidad alcanza así a su mismo centro: la fe en el progreso y en el constante desarrollo y perfeccionamiento social: modernidad, sí, sin ilusiones. Desde este punto de vista, la posmodernidad no supone una ruptura radical con la modernidad, sino que se constituiría más bien como uno de sus desarrollos, como la distancia crítica que ésta adquiere sobre sí. Enseguida veremos cómo, efectivamente, una concepción continuista de la posmodernidad, que enfatiza sus vínculos con la modernidad y la ve de hecho como perteneciente a ella, es el marco adecuado para la reconstrucción y el desarrollo de la política verde.

Ecologismo y posmodernismo son, ambos, hijos del desencanto ante la modernidad que contribuyen a anunciar prematuramente su fracaso. La crítica que ambos dirigen a la Ilustración y sus principios rectores es muy similar, en tanto coincide en atacar las nociones de progreso, racionalidad instrumental y científica, desarrollo tecnológico, universalismo etnocentrista. Al igual que la reflexión verde en torno a las raíces de la crisis ecológica, la indagación acerca de la condición posmoderna implica igualmente un esfuerzo por entender la cultura de la civilización moderna y el proceso de su constitución. Así, el rechazo posmoderno a las concepciones humanistas y a una concepción de la historia como proceso de humanización de la

naturaleza, combinado con un respeto a las visiones no occidentales del mundo y su celebración de la diversidad, permiten a Gare afirmar que la posmodernidad es ecocéntrica (Gare, 1995: 187). La previsible convergencia de dos movimientos críticos con la modernidad no debe ocultar, sin embargo, las divergencias. La misma celebración posmoderna de la diversidad y la diferencia, que cabría comparar con la defensa verde de la misma, presenta no pocos problemas al ecologismo. Porque, aunque ciertamente la posmodernidad implica el reconocimiento de que no existe un consenso efectivo alrededor de las grandes narrativas legitimadoras de la modernidad, y el ecologismo no sólo contribuye a generar esa fractura sino que también se beneficia de ella para su emergencia y desarrollo, no hay que olvidar que esa desjerarquización del discurso y de los órdenes normativos conlleva la aceptación de la *ausencia* de una verdad única y homologable. Las pretensiones verdes de imponer su concepción del bien han de conciliarse forzosamente con esa lógica. Si la verdad, de acuerdo con la misma, es heterogénea, mutable y depende en última instancia de la perspectiva que se adopte, carece de toda base la asunción hecha por los verdes radicales de que sus concepciones constituyen verdades más elevadas y eternamente válidas acerca de la humanidad, la naturaleza y la relación *adecuada* entre las dos (Zimmermann, 1994: 13). El ecologismo ha de reconocer, por el contrario, que es un actor más, que trata de persuadir al público de la pertinencia de su discurso y su política (cfr. Rainbow, 1993: 93). Esta lógica de lo diverso y lo fragmentario va más lejos, y afecta a aspectos irrenunciables del programa verde. La posmodernidad insiste en que no podemos aspirar a obtener una representación unificada del mundo, de modo que en un mundo atomizado donde toda forma de acción es ilusoria o represiva, cualquier proyecto global debe ser desechado en beneficio de un enfoque pragmático (Harvey, 1989: 52). La sustentabilidad que constituye uno de los principios rectores de toda política verde no es, desde luego, un principio *débil* que pueda carecer del consenso social o implantarse de forma selectiva y local, sino un objetivo global y de gran escala. En este sentido, la liquidación posmoderna de las grandes narrativas de legitimación supone también un perjuicio para el proyecto verde, porque es indudable que la sustentabilidad requiere de legitimación y constituye en sí misma una narrativa, o mejor aglutina a un conjunto de narrativas menores acerca de la crisis ecológica, del modo en que el sujeto ha de percibirse en relación con la naturaleza, y de la necesidad de reparación del daño infligido a la misma. En su denuncia de las narrativas característicamente modernas, la posmodernidad llama la atención sobre su importancia. Una nueva gran narrativa, sin embargo, no puede abundar en las estrategias de ocultación propias de la modernidad, sino que debe reformular los principios de la modernidad: en lugar de ser narrativas monológicas y no reflexivas, deben configurarse como narrativas polifónicas y participativas, donde se da cabida a distintas perspectivas (Gare, 1995: 140). La narrativa verde puede articularse en torno a los límites de la modernidad, abriendo con ello la puerta a una refundación de la misma.

A pesar de la existencia de vínculos entre las concepciones posmoderna y ecocéntrica de la ciencia, es en un aspecto tan decisivo como la concepción de la naturaleza donde las diferencias entre posmodernidad y ecologismo se agudizan hasta resultar insostenibles. La crítica posmoderna de la ciencia clásica alimenta inicialmente la idéntica actitud verde hacia el paradigma newtoniano, cuyo reduccionismo objetivizador está en la base de una pérdida de perspectiva que impide apreciar "una naturaleza

sistémicamente unificada por una jerarquía de relaciones internas" (Baird Callicott, 1994: 198). Pero, con independencia de las contradicciones en que incurre el ecologismo en este punto, y entre las que no es desdeñable su creencia en la compatibilidad de un enfoque científico como el de la ecología y otro tipo de conocimiento no racional, intuitivo y emotivo, de estirpe romántica (cfr. Pepper, 1996: 240), la crítica posmoderna pone en duda la propia *posibilidad* de la ciencia mediante el subrayado de su condición no sólo social sino contextual, lo que acaba reduciéndola a la condición de discurso sólo parcial y provisionalmente válido. Es obvio que el fuerte enraizamiento verde en una ciencia que vendría a proporcionarles nada menos que *la verdad* acerca del mundo natural queda así en entredicho. Idéntica divergencia encontramos en lo que a la concepción de la naturaleza respecta, donde la renuncia a su consideración puramente instrumental es el único y más bien vago nexo entre verdes y posmodernos. La distancia que los separa se cifra en el ya aludido conflicto existente entre una concepción esencialista de la naturaleza y otra construccionista que viene, precisamente, a socavar las bases de su contraria. La invocación verde de la naturaleza apela al valor intrínseco de una realidad cognoscible y susceptible de afirmación objetiva, sin interés alguno por problemas de representación y concepto, mientras que la teoría cultural posmoderna alerta contra los intentos de divinización de lo que es meramente convencional y está sujeto a construcción cultural y lingüística (Soper 1995: 6). Los verdes no parecen *sospechar* del lenguaje y la cultura: sus valoraciones acerca del mundo natural simplemente se *corresponden* con éste. Responden a su ausencia de reflexividad crítica acerca del papel jugado por el lenguaje en la formación de la experiencia y en la definición de la naturaleza acusando al posmodernismo de eliminar las posibilidades de fundamentar toda forma de preservación, recuperando el antropocentrismo moderno y relativizando toda base científica (Zimmermann, 1994: 99). La validez de la respuesta no enmienda, en todo caso, las deficiencias de la concepción verde de la naturaleza, que las advertencias posmodernas acerca del carácter construido y dependiente del contexto lingüístico y social de toda definición de lo natural tratan de cuestionar. La posmodernidad está aquí *contra* el ecologismo. Más afinidad entre ambos puede derivar de la vocación posmoderna de *reencantar* el mundo que la modernidad priva de todo misterio:

> "En el mundo posmoderno el *misterio* no es ya un extraño simplemente tolerado que espera su orden de deportación. En él, pueden suceder cosas que carecen de causa que las haga necesarias; y la gente hace cosas que difícilmente pasarían la prueba de un propósito sancionable, y mucho menos 'razonable'. (...) Aprendemos a vivir con sucesos y actos que no sólo carecen de explicación, sino que (dado lo que sabemos acerca de lo que sabremos) son inexplicables" (Bauman, 1993: 33).

No podemos explicarlo todo, en consecuencia tampoco controlarlo: el compromiso fáustico de la modernidad queda reducido a un acto de descabellada arrogancia. La psicologización de la vida cotidiana que, después de Freud, nos lleva a querer encontrar un *sentido* detrás de cada acción o suceso, sólo revela la inutilidad de proyectarnos sobre la entera trama de nuestras vidas. Frente al monopolio de la razón, la posmodernidad reivindica la necesidad de su parcial ausencia. Este impulso reencantador difiere, sin embargo, del que caracteriza al ecologismo, en tanto que el principal objeto de éste es el mundo natural y la

percepción humana del mismo; el reencantamiento posmoderno se orienta más claramente a las vidas individuales y al mundo de la cultura y sus signos, recogiendo en parte la rebelión situacionista contra la estandarización y tecnocratización de la existencia. La enfatización posmoderna del cambio y su irreverencia hacia toda forma de tradición dejan fuera a una naturaleza cuyos fragmentos remanentes tienen por principal objeto la contemplación y el goce estéticos. También los verdes llevan a cabo la estetización del mundo natural. Pero en el caso del posmodernismo, semejante estetización es antes un efecto de la más general estetización de la vida cotidiana que un objetivo en sí mismo. Es la vida la que se convierte en una obra de arte, no una naturaleza que nuestra mirada construye (cfr. Featherstone, 1992: 268). Además, la estetización del mundo en el marco del posindustrialismo lleva consigo su mercantilización, lo que naturalmente incluye al mundo natural: la producción estética actual se integra en la producción de mercancías: la posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1998). La transformación del mundo natural en espectáculo y mercancía no sólo confirma esta lógica, sino que viene a recordar la irreversible apropiación humana de ese mundo.

El movimiento verde es en origen una reacción contra la modernidad que representa, de hecho, la continuidad de un movimiento antimoderno de algunos de cuyos antecedentes adopta no pocas aspiraciones y principios. Y aunque su crítica antiilustrada aproxima al ecologismo a ese otro ataque a la modernidad que es el posmodernismo, divergencias decisivas entre uno y otro impiden emparentarlos. Pero para la reconstrucción de una política verde verdaderamente capaz de jugar un papel en la conformación de la sociedad contemporánea y de incidir con sentido en los densos procesos de constitución de la realidad social, es del todo punto necesario reconciliar ecologismo y modernidad, así como adoptar una concepción positiva de la posmodernidad como movimiento crítico de la modernidad hacia sí misma. Es cierto que el acomodo del ecologismo en el proyecto ilustrado no es sencillo (cfr. Yearley, 1992: 152). El ecologismo debe, hasta cierto punto, renunciar a su pasado para conquistar su presente. Oponerse en bloque a la modernidad y repudiar su legado no es siquiera factible: *somos* modernidad e Ilustración, hablamos su lenguaje y juzgamos nuestras realizaciones y carencias sociales de acuerdo a sus estándares. La quiebra de la modernidad sólo nos recuerda su carácter inacabado. A pesar de su condición reactiva, el ecologismo debe contemplarse como una crítica a la modernidad ejercida *desde dentro*, y la política verde reformularse como una política orientada a la corrección de algunos de los fundamentos de aquélla. La reconciliación de ecologismo y modernidad implica así la recuperación de una modernidad orientada a la realización del potencial humano (cfr. Gandy, 1997: 249). Si hasta ahora el ecologismo ha sido justamente considerado como una continuación del antimodernismo, la reconstrucción crítica del mismo debe ser capaz de convertirlo precisamente en lo contrario: la continuación del proyecto moderno.

Para ello, es igualmente necesario que la política verde resulte de una revisión del papel que en la definición normativa del ecologismo han jugado y siguen jugando las corrientes más radicales, hasta ahora también identificadas con la *esencia* del mismo. En este punto cabe discrepar de la utilidad de las divisorias antes empleadas a título ilustrativo, porque las polarizaciones antropocentrismo-ecocentrismo y reformismo-radicalismo han contribuido a provocar a ese efecto identificador. Pero la política verde no ha de ser

forzosamente un reflejo del dogmatismo antiantropocéntrico y del esencialismo epistemológico de estas corrientes, especialmente la ecología profunda y el ecocentrismo. Barry (1993) ha sido claro al respecto: al elegir la razón como culpable última de la crisis ecológica y enfatizar el desencantamiento del mundo provocado por la racionalización, el radicalismo verde impugna la modernidad en beneficio de comprensiones premodernas del mundo basadas en la intuición y el mito, negando con ello a la política toda función intersubjetiva, pues no en vano las orientaciones espirituales o místicas pertenecen al ámbito de la fe y no son verificables. El antiantropocentrismo aquí propugnado termina por socavar toda posibilidad de una política digna de tal nombre, por cuanto lo que debe ser diálogo, convención y persuasión es sustituido por la simple apelación a una verdad que deriva directamente de un orden natural. Esta "conciencia verde intransigente" es la expresión de "un nuevo antihumanismo" (Lipovetsky, 1994: 218). Es la naturaleza esencialista, autónoma y ahistórica que los verdes propugnan la que ocupa el lugar que deja la razón. El orden natural tal como los verdes lo revelan constituye no sólo el objeto de la preservación, sino también la guía para su realización al instituirse como fuente normativa. Es la ecolatría a la que se refiere Savater, que convierte el funcionamiento de los sistemas ecológicos "en *última ratio* a la que deben someterse los grupos humanos" (Savater, 1995: 270). Esta forma de esencialismo ignora, por lo demás, la realidad de un mundo natural transformado por el hombre y caracterizado por su historicidad y socialidad. Es del reconocimiento de esta realidad, a la que las indagaciones acerca de la construcción social de lo natural realizadas por la teoría posmoderna han contribuido, de donde debe partir la política verde, así como su reconciliación crítica con la modernidad: ni el rechazo de la razón ni la divinización de una naturaleza que no existe pueden servir como fundamento para la misma.

La reformulación del ecologismo y la consiguiente construcción de una política verde pasan, desde luego y como veremos, por la revisión crítica de sus propios fundamentos normativos, pero esa revisión ha de orientarse en la dirección del despojamiento de los aspectos más ranciamente antimodernos de la tradición verde, con el objeto de reintegrar al movimiento verde en una modernidad de la que seguirá siendo instancia crítica. Concebir la política verde como política de límites es un paso en esa dirección, toda vez que ese doble señalamiento de las oportunidades y los riesgos que la modernización conlleva se ajusta a la propia condición de la modernidad, condición "creativamente destructiva" (Harvey, 1989: 16) que a la vez nos da poder y nos constriñe (Berman, 1992: 42). Los grandes principios y fundamentos de la modernidad (progreso, ciencia, razón, crecimiento económico) han demostrado su profunda y originaria ambivalencia, su potencial tanto emancipador como constrictivo. Las críticas a la modernidad han convertido a ésta en modernidad consciente de sí misma y de sus fallas, dotándola por tanto de nuevos instrumentos para su realización. La modernidad sin ilusiones es también una modernidad que no ignora su propia condición falible. La política verde puede contribuir en este punto al proyecto de la modernidad señalando los límites de esos principios desde su perspectiva propia. En todo caso, esa política de límites no sirve sólo a la faceta crítica del ecologismo, sino que estará al servicio de los dos principios rectores del ecologismo político que reclaman una realización activa: el principio de sustentabilidad y la democratización de la democracia. Como veremos, ninguno de los dos principios pueden ser desarrollados y aplicados si no se abandonan el

esencialismo y antihumanismo que distinguen al radicalismo verde, residuos de una reacción antimoderna que sólo perjudican las posibilidades de realización de una política verde que sólo en el marco y como parte de la modernidad puede ya desarrollarse plenamente.

De los ecologismos al ecologismo

La construcción de la política verde exige la previa redefinición del ecologismo político y sus principios normativos. Únicamente la previa determinación de los principios rectores del mismo hará posible la articulación coherente de esa política, así como la revisión de un entramado normativo verde caracterizado por una ambivalencia nacida de las contradicciones que aquejan al radicalismo antiantropocéntrico de corte antimoderno. Sucede que la dificultad de trazar un esquema cerrado del ecologismo, tanto en el campo filosófico como en el político, constituye aquí un obstáculo que sólo cierto voluntarismo epistemológico permite superar, en una operación del todo coherente con el aliento normativo propio de la reconstrucción crítica que aquí se ofrece. Paradójicamente, los mismos rasgos que explican esa dificultad para fijar el contenido preciso del ecologismo, a saber, su pluralidad y complejidad internas y la constante evolución reflexiva de su pensamiento, vienen a facilitar esa labor reconstructiva, al configurar al ecologismo como pensamiento político abierto al cambio. No es menos cierto, sin embargo, que la índole de la revisión que aquí se propone se enfrenta al cuestionamiento radical del industrialismo y de los patrones sociales vigentes que han sido signo de identidad del movimiento verde desde sus inicios, pero también lo es que la política verde sólo tiene hoy sentido como instancia crítica y correctora de esos patrones, no como su mero negativo. La ausencia de una teoría política que podamos considerar canónica, fiel reflejo de un pensamiento verde unificado, es también la de un centro desde el que calificar desviaciones y variantes: se impone aquí lo que Harvey ha llamado "la increíble diversidad política a la que propende la opinión ecológico-medioambiental" (Harvey, 1996: 177). Como se ha visto, la utilidad de los continuos no va más allá de la mera ilustración, porque su despliegue no reduce el grado de diversidad teórica que contiene cada uno. Sigue sin responderse la pregunta acerca de qué es el ecologismo, en consecuencia también la relativa al contenido de la política verde. En este punto, dos son las opciones.

1. Trabajar con un concepto *abierto* de ecologismo, que trate de tener presente esa diversidad interna y las diferencias entre las distintas corrientes, reconociendo por tanto la heterogeneidad del movimiento, convertida de hecho en su signo irreductible de identidad. El ecologismo es *los* ecologismos. Se imposibilita de esta forma la afirmación de juicios de valor genéricos acerca de un ecologismo generalmente considerado, porque hacerlo supone incurrir en el riesgo de unificar corrientes y posiciones dispares y aun antagónicas entre sí. La homogeneidad que sugiere la etiqueta común oscurecería aquí las diferencias internas y las complejas y dinámicas relaciones que las caracterizan (Torgerson, 1999a: 4). La solución quizá sea del tipo de la que propone Dryzek cuando, al exponer y describir los distintos *discursos* verdes, y a la vista de las tensiones existentes entre ellos, señala que una forma de reducirlas es "advertir que diferentes

discursos pueden ser aplicables a diferentes tipos de problemas" (Dryzek, 1997: 197). La unidad le es entonces impuesta al ecologismo desde fuera, convirtiéndolo en una ideología flexible y multiforme que ofrece soluciones en función del problema que se le presenta. No se oculta el problema de este enfoque: la mayor parte de esos discursos o corrientes tiene una clara vocación totalizadora, integral, de modo que la aplicación selectiva de cada uno de ellos dependiendo del problema en cuestión es inevitablemente exógena, en virtud además de un pragmatismo más interesado en buscar soluciones que en estudiar la consistencia de cada uno de esos discursos, cuya coherencia y objeto se ponen, algo artificiosamente, al servicio de un ecologismo cuya unidad, en estas condiciones, es producto de su misma diversidad.

2. Adoptar un concepto *cerrado* que parte de una determinada lectura del ecologismo, al modo de un tipo ideal del mismo, que establece normativamente sus fundamentos y principios. Es la estrategia seguida por Dobson (1997), que partiendo de la convicción de que "la política verde se enfrenta conscientemente con los paradigmas dominantes" (Dobson, 1997: 28), tipifica al ecologismo como teoría política radical y procede a su caracterización. Una tipificación de esta clase es también viable considerando al ecologismo de forma diferente, siempre y cuando esa tipificación cumpla con unos mínimos argumentativos y de coherencia epistemológica. En este sentido, a una visión como la de Dobson puede oponerse otra de signo reconstructivo que trata, precisamente, de corregir aquellas contradicciones y fallas teóricas que la influencia del radicalismo han provocado. Ahora bien, si se elabora un tipo ideal del ecologismo, hay que ser consciente de la operación que se realiza. Porque supone hacer primar la propia *concepción* de lo que el ecologismo *es* sobre las distintas manifestaciones del mismo; se reduce así lo que no puede, de hecho, reducirse sin simplificación. Inevitablemente, la descripción y la selección normativa, entreveradas con la voluntad unificadora del investigador, incorporan un componente valorativo: determinar lo que el ecologismo *es* supone así también lo que el ecologismo *significa*, más aún: lo que *debe* significar. Toda generalización, de hecho y en algún sentido toda teorización, implica reducción. Esta operación puede, sin embargo, ser imprescindible, porque en caso contrario el estudio y la reflexión en el marco de la teoría política del ecologismo puede verse perjudicada por una percepción necesariamente confundida por su abrumadora diversidad. Tanto la reformulación del ecologismo como la construcción de la política verde tienen así un claro carácter normativo.

Esta última es la opción escogida en este trabajo. Propongo así una concepción normativa del ecologismo y de la política verde, fundamentada en una reconstrucción de sus fundamentos y principios hecha desde el *interior* del mismo, más concretamente en la resolución de sus conflictos con la modernidad y en la revisión crítica de los postulados y dogmas del radicalismo, en beneficio por tanto de una orientación de signo antropocéntrico y humanista que la configura como política de límites basada en dos principios rectores: el principio de sustentabilidad y la democratización de la democracia. Estos dos últimos principios serían, dado su carácter normativo, líneas de fuerza dentro de esta política verde reformulada, criterios constitutivos de su tipificación ideal. Es cierto que el nivel de generalidad de los mismos puede inducir a confusión en lo que se refiere a la orientación reconstructiva aquí sugerida; será, en consecuencia, la concreta definición que de los mismos se haga la que establezca la diferencia. Como podrá apreciarse,

además, será la fuerte vinculación normativa establecida entre los dos principios, su recíproca dependencia, la que contribuirá decisivamente a ello.

1. En la búsqueda de un rasgo unificador de todas las corrientes del movimiento verde, la redefinición de las relaciones entre el hombre y la naturaleza destaca sobre las demás. Se trata, sin duda, de la razón de ser del ecologismo, que se caracteriza en primera instancia por la singularidad de su objeto: el mundo natural. Así, el pensamiento político verde sitúa a la naturaleza en el centro de atención (Torgerson, 1999a: ix); trata de iniciar un debate público acerca del metabolismo sociedad-naturaleza (Barry, 1999: 109); pretende desplazar a los seres humanos de la posición central que han ocupado en el juicio social y político (M. Smith, 1999: 1); respeta las leyes de la naturaleza y considera la ecología más importante que los deseos y necesidades humanas (Paehlke, 1989: 148). En suma, la relación entre los seres humanos y la naturaleza posee un estatuto crucial, ontológica y prescriptivamente (Freeden, 1995: 5). Cabe así afirmar que, por encima de la heterogeneidad propia del movimiento verde, sea cual sea la corriente de que se trate y con independencia de su ubicación en el continuo antropocentrismo-ecocentrismo, un rasgo fundamental de la misma será la de convertir la naturaleza en una entidad *políticamente* relevante. Aquí la diferenciación entre ecologismo y medioambientalismo se muestra útil, ya que permite oponer a esta consideración política de la naturaleza su contraria: la reducción de la naturaleza a la condición de elemento *administrativamente* relevante, que no se sitúa en el centro del debate y la acción políticas. Esta defensa de la relevancia política de lo natural encuentra expresión en la búsqueda de la sustentabilidad, que puede definirse de un modo general como la *ordenación* perdurable de las relaciones entre lo social y lo natural. La variabilidad de formas que un principio normativo como el de sustentabilidad puede adoptar, permiten caracterizarlo como aspiración de todo pensamiento político que pretenda otorgar peso político a la naturaleza. En el contexto de la reconstrucción de la política verde aquí ofrecida, la ventaja de *vertir* la consideración política de la naturaleza en el principio de sustentabilidad reside en la posibilidad de adaptar ese principio a una concepción reformulada de lo natural, que tenga en cuenta su transformación en medio ambiente humano y la existencia de fragmentos remanentes de mundo natural, así como un metabolismo sociedad-naturaleza caracterizado por la interdependencia y coevolución de dos ámbitos ya inseparables.

2. El ecologismo, sin embargo, no sólo tiene que ver con la naturaleza. Es también una *política*, circunstancia a menudo oscurecida por la importancia que en su configuración ha tenido un radicalismo que ha descuidado el desarrollo de esa vertiente al centrarse casi exclusivamente en la relación del hombre con la naturaleza, en detrimento del espacio intersubjetivo. En este punto, el mínimo común denominador del ecologismo vendría a ser el intento por forjar un nuevo modelo de democracia. Este modelo tendría como doble aspiración la realización de la sustentabilidad y el desarrollo del ideal democrático. La reconstrucción de la política verde pasa por el establecimiento de un vínculo fuerte entre principio de sustentabilidad y desarrollo de la democracia, para evitar tanto los riesgos de déficit democrático en la aplicación de aquél como una interpretación de ésta en sentido instrumental y subordinado a las supuestas verdades emanadas de la ecología y del orden natural, cuya reproducción en el orden social pretende no pocas corrientes del

radicalismo verde. La consideración política de la naturaleza no puede servir a la naturalización de la política.

Principio de sustentabilidad y desarrollo de la democracia son, por tanto, los dos principios rectores de una política verde nacida de la reconstrucción crítica de un ecologismo que de ver marcados sus postulados por un radicalismo caracterizado por su antihumanismo y una concepción arcádica y esencialista de la naturaleza, pasa a integrarse en el proyecto de la modernidad como instancia crítica del mismo, aceptando una concepción sociohistórica de la naturaleza que no elude su transformación en medio ambiente y que reformula su entramado normativo de acuerdo con estos principios. Para ello es necesario exponer con claridad la ambivalencia normativa que aqueja al ecologismo: sólo así es dable la reformulación crítica de sus fundamentos y, con posterioridad, su articulación como política de límites.

2. La ambivalencia normativa del ecologismo político.

La ausencia de una teoría política verde unificada no ha impedido, sin embargo, la identificación de un conjunto de principios y postulados genéricamente identificados con la sustancia normativa del ecologismo. En su mayor parte, constituyen un reflejo del peso y la influencia de las corrientes radicales, dando expresión en su conjunto a un pensamiento caracterizado por su oposición a lo que se percibe como axiomas de la modernidad y rasgos del industrialismo. Tras la aparente consistencia del pensamiento verde acerca de la naturaleza, la sociedad y la política, se esconde sin embargo una realidad bien distinta: como teoría política, el ecologismo no carece de ambigüedades y contradicciones. El propósito de su reconstrucción exige así explorar los fundamentos de su política para desvelar sus asunciones y mecanismos de base, subyacentes a las grandes líneas programáticas y a las distintas manifestaciones del ideario verde. Ello hará posible una más cabal comprensión de las distintas manifestaciones de su política, así como permitirá entender el modo en que se interrelacionan. A su vez, esta labor de depuración normativa hará posible construir sobre bases renovadas la política verde. Se estudian a continuación tres decisivas líneas de fuerza del entramado normativo verde, tratando de esclarecer desde una perspectiva crítica qué función cumplen en la base de la teoría política verde la ciencia, el utopismo, la traducción de su concepción de la naturaleza a principios políticos, y el sentido espacio-temporal del ecologismo y sus implicaciones, prestando finalmente atención a la ambigüedad subyacente al principio de sustentabilidad. El examen revelará la ambivalencia normativa del ecologismo político.

Ciencia y ecologismo: en torno a la paradoja epistemológica.

Ciencia y ecologismo se relacionan estrechamente bajo el signo de la ambigüedad. De una parte, la crítica verde a la ciencia moderna es una de las claves de bóveda del pensamiento político del ecologismo. La ciencia ha de estar, para los verdes, en el centro del debate acerca de la relación entre el hombre y la

naturaleza, convicción que nace de aquella otra según la cual la ciencia *ya* ha cumplido un papel sustancial en la forma en que esa relación se ha desarrollado. Más aún: la ciencia y la tecnología son constitutivas de la concepción occidental de la naturaleza; la ciencia es "la principal forma cultural mediante la que nos relacionamos con la naturaleza" (Figlio, 1996: 72). La ciencia ha de estar en el centro de la política verde. De ahí que los análisis verdes de la ciencia sean tan frecuentes como mayoritariamente críticos, atacando directamente a la ciencia moderna como responsable directa no sólo de numerosas prácticas y desarrollos tecnológicos que están en el origen de la crisis ecológica sino, más aún, como partera de una visión del mundo que deja poco espacio para una consideración no instrumental de la naturaleza. La visión científica de la modernidad se habría convertido en una "lingua franca cognitiva" (Baird Callicott, 1994: 187). Por otra parte el ecologismo es, en cierta forma y sin embargo, un producto de la quiebra del consenso en torno a la verdad científica que las condiciones de la sociedad del riesgo han creado, así como una reacción frente a la asociación de conocimiento tecno-científico y desarrollo material. La paradoja estriba en que la propia base científica del ecologismo, esto es, tanto la ecología como todos aquellos instrumentos que facilitan el estudio del medio ambiente y la identificación de sus quiebras, resulta exenta de toda crítica. No es menos cierto que el rol que la ciencia juega dentro del ecologismo va más allá de su propia constitución normativa para erigirse en instrumento crítico en un nuevo contexto. El propio éxito del ecologismo depende de la amplia difusión de las ideas científicas (cfr. Bramwell, 1989: xi). La consecución del principio de sustentabilidad demanda ciencia, y es en la búsqueda del tipo de ciencia y de relación de la misma con la ciudadanía y los procesos de toma de decisión donde el ecologismo debe centrarse, porque en una sociedad técnica y compleja las aspiraciones verdes no pueden materializarse en ausencia de la misma.

1. El rechazo de la ciencia moderna, tal como se origina con un Bacon que es el primero en relacionar de forma programática conocimiento con poder, y búsqueda de aquél con dominio de una naturaleza al servicio del hombre, es una constante en los textos verdes. La ciencia, con sus aplicaciones, es "demiúrgica y narcisista" (Araújo, 1996: 108). Su método analítico es reduccionista, y socava la integridad del mundo natural, así como su completud e interdependencia, favoreciendo conclusiones parciales incapaces de reflejar la unidad de su conjunto. Los valores que la ciencia encarna propician, de hecho, la devaluación *ex ante* de la relevancia cognitiva de aquello que no es de ayuda en la tarea de dominación de lo natural (como las cualidades sensuales o los valores estéticos), al tiempo que el otorgamiento simultáneo de prioridad cognitiva a los aspectos de lo natural que encajan en el esquema de predicción y control (Leiss, 1994). La especialización imperante en la comunidad científica alienta, adicionalmente, la fragmentación de lo natural. Por otra parte, los verdes lamentan el dualismo que constituye su punto de partida, según el cual mientras los hombres son vistos como seres tanto físicos como espirituales, el resto de la naturaleza es contemplada en términos puramente mecanicistas (Hayward, 1995: 16). La metáfora de la naturaleza como máquina es precisamente introducida por la revolución científica, de acuerdo con su concepción determinista de lo natural. Como cualquier máquina, el mundo natural es susceptible de análisis y manipulación. La objetivación de la naturaleza y su *separación* del hombre, que pasa a verla como algo *externo*, son el

presupuesto necesario para su dominación, hecha efectiva a través de la tecnología que las aplicaciones prácticas de la ciencia han desarrollado. Esta objetivación de la naturaleza concuerda con la pretensión científica de objetividad, de modo que la proclamación de que ésta carece de valores en sí misma supone la concomitante desvalorización del mundo natural, contemplado como carente de todo valor y sometido por tanto al libre arbitrio humano.

Se dirige así la crítica tanto a los métodos como a los valores, y a aquéllos precisamente en la medida en que encarnan a éstos. La instrumentalidad de lo natural, su subordinación a los intereses del hombre entendido como la cúspide de la evolución y de resultas de ello *diferenciado* del resto de la naturaleza y preparado para ejercer su dominio, la reducción del mundo natural a un conjunto de leyes susceptibles de averiguación y aprovechamiento por el hombre, todos estos valores están reflejados en el método científico moderno criticado por el ecologismo. Esto remite a la otra vertiente de la crítica verde a la ciencia moderna. Junto al protagonismo negativo que se atribuye al desarrollo científico acaecido en Occidente, y como expreso mentís a sus pretensiones de neutralidad y objetividad, se hace hincapié en la condición ideológica y la dependencia social y cultural de la ciencia. La consideración de la ciencia como *libre de valores*, esto es, como un mero instrumento objetivo y neutral, ha velado tradicionalmente su condición ideológica, esto es, su nexo con el conjunto de valores y prácticas en las que se ha sustentado el modo de vida occidental cuyos efectos sobre la naturaleza sólo ahora comienzan a denunciarse. Esta aparente neutralidad de lo científico le proporciona, además, un efecto de despolitización en la toma de decisiones que los verdes sólo pueden rechazar (cfr. Dickens, 1992: 8). Se subraya, por tanto, que la ciencia no es autónoma: está ligada a valores, y de hecho *es* en sí misma un valor. La influencia de la obra de Kuhn (1971) sobre las revoluciones científicas, así como del conjunto de la sociología del conocimiento científico, se deja notar en la, entre los verdes, predominante concepción de la ciencia moderna como producto *cultural* más o menos contingente. La ciencia es un filtro, uno de los muchos posibles. Frente a la visión ilustrada de lo científico, los verdes suelen anteponer la visión crítica, que subraya la heterogeneidad interna a la ciencia, la posibilidad de que la ciencia esté basada en conjuntos de asunciones acerca del 'mundo externo' que son *sociales* en origen, que la ciencia puede ser *flexible* respecto de las necesidades y deseos sociales, y alerta acerca de las *limitaciones* de la ciencia como forma de comprender el mundo (Irwin, 1994). Las formas de articulación práctica del conocimiento científico prescriben aspectos importantes de las relaciones e identidades sociales, expresión por demás del hecho de que el conocimiento científico no está *naturalmente determinado*: podría haberse organizado de otro modo respetando asimismo la integridad de su objeto (Wynne, 1994: 176). Bacon ya alertaba contra los peligros derivados de la institucionalización de la empresa científica y el modo en que ésta podía condicionar la actividad investigadora y sus resultados (cfr. Bacon, 1984: 85; aforismo 90). La organización predominante favorece el conservadurismo social y político de la comunidad científica, debido a la metodología educativa de la ciencia, a los efectos intelectuales de la especialización y a la industrialización de la empresa científica (Young, 1990: 83). La naturaleza puede así ser descrita y clasificada de numerosas formas, y la predominante "concuerda con las particularidades e idiosincrasias del modelo europeo de evolución cultural" (Atkinson, 1991: 52). La ciencia ha servido así al

tiempo de legitimación y motor para una determinada visión del mundo. Es llamativo cómo la crítica verde converge aquí con la crítica posmoderna, aun cuando sus concepciones de la naturaleza sean tan notoriamente distintas, en el bien entendido de que ambas no hacen sino culminar una tradición crítica, especialmente rica en nuestro siglo, que incluiría vertientes tan distintas como la crítica antirracionalista de Fereyabend, el ataque radical contra el *cientifismo* o los estudios sociales sobre la ciencia, cuyo rasgo común sería la puesta en cuestión de la pretendida neutralidad política y social de la ciencia, así como de su función progresiva (cfr. Echeverría, 1999). Suçede que, aun cuando el desencuentro entre ciencia y ecologismo es, por tanto y en principio, patente, esta convergencia revela cómo, al criticar en términos tan contundentes a la ciencia moderna y su método, así como sus condicionantes sociales e ideológicos, el ecologismo no hace sino socavar el suelo sobre el que se asienta.

Y ello porque, como su propia denominación atestigua, el ecologismo posee un sustrato científico. Si bien, como más adelante expondré, las correspondencias entre el normativismo verde, sea moral o político, y los principios de la ecología, están lejos de ser directas, es innegable que la ecología y sus postulados y descubrimientos está en la base del movimiento verde y de su política, ya sea como disciplina científica que permite un mejor conocimiento de las relaciones entre el hombre y su entorno, ya como paradigma capaz de proporcionar una fuente de inspiración normativa. Respondiendo al término acuñado por el biólogo alemán Ernst Haeckel en 1866, la ecología es la disciplina científica que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno, que ha generado una nueva visión de la naturaleza que considera inapropiado ver el mundo como un conjunto de cosas o sustancias precisamente demarcadas, y que en lugar de esta ontología de objeto propone una ontología de sucesos o patrones de campo, de modo que cada cosa viva no se sustenta en y de sí misma, sino sólo como el producto del continuo flujo de energía en el sistema (Hayward, 1995: 29). Un organismo individual no puede concebirse al margen de la matriz de la que es forma: aquéllos son configuraciones momentáneas, perturbaciones en flujos o campos de energía (Baird Callicott, 1989: 109-110). La ecología, pues, es holista antes que atomista, orgánica y no mecanicista. Como señala el mismo Hayward, esto tiene implicaciones en las asunciones ontológicas de base. De este modo, la metafísica holista considera que todos los fenómenos están en última instancia conectados (frente al atomismo) y existen en una sola esfera del ser (frente al dualismo) [Hayward, 1995: 30]. Lo que, a su vez, termina afectando al observador, que ya no puede concebirse desligado de su objeto de estudio: "Nunca podemos hablar de la naturaleza sin, al mismo tiempo, hablar de nosotros mismos" (Capra *apud* Dobson, 1997: 63). Eckersley (1992: 51) también subraya la *ruptura* que las nuevas ciencias suponen frente a las asunciones más generalizadas de la visión newtoniana del mundo: el optimismo tecnológico, el atomismo y el antropocentrismo. Para los verdes, la ecología viene a reconocer el valor intrínseco de la ecosfera y los ecosistemas que la componen, al apuntar a su carácter holista en lugar de insistir en la separación, característicamente moderna, de hecho y valor, sujeto y objeto (Howarth, 1996: 2). Proporciona en consecuencia imperativos éticos, estéticos e incluso metafísicos para los problemas medioambientales (McIntosh, 1985: 319; Worster, 1990, 1-2); conceptos básicos de la misma como los de estabilidad ecológica e integridad establecen normas para el comportamiento humano hacia el medio ambiente (Taylor,

1986: 50); y se erije de hecho en "el fundamento conceptual" de la ética medioambiental (Baird Callicott, 1989: 22). Tras el rechazo de la ciencia moderna, los verdes abrazan el credo de la ecología. El viejo mito de la salvación a través de la ciencia (cfr. Midgley, 1992), tan importante en el despliegue de la empresa científica moderna, reaparece así en la vindicación verde de la ecología.

Se produce así lo que doy en llamar *la paradoja epistemológica* del ecologismo político, que puede formularse así: el rechazo verde de la ciencia moderna como una de las principales fuentes de la crisis ecológica y de la visión del mundo que está en la base de nuestra concepción instrumental de la naturaleza va acompañada, sin embargo, de una extraordinaria confianza en la ecología como disciplina científica reveladora de esa misma crisis y de su magnitud, así como de una nueva concepción interrelacional de la naturaleza susceptible de ser moral y políticamente traducida. Es *esta* ciencia, así como el conjunto de manifestaciones científicas que dan cuenta del deterioro de nuestro medio ambiente o tratan de combatirlo, la que los verdes adoptan y defienden, convirtiéndose, como se ha afirmado, en "la voz de la autoridad" dentro de su discurso (Harré *et al.*, 1999: 52). Ciencia, además, que no es ya ciencia: en lugar de constituirse en el vehículo del pensamiento instrumental y técnico, la ecología ha de ser "un modo de asombro que revela la gloria del mundo" (Baxter, 1999: 8). La ciencia pasa a ser, en las concepciones más cercanas al ecocentrismo, un instrumento subordinado a una visión pseudorreligiosa de la naturaleza, cuyo principal problema para la coherencia de una política verde es que antes que socavar el mito de la omnipotencia de la ciencia contribuye a él, porque supone perpetuar precisamente la suposición que necesita ser desafiada: que debido a que la ciencia y la tecnología *pueden* lograr resultados que interacciones mágicas con la naturaleza no pueden alcanzar, aquéllas se ponen en funcionamiento siempre para bien. Hace falta no menos, sino más ciencia. Podría aquí oponerse la consideración según la cual nuestra cultura estaría aquejada por aquella contradicción que implica que, cuanto más científica sea, más se halla a merced de miedos irracionales, y por tanto más dependiente se vuelve de la protección científica frente a los mismos (Figlio, 1996: 72). En cualquier modo, no se combaten temores irracionales con una concepción mágica o mística de lo natural como recinto situado más allá de la razón. Especialmente cuando la disciplina científica que proporciona esa verdad es también producto de la racionalidad occidental.

En cualquier caso, esta confianza, esta fe en la ecología, coexisten con su crítica a la ciencia moderna. El ecologismo encarna una revuelta de la ciencia contra la ciencia (Bramwell, 1994). La ecología, sin embargo, no es *otra* ciencia: nace de aquella que es objeto de crítica, se desarrolla en su seno. Es el propio desarrollo de la ciencia moderna la que la origina. Más concretamente, puede considerársela producto de la triple ruptura habida en el diecinueve: la apropiación occidental del espacio merced a las expediciones científicas, la revolución en la concepción del tiempo y la reorganización de las relaciones entre la física, la química y la ciencia de los seres vivos, producen una auténtica revolución en los principios que orientan y organizan el conocimiento de los seres vivos, dando lugar a la nueva ciencia biológica de la que, a su vez, es desarrollo la ecología (Deléage, 1993: 45). Que no es ninguna suerte de enviado redentor que surge del interior de la empresa científica moderna, sino, más bien y por tanto, "otra rama de la ciencia, otro *disipador* de misterios" (Passmore, 1978: 201). No en vano la ecología se ocupa, como ciencia, no de experimentar o

apreciar la naturaleza, sino de predecir y controlar la materia viva del mundo" (Evernden, 1985: 21). Al contribuir al conocimiento del mundo natural, contribuye a su control. Por otra parte, además, la apelación acrítica que el ecologismo hace a la ecología encubre, bajo el manto de una aparente uniformidad de criterio, la realidad de una disciplina fragmentada y en movimiento constante. Así lo muestra, por ejemplo, la actual pugna entre la ecología de sistemas, basada en la *permanencia* de los ecosistemas como unidades funcionales básicas, y la ecología evolucionista, que aprecia un *cambio* constante en esos ecosistemas, en función de las amenazas exteriores que afronten: como ciencia empírica y experimental, la ecología es falibilista antes que fundamentalista, enfoque indiscutiblemente científico (y científico *moderno*) que elude por tanto la fijación de toda *esencia* de la naturaleza (Keulartz, 1998: 155). Categorías básicas para la ecología, como las de comunidad o estabilidad del ecosistema, han sido empleadas de modo ambiguo y a menudo inconsistente, incorporando numerosos juicios subjetivos de valor acerca de qué sea natural, qué una comunidad, qué debiera preservarse: valores antes que ciencia, valores además determinantes de las hipótesis científicas (cfr. Shrader-Frechette y McCoy, 1994). Llegados a este punto, la paradoja epistemológica deviene dolorosa. Tanto más por la convergencia con el posmodernismo antes señalada. Si algo demuestran esas modificaciones de enfoque internas a la ecología es la cualidad falible y mutable del conocimiento científico, que como producto social no puede apelar a la trascendencia sin incurrir en el autoengaño: "No es que la ciencie esté 'equivocada', sino que es imposible controlar la *posibilidad* de que lo esté" (Berglund, 1999: 143). No cabe establecer una verdad absoluta acerca de la naturaleza: la tradición crítica de la ciencia subraya su carácter social e histórico, carácter que no puede aplicarse selectivamente, de modo que afecte a la ciencia considerada moderna y no a la ecología. Algunos verdes, sin embargo, perciben claramente el peligro derivado de ir demasiado lejos en la crítica del método científico moderno y su desarrollo, y de hacerlo además de la mano del posmodernismo, por la sencilla razón de que esa crítica general de la ciencia amenaza con privar al ecologismo de su misma razón de ser: un mundo natural con existencia real e independiente (Smith, 1999). El rechazo de la ciencia moderna no sólo resulta paradójico: también muestra sus límites.

Sucede, por añadidura, que el uso que los verdes hacen de la ciencia se corresponde con el hecho de que sin ciencia no es dable una política ecológica racional y eficaz. Los problemas medioambientales que los grupos ecologistas denuncian sin cesar no habrían podido siquiera ser reconocidos, mucho menos debatidos, en ausencia de un vocabulario científico (O'Neill, 1993: 145). Más aún: el papel central que juega la evidencia científica en la discusión de los problemas implica la imposibilidad de imponerse en el debate mediante la simple exposición argumentativa (Yearley, 1994: 163). Resulta así que sólo con auxilio de la ciencia puede remediarse lo que la ciencia ha provocado. Algunos teóricos verdes son conscientes de esta paradoja: Jonathon Porritt la expresa tan sincera como ilustrativamente:

> "Y lucho también con mis concepciones acerca de la ciencia misma y del papel de la ciencia en nuestras vidas. Como 'veterano ecologista', contemplando con desesperación el desastre en que estamos convirtiendo este hermoso planeta, me encuentro a mí mismo colocando inevitablemente a la

> ciencia moderna en el corazón de un modelo de progreso inherentemente destructivo, mientras que simultáneamente recurro a la ciencia para que proporcione respuestas para los de otro modo inabordables problemas que ahora afrontamos" (Porritt, 2000: 7).

La ciencia es a la vez el problema y la solución. Más problemática resulta, en cambio, la asunción más extendida entre los verdes, según la cual la ciencia moderna es el problema y la ecología la solución. Esta afirmación permite seguir confiando en la ciencia, pero mantener igualmente el tenor de la crítica a la modernidad. Robyn Eckersley señala así que los ecocéntricos no están contra la ciencia *per se*, sino más bien contra el cientifismo, a saber, contra la convicción de que la ciencia empírico-analítica es la única forma válida de conocimiento (Eckersley, 1992: 51). Pero entonces ni siquiera la ecología dejaría de revelar las limitaciones cognoscitivas de la ciencia: lo que tanto la misma como los problemas medioambientales a los que señala revelan no sería sino la enormidad de nuestra *ignorancia* acerca del mundo, su funcionamiento y devenir (Torgerson, 1999a: 102). Sin embargo, una defensa de este tenor no es suficiente para disipar la impresión de que, en cambio, la ecología *sí* parece ser para los verdes la única forma válida de conocimiento *científico*. Si la relativización deja fuera la propia apoyatura científica, lo que se reclama es una posición objetiva que se parece mucho al propio cientifismo denunciado: la paradoja es insalvable.

El ecologismo debe normalizar su relación con la ciencia a nivel normativo. Desechada una resacralización de la naturaleza que en última instancia sólo obstaculiza su preservación (cfr. Passmore, 1974: 200), la consecución de la sustentabilidad sólo puede lograrse por la vía de su *conocimiento*, aquel que la ciencia está llamada a proporcionar. La ecología contribuye al mismo, pero no en solitario ni desvinculada de la ciencia moderna de la que es desarrollo; prueba de ello es algo que los verdes tienden a negligir, y es la contribución que las descripciones y explicaciones de la ecología hacen en orden a la predicción y manipulación de los fenómenos naturales (Holland, 1996: 37). Para Barry (1999: 29), la ciencia puede de hecho jugar un decisivo papel, a la vez educativo y de orientación normativa, para la política verde, en tanto puede ofrecer una concepción del lugar de los hombres en el orden natural, marcada por su ser *una parte* pero también *estar aparte* del mismo, así como por su dependencia última del entorno. Que sea la ciencia la que permita establecer este principio es muy distinto a dejar que lo proclame un radicalismo antiantropocéntrico que apela a una concepción esencialista de la naturaleza. Idéntico papel juega el naturalismo científico en la hipótesis de convergencia normativa propuesta por Norton (1991: 237). Aceptar la ciencia como parte del núcleo normativo de la política verde, es, sin embargo, aceptar también sus contradicciones y ambivalencias, la peculiar combinación de conocimiento y potencial de control que su despliegue trae consigo, así como su enraizamiento en la modernidad.

2. El vínculo entre ciencia y ecologismo puede también ser contemplado desde otro ángulo, más atento al modo en que el movimiento verde puede emplear la ciencia en un contexto que propicia asimismo modificaciones en la relación entre ciencia y sociedad. Para ello, cabe comenzar interrogándose acerca de si la ciencia sigue siendo la portadora de las verdades objetivas, una suerte de heraldo de la racionalización

occidental, o si su posición social ha cambiado. Beck (1992: 155 ss.) considera que pueden diferenciarse dos constelaciones en la relación de la práctica científica con la esfera pública (léase la incidencia *social* de la ciencia): una cientifización primaria y otra reflexiva. En la primera fase, la ciencia se aplica a un mundo 'dado' de naturaleza, gente y sociedad; en la segunda, en cambio, la ciencia está confrontada con sus propios productos, defectos y problemas secundarios, encontrando en la civilización misma una suerte de *segunda creación*. Esta segunda fase está basada en una cientifización *completa* que extiende el escepticismo científico a los fundamentos y consecuencias de la ciencia misma, produciéndose la desmitificación tanto de su pretensión de verdad como de su pretensión de ilustración. Se trata así de una ciencia reflexiva en tanto autoconfrontada. El desarrollo científico producido en este siglo ha terminado devolviendo una imagen monstruosa a la ciencia, que se contempla en el espejo de una realidad social a cuya construcción contribuyen, cada vez más decisivamente, ciencia y tecnología.

Lo anterior está fuertemente relacionado con el hecho de que los riesgos de grandes consecuencias (como la amenaza nuclear o la de catástrofe ecológica) dependen simultáneamente de su construcción científica y social (vale decir, de la validación social de esos riesgos), de forma que la ciencia "es *una de las causas, el medio de definición y la fuente de solución* de los riesgos" y, lo que es más importante aquí, en virtud de ello "abre nuevos mercados de cientifización" (Beck, 1992: 155). Es decir que, como producto de la reflexividad del desarrollo tecno-científico bajo las condiciones de la sociedad del riesgo, se produce "una decisiva *desmonopolización de las pretensiones de conocimiento científico*", conforme a la cual "la ciencia deviene cada vez más *necesaria*, pero al tiempo *cada vez menos suficiente* para la definición socialmente vinculante de la verdad" (Beck, 1992: 156). Este proceso abre nuevas posibilidades muy bien intuidas por Beck: la cientifización reflexiva crea "*nuevas posibilidades de influencia y desarrollo* en los procesos de producción y aplicación de los resultados científicos" (Beck, 1992: 157). Se lleva a cabo así una suerte de reconocimiento del entreveramiento entre sociedad y ciencia, en cuya virtud las definiciones científicas no están basadas en decisiones exclusivamente intracientíficas, sino en definiciones y relaciones sociales. Así, incluso los problemas medioambientales *objetivos* que la sociedad reconoce están formados y determinados por procesos de enjuiciamiento humano y negociación social, aun en sus mismas definiciones (Grove-White, 1997: 109). Los mismos *hechos* acerca de los cuales va a discutirse y cuyas interpretaciones entrarán en conflicto son objeto ahora de disputa (Eder, 1995). Todo ello conduce a crecientes "*formas de cientifización de la protesta contra la ciencia*" (Beck, 1992: 161). Este punto es crucial y concierne directamente a nuestro asunto. En la medida en que las amenazas contra las que el ecologismo se revuelve requieren *ciencia* para ser visibles, y habida cuenta de que la propia concepción ecologista de la naturaleza está científicamente mediada, el ecologismo y su paradoja epistemológica pueden considerarse desde la óptica de la cientifización de la protesta contra ciertas formas de cientifización y contra el modelo prevalente de ciencia. Así, frente a la visión y el método de la ciencia moderna se oponen el paradigma ecológico, frente a las definiciones minimizadoras de las amenazas medioambientales, *re*definiciones demostrativas de una realidad muy distinta. La práctica totalidad de las organizaciones medioambientales son hoy día serias desde el punto de vista científico, en olvido de fútiles formas de propaganda y buscando, en cambio, el equilibrio

entre la persuasión y la afirmación de la verdad a través de la ciencia (Porritt, 2000: 111). El ecologismo es de esta forma un representante de esa cientifización de la protesta, de la emancipación *de* la ciencia *a través* de la ciencia mediante la *disolución* de la misma como monopolio de definición del saber. Igualmente, si la ciencia se ha convertido, a través de la empresa y del desarrollo tecnológico, en una de las más importantes fuentes de transformación social, las disputas acerca de la ciencia se convierten en disputas acerca de la forma en que vivimos. De la misma forma y en la medida en que el medio ambiente se convierte en objeto de atención pública, el discurso científico pasa a ser instrumento auxiliar del discurso político sobre el medio ambiente, que es también y en consecuencia discurso acerca de lo social. La cientifización de la protesta trae pues consigo la politización de la ciencia.

En este contexto, ¿puede la ecología aspirar a la primacía, esto es, a ocupar el lugar que la ciencia mecanicista, su método y su concepción de la naturaleza, vienen ocupando desde hace varios siglos? Recordemos que, según la tesis de Kuhn (1971), la ciencia funciona mediante la aplicación de un paradigma a la resolución de un determinado conjunto de interrogantes que él mismo genera dentro de la ciencia normal hasta que el cúmulo de problemas irresueltos o inexplicados genera, en una fase de ciencia extraordinaria, un proceso que culmina con la adopción de un nuevo paradigma explicativo, y así sucesivamente. Lo relevante es que "la tradición científica normal que surge de una revolución científica no sólo es incompatible, sino a menudo efectivamente inconmensurable con la anterior" (Kuhn, 1971: 166). Esto rompe con la concepción de la ciencia como cadena acumulativa de descubrimientos, para mostrar cómo cada revolución científica cambia por completo el catálogo de problemas junto a las explicaciones: algo así como una tradición periódicamente violentada que produce una profunda reordenación de la ciencia en torno al nuevo paradigma. De acuerdo con este modelo, el paradigma representado por la ecología podría efectivamente aspirar a usurpar el lugar de la ciencia mecanicista, una vez que ésta se demuestre incapaz de resolver los problemas planteados (cfr. Pepper, 1996: 262). Nuevos modelos de naturaleza pueden estar reemplazando los paradigmas mecanicistas y matemáticos que han predominado desde el desarrollo de la ciencia moderna (Holland, 1996: 29). Habría así razones para pensar que estamos viviendo un período de ciencia extraordinaria en el que los paradigmas moderno y ecológico pugnan por imponerse. Se trataría, en suma, de una revolución científica en su etapa transicional.

Sin embargo, la desmonopolización del conocimiento científico descrita por Beck viene a desmentir en gran medida la vigencia del planteamiento de Kuhn, sobre todo en lo atinente a la *sustituibilidad* de los paradigmas. Ya no habría un *lugar* que uno y otro aspirarían a ocupar, sino distintas sedes del conocimiento científico, distintas pretensiones de verdad que luchan por obtener el reconocimiento social sin que éste suponga un definitivo desplazamiento de las rivales. Y es razonable pensar que el predominio de uno u otro paradigma no tendrá carácter dominador: cada uno (u otros que puedan surgir y competir) ocupará y dejará de ocupar determinados *lugares* de aplicabilidad social del conocimiento científico. Así, si "la ciencia no sólo es metodológica y epistemológicamente plural: también es evaluada en base a una pluralidad de valores que determinan en cada época lo que es mejor científicamente" (Echeverría, 1995: 69), entonces a una efectiva pluralidad de conjuntos de valores o visiones del mundo corresponderán *ciencias* diferentes y un

variable reconocimiento y aceptación sociales. Ya no podemos hablar de *la* ciencia, sino de distintas ciencias, o de una ciencia que es muchas a la vez. La homogeneidad de la ciencia no es más que un espejismo. De ahí que estemos a la vez liberados de la ciencia y apresados por ella: porque es necesaria para articular un discurso, pero al mismo tiempo el fin del monopolio de *una* ciencia la politiza y la devuelve a la sociedad. Esta característica de la ciencia no hace sino llamar a una mayor competencia entre los distintos conocimientos científicos, y este llamamiento no sólo concierne a la ecología, al fin y al cabo una rama de la ciencia moderna, sino también a formas de conocimiento que la ciencia oficial ha venido arrinconando. Se trata de que concuerden ciencia y sociedad: a un público contemporáneo heterogéneo ha de corresponder una ciencia flexible y abierta, pues no en vano "la provisión de información científica (...) se acomoda en el mismo contexto crítico que otras facetas de la vida social cotidiana" (Irwin, 1994: 102). La modernización de la ciencia pasa por su diversificación pública.

Es importante hacer notar que la politización de la ciencia, paralela a la cientifización de la protesta, sólo puede producirse en detrimento de la capacidad legitimadora de esa misma ciencia. Y ello porque la pluralidad implica falibilidad, que a su vez no puede sino socavar la autoridad científica. El mito de la certidumbre deja paso a una realidad en la que se combinan riesgo y descubrimiento, logro y amenaza. La inseguridad se ve compensada por la posibilidad de elegir. No obstante, puede que esta heterogeneidad propia de la ciencia y la sociedad ofrezca de hecho "un fundamento más sostenible para las relaciones de conocimiento de lo que se asume en las valoraciones externas de la ciencia" (Irwin, 1994: 169). El papel de las formas complementarias de conocimiento y experiencia, tales como el conocimiento local y el cotidiano, se ve así fortalecido, ya que de lo que en el fondo se trata es "no de *si* la ciencia puede ser aplicada a las cuestiones medioambientales (o, por supuesto, otras), sino más bien de *qué forma* de ciencia es la más apropiada y de en *qué relación* con otras formas de conocimiento y comprensión" (Irwin, 1994: 170). El diálogo entre ámbitos de la ciencia y del conocimiento experto, así como entre éstos y las formas contextualizadas de conocimiento, como la experiencia local u orientada a determinados usos y prácticas, deviene decisivo para una adecuada articulación de las distintas facetas de un caso o problema. La necesidad de una mayor participación pública en este proceso, debidamente encauzada, se desprende de la apertura de la ciencia a la dimensión práctica y social de los problemas, así como de la obligada consideración de la percepción pública de los mismos. La integración de los distintos puntos de vista, la apreciación de los diferentes niveles, requiere de la ampliación de los espacios participativos y de la adaptación de las instituciones científicas a esa nueva necesidad, revelando así facetas antes oscurecidas de nuestra realidad social y de nuestra relación con el medio ambiente. La democratización deseada por los verdes está presente por tanto en este proceso.

No obstante, también han de reconocerse los límites de esa democratización, ya que la participación ciudadana en la toma de decisiones sujetas a juicio técnico o científico se ve lógicamente constreñida por las dificultades que plantea el conocimiento experto. Una política medioambiental racional exigirá que los ciudadanos acepten como autorizados los juicios de otros, en particular científicos, sin ser capaces de evaluar los fundamentos de tales juicios (O'Neill, 1993: 5). De lo que se trata es de evitar que las decisiones

que exijan juicios técnicos y científicos sean despolitizadas y excluidas del control ciudadano. Han de buscarse formas adecuadas de integración de participación ciudadana y juicio experto. El propio Irwin (1994: 151), sin embargo, alerta contra los peligros que esta búsqueda conlleva. Por una parte, no hay garantía de que el debate público conduzca al consenso, aún cuando aquél genere un mayor nivel de comprensión y de legitimación. Por otra, es probable que la exposición pública a argumentos científicos conduzca a una mayor conciencia ciudadana de los problemas medioambientales, pero a su vez aumentará, más que eliminará, el número de controversias existente. Para Dickens (1999: 120), un proceso político de este tipo implica la democratización del conocimiento y la posibilidad de desafiar la ciencia abstracta, que en última instancia, además, se relaciona dialécticamente con las formas profanas de conocimiento. El conocimiento profano de la naturaleza, que nace de y refleja la experiencia *social* de unos ciudadanos que dan sentido a esa relación y se la comunican haciendo uso de las metáforas y formas de experiencia que les son más familiares, ha de confrontarse con las formas más refinadas del conocimiento científico (Dickens, 1996: 85). Se reclama algo así como una ciencia *del sentido común*, abierta a la discusión y a la comparación de distintos modelos del mundo (Schroevers, 1994).

Razonamientos de esta índole reflejan, sin embargo, un optimismo algo voluntarista en la posibilidad de aproximar la ciencia a la ciudadanía en sociedades complejas donde el conocimiento experto no es fácilmente accesible a la mayoría. Lo que ésta recibe es, sobre todo, la aplicación práctica de ese conocimiento experto, previamente simplificado para su mejor comprensión didáctica. Pero, en todo caso, se apunta aquí a una necesidad propia de toda política de sustentabilidad: la cooperación ciudadana en su aplicación y puesta en práctica, sin la cual su consecución es sencillamente impensable. La sustentabilidad, como veremos, es una empresa social, un proceso de aprendizaje y puesta en práctica en el que los ciudadanos deben identificarse cotidianamente con los asuntos medioambientales, estar atentos a indicadores de sustentabilidad que pueden modificar sus estilos de vida, o apoyar las iniciativas gubernamentales o empresariales conducentes a la consecución de la sustentabilidad (Macnaghten y Urry, 1998: 217). En este contexto, la ciencia ya no puede seguir desarrollándose, aplicándose y *explicándose* como hasta ahora. La ciencia privada y neutral de la modernidad debe reconvertirse en ciencia *cívica*. Su aprovechamiento en beneficio de una política verde es coherente, además, con el énfasis que el ecologismo ha solido poner en la necesidad de que el científico no olvide su condición de ciudadano (Paehlke, 1989: 114). De lo que se trata es de propiciar una adecuada comprensión pública de la ciencia y de lograr, a partir de la misma, un nivel igualmente adecuado de participación pública en la toma de decisiones. Esta ciencia "debería ser irreductiblemente pública en el modo en que se ejercen las responsabilidades, intrínsecamente técnicas, y abierta a aprender de los errores y a beneficiarse de los éxitos" (Lee, 1993: 161). Como veremos, esta concepción de la ciencia y de su comprensión y aplicación públicas se adecua perfectamente a la concepción *abierta* de la sustentabilidad que aquí se defenderá como la propia de una política verde que se pretende radicalmente democrática. Por lo demás, la búsqueda de procesos públicos de integración del juicio no experto es por completo coherente con un mundo donde ciencia y tecnología constituyen la principal fuente de transformación social, y serán desde luego instrumentos decisivos en la aplicación del principio de

sustentabilidad, sea cual sea la concreta definición que finalmente acoja éste. De lo que se trata es de reconducir el poder de dominación técnica a la esfera del consenso de los ciudadanos que actúan y discuten entre sí, o lo que es igual, de lograr la determinación democrática de la dirección del progreso técnico (cfr. Habermas, 1999: 127). Para ello, el conocimiento experto que los científicos representan ha de confrontarse con la comprensión pública de esa misma ciencia. La politización de la ciencia no es más que su apertura a una ciudadanía bien informada que debe previamente comprender que, efectivamente, la política debe extenderse a ámbitos de decisión que solían estar reservados a los expertos, pero cuya capacidad de influencia en la conformación de nuestra vida social ha de ser por fin reconocida. Para que procesos de este tipo sean tanto posibles como eficaces, es necesario el cumplimiento de condiciones tales como las descritas por O'Riordan (2000), a saber: que los actores políticos pretendan efectivamente integrar a un mayor número de personas en las estructuras de decisión; que esa participación sea real, esto es, que no se trate de procesos en realidad predeterminados; que los participantes estén verdaderamente preparados para escuchar y alcanzar después acuerdos sustantivos, en lugar de reafirmarse en sus prejuicios; y que todos los cuerpos reguladores y ejecutivos sean completamente transparentes, operen con verdadera independencia del gobierno y así se perciba. Esta conquista de la ciencia por la política democrática no hace, en última instancia, sino reflejar el cambio de estatuto de aquélla que la crítica a la ciencia moderna ha provocado: el mito de la neutralidad se ha desmoronado y la ciencia ya no es ni unívoca ni unidireccional: hay muchas ciencias posibles y muchas direcciones para la misma. La ciencia ya no es un conjunto de procesos independientes que dan lugar a orientaciones objetivas y exentas de valor que los ejecutores de políticas se limitan a recibir y aplicar (Porritt, 2000: 108). Sucede que el ecologismo debe aceptar que la politización de la ciencia afecta también a la ecología: también lo que ésta propone ha de ser objeto de análisis y deliberación, también su legitimidad se ve forzosamente cuestionada.

No cabe, por tanto, desvincular ciencia y principio de sustentabilidad en el marco de una política verde. El principio de sustentabilidad cuya consecución se propone la política verde sólo puede beneficiarse de una modernización científica que avance en la dirección señalada. Como objetivo integral, que afecta a todos los ámbitos de la vida social y exige la cooperación activa de la ciudadanía, la sustentabilidad promueve, a la vez que se alimenta de ella, una diversificación de la práctica científica, especialmente si ésta persigue un mejor conocimiento de la experiencia local y profana. Es, en gran medida, un proceso de aprendizaje social (cfr. Lee, 1993: 185). La apertura de la ciencia a un más amplio conjunto de conocimientos y fuentes de investigación coadyuva al incremento del conocimiento dirigido a la reacción medioambiental (Funtowicz y Ravetz *apud* Irwin, 1994: 175). La sustentabilidad es *en parte* una empresa científica y tecnológica (algo que los verdes olvidan en ocasiones, sobre todo cuando reaccionan ante versiones *cerradas* de la sustentabilidad donde el componente técnico es predominante, con el fin de disolver toda connotación política en beneficio de la gestión administrativa), pero es una empresa de tal calibre y exhaustividad que necesita de una ciencia renovada, orientada hacia la participación pública y la decisión social. El ecologismo, sin embargo, debe aceptar la posibilidad de que sus propios fundamentos científicos resulten relativizados, o al menos integrados y discutidos. La ciega confianza en la ecología debe

dar paso a la discriminación de sus aprovechamientos técnico y normativo, en beneficio de la autoconciencia crítica acerca de unos fundamentos teóricos que, como hemos visto en relación a la ciencia, se caracterizan por su ambivalencia.

La otra cara de la sustentabilidad.

El análisis de la relación que une al ecologismo con la ciencia puede asimismo revelar cómo un principio central a la política verde como el principio de sustentabilidad se encuentra también afectado por esa ambigüedad que adorna numerosos aspectos del entramado normativo ecologista, y que en última instancia remite a la paradójica condición de los verdes, críticos del mismo desarrollo histórico y productivo del que son vástagos. Aun cuando la idea de sustentabilidad puede ser interpretada de muy diversas formas (como capacidad límite del planeta, como límites sociales al crecimiento, como cantidad de recursos disponibles, como desarrollo económico máximo permitido) el principio de sustentabilidad defendido por los verdes remite en todo caso a una concepción *integral* de la misma como organización social en su sentido amplio, y designa por tanto aquel modelo capaz de sostenerse social, económica y ecológicamente. La sustentabilidad es, pues, la ordenación de las relaciones entre la sociedad y su medio ambiente, el equilibrio entre lo social y lo natural. Ahora bien, la sustentabilidad es un principio y un proyecto para cuya consecución no hay una fórmula única, como tampoco una única justificación: tanto el bienestar humano como el respeto a la integridad de la naturaleza, pasando por la desnuda necesidad de supervivencia, pueden ser invocados en su defensa. Para los verdes, la sustentabilidad representa predominantemente un apaciguamiento de las relaciones entre hombre y naturaleza, su redefinición y reorientación en un sentido más benigno, conforme al cual la indiscriminada explotación de lo natural como instrumento humano deja paso a un aprovechamiento más racional y ajustado a unas necesidades también reconsideradas y moderadas, que permitan crear las condiciones necesarias para el libre florecimiento y despliegue de un mundo natural que ve así aflojarse los grilletes que le unen a la sociedad nacida de su seno.

Los verdes denuncian la ciencia moderna tanto por sus consecuencias sobre nuestro entorno, como por estar en el origen de una concreta forma de ver el mundo en la que la naturaleza juega un papel subordinado a los intereses y deseos del hombre. Esta crítica de la ciencia como dominación sería también la crítica de una razón ávida de un conocimiento que es también, desde su raíz, apropiación. El hecho de que la matematización de los fenómenos naturales condicione la cognición moderna de lo natural, así como el que la imposición de la lógica causal y finalista contribuya a su desacralización, remite a la clara conciencia que tenía Nietzsche de la función psicológica del causalismo, expresada en su afirmación de que "el reducir algo desconocido a algo conocido alivia, satisface, proporciona además un sentimiento de poder" (Nietzsche, 1997: 66). Paralelamente, la ecología aparece como la disciplina llamada a corregir esta concepción de la naturaleza, y por tanto a modificar nuestra percepción de la misma y el estado de nuestras relaciones; del mismo modo, sólo una tecnología *verde* hará posible corregir y revertir los problemas medioambientales. El

nexo con el principio de sustentabilidad es obvio: sólo el conocimiento de los sistemas naturales acuñado a través de la ecología y del estudio de la interacción entre el hombre y su medio ambiente hará posible su diseño e implantación, del mismo modo que sólo una sociedad que ha redefinido sus relaciones con éste estará en condiciones de aplicarlo. El sustrato científico de la sustentabilidad es incontestable, si bien nunca puede servir como pretexto para su conversión en un expediente técnico al margen de la decisión pública. El principio de sustentabilidad, tal como los verdes lo conciben, es pues ante todo un principio *corrector* de valores y prácticas hasta ahora prevalentes, manifestación por ello de la aguda conciencia de límites propia del mismo, en este caso los límites de la naturaleza misma como soporte de la vida humana en la tierra.

Ahora bien, ¿no es posible también concebir el principio de sustentabilidad como el último paso en la dominación de la naturaleza? ¿No constituye la ordenación de las relaciones entre hombre y medio ambiente la suprema forma de conocimiento y control de lo natural? ¿Y no contribuyen a ello decisivamente tanto la ecología como el conjunto de análisis y prácticas científicas auspiciadas o defendidas por los verdes? Efectivamente, la lógica misma del principio de sustentabilidad, así como la obligada planificación de las esferas humana y natural que para su correcta plasmación parece exigir, no conducen sino hacia la definitiva transformación de la naturaleza en medio ambiente *humano*. Como escribiera Adorno: "Cuanto más puramente la civilización conserva y transplanta la naturaleza, más inexorablemente queda ésta dominada" (Adorno, 1998: 115). Sustentabilidad es dominación. Una dominación no entendida en un sentido fuerte como completo poder de disposición del mundo natural por el hombre, sino como *control* de su relación e interacción con él. Como señala Grundmann al exponer la concepción de dominación de la naturaleza presente en Marx:

> "difícilmente puede decirse que una sociedad que no toma en consideración su transformación de la naturaleza la domine en absoluto. En esta acepción, al sentido usual se le da la vuelta. En el sentido usual, las crisis ecológicas se perciben como resultado de la dominación misma de la naturaleza. Pero aquí se ven como su *ausencia*" (Grundmann, 1991a: 109).

Hay que recordar una vez más que dominación no es igual a destrucción, si bien el proceso de apropiación humana de lo natural implica forzosamente su transformación, producto en definitiva de su constante interacción. La sustentabilidad no puede, por pura coherencia conceptual, basarse en una naturaleza arcádica y ahistórica caracterizada por su *independencia* del hombre: presupone precisamente dependencia, interacción, historicidad socionatural. Sustentabilidad es aquí *control consciente* del mundo natural en contacto con el hombre.

Es interesante advertir cómo este dominio humano del mundo natural, que el principio de sustentabilidad no puede dejar de expresar, se mira, por lo demás, en el espejo mismo de la naturaleza. Cuando, por decirlo con las palabras de Miguel Torga, el hombre sea capaz de presentarle a la naturaleza el plan de la creación que ella no tenía (Torga, 1998: 105), no estará sino culminando su dominio sobre ella, triunfando definitivamente sobre las constricciones externas con que su entorno le castiga. Podría incluso imaginarse que el estudio de la naturaleza sea la base sobre la que se edificará posteriormente el control

humano de la misma. Así Francis Bacon: "La ciencia del hombre es la medida de su efecto, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica" (Bacon, 1985: 3; aforismo 33). Así, también, Jünger: "El ser humano observa en la Naturaleza el rasgo calculador que en ella hay, el plan: lo refina y lo pone a su servicio" (Jünger, 1998: 140). Se sugiere así que esa dominación tiene su raíz en la propia naturaleza dominada, de la que el hombre sólo tiene que tomar el patrón: la razón dominadora adopta la técnica que en la naturaleza observa, el esquema ordenado, pautado y funcionalmente parcelado que en el ordinario proceso de la vida natural es apreciable. Desde este punto de vista, la consecución de la sustentabilidad sería también la culminación del proyecto ilustrado mediante la eliminación de algunas de sus rémoras. A través del ecologismo, la modernidad vuelve críticamente sobre sí y, aplicando el mandato ilustrado de convertir a los hombres en señores (Horkheimer y Adorno, 1998), alcanza su plenitud.

Podría objetarse que esta concepción, que podríamos llamar *prometeica*, de la sustentabilidad, se alimenta de la moderna consideración instrumental de la naturaleza que sólo contempla una relación de dominio entre el hombre y lo natural, mientras una renovación de la misma pondría el acento en las posibilidades de convivir pacífica y equilibradamente con el mundo natural. Los medios para la implantación y mantenimiento de la sustentabilidad son, en ambos casos y sin embargo, idénticos: no podemos vivir en paz con lo que no conocemos, ni en ausencia de los instrumentos adecuados. El equilibrio de sociedad y naturaleza sólo puede alcanzarse a través del control: control del efecto de las interacciones entre hombre y medio ambiente y control de las reacciones naturales a lo social. Y este control sólo puede derivar del más completo conocimiento de uno y otra, un conocimiento que implica dominio. Aún cuando la sustentabilidad requiera de una nueva relación entre hombre y naturaleza, que incluya un cambio en los hábitos cotidianos o en el trato individual del mundo natural, esas modificaciones nacerán en todo caso de ese nuevo conocimiento y del giro que pueda provocar. Sería un producto, por tanto, del proceso de racionalización y modernización que constituye el avance hacia la sustentabilidad. Un proceso al que la ecología, con todas sus consecuencias y aplicaciones, contribuye en no pequeña medida. La sustentabilidad resulta ser así un concepto forzosamente ambivalente, característica ésta que, a su vez, puede no ser más que la inevitable expresión de una relación hombre-naturaleza marcada por las singularidades del primero como parte muy especial de la segunda. De forma que los argumentos verdes dirigidos contra la destrucción humana de un entorno del que el hombre se diferencia imputan a éste responsabilidades de un tipo que no tendría sentido atribuir al resto de la naturaleza: se nos atribuyen poderes para dirigir y transformar nuestro impacto sobre la naturaleza que son en cambio negados a otras formas de ser (Soper, 1995: 40). El sesgo antiantropocéntrico alcanza aquí la misantropía.

No es menos cierto, empero, que esta concepción de la sustentabilidad como dominación, antes que como liberación, de la naturaleza, puede ser contemplada más benignamente, desde una óptica que podríamos considerar humanista. En este sentido, Passmore cuenta entre las distintas tradiciones existentes en Occidente al respecto del estatuto de relaciones hombre-naturaleza, aquella que concibe al hombre como *cooperador*, como perfeccionador de la naturaleza que trabaja al unísono con ella. Y señala: "Mas requiere

ello habilidad, y, en este sentido, dominio. Un dominio que exalte, no que destruya o esclavice" (Passmore, 1978: 49). ¿No se inscribe en esta línea de pensamiento el propósito verde de conseguir la sustentabilidad ecológica? ¿No es la sustentabilidad sino pleno control de lo natural? El inevitable componente antropocéntrico de la sustentabilidad es patente, como no podía ser de otro modo: "Perfeccionar la naturaleza es humanizarla, hacerla más útil al hombre, más inteligible a su entendimiento, más bella a sus ojos" (Passmore, 1978: 49). Obviamente, el propósito humano puede llegar a ser muy distinto: los ecocéntricos abogarán por una sustentabilidad cuyo fundamento sea el cuidado de la naturaleza dado su valor intrínseco, por ejemplo, pero ello no impide que la sustentabilidad siga siendo una empresa *humana*. No es la menor de las razones la de que es difícil imaginar cómo los postulados esenciales del ecocentrismo o la ecología profunda podrían dar lugar a un proyecto viable de sustentabilidad. Una concepción *franciscana* de la sustentabilidad es, más allá del nivel de las creencias y prácticas individuales, una contradicción en sus términos, ya que en el nivel de desarrollo existente en nuestras sociedades industrializadas, el componente técnico de la sustentabilidad cumple una función muy importante. Véase si no la aspiración de la biotecnología de alcanzar una especie de 'supersemilla' genéticamente modificada que resista a los insectos y herbicidas "Tal fantasía, no meramente retórica, está enraizada en el marco conceptual de la biotecnología: reprogramar la naturaleza para el control medioambiental total" (Levidow, 1996: 61). En este caso, eso sí, estamos ante una sustentabilidad de corte tecnocrático, pero su fuerte contenido científico es consustancial al principio mismo, como lo es a mi juicio su *pathos* de control de los procesos naturales. Esto no quiere decir, sin embargo, que el componente técnico de la sustentabilidad sea su función preponderante: las posibles concreciones del principio de sustentabilidad son numerosas, y lo que la vertiente científico-técnica de la sustentabilidad ha de hacer es traducir y verter en un modelo viable las decisiones que en un plano normativo y democrático se adopten acerca del tipo de sustentabilidad que la sociedad desea.

El objetivo ha de ser por ello lograr el mutuo aprovechamiento, una suerte de simbiosis entre sociedad y naturaleza, que evite sin embargo las falsas ilusiones acerca de una naturaleza librada a su curso o espontáneo flujo: con intervención del hombre, una intervención, de hecho, de tal magnitud que implica el detallado conocimiento de la naturaleza para su mejor tutela y preservación. Algo que responde igualmente a la irreversible imbricación, a la interdependencia producida por el fin de la separación entre lo social y lo natural. En el contexto de la sustentabilidad a la que nuestra sociedad puede aspirar, nunca la idea de una armonía espontánea entre hombre y naturaleza habrá resultado tan ingenua, ni las imágenes arcádicas basadas en un adanismo de la inocencia habrán compuesto un espejismo más irreal.

El utopismo verde

> "El futuro le parecía fascinante por ser el territorio de lo inesperado: no lo que será según la razón, sino lo que podría ser según la imaginación".
>
> Octavio Paz (1983: 174)

La evolución de la teoría política verde desde los inicios del movimiento ecologista a comienzos de los setenta hasta hoy puede describirse como una travesía desde el radicalismo hacia el realismo, o al menos hacia un moderado pragmatismo calculadamente estratégico. No es la única prueba del mismo la integración de algunos partidos políticos verdes en gobiernos europeos, como el belga o el alemán; más significativamente, la tradicional asociación entre el ecologismo y el pensamiento político más escorado a la izquierda, que da lugar a híbridos como el ecosocialismo o el ecoanarquismo, deja de ser preponderante en el debate para dejar paso a posturas menos maximalistas. Las propuestas en pro de la modernización ecológica de la sociedad, o la aproximación al liberalismo, son buenas muestras de este cambio, más una ampliación del territorio especulativo y heurístico que un giro en bloque de la reflexión política verde. En este cambio se combinan la claudicación frente a la hegemonía liberal con la concomitante aceptación de las reglas del juego y el propósito de penetrar en su interior para desde dentro procurar su transformación en la dirección de la sustentabilidad. Pero también es un síntoma de la aceptación, dolorosa pero firme, del marco democrático para la discusión y la decisión: frente a la imposición de su postura sin margen para la discusión, el ecologismo acepta ésta en el contexto de una sociedad pluralista. No obstante, la singular combinación de la constricción temporal que afecta a las demandas verdes, así como la herencia recibida de los orígenes del movimiento, da lugar a un utopismo latente cuya manifestación más visible se halla en ciertas concepciones de la sociedad sustentable. Lo que, en parte, trae causa de una paradójica circunstancia: la versión de la vida buena defendida por los verdes en el marco de la democracia liberal reclamaría la transformación de ésta en un escenario social notablemente distinto, si bien las condiciones para dicha transformación requieren a su vez de un contexto cultural distinto al existente. Así, la tensión entre lo posible y lo deseable se agudiza. Del mismo modo, el desarrollo de una política verde modernizada y depurada, organizada en torno al principio de sustentabilidad y a la democratización de la democracia, contrasta con la siempre presente tentación de un utopismo que, lejos de ser un elemento necesario del ecologismo político, aparece más bien como una de sus múltiples facetas.

El utopismo verde nace con el ecologismo contemporáneo. Cuando se plantea a comienzos de los años setenta el debate en torno a los límites del crecimiento, a raíz del informe fundacional al Club de Roma (Meadows *et al.*, 1972), la crisis ecológica se percibe como una auténtica amenaza a la supervivencia del hombre sobre la tierra, de la misma forma que la necesidad de respetar los límites medioambientales impuestos a la actividad humana se traduce en el llamamiento a un cambio radical en los fundamentos y prácticas sociales. El rechazo del modo capitalista de producción y consumo y la idealización de la comunidad rural autosuficiente se ven complementadas por los restos de la contracultura y el hippismo, la

influencia de una izquierda radical entonces pujante, y los apocalípticos escenarios que la imaginación artística y popular habían producido tras más de dos décadas de guerra fría y paranoia nuclear, paisajes desolados y desnudos aprovechables ahora para evocar el posible resultado de una catástrofe medioambiental a escala planetaria. Todo ello desemboca en una visión utópica de la sociedad sustentable que, en muchos aspectos todavía defendida por el ecologismo más radical, conforma la *ecotopía* o utopía ecologista. La concepción de la sustentabilidad que está en la base de este modelo utópico tiene como componentes básicos, variaciones al margen, la armonía con la naturaleza, la ruralización y comunitarización sociales, la depuración de ciencia y tecnología con arreglo a líneas ecológicamente benignas, así como la modificación de los cánones y patrones de producción, consumo y modo de vida. De esta forma, y sin pretender ofrecer una descripción exhaustiva de la topografía de esa sociedad sustentable, baste ofrecer un breve bosquejo de la misma para dar fe de la magnitud del cambio (cfr. Goldsmith *et al.*, 1972; Callenbach, 1975; Devall y Sessions, 1985: 162-174; Rainbow, 1993: 80-86; Dobson, 1997: 97-155). Es el paisaje de la utopía. En la sociedad sustentable, el consumo estaría fuertemente restringido, en la creencia de que sus habitantes tendrían actividades más gratificantes que realizar. El reducido consumo de energía estaría basado en fuentes renovables, la práctica comercial en la autonomía comunitaria, y en ella se viajaría muchísimo menos de lo que se hace. Igualmente, esta sociedad exigiría una nueva forma de concebir el trabajo, en cuya virtud quedaría eliminada la usual identificación entre trabajo y empleo remunerado, y se lo valoraría como fuente de creación de vínculos comunales e instrumento de construcción de la identidad. El uso y desarrollo de la tecnología serían sustancialmente reconducidos, e instrumentos de medición económica como el PIB darían paso a fórmulas alternativas capaces de medir un bienestar más amplio. Finalmente, se fomentaría una nueva actitud hacia la naturaleza. Es el rimbaudiano *cambiar la vida*. Esta transformación social adopta en ocasiones, incluso, la forma de un neoprimitivismo que propugna la regresión hacia formas tribales de organización (cfr. Kassmann, 1997). Por otra parte, a esta transformación social corresponde un individuo también profundamente transformado: el habitante modelo de esta sociedad sustentable ha rechazado la escala capitalista de valores, de acuerdo con el patrón ofrecido por la contracultura hippie, cuya influencia se deja aquí sentir, convergiendo con la orientación hacia la trascendencia propia de la ecología profunda. El advenimiento de la entera sociedad sustentable aquí apuntada vendría propiciado precisamente por esa revolución cultural. Esta creencia en el surgimiento de una nueva conciencia individual como paso previo a la transformación colectiva es un motivo característico de los movimientos sociales de los sesenta, entre los que el ecologismo se cuenta: "La utopía anticientífica y antirracionalista de la contracultura sueña con que una nueva conciencia controle la existencia" (Manuel y Manuel, 1981: 375). La utopía ecologista conserva, por tanto, el sello de los momentos fundacionales del movimiento y de sus aspiraciones últimas, configurándose como negativo de la sociedad posindustrial de la opulencia y el delirio productivista y de consumo. La nostalgia por una armonía perdida con la naturaleza es su signo característico, así como la convicción de que esa armonía puede y debe ser recuperada. La última utopía sueña, en fin, con la nueva Arcadia.

Es cierto que no existe en la teoría verde ninguna teleología histórica que ineludiblemente conduzca al cambio (aunque, para algunos, una catástrofe ecológica de grandes dimensiones podría forzarlo), ni ningún sujeto privilegiado para conducirlo, pero los rasgos de esa sociedad y la conexión científica apuntada permiten hablar, con propiedad, de una visión utópica. El componente de necesidad que puede añadirse a este utopismo refuerza aún más su condición. Y tal componente está ligado a la noción de los límites del crecimiento tal como fue expuesta en el citado informe al Club de Roma: supone que la Tierra y sus recursos son finitos y no toleran un crecimiento económico continuado e indefinido en el tiempo. Como quiera que esta necesidad se define, al menos en principio, *científicamente*, el corolario verde radical es afirmar el imperativo del cambio si queremos, meramente, sobrevivir. El utopismo no desaparece aun cuando el componente científico *causal* sea reducido, como ocurre en la literatura actual, a salvo de algunos ejemplos en los que el contraste entre crecimiento ilimitado y recursos limitados es claramente agudizado (cfr. Riechmann y Fernández Buey, 1996: 207-229). No en vano, subsiste todavía el componente científico puramente *social*, la amenaza de una suerte de ecologismo cientifista, llamado a diseñar el modelo de sociedad sustentable con arreglo a patrones que se dicen natural e irrevocablemente fijados, para configurar una sociedad cerrada y organicista en la que *todo está dispuesto*. Un lugar en el que "nos vemos constreñidos a una felicidad hecha de idilios geométricos, de éxtasis reglamentados, de mil maravillas atosigantes: así se presenta necesariamente el espectáculo de un mundo *perfecto*, de un mundo fabricado" (Cioran, 1988: 120). Esta tecnología social no es un horizonte descabellado. Una concepción fuerte y estricta de sustentabilidad puede traerlo bajo el brazo. Y este es un horizonte que los verdes deberían saber descartar.

El utopismo verde está así estrechamente relacionado con una concreta concepción del principio de sustentabilidad. Como veremos con más detalle, la sustentabilidad puede concebirse, en relación con la democracia, de dos formas: o como sustentabilidad cuyo contenido está abierto a la definición democrática ciudadana; o como sustentabilidad cerrada a esa definición, por venir su contenido predeterminado y no estar por tanto sujeto a deliberación pública. La sustentabilidad que subyace a las formas verdes de utopismo pertenece indudablemente a la segunda de las categorías. Es, de hecho, una de sus dos posibles variantes, junto al modelo *liberal-tecnocrático* de sustentabilidad, caracterizado por el sesgo científico-técnico y administrativo, antes que político, con que se concibe y rige este principio. En el caso de la variante que nos ocupa, la sustentabilidad *ecotópica*, la determinación ideológica del tipo de sociedad e incluso del tipo humano a ella correspondiente (cooperativo, desinteresado, amante de la naturaleza) se alimenta del credo en lo *completamente otro* y se sitúa por encima de toda participación pública al respecto. Reflejo de semejante desligamiento puede hallarse en la corriente ecoautoritaria que en el seno del movimiento verde floreció, significativamente, en la década de los setenta, y que opone como alternativa a la democracia un régimen autoritario capaz de imponer la sustentabilidad sustituyendo el proceso democrático de formación de preferencias por otro basado en la imposición de una voluntad general desde arriba, por medio de un Estado fuerte y centralizado lo suficientemente fuerte para lograr plasmar el formidable cambio social al que aspira el utopismo radical. Esta relación entre utopismo y autoritarismo posee plena lógica habida cuenta de la magnitud del cambio al que el primero aspira. Como señala Harvey: "El libre juego imaginativo está

inextricablemente ligado a la existencia de autoridad y de formas restrictivas de gobierno" (Harvey, 2000: 163). La pluralidad sólo puede ser sometida mediante la uniformización que el poder autoritariamente ejercido procura. En el caso del utopismo verde, la urgencia que la crisis ecológica parece imponer constituye el pretexto perfecto para la suspensión de los mecanismos democráticos y de cualquier debate en torno a lo deseable, ya que sentarse a parlotear en vísperas del Apocalipsis resulta tan frívolo como insensato. El posterior decaimiento del extremismo visionario verde trae consigo el de esta defensa del autoritarismo como medio para solventar la crisis ecológica, hoy convertido en una corriente marginal dentro de un ecologismo comprometido con la democracia. Sin embargo, tanto uno como otro pueden volver a emerger si la política verde opta por centrarse en el principio de sustentabilidad, olvidando el que debe ser su otro principio rector, la democratización de la democracia, ya que el otorgamiento de prioridad a los resultados va en detrimento de los procedimientos arbitrados para su consecución. Sólo la ligazón entre sustentabilidad y democracia a través de una concepción abierta y normativa de aquélla permite conjurar el espectro del utopismo radical.

La política verde aquí defendida, que contesta tanto la concepción esencialista y ahistórica de la naturaleza característica del ecologismo radical, como la ensoñación arcádica a la que tan habitualmente se entrega, en beneficio de una concepción de la naturaleza como medio ambiente y de la inevitabilidad de la apropiación humana de lo natural, exige una reorientación del pensamiento utópico verde si se pretende que éste conserve alguna función en el contexto de un proyecto empeñado en la consecución de la sustentabilidad y la democratización de la democracia. La utopía ecologista se sitúa del lado de las "utopías de la suficiencia", aquellas que, como las defendidas por Thoureau, Kropotkin o Bookchin, defienden valores de moderación, autorrestricción y sencillez, oponiéndose así a las "utopías de la abundancia", que de acuerdo con visiones como las de Bacon, Owen o Fourier, apuestan por la opulencia material y la satisfacción ilimitada a través de la ciencia y la técnica de las necesidades y deseos humanos (cfr. De Geus, 1999: 20-21). La sociedad sustentable del utopismo verde es efectivamente una sociedad de lo suficiente, que respetada la limitada cantidad de recursos naturales y evita disociar producción y consumo. En este sentido, el utopismo verde es continuador de una longeva tradición expresada en la idea de la Edad de Oro, reflejo a su vez de la creencia judeocristiana en un Edén susceptible de recuperación ultramundana. Se trata de la reacción frente al progreso de una 'civilización' que corrompe la armonía arcádica entre hombre y mundo natural, regida hasta entonces por moderadas necesidades 'naturales'; frente a ella, viene a oponerse el ideal helénico de ciudad, que representa el dominio humano de la naturaleza, el triunfo de la razón y del artificio sobre el espacio amoral y caótico de la naturaleza (cfr. Kumar, 1987: 4). La reconstrucción del ecologismo aquí defendida pasa por recuperar la segunda de estas tradiciones y por la defensa de la apropiación humana del entorno, bien que críticamente contemplada en cuanto a sus *formas*: la humanización de la naturaleza es parte del proyecto moderno de emancipación, si bien es obvio que el desarrollo de la modernidad ha mostrado los límites del mismo. La consecución de la sustentabilidad pasa a integrarse en aquel proyecto. La inexistencia del tipo de naturaleza que los verdes radicales tienen en mente convierte en inútil todo intento de diseñar, por emplear el término de Frankel (1990), utopías posindustriales

basadas en una marcha atrás impracticable. Entre otras cosas y sobre todo, por el contraste existente entre el ingenuo estatismo que de esas utopías se deduce y el ritmo y la magnitud de la transformación social a la que asistimos. Este género de utopías

> "se vuelven triviales porque, por definición, sus tesis sobre un ser biológico relativamente estático y un paisaje familiar ignoran el universo que la ciencia y la tecnología están ofreciendo ante nuestros ojos. (...) Existe una discrepancia entre la expansión de técnicas revolucionarias en la manipulación de la naturaleza, y la persistencia de deseos utópicos anticuados, vestigios de las primeras sociedades agrarias o de la aparición del industrialismo a finales del siglo XVIII. Lo que más desconcierta a un historiador crítico de hoy es el abismo que hay entre la enorme acumulación de instrumentos tecnológicos y científicos para que todo resulte posible y la lamentable pobreza de los objetivos" (Manuel y Manuel, 1981: 378).

Ciertamente, la recuperación de la aldea autogestionada que subsiste pacíficamente en un entorno bucólico, se antoja algo sorprendentemente tedioso y poco imaginativo en un ámbito como el nuestro, dominado por una tecnología crecientemente compleja y una progresiva abolición de las fronteras espaciales y temporales. El movimiento de retirada que esa elección trasluce se parece demasiado a la vieja reacción nostálgica por un mundo que va camino de perderse. La imaginación utópica debe, en cambio, orientarse en la dirección contraria: el aprovechamiento de todo el potencial transformador de la ciencia y la tecnología en beneficio de formas sustentables de vida y organización social donde libertad, justicia e igualdad se vean acrecentadas. Una utopía de la abundancia, pero no de la opulencia, coherente con los propósitos iniciales y aún válidos de la modernidad ilustrada, críticamente revisados en busca de sus límites y de las correcciones que éstos imponen. El futuro es siempre un reflejo del pasado, pero no su reproducción.

Afortunadamente, los teóricos políticos verdes más perspicaces, si no llegan a compartir semejante reorientación, al menos parecen ser conscientes de que "si algo queda del legado emancipador debe articularse alrededor de la pluralidad, la diversidad y la diferencia, la incertidumbre y la contingencia" (Del Aguila, 1998: 43). De ahí que atribuyan al utopismo una función muy concreta. Tim Hayward (1995) recurre a la distinción realizada, buceando en Bloch, por Benhabib, entre la *política de cumplimiento* y la *política de transfiguración*: si la primera cree que la sociedad del futuro atañe a lo que la actual ha dejado sin acabar, y es la culminación de la lógica del presente, la segunda enfatiza la emergencia de necesidades, relaciones sociales y modos de asociación completamente nuevos, que hacen estallar el potencial utópico dentro del molde anterior. Para Hayward, esto remite directamente a la diferenciación entre reformismo y radicalismo, enriquecida si se la contempla desde esta óptica: si el reformismo aprecia los valores de lo existente, el radicalismo aspira a una transfiguración de la sociedad y de esos mismos valores (Hayward, 1995: 211). Para Dobson, reformismo y utopismo radical se necesitan mutuamente, ya que

> "la visión utópica proporciona la indispensable fuente de inspiración fundamentalista de la que los activistas verdes, incluso los más reformistas y respetables, necesitan beber continuamente. Los reformadores verdes necesitan un cuadro radicalmente alternativo de la sociedad postindustrial,

> necesitan visionarios ecológicos profundos, necesitan los estudios fantasma de la sociedad sustentable y necesitan, paradójicamente, que de vez en cuando se les haga tocar tierra y se les recuerde los límites del crecimiento. La política verde oscuro hace recordar a los reformistas adónde quieren ir, aun cuando en realidad no crean que puedan llegar hasta allí" (Dobson, 1997: 238-239).

La relación entre un reformismo posibilista y un utopismo radical y voluntarista sólo puede ser entonces recíprocamente enriquecedora, porque el movimiento verde los necesita a ambos: "idealistas *y* pragmáticos, creatividad *y* análisis crítico, actividad de base *y* sustento institucional, si quiere llevar a término sus propósitos a largo plazo" (Eckersley, 1992: 186). También desde la ecología profunda se ensalza el papel del utopismo, atribuyéndosele igualmente tal función de vanguardia de la imaginación, cuya potencialidad educativa permitiría modificar la escala vigente de valores (cfr. Devall y Sessions, 1985: 162). El potencial transformador del pensamiento utópico se relaciona asimismo con su creación de un espacio en el que las ideas filosóficas pueden ser imaginadas, probadas y exploradas (Sargisson, 2001: 53).

Esta visión pragmática del utopismo verde no tiene suficientemente en cuenta, sin embargo, el peligro que supone para una concepción abierta del principio de sustentabilidad y para su relación con la democracia y su necesario desarrollo. Al atribuir a las visiones utópicas una función concreta dentro de la empresa verde, puede estar consolidando un horizonte de pensamiento caracterizado por un maximalismo que se encuentra en tensión con toda forma de deliberación pública de la sustentabilidad. El papel del utopismo para una política verde reconstruida ha de ser reconsiderado. Los verdes deben desarrollar un discurso utópico *abierto*, de carácter dialógico y fundado en la potencial diversidad del diseño y morfología de la sociedad sustentable. Es decir, una utopía propiamente *política* llamada a ser intersubjetivamente constituida a través de un debate articulado en torno a la conformación normativa del principio de sustentabilidad y a partir de la convicción de que las cosas no tienen por qué ser como son, no están *dadas* y son susceptibles de modificación. Para que ese discurso tenga validez y virtualidad práctica haría bien en seguir las recomendaciones de la política del cumplimiento de Benhabib: atender a *lo que hay* para desde allí construir *lo que aún no hay*. Más aún cuando es precisamente ahí donde se sitúan ahora mismo las dificultades para el pensamiento utópico: el problema es identificar los puntos de intervención en una estructura económica y social crecientemente compleja, de modo que "El problema de las utopías contemporáneas no es que sea difícil producir mapas imaginarios del futuro, sino que es difícil producir mapas adecuados del presente que permitan crear imágenes de un futuro conectado al presente, pero transformado" (Levitas, 1993: 258). El principio de sustentabilidad, en cambio, aparece aquí como una suerte de utopía concreta, de horizonte social de forzoso cumplimiento que está necesariamente vinculado, además, a la organización socio-económica vigente, en la medida en que se trata de dar contenido a la misma en el proceso de su deliberación y definición. Una política verde que enfatice la inexcusable vinculación de sustentabilidad y democratización puede crear el espacio necesario para el despliegue de una imaginación utópica que trata de encontrar la necesaria conciliación de ambos principios en un futuro social, económica e institucionalmente abierto, capaz de conservar los mejores aspectos de nuestro entramado social y de

transformar, en la dirección adecuada, los demás. Habida cuenta de que la política verde aspira a una transformación social consistente en la consecución de la sustentabilidad por la vía de una democracia donde la deliberación y participación públicas juegan un papel preeminente, el pensamiento utópico está llamado a jugar un papel destacado en la presentación de soluciones, mecanismos y horizontes que el proceso público de deliberación y decisión habrá de tomar en cuenta. En palabras de Marius de Geus:

> "Si aceptamos como necesario un debate abierto y creativo en torno al desarrollo sostenible, creo que no deberíamos rechazar los diseños y la imaginación utópica, sino aplicarlos con sensibilidad. Sólo mediante un debate abierto entre nociones científicamente sustentadas, concepciones sociales críticas *y* fantasías teñidas de utopismo, será posible una discusión fructífera y que merezca la pena en torno a la sustentabilidad ecológica" (De Geus, 1999: 259).

Más que un utopismo morfológico, será un utopismo procesual (cfr. Harvey, 2000: 173). Un utopismo enraizado por tanto en el presente y en las posibilidades de transformación que el mismo ofrece, y no la visión utópica abstracta, cerrada y radical que ha caracterizado al ecologismo hasta ahora (Barry, 1999: 5). La revisión crítica del ecologismo y la construcción de una política verde democrática así vienen a exigirlo.

La traducibilidad normativa de lo natural

> "El espectáculo que se ofrecía a sus ojos cobró entonces sentido: sí, pensó, no hay crimen ni espanto aquí: la naturaleza es un equilibrio, un orden, una interminable armonía de sus elementos, la fiesta inabarcable de la vida y la regeneración".
>
> Juan Cruz Castelli (1972: 36).

> "Los reptiles se deslizaban entre los árboles, clavando sus venenosos colmillos en pájaros y mamíferos; hasta que de pronto los troceaba el pico de una rapaz. La voz pomposa y estúpida de Claude Darget comentaba estas atroces imágenes con un tono injustificable de admiración. Michel temblaba indignado, y sentía que se formaba en su interior otra convicción inquebrantable: en conjunto, la naturaleza salvaje era una porquería repugnante; en conjunto, la naturaleza salvaje justificaba una destrucción total, un holocausto universal; y la misión del hombre sobre la Tierra era, probablemente, ser el artífice de ese holocausto".
>
> Michel Houellebecq (1999: 38)

Es en las relaciones existentes entre la concepción verde de la naturaleza y sus fundamentos morales y políticos donde la ambivalencia a la que el ecologismo propende en el terreno normativo encuentra acaso su más significativa y diáfana expresión. La medida en que la descripción de la naturaleza que los verdes hacen suya es objeto de una traducción normativa posterior, que la convierte en sustrato de su teoría política, permite además comprender cuál es el estatuto que dentro de la misma se otorga a la naturaleza y qué función cumple en ella. Esta naturalización de la política, teñida además de cierto dogmatismo científico al

derivarse la concepción de lo natural de una ecología acríticamente aceptada, daña la credibilidad de una teoría política carente de autonomía y en exceso dependiente de una descripción que encuentra en su procedencia científica la legitimidad que la convierte en prescripción. La construcción de una política verde empeñada precisamente en dotar de independencia a lo político frente a lo natural, así como en renovar las fuentes normativas del pensamiento verde, no puede en modo alguno aceptar sin más esta vinculación fuerte entre descripción científica y articulación normativa.

La concepción de la naturaleza que la ecología proporciona está en el centro del entramado normativo verde. Puede decirse que éste se elabora *a partir* de la descripción y explicación que de la naturaleza y su funcionamiento proporciona aquélla. El mundo natural proporciona un modelo susceptible de traducción normativa. La descripción del mismo da lugar así a prescripciones morales y políticas, no sólo acerca del tipo de comportamiento humano hacia el mundo natural, sino también al respecto de las más adecuadas formas de organización social y política. Los filósofos éticos verdes han partido así de la premisa de la general compatibilidad entre los bienes políticos y los bienes naturales, asumiendo de hecho la posibilidad de traducción recíproca (Jayal, 2001: 65). La paradoja epistemológica antedescrita aparece aquí de nuevo: la visión simplista según la cual la ciencia describe mientras la ética prescribe sólo es sostenible desde la convicción de que la ciencia posee neutralidad valorativa (Cooper y Carling, 1996: xi). Al otorgar a la ecología una neutralidad negada al grueso de la ciencia moderna, a la que la ecología por lo demás pertenece, el ecologismo incurre en una nueva contradicción. La descripción de una naturaleza interdependiente, cooperativa, horizontal antes que jerárquica, alimenta las consideraciones morales y políticas del ecologismo. Hayward (1995: 31-32) puede señalar así como valores *nucleares* de la ecología, susceptibles de expresión en términos imperativos, la obligación de vivir en armonía con la naturaleza, la superación del prejuicio antropocéntrico y el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza. Mandatos que derivan de la ecología, conviertiendo la descripción científica en prescripción moral, y expresando a su vez los valores que rigen la primera. La concepción de la naturaleza que la ecología proporciona se convierte así en guía del comportamiento moral del hombre hacia la naturaleza que está más allá de todas sus descripciones. También el propio individuo y su forma de organización política pueden venir normativamente dados por esa misma concepción. Los teóricos ecocéntricos, por ejemplo, arrancan de una concepción del mundo como red de relaciones intrínsecamente dinámica e interconectada, de la que puede derivarse, no sólo un "yo relacional" que define a los individuos como seres *constituidos* por sus relaciones con los demás, otorgándose así prioridad ontológica al sistema sobre sus partes, sino también un "modelo político relacional" (Mathews, 1995c), basado en la interrelación sistémica social y política. El holismo apreciado en el mundo natural es aplicado al mundo social. A los principios ecológicos corresponden igualmente principios políticos: Dobson (1997: 46) ha ofrecido una tabla de correspondencias entre unos y otros lo suficientemente ilustrativa: así, la diversidad de la naturaleza se traduce en una defensa de la tolerancia, la estabilidad y la democracia; la interdependencia de todos los seres y sus ecosistemas deriva en una defensa de la igualdad; la longevidad de los sistemas naturales conduce al respeto a la tradición; mientras que juzgar a la naturaleza como 'hembra' da lugar a una defensa del feminismo. La naturaleza

puede constituirse así en historiadora, física, constructora e ingeniera de sistemas, madre cuidadosa, maestra, filósofa, teóloga o científica política (cfr. Caes, 1995). El hombre no necesita, pues, más que aprender de ella. Este tipo de operación derivativa abunda, con variable grado de dependencia, en el normativismo verde. Pero también las razones para rechazar esta traducción normativa son tan numerosas como relevantes.

1. La primera de las objeciones atañe al propio acto de lectura normativa del mundo natural. A los valores de cooperación, estabilidad e interdependencia que resultan en la concepción ecológica de la naturaleza pueden oponerse otros muy distintos, que dan lugar a una muy distinta visión sociopolítica: así la concepción social jerárquica deducida del darwinismo, o la justificación evolucionista del materialismo dialéctico. En realidad, la fuerza legitimadora que otorga el funcionamiento de la naturaleza aplicado al ámbito social ha sido empleada habitualmente por ideologías y sistemas económicos, defendidos en consecuencia como *acordes* con lo natural: la ciencia es así fuente legitimación política (Dryzek, 1995a: 18; Bell, 1998: 223). La neutralidad de la ciencia está aquí llamada a la legitimación de lo *objetivo*. Así, tempranamente, Enzensberger: "La neutralidad social que para sí reclama la argumentación ecológica, recurriendo a una estrategia demostrativa científico-natural, es pura ficción" (Enzensberger, 1973: 22). Tanto la atribución de valores a la descripción que la ciencia ofrece, como su posterior traducción moral y política, son en realidad operaciones efectuadas desde fuera, cuyo carácter ideológico resulta inescapable. La naturaleza no emite una única verdad sobre sí misma. Es, por el contrario, polisémica: admite tantos significados como actos de lectura: "El oráculo cambia con quien pregunta" (Evernden, 1992: 15). No hay, por tanto, una interpretación *correcta* de lo que el mundo natural es, ni de las consecuencias normativas que de ahí derivan. La perspectiva ecocéntrica parece olvidar que *toda* concepción de la naturaleza está mediada, y es producto de un contexto cultural y lingüístico (Barns, 1995: 122). La ecología no goza de un especial estatuto de reconocimiento. Como señala Pepper, "no hay una verdad monolítica, objetiva, única acerca de la relación sociedad-naturaleza/medio ambiente" (Pepper, 1996: 3). La traducción normativa que el ecologismo, sobre todo el radical, lleva a término, descansa sin embargo sobre la presunción contraria: la de que la ecología y sus hallazgos constituyen ciertamente esa verdad. Aceptar la relatividad de los mismos socava forzosamente la autoridad de los principios de ahí deducidos (Zimmerman, 1994: 101). Resulta, además, que el ecologismo hace un uso muy selectivo de la descripción ecológica de la naturaleza (cfr. Keulartz, 1996: 21). Así, por ejemplo, la decisión de presentar el medio ambiente como *comunidad*, antes que como simple suma de objetos o como sistema, es una decisión de índole ideológica (cfr. De-Shalit, 1996: 22). Por otra parte, el ecologismo no parece reparar en la intrínseca mutabilidad de los conceptos científicos, esencialmente modificables, cuando hace depender los juicios éticos sobre el mundo natural de los hallazgos de una ciencia concreta en una época concreta, confundiendo así la necesidad de emplear algún tipo de construcción del mundo natural para su tratamiento normativo con la *determinación* del valor a partir de esa misma construcción (Holland, 1996: 37). La paradoja epistemológica reaparece así en la definición normativa de los postulados verdes.

2. La inexistencia de un patrón de lectura provoca a su vez incoherencias en la traducción de la que los propios verdes son responsables. Así, pueden apreciarse tensiones entre algunos de los bienes que se

deducen del mundo natural, como ocurre con la estabilidad y la democracia, o con la democracia y la tradición (cfr. Saward, 1993: 69). La correspondencia puede así encerrar también la antítesis. Asimismo, no todas las correspondencias entre valores ecológicos y normativos tienen igual grado de congruencia: el tipo de igualdad que los verdes quieren resaltar no acaba de ser el que se aprecia en la cadena trófica, porque un ciervo devorado por un tigre no es muy *igual* a éste, ni parece tampoco *cooperar* con él. El holismo verde privilegia aquí una visión de conjunto donde la interdependencia y la armonía priman sobre cualquier otro rasgo. Como señala Bramwell, si desde fines del XIX y hasta la década de los sesenta del siglo pasado la naturaleza expresaba, ante todo, *desigualdad*, debido al imperio de la ley del más fuerte, con posterioridad a esa fecha vino a expresar, en cambio, *igualdad* (cfr. Bramwell, 1989: 18). En realidad, es posible que estas dos visiones de la naturaleza, coincidentes a grandes rasgos con la darwiniana y la ecológica, no sean tanto contradictorias cuanto complementarias, según se la observe haciendo hincapié en un nivel u otro. Como ha sugerido Benton (1997: 33), si bien del ecosistema puede predicarse la diversidad, estabilidad e interdependencia de las poblaciones de diferentes especies, es gracias a que en el plano de los microprocesos predomina la jerarquía, la predación y la competitividad. Ambos niveles se sustentan mutuamente, lo que permitiría decir que los verdes privilegian el macroproceso, esto es, la salud del ecosistema, con independencia de lo que la preserve. Normativamente traducida, esta concepción de lo natural y de su funcionamiento en un doble nivel plantea al menos dos problemas de peso, relacionados ambos con las ambigüedades latentes en la relación del ecologismo con la democracia: si, por una parte, tal concepción permite subordinar las existencias individuales a la estabilidad y preservación del todo social, la amenaza de incurrir en formas de autoritarismo es evidente. Del mismo modo, al otorgar prioridad al macroproceso, se alimenta una concepción técnica y cerrada de la sustentabilidad, en la que prima su consecución al margen de los medios empleados para ello. La traducción es selectiva porque lo son los valores que la rigen.

3. La traducción normativa de la descripción ecológica de la naturaleza ignora, asimismo, el carácter social e histórico del mundo natural, dando por supuesta la existencia de una naturaleza universal objetivamente afirmable cuyo conocimiento es directamente traducible. La tendencia histórica a considerar la naturaleza como fuente de normas depende de hecho de su *separación* de la sociedad y la historia, que la sitúa de inmediato al margen de la crítica (Evernden, 1992: 24-25). Al ser independiente del hombre y de hecho precederle, la naturaleza adquiere un estatuto ontológico que la legitima como horizonte normativo. Esta precondición reproduce, sin que los verdes parezcan advertirlo, la separación entre lo humano y lo natural que la modernidad consagra y el ecologismo lamenta, porque de esa separación se hace depender la pureza normativa del ámbito natural. La naturaleza, sin embargo, no está separada de la sociedad ni desvinculada de la historia humana; antes al contrario, pertenece a ésta y está inextricablemente relacionada con aquélla. El mundo natural posee un contexto cultural, del que dependen las ideas que tenemos sobre ella. Para entender tanto estas ideas, como los valores que rigen nuestro comportamiento hacia la naturaleza y este comportamiento mismo, "la naturaleza que estudiamos tiene que volverse menos natural y más cultural" (Cronon, 1996b: 36). No hay razones naturales para el cuidado de la naturaleza. En realidad, no hay tampoco una única naturaleza, sino más bien distintas naturalezas: habida cuenta del carácter socialmente construido

que posee toda concepción de la naturaleza, así como de la dependencia que esas construcciones muestran no sólo respecto del contexto cultural, sino también de las prácticas y vivencias sociales concretas de la misma, ¿cómo puede derivarse de ahí una única directriz normativa? Que la naturaleza no sea ya en modo alguno *natural*, sino social y culturalmente construida, impide que proporcione el fundamento moral para la vida buena (Macnaughten y Urry, 1998: 30). Al revelarse falsa la premisa del carácter dado e inalterable de los eventos y procesos naturales que no son susceptibles de manipulación social, la autoridad de la naturaleza como fuente de normas sociales sencillamente se desvanece (Smith, 1996: 41). Es la ilusión de la universalidad de la naturaleza la que provoca a su vez el espejismo de su magisterio normativo.

4. La fuerza de la traducción no descansa, en realidad, en el supuesto carácter matemático que le otorga apariencia de verdad, sino, como señala Saward (1993: 70), en la metáfora implícita en la operación derivativa, de forma que sus límites vendrán siempre a coincidir con las posibilidades inherentes en aquélla. La traducción es ideología y es política. No explicitarlo supone pretender que el enfoque político sea el producto *inevitable* de un análisis *científico* cuyo resultado no es más que una nueva versión del cientifismo y el dogmatismo antipolítico que, negando su carácter específicamente político, quiere elevar las prácticas y conceptos políticos al nivel de necesidades científicamente probadas (Gorz, 1993: 55). Dobson tiene en cuenta tanto esta advertencia como aquella limitación, para defender sin embargo la validez, no tanto teórica cuanto ideológica, del "sacar lecciones de la naturaleza", como él lo llama:

> "enraizar las prescripciones políticas propias en una interpretación de la naturaleza es arriesgado debido a la falta de determinación que supone, pero la potencia simbólica obtenida con ello puede hacer que merezca la pena pagar el precio de la vaguedad (o incluso lo haga intrascendente)" [Dobson, 1997: 46].

La potencia simbólica a la que Dobson se refiere tiene un origen muy claro, que remite una vez más a la supuesta independencia de una naturaleza cuya preexistencia y funcionamiento autónomo del hombre parece otorgarle especial legitimidad como fuente normativa. Esa misma potencia simbólica, por tanto, deriva en realidad de la *ilusión* de una naturaleza omnisapiente a la que poder acudir en busca de orientación. La búsqueda en la naturaleza de los principios y normas rectores de la vida social expresa una renuncia de la razón intersubjetiva y de la deliberación pública, así como un recelo hacia el movimiento ilustrado que *separa* al hombre la naturaleza con la finalidad de emanciparlo. También en el plano normativo el ecologismo quiere reintroducir la naturaleza en el recinto humano de la historia. La metáfora no es aquí lo que subyace a la norma, sino su disfraz.

5. La condición antimoderna del ecologismo se hace aquí especialmente patente. Al situar el mundo natural como horizonte normativo de la acción y organización humanas, el ecologismo no pretende sino reponer el contenido normativo de lo natural que la modernidad supo dejar a un lado en beneficio de la autonomía y la racionalidad humanas. Es precisamente la desconfianza hacia una racionalidad que ha provocado la destrucción del mundo natural, lo que provoca la recuperación de éste como modelo para la razón. Atenta así el ecologismo contra uno de los fundamentos de la modernidad, de hecho acaso contra su

mismo centro: la progresiva separación del hombre respecto de la naturaleza, no sólo física sino también normativamente. Como señala Taylor (1996), Descartes supuso una modificación fundamental en lo que a las fuentes de la moral se refiere: con su distinción entre el ser pensante o espíritu (el hombre) y el no-ser mecánico o materia (el mundo natural), despojó a la naturaleza de todo contenido normativo, momento a partir del cual el hombre se vió obligado a buscar la moral en su interior. El ecologismo viene a refutar esa disposición de las fuentes morales y aun políticas, a proponer un retorno al estado precartesiano en el que una naturaleza ahora desteologizada, con un claro componente religioso cuya procedencia es sin embargo científica (la ecología) nos dicta normas acerca de cómo vivir y organizarnos en sociedad. De nuevo una instancia externa al hombre se erigiría en guía para éste. "La naturaleza sabe más", de acuerdo con una de las cuatro leyes de la ecología propuestas por Commoner (1971). El fracaso de la razón la vuelve contra sí misma.

6. Algunos teóricos verdes son, ciertamente, conscientes de la imposibilidad de llevar a cabo una traducción *directa* de los principios ecológicos al plano normativo. Así, Baird Callicott (1989: 108) prefiere hablar de las "implicaciones metafísicas" de la ecología, entendidas como nociones conceptuales generales que debemos abstraer de la misma, pero negando la existencia de relaciones lógicas entre las premisas de la ecología y las conclusiones metafísicas. En otras ocasiones es la justificación de una concepción derivada de la traducción normativa de principios ecológicos lo que se desvincula del carácter científico de éstos. Así Robyn Eckersley cuando afirma que "la similitud estructural entre el modelo ecológico de relacionalidad interna que informa al ecocentrismo y la pintura de la realidad que nos proporcionan ciertas ramas de la ciencia moderna no es, por supuesto, sustituto de una justificación ética y política de la perspectiva ecocéntrica" (Eckersley, 1992: 52). La traducción existe y es reconocida, pero su fuerza legitimadora es desactivada mediante la negación de su valor justificatorio: aunque se afirma la similitud de los modelos, se rechaza el posible vínculo científico, y con ello la *suficiencia* de la ecología como justificación del discurso normativo verde. No es menos cierto, sin embargo, que el rechazo no elimina la fuerza simbólica de la equiparación. Se rehuye aquí la derivación directa del *deber ser* a partir del *ser*: la falacia naturalista que iguala valor y hecho. Similar prevención late en la visión de Hayward:

> "Mi conclusión, pues, es que la regulación normativa de los asuntos humanos no puede ser necesariamente derivada de los principios ecológicos, al menos en tanto sigan una lógica para cuya iluminación la ecología está insuficientemente equipada; así que incluso si principios de un alto nivel de generalidad pudieran ser establecidos sobre bases ecológicas, la aplicación de éstas requeriría la comprensión de las creencias y aspiraciones culturales y sociales en su especificidad" (Hayward, 1995: 38).

La innecesaria ambigüedad de parte de la respuesta de Hayward debe ser disipada: en realidad, la ecología está insuficientemente equipada para abordar *cualesquiera* asunto humano, en tanto tal asunto *humano*, por la sencilla razón de que es una ciencia natural que no tiene nada que ver con los mismos. En todo caso, habría de decir no ecología sino *valores* ecológicos, pero en ese caso la traducción normativa *ya* se ha

operado y el argumento queda invalidado. Por otro lado, es cierto que esto no atenúa la importancia de los asuntos ecológicos, pero *en tanto* ecológicos, no como ecológicos políticamente traducidos. Porque los valores ecológicos pueden también ser defendidos políticamente a través de principios no derivados de lo natural, aunque los ecologistas prefieran, por comprensibles razones persuasivas y simbólicas, forzar la derivación.

La ambivalencia de la relación entre la articulación normativa del ecologismo y los principios de la ecología que dan forma a su concepción de la naturaleza no constituye, en última instancia, sino la expresión de un conflicto entre dos órdenes, el científico y el normativo, cuyas fronteras han resultado a menudo problemáticas. El problema principal aquí es el peso que en los fundamentos normativos del ecologismo tiene su concepción de la naturaleza, resultante a su vez de la descripción que la ecología le proporciona. Es la moralización y politización del mundo natural, legitimada tanto por la supuesta independencia de éste como por el rigor de lo científico, la que resulta en la naturalización de la política. El rasgo principal de esta naturalización es la privación de autonomía que lo político sufre, al sujetarse forzosamente a un orden *dado* que la ciencia le proporciona. La política se convierte en un mero instrumento de *reproducción* del orden natural en el orden social. Desvelado el carácter ideológico de esta operación, la traducción normativa muestra toda su dependencia del juicio externo del hombre, en principio mera instancia de *reconocimiento* de la verdad inscrita en la naturaleza a la que pertenece. Perspicazmente, Robyn Eckersley parece advertir la fuerza de esta objeción y afirma que los teóricos ecocéntricos no necesitan atribuir a la naturaleza un rostro humano benigno, o caracterizarla como esencialmente benevolente: "la naturaleza no humana no conoce la ética humana, simplemente *es*" (Eckersley, 1992: 59). Es el hombre quien proyecta en ella todo significado. No cabe olvidar, sin embargo, que lo importante acerca de cuál sea nuestra concepción de la naturaleza tiene que ver con las consecuencias simbólicas y normativas que de la misma extraemos. Para nosotros la naturaleza no *es* simplemente, es *de una determinada manera*. Cierto que nuestra lectura del mundo natural probablemente no alcance a descifrarlo, pero eso tiene en última instancia una importancia relativa. La naturaleza no conoce a Darwin, pero nosotros sí, y eso es lo que cuenta. Y como la naturaleza *es* y no podemos saber con exactitud *cómo*, habrá que confrontar las distintas visiones acerca de la naturaleza sin tener la absoluta seguridad de cuál es la *real*. El debate pasa entonces a centrarse en qué concepción de la naturaleza vamos a defender *como si* fuera la auténtica, qué conclusiones vamos a extraer de ahí y qué función vamos a atribuirle. Máxime cuando se reconoce que "la naturaleza no es pasiva, inerte y plástica. En cambio, este mundo está verdaderamente vivo, y saturado de significados" (Dryzek, 1995a: 20). La pluralidad de significados que la naturaleza puede proporcionar da lugar a la *imposibilidad* de fijar ninguno de ellos. En este punto, se trata de aceptar el mundo natural como *otra* posible fuente de inspiración normativa, en modo alguno privilegiada. La justificación racional y la deliberación intersubjetiva en torno a los principios normativos recobran así el protagonismo y diluyen la relevancia de su origen.

Así, si se adopta la naturaleza como modelo del que extraer un discurso normativo después justificado racionalmente, no tienen por qué plantearse problemas mayores de los que encuentra cualquier

otra proposición teórica. El problema surge cuando la metáfora se convierte en ley, cuando se defiende el carácter natural y, por ello, *necesario* de la traducción. No cabe perder de vista las decisivas diferencias existentes entre el mundo natural y el político, pues no hay nada menos natural que lo político, definido por su carácter convencional e intersubjetivo, esencialmente constructivo. La política nace de lo social, de la pluralidad y diversidad humana (Arendt, 1993). Por el contrario, los valores de la ecología, en tanto valores derivados de una (concreta) lectura de la naturaleza, son valores y principios que remiten directa e inevitablemente a lo *natural*, vale decir, a aquello inscrito objetivamente en nosotros y nuestro mundo, aquello que es en consecuencia no negociable en tanto dado. Los valores propiamente políticos atañen justamente a lo contrario: a lo no dado, a lo negociable, moldeable: es artificio, es construcción. Los dos órdenes se enfrentan generando problemas de compatibilidad a un nivel profundo. La apelación a la naturaleza como fuente normativa que precisamente en su independencia y objetividad encierra la clave de su inapelable veracidad, no esconde sino el intento de naturalizar la sociedad humana y sus valores, que son lo artificial por excelencia, sustrayéndolas "del orden de lo voluntario, lo discutible, lo pactado, lo revocable, lo utilitario, lo sujeto a innovación..." (Savater, 1995: 266), esto es, de lo político. Ahora bien, la inspiración científica del discurso normativo no tiene por qué plantear problema alguno si no se recurre a lo científico como máscara legitimadora, reconociéndose en cambio la completa autonomía de lo normativo, que supone en consecuencia su sujeción a deliberación y crítica. Lo que el ecologismo no puede pretender es el establecimiento de un estricto sistema de equivalencias entre el mundo *natural* no humano, tal como la ecología lo describe, y el mundo *político* humano, engendrando "una nueva forma de determinismo" (Simmons, 1993: 38), una suerte de neopositivismo que aspiraría no tanto a aplicar los métodos de las ciencias naturales a las sociales y humanas, como a convertir una rama de aquéllas (la ecología) en cifra y clave de éstas. Derivar modelos políticos de lo natural no tiene por qué ser en sí mismo peligroso; depende más bien del modo de su justificación y de la explicación del vínculo propuesto. En ningún caso cabe una justificación *natural* de lo natural políticamente traducido. Sí, en cambio, una justificación *política* de lo político naturalmente inspirado.

No es menos cierto, sin embargo, que los valores derivados de la ecología y por tanto la concepción de la naturaleza alumbrada por ésta, ejerce una notable influencia sobre el ecologismo político. El hecho de que la correlación no sea siempre directa no hace sino dificultar la búsqueda de sus rastros, que no pocas veces explican ambivalencias normativas como las aquí expuestas. Por ello, tan desafortunado es defender una traducibilidad normativa directa y no problemática, como cerrar los ojos ante la existencia de canales de comunicación entre los niveles científico y político del ecologismo. En esta dirección, creo que la denominación, de raíz jurídica, *principios informadores*, para hacer referencia a los principios de la ecología en su relación con el entramado normativo verde, podría resultar provechosa, puesto que más vale defender la posibilidad de sustentar prescripciones políticas en una interpretación del mundo natural de modo *débil* que de modo *fuerte*, estableciendo una necesaria correlación sustraída al diálogo y la justificación moral y política. La ecología, puede decirse, *informa* el discurso y la axiología del ecologismo, que encuentra en ella una fuente de inspiración y descubrimiento que habrá de someterse a un proceso de reelaboración que, lejos

de ser el simple vertido de los hallazgos científicos en el lenguaje del razonamiento y la reivindicación políticas, pasa por el tamiz de la diversidad normativa y genealógica de la política verde para convertirse en parte de su compleja, sugerente y ambigua teoría política. Una política verde renovada, en cualquier caso, subraya la autonomía de lo político y no establece ninguna clase de dependencia entre las descripciones científicas y los principios normativos. La importancia de la ecología estriba sobre todo en su capacidad para proporcionar una nueva visión del mundo natural, coadyuvando así tanto a la gestión del medio ambiente humano como al mejor conocimiento y la preservación de los fragmentos remanentes de mundo natural, pero no puede proporcionar directamente directrices normativas, menos aún aquellas basadas en una concepción esencialista de la naturaleza que, al no reconocer el carácter sociohistórico de la naturaleza y juzgarla independiente y separada del hombre y la sociedad, propicia en sí misma la traducción normativa que en tanta medida contribuye a la ambivalencia que caracteriza a un ecologismo político por eso mismo necesitado de una reconstrucción como la que aquí se propone.

La naturalización del orden social: sentido y política del lugar.

En coherencia con su concepción universalista y normativa de la naturaleza, así como con su crítica de una modernidad que tiende progresivamente a separar al hombre de su entorno natural y a anular en él toda conciencia de su pertenencia a él, el ecologismo se caracteriza por su agudo sentido del lugar, por su defensa de las especificidades de los distintos espacios locales y la relación existente en ellos entre el mundo natural y las formas culturales. La importancia otorgada al lugar, entendido como opuesto a un espacio uniformizado, trata de responder a la homogenización que los procesos de modernización traen consigo, y se revelan tanto una defensa de la diversidad natural como de formas de vida y cultura. Esta enfatización de lo local tiene importantes consecuencias en el plano normativo, especialmente visibles en el ecologismo radical. Por una parte, se proporciona al lugar fuerza normativa y carácter constitutivo, de modo que la vida individual y social resulta de nuevo aquí naturalizada y se sustrae al ámbito deliberativo y convencional; por otro, la organización política misma puede verse articulada exclusivamente a partir de ese sentido del lugar, como ocurre con la propuesta biorregionalista. Ya veremos cómo la defensa verde de la comunidad como forma política idónea está también ligada a esta defensa del lugar y de lo local. En ambos casos, la colisión con los principios que rigen una política verde reconstruida de acuerdo con las líneas aquí propuestas es patente.

1. La modernidad puede caracterizarse como un proceso de progresiva *separación* humana de lo natural como fuente normativa y condición determinante de las formas sociales de organización, producción y consumo, así como de las formas culturales y simbólicas. Al tiempo y sin embargo, la interacción de sociedad y naturaleza es cada vez más intensa y compleja, hasta desembocar de hecho en la práctica disolución de la segunda en la primera, esto es, en su transformación en medio ambiente humano. La humanización de la naturaleza incide así en la relación social con lo local, ya que es el hombre el que pasa a

imponerse al medio y no al contrario, aún cuando los rasgos propios de ese medio sigan ejerciendo influencia sobre la organización social en él radicada. La crítica verde a la modernidad subraya aquí los efectos que esa separación tiene en un hombre alienado del mundo natural y cuyas prácticas y normas, aquejadas del delirio fáustico, han perdido todo sentido de la medida hasta desembocar en una crisis ecológica de proporciones globales. La comunidad natural que el hombre formaba con la tierra y el resto de seres vivos sólo pervive en una memoria que en realidad ignora su veracidad. La homogeneización del espacio y la mercantilización del mundo natural son procesos asociados, que contribuyen a socavar todo sentido de lugar, cuya restauración es para el ecologismo de la mayor importancia (cfr. McGinnis *et al.*, 2000). La recontextualización ecológica constituye un elemento necesario para la reconstrucción de los vínculos del yo con el lugar y la tierra, así como para encontrar formas sustentables de organización sociopolítica que contrarresten la propensión de la modernidad a la abolición de la diversidad local y la experiencia del lugar.

De ahí que el ecologismo pueda contemplarse como una política de recuperación del lugar y su sentido. Tanto el hombre como la comunidad se definen por su enraizamiento en un espacio que se distingue por la interacción de naturaleza y cultura. Es esta interacción entre las características naturales de un espacio determinado y la respuesta humana a ellas la que da forma al lugar. De este enraizamiento depende el bienestar espiritual, mental y físico del hombre, innata e íntimamente conectado a la naturaleza (Egri, 1999: 68). El lugar es así antónimo del espacio, porque se define por la vivencia del mismo, por la posesión de cualides específicas, diferenciadas, nacidas precisamente de esa experiencia, fruto de la relación entre la tierra y sus habitantes. La verdadera experiencia del lugar no viene impuesta desde fuera ni responde a una lógica uniformizadora. De ahí que la defensa verde del lugar pueda ser también interpretada como "un esfuerzo por proteger el significado culturalmente alcanzado de una forma particular de vida" (Torgerson, 1999b: 189). Lo distintivo de esta forma de vida no deja de ser, sin embargo, su reconocimiento de la normatividad del lugar, derivada a su vez de su apego a la tierra, al mundo natural que la cultura desarrollada en esas condiciones no puede sino expresar. La cultura es aquí valorada en tanto naturalmente orientada. Si la construcción del *espacio* autónomo e independiente de las condiciones naturales es un acto fundacional del proceso de apropiación humana de la naturaleza, ésta se encuentra sin embargo, forzosa y primigeniamente, en el *lugar*. Frente a la igualación moderna de la tierra mediante la construcción de un espacio uniformado por la urbanización y la mercantilización, el lugar exhibe por el contrario su *diferencia*, que es reflejo de la diversidad que el mundo natural presenta y a partir de la cual se conforma un lugar genuino. El concepto de biorregión tiene, como veremos, su origen en este principio.

Tampoco el paisaje escapa a este impulso normativo que hace del lugar un ámbito privilegiado por el ecologismo. El paisaje es tanto una parte del lugar como su expresión. Su relación con el sentido del lugar es especialmente intensa, por cuanto contribuye decisivamente a dar patencia al mismo, en la medida en que constituye su *encarnación*, la plasmación plástica de la peculiar combinación de naturaleza y cultura en que cada lugar consiste. Al ser ese sentido una mezcla de la personalidad intrinseca del lugar y las adscripciones emocionales desarrolladas por los individuos que lo habitan y viven (cfr. Muir, 1999: 273), el paisaje

funciona a modo de vínculo entre uno y otro, permitiendo tanto la expresión de esa personalidad como la elaboración individual de su vivencia. La homogeneización que provoca la construcción del espacio es así una negación del lugar, provocada por la práctica abolición del paisaje como expresión de un sentido del lugar en trance de desaparición. Si todos los paisajes tienden a parecerse, ya no físicamente, pero sí como expresión de una misma lógica mercantilista y estetizante que los concibe como fuente material de recursos y como espectáculo, la diferencia no es posible y el sentido del lugar se convierte en ausencia de un sentido diferenciado. Naturalmente, la transformación de todo lugar en espacio y la concomitante transición de la diversidad a la homogeneidad, terminan con toda posibilidad de recuperación normativa del lugar. Porque de eso se trata: la postulación verde de la normatividad del lugar hace reaparecer aquí el vínculo, de signo naturalista, entre concepción de la naturaleza, derivación valorativa y fundamentos normativos: la naturaleza vuelve a saber más. Es sólo que, en este caso, la normatividad nace del lugar: naturaleza localizada que da forma a una cultura y una experiencia. En la medida en que las condiciones naturales son también condiciones de nuestra autoconstitución, puede hablarse de una "determinación ética de la geografía", en el entendido de que

> "La apelación a la ética es aquí la apelación a explorar el espacio-esencial de nuestro ser-en-el-mundo, como el verdadero 'sustrato y escenario' para todas nuestras cogniciones, acciones y habilidades particulares, y la verdadera 'base' a partir de la cual nuestros razonamientos teóricos y prácicos 'surgen y se aplican'. La exploración de este espacio-esencial nos permite reconocer y apreciar donde nos asentamos concretamente en el mundo, y nos ayuda a reconocer y apreciar todas las dimensiones de todo aquello a lo que debemos nuestro ser" (Burch, 1997: 41).

La normatividad no es, por tanto, algo que se *proyecte* sobre el lugar, sino que éste es ya intrínsecamente normativo, por cuanto es una construcción humana que nace de la intersección de actividades humanas, de prácticas y rutinas mediante las que lo creamos y conservamos y damos forma (cfr. Curry, 1999: 96; Proctor, 1999a: 8). La obligación normativa no se impone desde arriba, sino que surge desde abajo: es práctica social y vivencia del lugar (cfr. Roebuck, 1999: 19). De la determinación ética de la geografía, entendida en sentido débil, a la determinación normativa del lugar en sentido fuerte, sólo media la adición de una concepción esencialista de la naturaleza y de su condición de horizonte valorativo. La corrección heideggeriana de la ausencia de enraizamiento concreto del hombre en el mundo deviene *regreso* del hombre a una clase de mundanidad de la que la modernidad lo había liberado. El problema no estriba aquí en la contextualización de la actividad y el pensar humanos, cuya concreta localización ejerce indudable influencia sobre su desenvolvimiento, sino el tipo de relación que pretende establecerse entre una naturaleza investida de autoridad normativa, el lugar que expresa el habitar humano en ella y las fuentes de obligación normativa. Ejemplo paradigmático de esta lógica es la célebre "ética de la tierra" propuesta por el naturalista americano Aldo Leopold (1987), tal como ha sido frecuentemente interpretada por el ecologismo radical. El propósito de Leopold no es otro que, a partir de la premisa de que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes, extender las fronteras de la comunidad para incluir en ella la tierra.

No es posible evitar la alteración y uso de sus recursos, pero cabe afirmar su derecho a continuar existiendo en un estado natural; el hombre pasa de ser conquistador de la tierra a ciudadano. El mandamiento que cifra esta ética de la tierra es el siguiente:

> "Una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando se orienta en otra dirección" (Leopold, 1987: 224-225).

La interpretación radical de este mandato convierte efectivamente a la tierra en instancia de *determinación* ética. El antiantropocentrismo muta en biocentrismo: la norma emana de un mundo natural convertido en referencia de la vida moral *humana*. La comunidad biótica, el diverso conjunto de las mismas, sustituye a la razón del hombre como fuente de fijación de valor. El espacio normativo propio que el hombre conquista cuando se emancipa de las constricciones naturales más apremiantes, que da lugar al proceso de conformación del yo occidental, creador de su propia ley, queda aquí abolido en nombre de la *reconciliación* del hombre con un mundo natural al que venturosamente *regresa*, reconociendo con ello la desviación que su separación supuso.

2. La política de lugar es, en definitiva, otra muestra de la profunda ambivalencia que aqueja al entramado normativo del ecologismo. Plantea problemas que afectan no sólo a la construcción de una política verde renovada, sino a la propia coherencia interna del proyecto político del ecologismo. Sucede así que la defensa verde del holismo, de la consideración de la Tierra como un todo, contradice su exaltación de la diversidad terrena, quedando con ello reducido a la categoría de visión poética (Haila, 1999: 43); la totalidad encubriría la particularidad de las distintas entidades, procesos naturales y situaciones. El énfasis que el ecologismo pone en la defensa del lugar puede asimismo bloquear el debate en torno a las acciones precisas para resolver problemas medioambientales que, como es sabido, trascienden fronteras políticas y culturales. Al establecer la crisis ecológica este imperativo de globalidad, puede hablarse de una *tensión*, interna al normativismo verde, entre la misma y su defensa del sentido del lugar. Bien es cierto que, en realidad, tal énfasis en el lugar, del que derivan igualmente la vindicación del conocimiento local y experiencial, la ciencia contextualizada y la espiritualización del saber, chocan, de modo más general, con el aliento universalista que caracteriza a la Ilustración. Al cabo, el concepto de lugar que los verdes sostienen, de procedencia asiática y, en última instancia, filiación animista, "es una crítica de las estructuras universalistas de significado subyacentes a la ciencia moderna y las sociedades tecnocráticas" (Egri, 1999: 78). El universalismo no es más que un instrumento de homogeneización y destrucción de la diferencia local basada en el contacto con la tradición y la tierra. La comunidad moral que naturaleza y hombre forman en cada lugar diferenciado se revela así como un peligro potencial para un proceso, el de universalización, cuyo centro es la sustitución de las jerarquías y diferencias supuestamente inscritas en el orden natural, confundidas de hecho con la tierra, por un orden social regido por la pertenencia a una ciudadanía culturalmente definida (cfr. Bauman, 1993: 39 ss.). La conservación del orden naturalmente dado, subyacente a una política fuerte de defensa del lugar, puede así resultar en formas de exclusión particularista, racista o nacionalista. La política de lugar es una forma de esencialismo.

3. Al sostener la necesidad de poseer un sentido del lugar, dotado además de connotaciones axiológicas y consecuencias sociopolíticas, el ecologismo reproduce la mistificación que aqueja a su concepción de la naturaleza, que se muestra así, una vez más, como decisivo sustrato del conjunto de su constitución normativa. Porque, al igual que ocurría con el mundo natural, el lugar aparece como el espacio de la autenticidad, un ámbito objetivo y no mediado, donde las relaciones humanas y las del hombre con su entorno pueden desarrollarse de modo directo, reconstruyendo así los vínculos que la modernidad se empeña en destruir. El acento heideggeriano de la defensa del lugar es patente: la autenticidad del morar del hombre en el mundo es socavada por la tecnología, el racionalismo, la producción en masa y, en general, el conjunto de procesos políticos y económicos de transformación del espacio y construcción de lugares indiferenciados (Heidegger, 1974). Estos procesos encuentran una resistencia expresada en el intento de *recuperar* aquella construcción del lugar donde ese morar es posible y verdadero: un espacio para el auténtico *habitar* del hombre en el mundo y la naturaleza, un ámbito ontológicamente favorable para una existencia humana fragmentada y despedazada por la modernidad que irónicamente se decía su salvadora. Para Heidegger, tanto la experiencia del morar como las especificidades del lugar y su medio ambiente son esencialmente irreductibles; las relaciones sociales mediadas no expresan ningún tipo de autenticidad, más al contrario: amenazan la identidad y cualquier sentido verdadero del yo. El hechizo de tinte antimoderno, el poder evocador de esta defensa del lugar tenía que cautivar al ecologismo radical, cuya concepción de la naturaleza descansa, a fin de cuentas, sobre la mentira de su independencia y autenticidad, sobre el mito de la ausencia de historia y la contaminación social que trae consigo. Es el lamento ante nuestras raíces arrancadas de la tierra. Es, de nuevo, la ensoñación arcádica.

Los lugares no son la expresión natural y no mediada de la relación del hombre con el entorno que habita: son construcciones sociales. Como tales, constituyen el producto de la interacción del hombre con el medio, una interacción que de nuevo se caracteriza por la influencia recíproca que ejercen las condiciones materiales sobre el proceso de su apropiación material y simbólica, y viceversa. El lugar es el espacio transformado, el punto de intersección entre las prácticas transformadoras y de apropiación del hombre, y el mundo natural sobre el que se aplican: lugar es medio ambiente. En modo alguno, por tanto, un espacio cuya autenticidad reside en su carácter dado, en un esencialismo ahistórico que la índole transformadora del propio habitar humano en el mundo desmiente, sino un producto de la historia, de la interacción de sociedad y naturaleza, de hecho la construcción del espacio propio del hombre *en* una naturaleza por ello mismo convertida en medio ambiente. La morada heideggeriana encuentra en la identidad a sí misma su razón de ser, pero su inalterabilidad y permanencia son ficciones fuera de una historia que no las admite. Sin embargo, también aquí un reduccionismo de signo contrario amenaza la correcta comprensión del fenómeno. Limitar la construcción del lugar a la sola influencia de los procesos económicos es tan inadecuado como negar la existencia misma de esa construcción. Así Lefebvre, para quien el espacio es una relación social inherente a las relaciones de propiedad, ligada a las fuerzas de producción que imponen una forma a la tierra: producto para ser usado y consumido y medio de producción (cfr. Lefebvre, 1995: 85). También para Harvey (1993) es la historia geográfica del capitalismo la que se constituye en instancia transformadora

decisiva en la construcción de espacios, disociando progresivamente comunidad y lugar. Harvey es, sin embargo, consciente de la relación dialéctica que lo material, lo cultural y lo simbólico mantienen en la construcción del segundo: así como las prácticas materiales y las experiencias implicadas en la construcción del lugar deben ser relacionadas dialécticamente con la forma en que esos lugares son representados e imaginados, estas representaciones tienen consecuencias materiales, en la medida en que se expresan en los distintos comportamientos y prácticas (cfr. Harvey, 1993: 17, 22). Los aspectos material y metafórico de la construcción del espacio están recíprocamente implicados (cfr. Smith, 1993: 98). Lo importante aquí es subrayar el carácter *construido* del lugar, sin que el mismo suponga negar la inevitable *materialidad* de su construcción, esto es, el hecho de que tiene lugar sobre la base de unas condiciones materiales concretas que el hombre puede transformar, pero que precondicionan el proceso de apropiación y transformación material, cultural y simbólico. El lugar es así tanto el resultado de un proceso siempre en marcha como, en realidad y a causa de ello, un proceso en sí mismo:

> "En otras palabras, las relaciones socioeconómicas dinámicas y cambiantes se juntan en ubicaciones particulares, contribuyendo a la identidad del lugar. El lugar, pues, no está 'limitado', congelado de alguna forma en una cuadrícula cartesiana absoluta, aislada y separada de los flujos socioeconómicos a gran escala. Los lugares son porosos, de hecho son producidos parcialmente mediante sus interrelaciones con otros lugares, condiciones e interacciones a múltiple escala" (Tasch, 1999: 186).

Como producto de un conjunto de relaciones en permanente cambio y redefinición, que actualizan y expresan la apropiación humana del entorno y su transformación en espacios de vida y producción, el lugar no puede definirse ni por su aislamiento ni por una autenticidad nacida del mismo. La multiplicidad de relaciones y subprocesos de los que el lugar es producto desmienten así la pintura inmóvil y esencialista de la morada heideggeriana que tanto seduce a unos verdes empeñados en la reivindicación de una comunidad que sea espejo de la naturaleza en la que creen. Dado que los lugares pueden concebirse en términos de las interacciones sociales que los vinculan, es claro que esas interacciones no son, en sí mismas, estáticas, sino procesos (Massey, 1993: 66). De ahí que el lugar, como construcción social y producto de una red de relaciones en permanente influencia e interacción, no se defina tanto por sus límites como por la incesante redefinición de los mismos. Su autenticidad no viene dada de una vez y para siempre. Más que *una* identidad, los lugares tienen identidades múltiples, poseen numerosas diferencias y conflictos internos resultantes de aquella interacción. En consecuencia, la especificidad del lugar no resulta de su apego a una identidad definida, de su afirmarse en rasgos cuya esencialidad los naturaliza, sino del hecho de que cada lugar expresa una *mezcla* de relaciones sociales locales, regionales y globales, de distinto tipo, cuya yuxtaposición produce efectos que no pueden alcanzarse de otra forma, y que a su vez se relacionan con la historia acumulada de ese lugar, historia, a fin de cuentas, del conjunto de vínculos y procesos que le han dado forma y no se detienen (cfr. Massey, 1993: 68).

La concepción esencialista del lugar resulta ser así otro producto de la nostalgia premoderna del ecologismo. Frente a la disociación de la comunidad respecto del lugar, una política verde renovada no debe

insitir en la recuperación de un espacio arcádico situado fuera de la historia, sino en la reformulación de ese conjunto de relaciones y lógicas sociales que tienen al lugar como resultado final. La democratización de la democracia y la consecución de la sustentabilidad contribuirán a esa reformulación, especialmente en la medida en que introducen una nueva dinámica en ese conjunto de relaciones y procesos sociales que dan forma a los lugares. Se trata de otorgarles un sentido y una peculiaridad como espacios y como procesos, sin renunciar por ello a su carácter dinámico y cambiante. Su constitución como espacios ciudadanos donde la política democrática renueva constantemente el contenido del principio de sustentabilidad mediante la participación y deliberación públicas, es uno de esos sentidos.

4. La plasmación política del énfasis verde en el lugar es la propuesta biorregionalista. Cumplida expresión de la determinación naturalista de la organización sociopolítica, la aspiración del biorregionalismo es lograr la *correspondencia* entre los órdenes natural y social, de modo que éste no sea más que un reflejo de aquél. La separación del hombre respecto de la naturaleza queda así abolida, porque éste se esfuerza por permanecer vinculado a ella en la mayor medida posible, respetando su diversidad y adaptando sus formas de vida social al mundo natural sobre el que se asienta. El biorregionalismo puede así considerarse la política de la ecología profunda, pero también el cumplimiento de la ética de la tierra leopoldiana (cfr. Barry, 1999: 82; Alexander, 1990: 162). Supone, en todo caso, la más clara muestra de cómo la traducción normativa estricta de una concepción esencialista de la naturaleza, característica del ecologismo radical pero constitutivo de una tendencia también latente en el conjunto del movimiento verde, amenaza con suprimir toda autonomía de lo político en beneficio de una dudosa operación interpretativa de signo naturalista donde el deseado regreso a la naturaleza se muestra definitivamente como regresión normativa y delirio de una razón que renuncia a desplegarse.

Originado en los movimientos contraculturales norteamericanos durante las décadas de los cincuenta y sesenta, expresión del rechazo a la sociedad postindustrial e inspirado en las culturas nativas norteamericanas cuya forma de presencia en la tierra se pretende adaptar con el fin de alcanzar una existencia sustentable y armónica, el biorregionalismo encuentra su razón de ser en el retorno a una tierra que no se apropia ni se ocupa, sino que se *habita*. El sentido del lugar alcanza aquí su máxima expresión. Como señalan Berg y Dassmann, los primeros en formular los mandamientos y principios del movimiento biorregional, "vivir en el lugar" es alcanzar un equilibrio con la región donde se vive mediante el establecimiento de vínculos entre los seres humanos, otros seres vivos y los distintos procesos del planeta, tal como el lugar mismo los revela (Berg y Dassmann, 1977: 399). Esta vieja forma de existencia, sin embargo, ha sido quebrantada por nuestra civilización, especialmente durante los dos últimos siglos. Como quiera que el rumbo actual de nuestra sociedad sólo conduce hacia el desastre a todos los niveles, la recuperación de ese vivir en el lugar resulta imperativa; se trata de habitar de nuevo, verdaderamente, la tierra:

> "*Rehabitar* significa aprender a vivir en el lugar en un área que ha sido dañada y perturbada mediante la explotación. Implica volverse nativo de un lugar, mediante la consciencia de las relaciones

> ecológicas particulares que operan en ella y a su alrededor. Significa entender cuáles son las actividades y el comportamiento social que enriquecerán la vida de ese lugar, restaurando sus sistemas de soporte de la vida, y estableciendo un patrón sustentable, social y ecológicamente, de existencia dentro del mismo. Dicho de forma sencilla, implica aspirar a la pertenencia a la comunidad biótica, dejando de ser su explotador" (Berg y Dasmann, 1977: 399).

Se trata así de que el hombre se *confunda* con la naturaleza en la que vive, no imponiéndose a ella, sino habitándola, aunque no, desde luego, *simplemente* habitándola, porque tiene que conocerla, respetarla y adaptarse a ella. La pertenencia a la comunidad biótica a la que Berg y Dasmann aluden corresponde a la norma ética propuesta por Leopold, en la que la corrección de los actos humanos depende de su repercusión en el ecosistema. El área aquí invocada es, naturalmente, la biorregión:

> "La *biorregión* se refiere tanto a un terreno geográfico como a un terreno de conciencia —a un lugar y a las ideas que se han desarrollado acerca de cómo vivir en ese lugar. (...) Una biorregión puede determinarse inicialmente mediante el uso de la climatología, la fisiografía, la geografía animal y botánica, la historia natural y otras ciencias naturales descriptivas. Pero los límites últimos de una biorregión son mejor descritos por la gente que ha vivido en ella, mediante el reconocimiento humano de las realidades del vivir en el lugar" (Berg y Dasmann, 1977: 23).

Esta concesión a la potestad humana para determinar los límites de la biorregión sólo expresa el hecho de que es el hombre el que vive en ella, que el concepto de biorregión tiene que ver con la presencia humana en la tierra, pero en modo alguno otorga al hombre la capacidad de *dar forma* al territorio en que vive, ni a transformarlo activamente más allá de un punto que suponga, justamente, su *des*naturalización. Kirkpatrick Sale, quizá el más influyente teórico del biorregionalismo, deja esto claro cuando define a la biorregión como "un lugar definido por sus formas de vida, su topografía y su biota, más que por dictados humanos; una región gobernada por la naturaleza, no por la legislación" (Sale, 1985: 43). De ahí que, aún cuando el propio Sale (1985: 59) señale que son siempre los moradores de la biorregión los que más saben acerca de ella misma y de sus límites, no puede evitarse la sospecha de que ese mejor conocimiento está exógenamente condicionado en su validez, esto es, que el biorregionalismo sólo acepta el saber de los moradores si es el saber *correcto* desde el punto de vista de los teóricos biorregionalistas. La cultura es aquí objeto de un definición puramente adaptativa y en un sentido pacífico: el hombre *embebido* en lo natural. Una cultura que extienda los límites de la biorregión ya no es una cultura *adecuada*. Por eso, la apelación a la misma como instancia co-determinante de los límites y forma de vida en la biorregión esconde una concepción naturalista de la cultura, donde ésta carece por completo de autonomía respecto de las condiciones naturales en que se desarrolla, que pasan con ello a ser, no influencia, sino determinación constrictiva. El naturalismo verde acepta aquí la cultura únicamente mientras se pliegue a la voz de la naturaleza que ese mismo naturalismo, aprendiz de ventríloquía, hace resonar. Lo que esta definición reduccionista de la cultura muestra es la importante función que en el biorregionalismo cumple el sentimiento. Por más que se afirme que el lugar se percibe "irrevocablemente conectado a la cultura" (Aberley, 1999: 38), lo cierto es que, en consonancia con

> ecológicas particulares que operan en ella y a su alrededor. Significa entender cuáles son las actividades y el comportamiento social que enriquecerán la vida de ese lugar, restaurando sus sistemas de soporte de la vida, y estableciendo un patrón sustentable, social y ecológicamente, de existencia dentro del mismo. Dicho de forma sencilla, implica aspirar a la pertenencia a la comunidad biótica, dejando de ser su explotador" (Berg y Dasmann, 1977: 399).

Se trata así de que el hombre se *confunda* con la naturaleza en la que vive, no imponiéndose a ella, sino habitándola, aunque no, desde luego, *simplemente* habitándola, porque tiene que conocerla, respetarla y adaptarse a ella. La pertenencia a la comunidad biótica a la que Berg y Dasmann aluden corresponde a la norma ética propuesta por Leopold, en la que la corrección de los actos humanos depende de su repercusión en el ecosistema. El área aquí invocada es, naturalmente, la biorregión:

> "La *biorregión* se refiere tanto a un terreno geográfico como a un terreno de conciencia —a un lugar y a las ideas que se han desarrollado acerca de cómo vivir en ese lugar. (...) Una biorregión puede determinarse inicialmente mediante el uso de la climatología, la fisiografía, la geografía animal y botánica, la historia natural y otras ciencias naturales descriptivas. Pero los límites últimos de una biorregión son mejor descritos por la gente que ha vivido en ella, mediante el reconocimiento humano de las realidades del vivir en el lugar" (Berg y Dasmann, 1977: 23).

Esta concesión a la potestad humana para determinar los límites de la biorregión sólo expresa el hecho de que es el hombre el que vive en ella, que el concepto de biorregión tiene que ver con la presencia humana en la tierra, pero en modo alguno otorga al hombre la capacidad de *dar forma* al territorio en que vive, ni a transformarlo activamente más allá de un punto que suponga, justamente, su *des*naturalización. Kirkpatrick Sale, quizá el más influyente teórico del biorregionalismo, deja esto claro cuando define a la biorregión como "un lugar definido por sus formas de vida, su topografía y su biota, más que por dictados humanos; una región gobernada por la naturaleza, no por la legislación" (Sale, 1985: 43). De ahí que, aún cuando el propio Sale (1985: 59) señale que son siempre los moradores de la biorregión los que más saben acerca de ella misma y de sus límites, no puede evitarse la sospecha de que ese mejor conocimiento está exógenamente condicionado en su validez, esto es, que el biorregionalismo sólo acepta el saber de los moradores si es el saber *correcto* desde el punto de vista de los teóricos biorregionalistas. La cultura es aquí objeto de un definición puramente adaptativa y en un sentido pacífico: el hombre *embebido* en lo natural. Una cultura que extienda los límites de la biorregión ya no es una cultura *adecuada*. Por eso, la apelación a la misma como instancia co-determinante de los límites y forma de vida en la biorregión esconde una concepción naturalista de la cultura, donde ésta carece por completo de autonomía respecto de las condiciones naturales en que se desarrolla, que pasan con ello a ser, no influencia, sino determinación constrictiva. El naturalismo verde acepta aquí la cultura únicamente mientras se pliegue a la voz de la naturaleza que ese mismo naturalismo, aprendiz de ventriloquía, hace resonar. Lo que esta definición reduccionista de la cultura muestra es la importante función que en el biorregionalismo cumple el sentimiento. Por más que se afirme que el lugar se percibe "irrevocablemente conectado a la cultura" (Aberley, 1999: 38), lo cierto es que, en consonancia con

las sospechas que el modelo occidental de racionalidad despierta en el campo verde radical, la vinculación al lugar y a la biorregión en que aquel se traduce dependen fuertemente de un *sentimiento* de pertenencia a la tierra y a lo que significa. La lógica que esta dependencia muestra no es sorprendente: si el desarrollo de la cultura significa la progresiva emancipación de las constricciones que nuestra condición natural imponen, la vocación de dar forma a la vida social *en función* de esas condiciones naturales trae necesariamente consigo una redefinición de la cultura que otorgue mayor peso a lo emocional: "Cuando escuchamos al paisaje, podemos regresar a nuestras raíces primitivas —podemos oler y saborear la *carne* de la tierra" (McGinnis, 1999a: 1); el propio McGinnis habla de una "memoria sensual del lugar" (McGinnis, 1999a: 1), así como de la necesidad de que en el contexto biorregional el fragmentado yo occidental pueda ser reconstruido, mediante una auténtica "reescritura y reconstrucción del cuerpo y la carne" (McGinnis, 1999b: 76). La reorganización biorregional alcanza, pues, a todos los órdenes. Más aún: a pesar de que el mejoramiento de la interacción de los hombres con la naturaleza pueda invocarse como *la* razón clave a favor del mismo (Klyza, 1999: 82), el movimiento biorregionalista se percibe como una auténtica revolución cultural, como la expresión definitiva del ecologismo:

> "Más que un marco alternativo para gobernar, o un enfoque descentralizado de la política ecológica, representa una profunda visión cultural, que abarca cuestiones morales, estéticas y espirituales. En efecto, el biorregionalismo trata de penetrar, informar y rehabitar los intresticios de la economía política contemporánea, convirtiendo los Estados y condados en biomas e hitos, cambiando no sólo las fronteras del gobierno, sino también las de la percepción. De hecho, rehabitar el paisaje es, fundamentalmente, una desafío para la percepción, así como para la ciudadanía" (Thomashow, 1999: 121).

Esta profunda reorganización de la sociedad y del yo occidentales requiere, en todo caso, de una forma política. El orden político biorregional es, naturalmente, una trasposición del orden natural. Se trata de acabar con las fronteras políticas existentes para hacer reemerger otras "más naturales" (Tokar, 1987: 30). De acuerdo con Kirkpatrick Sale, que es quien más ha contribuido a proporcionar al biorregionalismo un perfil político, la organización territorial y política no es más que un reflejo de una organización *natural* que tiene en la biorregión su unidad más importante:

> "La región natural es la biorregión, definida por las cualidades que Gaia ha establecido allí, los *dones* de la naturaleza. Es cualquier parte de la superficie de la tierra cuyas fronteras aproximadas están determinadas por características naturales más que por dictados humanos, distinguible de otras áreas por particulares atributos de flora, fauna, agua, clima, suelos y formas de la tierra, y por los asentamientos humanos y las culturas cuyos atributos ha producido. Usualmente los límites entre tales áreas no son rígidos —la naturaleza, por supuesto, funciona con flexibilidad y fluidez—, pero los contornos generales de las regiones no son difíciles de identificar por medio de un pequeño conocimiento ecológico" (Sale, 1985: 55).

Englobando a la biorregión, Sale distingue a su vez la existencia de morforregiones, georregiones y ecorregiones. Vivir biorregionalmente supone vivir dentro de esos límites y hacerlo con los medios que esos territorios proporcionan. Dentro de los mismos, la comunidad es la forma de organización social preponderante, y en esto, como veremos, el biorregionalismo coincide con la práctica totalidad de las expresiones políticas verdes. Concretamente, Sale afirma que deberían estar formadas por mil personas las más pequeñas y diez mil las más grandes, dado que por encima de esta cifra una comunidad no puede aspirar a lo que él llama *autosuficiencia*, o capacidad para sostenerse económica y ecológicamente con sus propios recursos. Estas comunidades biorregionalistas enfatizan la descentralización, la escala humana, la diversidad biológica y cultural, la autosuficiencia, la cooperación y la responsabilidad social y biótica comunitaria. Desde el punto de vista económico, la de la biorregión sería, de acuerdo con estos principios, "una economía dependiente del número *mínimo* de bienes y de la *mínima* cantidad de perturbación medioambiental, de acuerdo con el *máximo* uso de los recursos renovables y el *máximo* uso del trabajo e ingenio humanos" (Sale, 1985: 69). El uso del medio se subordina a su conservación. A su vez, políticamente, esto podría traducirse en una red de comunidades libertarias ligadas por medio de líneas de comunicación e información antes que por un aparato estatal formal (cfr. Sale, 1985: 90 ss.). Como espejo de una naturaleza carente de jerarquía y regida por los principios de cooperación y complementariedad, la política en las comunidades biorregionales no conoce la jerarquía y la dominación: las decisiones son adoptadas y ejecutadas por aquellos con competencia y experiencia en la tarea "guiados por la voz del cuerpo social como un todo y por los principios de la ecología" (Sale, 1985: 101). Aparentemente, como ocurre con el conjunto de apelaciones verdes al valor de la comunidad, ésta se constituiría en una suerte de democracia radical y participativa. Sin embargo, la fidelidad al principio biorregional básico, combinada con el valor nuclear de la diversidad, produce un resultado que dificulta la existencia cualquier orden político equilibrado y mínimamente homogéneo. La determinación naturalista de lo político es aquí reconocida sin ambages y asumida en todas sus consecuencias. Así, Sale es muy claro cuando afirma que privilegiar la diversidad *natural* excluye la necesidad de que todas y cada una de las sociedades biorregionales se construyan sobre valores democráticos:

> "La diversidad biorregional, debe comprenderse, significa esto exactamente. No significa que cada comunidad en cada biorregión, cada subregión dentro de una ecorregión, cada ecorregión en un continente, deba construirse de acuerdo a las mismas lineas, desarrollar las mismas formas políticas. Más particularmente no significa que cada biorregión deba abrazar los valores de la democracia, la igualdad, la libertad, la justicia y demás, la clase que proclama la tradición liberal americana. Biorregiones verdaderamente autónomas tomarían inevitablemente caminos distintos y no necesariamente complementarios, creandosus propios sistemas políticos de acuerdo con sus propias condiciones medioambientales y necesidades ecológicas" (Sale, 1985: 108).

La relación entre biorregionalismo y democracia es por tanto una relación débil: aunque el propio Sale espera que una región fiel a los principios biorregionales conduzca su política en la dirección del

libertarismo no coercitivo y democrático, esto no es en modo alguno *necesario*. Cabe esperar, por el contrario, que distintas culturas tengan concepciones distintas acerca de las formas políticas que mejor se adaptan a sus objetivos biorregionales. Epifanía de la diversidad: "El biorregionalismo, por tanto, no sólo tolera sino que está encantado con la diversidad del comportamiento humano, y la variedad de formas políticas y sociales a las que da lugar" (Sale, 1985: 110). El universalismo es expresamente rechazado, en tanto que los principios rectores del biorregionalismo conduce directamente a la evidencia de que

> "se desarrollan rápidamente límites a cualquier filosofía ecológica *universal*, en la medida en que cada biorregión, cada conjunción de concretos ecosistemas y su cultura humana aneja, requerirán un sistema ideológico apropiado para sí y sólo para sí" (Atkinson, 1991: 196).

Curiosamente, el biorregionalismo vendría aquí a reconocer, la existencia de multitud de naturalezas, poniendo con ello en entredicho la validez universal y ahistórica de su concepción de la misma. La diversidad ecosistémica no refleja la esencial unidad de la naturaleza concebida como un todo, sino que permite a ésta manifestarse de muy distintas formas bajo la que subyace esa homogeneidad. En todo caso, esta determinación naturalista de lo político no es más que expresión de la *entera* determinación naturalista de lo social. Sólo así puede Sale afirmar que la estructura moral completa de una sociedad ecológicamente consciente descansaría sobre lo que denomina "principios gaianos" (cfr. Sale, 1985: 120), orientados a la conservación del ecosistema. El biorregionalismo culmina así en la ética de la tierra postulada por Leopold, ya que la comunidad biótica se erige en medida de todas las cosas. La liberación de las nuevas cadenas que la modernidad impone no acaba provocando sino la recuperación de las viejas.

La propuesta biorregionalista provoca notables objeciones, expresión todas ellas de los problemas que plantea la decisiva influencia que en la conformación del entramado normativo verde tiene su concepción esencialista de la naturaleza, a la que se atribuye aquí en grado máximo condición legisladora: el biorregionalismo es pura traducción normativa de lo natural, auténtica trasposición *humana* del orden dado de una naturaleza omnisapiente. Posponiendo la crítica reconstructiva del concepto de comunidad y su papel en una política verde renovada, la propia constitución de las biorregiones como formas de organización social, económica y política resulta, al margen de su aparente simplicidad, más bien problemática. Porque el biorregionalismo elude el hecho de que las fronteras culturales, linguísticas o religiosas no siguen necesariamente líneas biorregionales, ya que la interdependencia e interpenetración de las culturas humanas dificulta el confinamiento de las mismas y su disección y atribución a *lugares* que teóricamente las generan de forma natural. Incluso si la óptica es la contraria, el problema persiste: sobre la diversidad particular, concreta, se ha extendido y continúa extendiéndose una gruesa pátina de igualación cultural a nivel global que por supuesto es ajena a toda configuración natural. Las biorregiones se presentan como algo *dado*, ya sea por la naturaleza o por la historia, cuando en realidad son *construidas* por un amplio conjunto de procesos en intersección, que operan en escalas temporales y espaciales muy diferentes (Harvey, 1996: 202). La apropiación cultural y material de la naturaleza impiden hablar ya de ninguna clase de configuración natural capaz de *imponerse* al orden establecido por el hombre. Este orden se ha caracterizado además,

históricamente, por una creciente *separación*, en el sentido de progresiva independencia, del hombre respecto de su entorno inmediato. Las *polis* humanas han trascendido siempre toda clase de divisiones naturales (cfr. Lewis, 1992: 114). Lo que escapa al biorregionalismo es, por tanto, el hecho de que las regiones son *construcciones* humanas, donde la configuración natural del territorio es un elemento más de la misma, pero no el único ni el decisivo: la historia y la cultura tienen un mayor peso en la determinación del trazado regional. Las fronteras geográficas son en parte definidas por los rasgos topográficos, pero sobre todo por el uso y la percepción humanas (Alexander, 1990: 169). Son una cuestión cultural y política, antes que ecológica. De hecho, la propia naturaleza es en sí misma, contemplada abstractamente, un *continuo*: es la subjetividad humana la que aprecia en ella diversidad, y la que establece divisiones geográficas en la misma: hablar de *regiones naturales* es una contradicción en los términos. El entero edificio biorregionalista se cimenta en una falacia.

Sin embargo, es en la sobredeterminación naturalista de la organización social y política donde el biorregionalismo expresa cumplidamente los problemas que aquejan al entramado normativo verde. Constituye, de hecho, una muestra paradigmática, dentro del ecologismo radical, de la renuncia a lo político que la divinización de lo natural trae consigo. En el determinismo medioambiental que el biorregionalismo defiende, las culturas humanas aparecen determinadas por las tierras y climas en que nacen y se desarrollan. La contrastación empírica de tal postulado sólo revela, sin embargo, su falsedad: las culturas humanas, aunque influidas en su conformación por las características del territorio en que nacen, trascienden el entorno natural en que nacen y se imponen a él. El determinismo medioambiental es en realidad defendido por el biorregionalismo de forma *normativa*: puede que esa determinación no tenga lugar en la práctica, pero *debe* producirse: la cultura y sociedad humanas han de regirse por el medio natural en que se desarrollan (Lewis, 1992: 114). Dadas las negativas consecuencias que siguen al alejamiento humano de la tierra, el regreso a la misma se presenta como la única solución a la deriva de la modernidad. La diferencia que el hombre ha demostrado debe ser ahora *anulada*, olvidada como si no hubiera tenido lugar: el dualismo que la práctica ha consagrado debe ignorarse en beneficio de un imposible retorno al seno de la naturaleza, cuyas directrices son, por supuesto, humanamente decididas. Es cierto que el modelo determinista ha sido objeto, dentro del propio biorregionalismo, de alguna contestación. Frente al mismo se propone un modelo *posibilista* que otorga a la cultura humana una mayor responsabilidad en la creación de lugares, a partir de los rasgos naturales de una biorregión dada, gracias a su capacidad tecnológica y visión ideológica (cfr. Flores, 1999: 48-49). Esto es: gracias a su cultura. Debe ser bienvenida la corrección que este posibilismo aporta, pero hay motivos para pensar que resulta incompatible con un biorregionalismo cuyos principios fundamentales son puestos en entredicho. Que la cultura humana sea el factor principal en unos procesos de constitución de lugares en los que los rasgos topográficos no dejan de ejercer su influencia es un hecho *contra* el que el biorregionalismo se rebela, proponiendo normativamente lo contrario: la determinación natural de la cultura. Matizar es aquí desvirtuar. En el mejor de los casos, esta modificación de fondo daría forma a un biorregionalismo no científico, algo más parecido a una *sensibilidad* que tiene en cuenta la influencia de las regiones *naturales* en la constitución de las culturales, adoptando un enfoque dialéctico que

se orienta en la dirección de una mayor conciencia ecológica y una más respetuosa interacción socionatural (cfr. Alexander, 1990: 172-173). Desactivado el mecanismo determinista, un enfoque de este tipo podría resultar provechoso para una política verde que reconoce la interdependencia de lo social y lo natural que el concepto de medio ambiente viene a expresar, contribuyendo a la conciencia de que el proceso de apropiación cultural y material del entorno no elimina la dependencia humana de los sistemas naturales, cuya transformación da forma, en un movimiento recíproco, a la cultura y los lugares humanos.

Por su parte, la naturalización de lo político que el biorregionalismo reproduce los problemas asociados a toda traducción normativa estricta de lo natural. Deducir el orden político del natural, además de descansar inevitablemente sobre una previa valoración humana de éste fácilmente manipulable a la hora de dar forma a aquél, supone no sólo excluir toda fundamentación universalista de la ordenación política y social, sino, propiamente, renunciar a lo político. No se trata sólo de que se remede la fundamentación teológica del orden terreno, mediante la sustitución de la divinidad por una naturaleza divinizada. Se trata, sobre todo, de que al proponer una armonía social y ecológica que se define como natural, y en consecuencia *dada*, el orden social y ecológico pasa a ser algo *prepolítico*, al margen de toda deliberación y decisión *social* (Barry, 1999: 89). La acción humana se constituiría, idealmente, en una suerte de acto neutral de traducción del orden inscrito en cada biorregión, traspuesto así al ámbito social. El propio biorregionalismo asume la disparidad de órdenes políticos a que conduce la correspondiente diversidad de órdenes naturales. La democracia no es, no puede ser, un valor superior al de respeto a los mandatos de la biorregión. Si la lotería natural no es favorable a los principios democráticos, no es fácil prever cómo los valores que el biorregionalismo predica de la comunidad (ausencia de dominación, cooperación) pueden ser respetados. Como señala Barry, la naturaleza "puede saber más acerca de la interacción natural-humana, pero es difícil sostener el argumento de que también sabe lo que es mejor para la interacción intrahumana" (Barry, 1994: 379). En la afirmación de Barry, sin embargo, se esconde una concesión al tipo de epistemología derivativa que los biorregionalistas propugnan: al señalar que la naturaleza sabe más que nosotros acerca de las relaciones humanidad-naturaleza, parece olvidarse que lo que la naturaleza *sabe* es lo que nosotros decimos que sabe. La personificación de la naturaleza, tan útil para los verdes a efectos de la extensión de la considerabilidad moral, resulta arriesgada en ocasiones como ésta, porque de la imagen de una naturaleza *inteligente*, en tanto dotada de autopoiesis, se deduce la de una naturaleza *consciente* que sólo existe como proyección de *nuestro* saber acerca de la misma. Por otra parte, el respeto a las directrices naturalmente dadas por cada biorregión afecta no sólo a la integridad de los valores políticos democráticos, sino que puede también dañar la integridad ecológica del territorio en cuestión: el libre desarrollo de una cultura determinada por unos concretos rasgos naturales no garantiza la racionalidad y benignidad ecológica de sus moradores. La presunción biorregionalista de la bondad inherente al hombre (Booth, 1997: 262) no se sostiene a la luz de sus propios principios: una biorregión inhóspita bien puede provocar una cruenta lucha por la supervivencia. Finalmente, la defensa biorregionalista de la diversidad a nivel global tiene algo de ingenua proyección de la riqueza y variedad naturales características de Norteamérica. No todas las biorregiones, por el contrario, exhibirán tal feracidad: en una división biorregional del mundo, habría casos

de insuficiencia de recursos, incluso para la satisfacción de las necesidades básicas (Roussopoulos, 1993: 78). Así pues, las ordenaciones políticas *derivadas* de la naturaleza no son necesariamente más válidas que las creadas por el hombre cuando de respetar la integridad de esa misma naturaleza se trata, ni desde luego a la hora de dar forma a un orden político humano, porque ceder la palabra a la naturaleza es cederla a una lectura *humana* de la naturaleza escudada en la legitimidad de lo que prefigurado y dado de una vez por todas, donde de nuevo la intervención del hombre es ocultada en la penumbra de lo originario.

La ambivalencia normativa del ecologismo encuentra así, en su reivindicación del lugar y en la política asociada a la misma, nueva y cumplida expresión. El lamento por la creciente separación del hombre respecto del mundo natural que constituye signo distintivo del proceso de modernización desemboca en un movimiento contrario de defensa del lugar, de los concretos rasgos naturales de un determinado espacio y de la cultura humana asociada a ellos, siempre y cuando éste se caracterice por el respeto a aquéllos. El sentido del lugar adopta tonos esencialistas y culmina en la concesión de una normatividad fuerte a aquél. Al erigirse en horizonte normativo, el lugar se convierte en medio para una nueva naturalización de la vida social y política: lugar se opone a sociedad. Subyace a esta determinación naturalista la concepción esencialista de la naturaleza propia del ecologismo, que también aquí, en la cerrada defensa de un lugar dotado de normatividad propia e irrenunciable, refleja la incapacidad para reconocer la historicidad y socialidad de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. El biorregionalismo constituye la máxima expresión de esta forma de naturalización, renuncia a su vez a la política y a toda forma de universalismo. La reconstrucción de la política verde no puede basarse en premisas de este tipo, sino precisamente en su rechazo. En conjunto, la acusada ambivalencia que exhibe el ecologismo en su aspecto normativo vienen a reclamar una reformulación del mismo que, a partir de la crítica a la misma ya ofrecida, lo definan de una manera distinta, acorde en todo caso con una concepción histórica y social de la naturaleza, con los principios de una modernidad críticamente asumida, y con los principios de una política democrática orientada a la aplicación del principio de sustentabilidad.

3. *El ecologismo como política de límites: una reconsideración.*

A pesar de la ambivalencia que caracteriza al entramado normativo del ecologismo, y al margen a su vez de la fragmentariedad de su discurso, si algo ha distinguido la orientación del movimiento desde sus orígenes es la crítica de una modernidad cuyo proyecto de dominación de la naturaleza y emancipación individual juzga fracasado. Es precisamente en la búsqueda de unos fundamentos externos a esa misma modernidad donde cabe localizar el germen de aquella ambivalencia y, sobre todo, de las numerosas contradicciones y fallas que adornan las premisas epistemológicas y los principios políticos que el ecologismo defiende. Su ideologización, su caída en el dogmatismo antiantropocéntrico, en el esencialismo naturalista, traen causa de esa oposición frontal y completa. En coherencia, en cambio, con la reformulación

del ecologismo hasta aquí ofrecida, así como con el objetivo de erigir una política verde renovada y vinculada a una modernidad de cuyo proyecto es a la vez expresión reflexiva y reconsideración crítica, se discute aquí una concepción del entramado normativo verde basada en la noción de límite: la política verde entendida como política de límites. Es cierto que el propio movimiento verde se constituyó, en sus inicios, como un discurso acerca de los límites del industrialismo; también que en el curso de su evolución posterior los límites que los sistemas naturales establecen a la actividad humana han sido frecuentemente invocados. Podría aducirse, por ello, que el ecologismo es *ya* una política de límites. En el sentido, por ejemplo, en que lo defiende Riechmann: "La ecología como *pensamiento de los límites* analiza las constricciones estructurales que para las acciones y los proyectos humanos se derivan de la finitud y vulnerabilidad de la biosfera, del carácter entrópico del universo y de las características orgánicas, psíquicas y sociales del ser humano" (Riechmann, 2000: 55). No obstante, la apelación verde a los mismos, sobre todo cuando proviene del campo radical cuya influencia ha sido tan negativa para la conformación normativa y la fijación de prioridades del conjunto del movimiento, no propone tanto la corrección de la modernidad a la luz de sus principios y de su propia evolución, como el abandono de su proyecto en beneficio de un modelo de sociedad contaminado por el dogmatismo esencialista y la ideologización de signo naturalista. Bien es cierto que la noción de límite evoca por sí misma una orientación conservadora. En el caso de una política verde reconstruida, sin embargo, esa orientación se difumina: una política de límites es una política de reconstrucción y corrección de aquellos aspectos de la modernidad filosófica y política que han demostrado su parcial insuficiencia, o necesitan de adaptación a una nueva realidad: es la modernidad que se interroga a sí misma. Tal y como aquí se formulan, ni el principio de sustentabilidad ni la democratización de la democracia, principios rectores de la política verde, pueden considerarse objetivos *defensivos*, sino más bien reformadores y radicales; sucede que se trata de una radicalidad respetuosa con los imperativos democráticos y coherente con una visión de la naturaleza que nada tiene que ver con la ensoñación arcádica que aqueja a gran parte del ecologismo. En cualquier caso, lo que se ofrece a continuación es en gran medida una operación similar a la que antecede, en la que se reconstruía el entramado normativo verde: con idéntico objetivo, se propone una reformulación de los distintos límites en torno a los cuales gira la política verde, en lo que constituye una crítica de algunos postulados del ecologismo que permite su aprovechamiento, una vez efectuada la pertinente depuración conceptual.

1. *Los límites del antropocentrismo*. Elemento recurrente del discurso verde radical y aspiración coherente con los términos en que plantea la búsqueda de las razones explicativas de la crisis ecológica global, el ecologismo propugna la así llamada *superación* del antropocentrismo, vale decir, el abandono de aquella suposición ontológica que sitúa al hombre en la cúspide de la jerarquía natural, medida de todas las cosas para quien todas las cosas están hechas. Lo que se ataca aquí no es, sin embargo, el viejo argumento del designio que contempla el mundo como artefacto teleológicamente creado en beneficio humano, sino la construcción metafísica que sitúa al hombre en una posición de privilegio respecto de un mundo natural ontológicamente *devaluado* en relación a él. La superioridad que conlleva para el hombre ese situarse en el

centro vendría a propiciar una percepción y empleo instrumentales de la naturaleza, que impiden el debido reconocimiento de su valor intrínseco y el cumplimiento de la consiguiente obligación de respetarlo. Aunque encuentra antecedentes en el pensamiento griego y el Renacimiento, el antropocentrismo tal como hoy lo conocemos es, sobre todo, una herencia del cristianismo que la Ilustración procede a secularizar (cfr. Von Wiese, 1979: 23). También lo renueva, sin embargo, mediante su vinculación al proyecto de control de la naturaleza a través del conocimiento científico y el control técnico que sirven como medios para la realización del ideal de progreso. La modernidad es la consagración del antropocentrismo; para los verdes, la crisis ecológica que aquella provoca es precisamente su refutación: sólo su abandono, en favor del reconocimiento del valor propio del mundo natural y del consiguiente respeto a sus necesidades de supervivencia y florecimiento, permitirá revertirla. El hombre no es ningún ser superior, sino un miembro más de la comunidad natural: al dualismo exacerbado se opone el monismo naturalista que pretende descentrarlo. Para el ecologismo, pues, ni el antropocentrismo ni su lenguaje son adecuados para la expansión de la comunidad moral al mundo natural; sólo la constitución de una *única* comunidad a la que el hombre y el mundo natural pertenezcan por igual asegura esa igual consideración moral. Y el antropocentrismo se presenta como el obstáculo principal para su surgimiento.

La crítica verde al antropocentrismo adopta distintos tonos. En última instancia, tan sólo el ecologismo radical insiste en la necesidad de su erradicación, ya que la mayor parte de la literatura termina por reconocer su inevitabilidad. Lo que podríamos denominar antropocentrismo *epistemológico* es una característica inerradicable de la percepción y comprensión humanas, resultantes de su misma condición; el hombre sólo puede contemplar el mundo desde su perspectiva, que es además el producto de una larga sedimentación histórica de lenguaje, símbolos y prácticas de distinto tipo. La crítica de los verdes debe orientarse más bien hacia las consecuencias morales y prácticas que se deducen de este antropocentrismo. Porque el antropocentrismo epistemológico no constituye una premisa suficiente para la producción de aquellos efectos que los verdes denuncian. El mismo abandono del antropocentrismo que el ecologismo reclama lo tiene como presupuesto: si el hombre ha de regirse por el juicio reflexivo, y no por un impulso inmediato, restringiendo su intercambio con la naturaleza, la especie humana no es un elemento más en la naturaleza, sino un ser único dentro de ella, capaz de ser éticamente responsable de sus acciones (Torgerson, 1999a: 108). El antropocentrismo es presupuesto de su crítica. En cambio, el antropocentrismo *instrumentalista* designaría aquella deducción normativa del antropocentrismo epistemológico, según la cual el hombre ha de atender a sus intereses con exclusión de las del mundo natural o partes de él, contemplado como un simple medio para el cumplimiento de sus fines. Es lo que Dobson llama antropocentrismo fuerte, que lleva aparejada "una noción de injusticia e iniquidad en el uso instrumental de la naturaleza" (Dobson, 1997: 85). Desde la óptica ecocéntrica, con esta respuesta se incurre en la falacia antropocéntrica: la confusión de la identidad del sujeto perceptor con el contenido de lo percibido, fundiendo el sentido tautológico del antropocentrismo con su sentido sustantivo (Eckersley, 1992: 55-56). Pero la matización es aquí decisiva: lo que se critica ya no es antropocentrismo, sino otra cosa que puede ser denominada de forma distinta: *especieísmo*, o arbitraria discriminación sobre la base de las especies, y *chauvinismo humano*, o

establecimiento de diferencias relevantes entre el mundo humano y el natural, en invariable beneficio del primero (cfr. Hayward, 1997a: 52-53). La misma solución ecocéntrica, un *biocentrismo* que cultiva una orientación en principio no favoritista que trata de garantizar las condiciones de florecimiento del mundo natural en la mayor amplitud posible, tiene en realidad al antropocentrismo epistemológico como presupuesto. El ecocentrismo es en sí mismo portador de valores humanos: el antiantropocentrismo es antropocéntrico.

La política verde reconstruida rechaza la orientación antiantropocéntrica del ecologismo radical en beneficio de una reconsideración de los límites del antropocentrismo. Esto no supone en modo alguno un rechazo análogo al del ecocentrismo: la política verde *es* antropocéntrica. Más bien, se trata de cultivar un antropocentrismo *comprensivo*, consciente de sí mismo pero también de sus límites, capaz de conocer la distancia que lo separa del mundo natural pero igualmente de apreciarlo más allá de su necesario uso instrumental. Esa reflexividad tiene así tanto que ver con la conciencia de sí, que conduce al cuestionamiento de los propios valores y prácticas, a menudo abrazados de modo involuntario o no meditado, como con el deseable enriquecimiento de la percepción humana del mundo natural como otredad, como *extrañeza* resultante no del misterio sino del conocimiento y control consciente de lo natural. Este enriquecimiento del antropocentrismo, que efectivamente va más allá de la visión económico-instrumental del mundo natural, no *disuelve* sin embargo la oposición antropocentrismo-ecocentrismo, como quiere Benton (1992: 72), porque resulta precisamente de una afirmación del primero que el segundo no puede aceptar. La identificación que el radicalismo verde hace del antropocentrismo como expresión, únicamente, de una concepción instrumentalista fuerte, constituye una mistificación estratégica en origen que le impide igualmente aceptar una forma cualificada del mismo. Porque en el marco de un antropocentrismo comprensivo, como en cualquier versión modificada del mismo, "el estatuto del mundo natural permanece contingente: esto es, *no posee un status de permanente protección*", al contrario que en la posición apriorística que privilegia por principio la *preservación* de la naturaleza sobre su uso humano (Barry, 1999: 25). El antropocentrismo comprensivo es igualmente consciente de la interdepedencia de sociedad y naturaleza, que dificulta el mantenimiento de dicotomías características del pensamiento verde, basadas en la pureza de un mundo natural hoy sometido a un control consciente que inevitablemente lo *humaniza* aún cuando no lo modifique. El antiantropocentrismo verde radical tiene como condición de posibilidad la existencia de dos órdenes separados, el humano y el natural, que permite la aplicación de valores diferenciados para cada uno. Sus premisas, sin embargo, no son ya válidas; sólo desde el antropocentrismo es posible desarrollar una política verde realista, preferiblemente desde un antropocentrismo comprensivo capaz de enriquecer nuestra percepción y valoración de la naturaleza a la luz de las nuevas condiciones creadas tras su desparición como tal naturaleza.

2. *Los límites del progreso*. No es sorprendente que, como se señala en el primer capítulo, la crítica al progreso sea un lugar común en el discurso verde. El ideal de progreso asentado en un sentido lineal de la historia, en una continuada mejora de una humanidad que desarrolla y acumula sus conocimientos a la par

que incrementa su bienestar a través del ejercicio de la razón, el dominio de la naturaleza, los avances de la ciencia y de la técnica, es rechazado por el ecologismo: su vinculación con el *pathos* de crecimiento y expansión material del industrialismo y con una democracia liberal insuficiente son razones adicionales para el cuestionamiento de una ideología encubridora de una realidad ruinosa y legitimadora de la aparente. La crisis ecológica proporciona la mejor prueba del fracaso del ideal progreso, que es fracaso de la modernidad que lo agita como bandera. Naturalmente, la crítica del progreso no es patrimonio de los verdes, que son antes una expresión más del fin del consenso acerca de su significado. No hay que olvidar, por otra parte, que el progreso es algo más que una ideología: constituye igualmente una estructura extraparlamentaria de acción, sancionada e institucionalizada, para el cambio permanente de la sociedad, situada más allá del consenso y de la legitimación (cfr. Beck, 1992: 200, 203). Es una metanarrativa, un dispositivo de legitimación de la propia modernidad (Lyotard, 1994). Por otra parte, la crítica del progreso y el señalamiento de sus límites es también una crítica de sus fundamentos, que son también los fundamentos del proyecto moderno de dominación de la naturaleza. La presunción, implícita en el ideal de progreso, de que el hombre puede conocer el mundo y manipularlo, es puesta en entredicho (cfr. Torgerson, 1999a: 102; Heller y Féher, 1995: 84). Los límites del progreso son también los límites de la racionalidad occidental. Para el ecologismo, es necesario reconocer estos límites y actuar en consecuencia, promoviendo una forma de vida orientada hacia un desarrollo social integral respetuoso de una naturaleza con la que se relaciona armónicamente.

La política verde no puede fundarse en el rechazo del ideal de progreso, sino en su reformulación. En lugar de sostener una enmienda a la totalidad del proyecto moderno de corte neorromántico, como hace el ecologismo, la política verde debe proponer una crítica reconstructiva de la noción de progreso de la que el momento reflexivo que ella misma supone es parte y consecuencia. La política verde representa más bien una crítica inmanente del progreso, la sugerencia de una comprensión alternativa del mismo (Barry, 1999: 9). En ella, el progreso no se identifica únicamente con el incremento de las condiciones materiales de bienestar, por lo demás repartidas de forma desigual, sino que es más integrador y general. Algunos verdes reconocen que el rechazo de algunos aspectos del ideal de progreso, como su necesidad histórica o la infalibilidad de la planificación social y tecnológica como soluciones, no son razón suficiente para su completa preterición, equivalente a la negación de la capacidad humana para dar forma a su futuro (cfr. Attfield, 1991: 83). Los dos principios rectores de la política verde, democratización y sustentabilidad, son parte de una política de progreso, de la creencia en el progresivo desarrollo humano. Es un progreso *reflexivo*, que se interroga sobre sus propias condiciones de posibilidad y es consciente de sus límites, pero que también se afirma a sí mismo como algo más que ideología. La flexibilidad de la noción permite así emplear su fuerza retórica en beneficio de un proceso de modernización renovado que encuentra eco en la política verde renovada.

3. *Los límites del crecimiento*. La invocación de los límites ecológicos del crecimiento económico y la consiguiente necesidad de ajustar el segundo a los primeros es una constante en la argumentación verde

contra la modernidad y su modelo de sociedad. El contraste entre la finitud de nuestros recursos materiales y la orientación indefinida del crecimiento económico es frecuentemente por el ecologismo como una de las principales contradicciones del industrialismo, cuya consecuencia lógica es paradigma de la insustentabilidad y conformador de un negativo de la sociedad sustentable. La aparición de *Los límites del crecimiento*, en 1972, puede de hecho considerarse simbólico nacimiento del movimiento ecologista. Ya se advertía allí de que tendencias como una industrialización acelerada, el rápido crecimiento demográfico, la escasez general de alimentos, el agotamiento de los recursos no renovables y el deterioro del medio ambiente apuntaban hacia una convergencia alarmante y a una situación social catastrófica (cfr. Meadows *et al.*, 1972). En el significativamente titulado *Manifiesto para la supervivencia* se exponía con claridad esta tesis: "Un aumento *indefinido*, sea del tipo que sea, no puede ser sostenido por unos recursos *finitos*. Este es el *quid* de la doctrina ecológica" (Goldsmith *et al.*, 1972, 14). Tesis que sobrevivió a su propio fracaso y contribuye vigorosamente a dar forma a la corriente *supervivalista* dentro del movimiento verde, muy influyente en el mismo (cfr. Dryzek, 1997: 21 ss.). El fracaso de las predicciones apocalípticas planteadas por el discurso de límites de la década de los setenta no impide, sin embargo, el sostenimiento posterior de la tesis, bien sea proclamando que esos límites han sido alcanzados *ya* aunque no podamos percibirlo (cfr. Goodland, 1997), bien situando más adelante el horizonte de cumplimiento. El perjuicio que la vertiente predictiva de este discurso de límites produjo al movimiento verde no se limita, sin embargo, a su fiabilidad prospectiva, sino que indujo también cierta desatención a la más general crítica verde del crecimiento. Cuyo núcleo es la existencia de límites físicos absolutos al crecimiento económico en virtud de la segunda ley de la termodinámica o ley de la entropía, tal y como la formula el economista rumano Georgescu-Roegen, y que se constituye en un fundamento mucho más adecuado para la crítica que el proporcionado por la tesis derivada del informe de 1972, por ofrecer la posibilidad de una crítica *inmanente* del crecimiento y de los fundamentos de las bases de la economía ortodoxa (cfr. Riechmann y Fernández Buey, 1996: 215; Barry, 1994: 375). A los efectos del discurso crítico verde, empero, la limitación de la crítica del crecimiento a sus aspectos económicos o materiales es claramente insuficiente. Porque se trata más bien de señalar el modo en que un determinado modelo de crecimiento determina al conjunto de las relaciones e instituciones sociales, adoptando por ello carácter normativo. Debe cuestionarse el crecimiento como principio, esto es, la validez de un sistema social apuntalado en el crecimiento económico indefinido *al margen* de la existencia o no de límites físicos al mismo.

La política verde reconstruida no se basa, por el contrario, en un rechazo del crecimiento en sí mismo y en todo caso, sino que propone una revisión del modelo de crecimiento adoptado por el capitalismo de consumo, no sólo sobre la base de su posible insustentabilidad, tecnológicamente corregible, sino en relación al modelo de sociedad que viene a imponer. La contaminación moral que supone un capitalismo consuntivo basado en la publicidad y en el fetichismo de la mercancía, donde toda relación social se encuentra mediada por el mercado, debe ser corregida y moderada para lograr un mayor, que no absoluto en olvido de las reglas de la competencia, ajuste entre producción, necesidad y consumo. Más que la tasa de consumo o de crecimiento, se trataría de maximizar el nivel de *bienestar* de forma sostenible, de modo que

el crecimiento fuese precisamente el que ese bienestar reclame (Beckermann, 1996: 185-186). La cualidad de ese bienestar habría de ser social y democráticamente definida, vinculada como está a la política de sustentabilidad escogida. Hay que tomar en consideración, finalmente, la posibilidad de que el crecimiento económico, contra la presunción verde y contra su preferencia por formas estacionarias de desarrollo, pueda ser *beneficioso* para su vocación conservacionista. En el marco de una sustentabilidad prometeica, entendida como control consciente de las interacciones socionaturales, donde la protección del mundo natural remanente depende de las preferencias sociales expresadas democráticamente en ese sentido, pero que se inclina *ex ante* a su preservación debido a las renovadas posibilidades de apreciación de su extrañeza abiertas por su dominio, el crecimiento económico puede *facilitar* la viabilidad de una política de ese tipo, en la medida en que las soluciones tecnológicas permiten *desmaterializar* las bases del crecimiento. Éste es imprescindible para *separar*, en la mayor medida posible, producción y mundo natural (cfr. Lewis, 1992). No puede pretenderse, en modo alguno, una separación *completa*, porque la sociedad no puede ser despojada de su base material, pero sí puede *ordenarse* esa dependencia de modo que la explotación de los recursos naturales sea, vía desarrollo tecnológico, lo más racional y eficaz posible.

4. *Los límites de la comunidad.* El ecologismo político desafía asimismo los límites tradicionalmente establecidos para las comunidades moral y política, cuyos criterios de pertenencia considera indebidamente excluyentes y basados en un sesgo antropocéntrico. El reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza reclama la consecuente ampliación del *demos* para incluir en él al mundo natural y a las futuras generaciones. En el primer caso, reconocer la naturaleza indefinida de las fronteras de la comunidad política y extenderla al mundo natural, permitiría desmantelar la divisoria política más resistente: la que separa al mundo humano del no humano (Dryzek, 1995a: 22). En el segundo, la constitución de una "comunidad transgeneracional" vendría a superar la concepción tradicional de la comunidad, centrada en la herencia y en el pasado, para ampliarla hacia el futuro, a partir de la idea de obligación intergeneracional (De-Shalit, 1995). Los mecanismos políticos de institucionalización vicaria de esta presencia, ya sean formas políticas representativas o derechos, reforzarían la consolidación cultural de la pertenencia conjunta a una misma comunidad. La política verde podría así contemplarse como una "política de defensa" (Barry, 1996: 128), que trata de integrar en el ámbito político a los previamente excluidos mediante una transgresión de los límites tradicionales de la comunidad.

Es sin embargo dudoso que esta ampliación de las comunidades moral y política pueda tener valor más allá de la retórica y el símbolo. La fundamentación dualista de la política verde, que excluye toda forma de reduccionismo naturalista en beneficio de una explicación evolucionista de la singularidad humana, desaconseja recurrir a la inclusión del mundo natural y de las futuras generaciones en una comunidad que sólo puede constituirse como comunidad imaginaria. La separación sociedad-naturaleza cumple una *función* en la propia percepción humana del mundo y de sus relaciones con lo natural; como quiera que es el sentimiento de otredad hacia la naturaleza, derivada de la extrañeza, la base de su protección como tal

mundo natural en el contexto de un medio ambiente que disuelve en la práctica la separación, hablar de una comunidad moral y política a la que ese mundo vendría a pertenecer sólo podría obstaculizar el reconocimiento de esa otra realidad. Hay que tener en cuenta que esa inclusión poseería en todo caso un marcado carácter metafórico, dependiente en todo caso de formas vicarias de representación y de una extensión cultural de valores verdes que en modo alguno puede ser forzada. La dificultad misma para la articulación de una comunidad *humana* apunta igualmente a la dificultad con que se enfrentaría la constitución de una comunidad más amplia y notablemente más abstracta. Los objetivos pretendidos con esta ampliación de la comunidad pueden además ser alcanzados más probablemente en el marco de una democracia verde orientada a la definición y gestión colectiva de la sustentabilidad. También la protección de los intereses de las futuras generaciones puede garantizarse sin necesidad de recurrir a la metáfora.

5. *Los límites de la democracia liberal.* La cualificación de la democracia como democracia liberal, que supone lógicamente señalar las limitaciones que aquejan a una *forma* de democracia y no a ésta como principio o ideal genérico, es ya un avance respecto de planteamientos formulados por un ecologismo que no pocas veces ha cuestionado a la democracia como sistema político normativamente adecuado. Basta pensar en la sinceridad con que el naturalismo biorregionalista deja la forma política de cada organización territorial al albur de las características biofísicas de la misma. La cualidad prepolítica que distingue a las construcciones normativas de orden naturalista, que presentan la constitución social como espejo de la natural y esperan borrar de aquélla toda mediación y práctica política problemática en favor de una armonía arcadizante, contribuye a explicar también los recelos verdes hacia una democracia cuya naturaleza impide toda certidumbre acerca de la consecución de los objetivos verdes. Democracia y sustentabilidad vendrían a ser dos valores no realizables al tiempo, y la elección se decantaría forzosamente por el segundo. Porque los valores y bienes que los verdes quieren preservar no serían tanto *internos* a la democracia como *externos* a la misma e independientes de ella: valores que atañen directamente a la definición del tipo de sociedad que deseamos, a los que no puede responder la teoría de la democracia (Saward, 1996: 92-93). No debe haber, sin embargo, valores externos a la democracia; todo debe poder ser discutido y decidido en ella, incluido naturalmente la definición de la forma de sociedad preferida. Hablar de valores verdes externos a la democracia es incurrir en una ontologización de los mismos, que es al tiempo su despolitización. Afortunadamente, el movimiento verde ha suscrito una suerte de compromiso no escrito con la democracia como valor asumido en la práctica, al margen de los problemas teóricos que su vinculación necesaria, como veremos, plantea. Compromiso que ha provocado que la crítica verde se proyecte no sobre la democracia, sino sobre la democracia *liberal*. La incapacidad de ésta para hacer frente a las demandas del ecologismo y para controlar una crisis ecológica que ha contribuido a generar, hacen evidente la necesidad de desarrollar un modelo verde de democracia capaz de realizar *al tiempo* los dos principios rectores de la política verde: democratización y sustentabilidad.

4. *Hacia una política verde.*

La construcción de la política verde trae causa así de la depuración normativa del ecologismo político, cuyas ambivalencias axiológicas dan lugar a una traducción política dependiente de una concepción falsificada de la naturaleza. También la conceptuación del ecologismo como política de límites es reconsiderada a la misma luz y provista de una orientación expansiva antes que restrictiva. La política verde se opone así a la ideología verde. La autonomía de lo político respecto de una ética naturalista y dogmática exige así la desvinculación de los principios y objetivos verdes respecto de una concepción de la naturaleza convertida en instancia prescriptiva. Al obtener esta su legitimación precisamente de su condición *natural*, la ley del hombre se hace derivar de la ley del orden no humano: el carácter *prepolítico* de este último proyecta sobre el ecologismo político la sombra de la moralización, sombra de la luz demasiado poderosa de la naturaleza universal y ahistórica investida de fuerza normativa. La reconstrucción crítica del ecologismo propende por ello asimismo hacia una visión de la naturaleza basada en un realismo comprensivo que es congruente con la compleja y dinámica interacción sociedad-naturaleza, cuya indeterminación constitutiva, asociada a la incertidumbre inherente a las relaciones socioambientales, no hace más que subrayar su carácter político y no ideológico ni técnico. De ahí que la construcción de la política verde sea sobre todo una *politización* y una *democratización* del ecologismo y sus fundamentos normativos; es también una integración de la misma en el proyecto crítico de la modernidad. La refundación crítica del ecologismo supone la adopción de un nuevo lenguaje, resultado de la crítica *desde dentro* a los conceptos y principios rectores del ecologismo, radicalmente reorientados. Sólo así la provincia verde podrá sobrevivir a las contradicciones que amenazan con reducirla a la insignificancia.

Los orígenes del ecologismo político han marcado su evolución posterior como pensamiento y como teoría política. Sólo el fuerte sentido de crisis y el acento antirracionalista asociado a la crítica de la modernidad y del industrialismo como causa de la situación medioambiental, explican la poderosa influencia ejercida sobre el entero ecologismo de un radicalismo dogmático de signo naturalista que sólo inicialmente cupo identificar en sentido estricto con *el* ecologismo político. La vocación de antagonismo exhibida por las corrientes radicales, derivada de un programa maximalista basado en el desmantelamiento de una modernidad fracasada, termina por conducir a todo el movimiento verde a una concepción de la política donde ésta se convierte en el mero epifenómeno de una ética naturalista de signo cientifista: es la naturaleza, tal como la ecología la describe, la que se traduce en principios normativos sustraídos al debate y llamados a ser realizados mediante una política instrumentalmente contemplada. No hay aquí teodicea alguna, sino la sola divinización de una naturaleza mistificada a la que se atribuye la condición de fuente normativa primaria. Lo político encuentra sus fundamentos en un ámbito exógeno, caracterizado precisamente por su oposición a lo convencional y construido. La dependencia de una ontología mística o cosmológica, como la representada por la ecología profunda y sus satélites, genera una concepción espiritualizada de la política verde, en la medida en que ésta se hace depender de una comprensión epistemológica previa del mundo natural y nuestra relación con él (cfr. Barry, 1993: 47). La ontologización del ecologismo conduce así a su

despolitización. El influjo del radicalismo causante de este desplazamiento de la política a la ética, y de ésta a la metafísica, explica asimismo la inexistencia de una verdadera *conversación* entre el ecologismo y aquellas teorías políticas más inclinadas a reconocer el espacio perteneciente a lo político y a lo contingente, y por ello a la democracia. La diversificación y apertura experimentadas por la teoría política verde hacen posible finalmente ese diálogo, cuyas condiciones de posibilidad son el abandono verde de toda forma de naturalismo ligado a una concepción arcádica de lo natural y la consiguiente aceptación de la primacía de lo político sobre lo ideológico.

La vinculación de lo político a una determinada concepción de la naturaleza está muy arraigada en el ecologismo. La singularidad de su objeto, mediada por una mistificación de la realidad de la que parte, es así honrada en el plano axiológico. Es ésta una errónea interpretación del papel que la naturaleza ha de cumplir en el ecologismo, porque de la primacía otorgada a su protección no se deduce necesariamente el otorgamiento a la misma de preeminencia prescriptiva. El objetivo del ecologismo político termina proporcionando los medios para su cumplimiento. No es suficiente, sin embargo, con la cautela señalada por Goodin, de acuerdo con la cual lo que él denomina "teoría verde del valor", referida a la naturaleza como fuente del mismo, debe separarse de la "teoría verde de la acción", que atañe a los medios dispuestos para la protección de aquella: no sólo son lógicamente separables, sino que deben apoyarse en diferentes argumentos (cfr. Goodin, 1992: 119). Y no es suficiente porque la teoría verde del valor sigue conservando aquí una primacía sobre lo político que el propio Goodin reconoce para casos de conflicto entre los *fines* de la teoría verde del valor y los *medios* de la teoría verde de la acción (cfr. Goodin, 1992: 120). De manera que el consecuencialismo característico de un ecologismo radical amenaza con contaminar todo intento de articulación democrática de un ecologismo que sea ético antes que político. El ecologismo no debe ser concebido como una doctrina *moral*, o sólo subsecuentemente como tal: es una política. Esta orientación moral se explica principalmente por la cualidad del objeto principal del ecologismo y por el tipo de defensa que del mismo lleva a cabo: la naturaleza y la atribución a la misma de un valor intrínseco que produce su inmediata ontologización. La independencia de ese valor respecto del hombre trata inútilmente de ocultar no ya la *procedencia* humana de la atribución, que en última instancia no invalida necesariamente el argumento, sino la *moralización* a la que procede. No hay que perder de vista el hecho de que es el *respeto* a ese valor independiente, cifrado en la preservación de los *bienes* naturales, lo que se justifica en el plano de la ética y así se despolitiza. La política verde, sin embargo, no debe ocuparse tanto del mundo natural, como del medio ambiente. No sólo porque la naturaleza a la que los verdes se remiten no existe *ya*, sino porque nunca ha existido: la naturaleza se relaciona de modo dinámico y recíproco con la sociedad, y el producto de esa interacción, que tiene su origen en el proceso material y cultural de apropiación humana del entorno, ha terminado por convertir la naturaleza en medio ambiente *humano*. La falsa condición presocial de la naturaleza defendida por los verdes se corresponde con la falsa condición prepolítica de su intangibilidad de cuño ontológico. El énfasis no debe, en consecuencia, recaer en la *protección* del mundo natural, sino en la *sustentabilidad* de las relaciones socioambientales. La condición normativa de ésta permitirá, como veremos, su politización y democratización, y en consecuencia la discusión acerca de la conservación del

mundo natural remanente. Discusión moral políticamente contextualizada y desarrollada, si se quiere, pero sometida a criterios democráticos de deliberación y decisión.

La reconstrucción de la política verde requiere así de su desideologización. Este desplazamiento de la metafísica, la ideología y la ética como fundamentos de una teoría política que experimenta así una despolitización que la disuelve como tal, es también una afirmación de la naturaleza política de los problemas a los que un ecologismo reorientado se enfrenta. La personalización que resulta de los enfoques espiritualistas o metafísicos impide el debido reconocimiento de tal circunstancia (Pepperman Taylor, 1991: 581). La moralización del pensamiento político verde ha provocado hasta ahora, además, no sólo una desatención hacia lo político, sino una erosión de su vitalidad y flexibilidad (Torgerson, 1999a: 14). La política no es un compartimento de la ética, sino algo distinto y más que eso (Ankersmit, 1996: 10). Por otra parte, el ecologismo político de signo radical ha tendido a un maximalismo utopista que *cierra* todo debate en torno al modelo de sociedad y de sustentabilidad en nombre de una traducción normativa de las leyes de la naturaleza, convertidas en leyes sociales. La política verde se democratiza también en el sentido de admitir su falibilidad: el pensamiento de corte *ecológico* no tiene el monopolio de la definición del ámbito o de los valores del ecologismo (Barry, 1999: 5). El consecuencialismo queda así preterido en beneficio de unos principios democráticos con los que el ecologismo ha mantenido unas relaciones cuando menos ambiguas, producto de un entramado normativo esencialmente ambivalente.

Esta refundación de la política verde no es sólo crítica, sino también constructiva. A la depuración operada en el entramado normativo verde debe seguir un desarrollo de los dos principios rectores de la política verde renovada: democratización de la democracia y principio de sustentabilidad. La conjugación de ambos en un único modelo normativo de democracia, la democracia verde, supone así tanto el reverdecimiento de la democracia como la democratización de la sustentabilidad.

IV Sustentabilidad, democracia y política verde.

Por encima del sustrato que constituye su entramado normativo, críticamente corregido, la política verde se organiza alrededor de sus dos principios rectores: principio de sustentabilidad y democratización de la democracia. Ni la definición misma de estos principios, ni las relaciones entre los mismos, pueden darse por descontadas, porque una vez más existe espacio para la indeterminación conceptual y la confusión epistemológica, derivada de nuevo, sobre todo, del monopolio radical de los postulados verdes. Se impone así de nuevo la depuración crítica de principios cuya presencia en el vocabulario del movimiento verde nada dice acerca de su posición jerárquica ni de su verdadero contenido. La política verde reconstruida, en cambio, los sitúa inequívocamente como principios básicos, y aspira a su vinculación necesaria, a la recíproca dependencia de sustentabilidad y democracia en el marco de un modelo normativo de democracia verde. Se hace necesario, por tanto y en primer lugar, afrontar el análisis y la definición de un concepto tan elusivo, pese a su aparente diafaneidad, y polisémico, al margen de su supuesta univocidad, como el de sustentabilidad. La profusión de definiciones que del principio se ofrecen, combinado con el carácter ideológico de toda propuesta en torno al mismo, vinculado como está a un proyecto integral de reestructuración social, hacen de la sustentabilidad un ámbito que, en lugar de estar regido por la certeza, se abre de modo natural a la discrepancia y el conflicto. Se ofrece aquí una concepción de sustentabilidad coherente con lo expuesto hasta aquí, que supone de nuevo una refundación crítica de la misma, sobre todo en relación al punto de vista dominante en el ecologismo radical. Igualmente, se analiza la relación del principio de sustentabilidad con la democracia, lo que da lugar a una clasificación de modelos de sustentabilidad que constituye la base de la reflexión posterior, auténtico centro de mi propuesta de articulación de una democracia verde. Antes, sin embargo, de pasar a la articulación de este modelo, es preciso discutir las relaciones del ecologismo con la democracia, que distan de ser directas y unívocas. Hay, por el contrario, una potencial divergencia de fondo entre uno y otra. Su resolución es un necesario paso previo a posteriores refinamientos conceptuales. Del mismo modo, y habida cuenta de que toda discusión contemporánea en torno a la democracia ha de tomar como referencia a la democracia liberal predominante, se discuten las relaciones entre ecologismo y liberalismo, marcadas por el intento que el primero hace de revisar críticamente los principios e instituciones centrales al segundo. La asunción crítica de esta revisión ha de ser aprovechada por una política verde empeñada, en fin, en la consecución de la sustentabilidad y en el desarrollo y radicalización de la democracia.

1. *El principio de sustentabilidad.*

La sustentabilidad, como principio y como objetivo, en sí misma o en la forma de un desarrollo sostenible que a menudo se tiene por su sinónimo, constituye el horizonte prescriptivo del ecologismo político, la derivación lógica de su programa normativo. El general acuerdo en torno a su necesidad es también, sin embargo, el único aspecto difícilmente discutible de un principio *en esencia* controvertido y objeto de muy divergentes definiciones y orientaciones. Más allá de la ya mencionada confusión entre sustentabilidad y desarrollo sostenible, las distintas variantes que uno y otro concepto admiten reflejan a su vez diferentes presupuestos ideológicos y premisas valorativas. No expresa este estado de cosas sino la cualidad inescapablemente normativa del principio de sustentabilidad, al margen de su apariencia puramente técnica. Tanto la justificación de su necesidad, como la forma y el contenido que el principio deba adoptar, son consecuencias de una decisión normativa, de la resolución de conflictos de valor que no pueden silenciarse mediante el recurso al velo ideológico de la gestión técnica, en sí misma una concreta concepción de la sustentabilidad. La consideración de la sustentabilidad a la luz de su relación con la democracia muestra también este componente definitorio del principio. Se hace así precisa, inicialmente, una exploración del contenido del concepto y de sus variantes, que permita a su vez discutir aspectos centrales al mismo y a su posible forma, como la relación entre sustentabilidad y justicia o el fundamento que quepa darle. Ofrezco a continuación mi propia concepción de la sustentabilidad, en concordancia con la reconstrucción crítica de la política verde. Finalmente, y como consecuencia del análisis de la relación entre sustentabilidad y democracia, se presentan dos modelos de aquélla, alrededor de los cuales girará mi tesis acerca del modelo de democracia de una política verde que aspira a conjugar y a vincular de modo necesario, precisamente, sus dos principios rectores.

La sustentabilidad como principio normativo: una aproximación conceptual

Resulta paradójico que, con ser la sustentabilidad el principio definitorio de la política verde en lo que a su plasmación práctica se refiere, el propio contenido e implicaciones del concepto esté afectado de una persistente indefinición. Indefinición que es consecuencia, por cierto, de la multiplicación de las definiciones que se han ofrecido de la sustentabilidad y del desarrollo sostenible desde la incorporación de ambos conceptos a un debate público más amplio. Si ya la propia diversidad verde garantizaba, al margen del soterrado monopolio normativo ejercido por las corrientes más radicales, la disputa en torno a un principio llamado a articular la entera vida social habida cuenta de su capacidad abarcadora, su análisis y discusión fuera del ámbito propiamente ecologista no hace sino complicar y enriquecer la discusión en torno al mismo, propiciando el surgimiento de una gran diversidad de puntos de vista y el refinamiento y adensamiento de las aproximaciones a un principio cuya fijación semántica es por esa misma razón ya imposible. No en vano, la "ambigüedad creativa", característica de la sustentabilidad como concepto, va

acompañada de una "inflación conceptual" (cfr. Mitcham, 1997) que es precisamente consecuencia de aquel rasgo y de los esfuerzos a que da lugar para dotarlo de un contenido acorde con los presupuestos normativos e ideológicos desde los que se aborda. La profusión conceptual, unida a la desbordante variedad de agendas y actividades que recurren a la sustentabilidad con fines de legitimación, amenazan con convertir al principio en un cliché, y contribuye a explicar por qué la teorización de la idea parece haber sufrido un cierto *impasse* (cfr. Drummond y Mardsen, 1999: 2). En realidad, más que un retroceso o estancamiento, la teorización de la sustentabilidad se ve afectada por el desbordamiento conceptual que deriva no sólo de la polisemia del principio, sino de su carácter abarcador que exige, además, definiciones parciales. Es la extensión a todos los aspectos de la vida social del discurso de la sustentabilidad, y no su parálisis, lo que caracteriza al momento del concepto. Al ser ambiguos y culturalmente creativos, la aplicación de la sustentabilidad a los ámbitos cultural, económico, o social es la llamada a un nuevo pensamiento, o a la renovación constante del mismo (cfr. Myerson y Rydin, 1999: 103). Ciertamente, el desarrollo teórico del concepto no se ha visto acompañado de un proceso paralelo de toma de conciencia pública de su necesidad, mucho menos de un debate políticamente relevante en torno al mismo. La ausencia de voluntad política de ejecución del principio sí contribuye a crear la sensación de que la discusión teórica es, en última instancia, inútil.

El abandono verde del discurso de los límites absolutos a la actividad y el crecimiento económicos, dominante en la década de los setenta, resulta en la adopción del discurso de la sustentabilidad. Aunque inicialmente ambas tendencias convergen en los dibujos utópicos de una sociedad sustentable que conjura el apocalipsis ecológico merced a la construcción de una nueva sociedad que es el negativo de la existente, el paulatino incumplimiento de los temibles plazos proféticamente establecidos para el hundimiento de los sistemas sociales moderó las definiciones de sustentabilidad, aproximándolas de hecho a su mismo origen conceptual. Que no es otro que el campo de la gestión de recursos renovables, más concretamente la noción de máximo sostenible de producción, que indica el nivel en que debe mantenerse una explotación para evitar la esquilmación de recursos. Es la traducción de este concepto al plano económico-social la que da lugar a un principio de sustentabilidad así referido al conjunto de sistemas de mantenimiento de la vida, de cuya preservación, destinada a asegurar un grado suficiente de crecimiento perpetuo mediante la adecuada interacción de los sistemas sociales y naturales, se trata. Aunque, como veremos enseguida, el concepto de sustentabilidad es un concepto general e integral, que da lugar a su vez a un subconjunto de conceptos parciales de sustentabilidad, la generalización del principio de sustentabilidad y su incorporación al más amplio debate público viene propiciada, sin embargo, por la difusión del informe *Nuestro futuro común*, elaborado por la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CMMAD, 1988), que desarrolla por fin un concepto que aparece por vez primera en la Conferencia sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada por la ONU en Estocolmo en 1972. El concepto aquí adoptado, no obstante, no es el de sustentabilidad, sino el más conocido de desarrollo sostenible, definido por la Comisión como aquel desarrollo que satisface "las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las propias" (CMMAD, 1988: 29). Debido al éxito de esta formulación, tienden a identificarse desde entonces sustentabilidad y desarrollo sostenible, cuando en realidad y como veremos, el

desarrollo sostenible es una *variante* de la sustentabilidad como principio genérico. La preeminencia del concepto de desarrollo sostenible en el debate público ha provocado, al tiempo, el surgimiento de distintas variantes de desarrollo sostenible, reproduciendo así éste la disputa normativa que el más general principio de sustentabilidad previamente exhibe, y de la que el propio desarrollo sostenible es producto.

La sustentabilidad puede así definirse de un modo general como la *ordenación* de las relaciones del hombre con su medio ambiente, como la consecución del equilibrio entre lo social y lo natural. Ahora bien, el concepto de sustentabilidad es un concepto neutro. Así definido, nada dice acerca de la naturaleza de ese equilibrio ni de la forma que reviste aquella ordenación. Se trata de un objetivo general que reclama una posterior definición. Dando nombre a un modelo socio-económico *ecológicamente viable*, esto es, cuya pervivencia no se ve comprometida por la destrucción de su base biofísica, la sustentabilidad constituye un género del que tanto la más conocida noción medioambientalista de desarrollo sostenible, como otras variantes de sustentabilidad, son especies. Sustentabilidad, pues, no connota un modelo ni explicita diseños concretos de la manera en que cualquier variante de la misma, incluido el desarrollo sostenible, sí lo hacen. Es un continente de contenido variable. Encontramos así definiciones de sustentabilidad en las que este principio se refiere a "la viabilidad de las relaciones socialmente formadas entre la sociedad y la naturaleza en largos períodos de tiempo" (Becker *et al.*, 1997: 19); o al imperativo de vivir "dentro de los límites ecológicos" mediante la reducción de los impactos medioambientales negativos de la actividad humana y el incremento de la resistencia del medio ambiente (Redclift, 1999a: 66). El nivel de generalidad es evidente. Y responde asimismo a la ausencia de *una* sustentabilidad, de un único modo para su consecución. No se trata de un principio técnico objetivable de una vez y para siempre:

> "La sustentabilidad no puede ser objetivamente determinada porque definir la sustentabilidad implica juicios de valor acerca de qué cualidades de qué recursos deberían sostenerse con qué medios, así por y para quién. Las diferencias en los valores humanos hacen que difieran las respuestas a estas preguntas, y en consecuencia las distintas definiciones de sustentabilidad. Además, los contextos sociales forman nuestras diferentes comprensiones del entorno. Incluso las descripciones científicas de las cualidades y relaciones entre ellos dependen de factores históricos y sociales. No podemos presuponer en consecuencia una definición 'objetiva' de sustentabilidad" (Sikor y Norggard, 1999: 49).

Ahora bien, este carácter genérico del principio de sustentabilidad, vale decir, la subordinación de su contenido concreto a una fijación sustantiva posterior, conduce, llevado a su extremo, al completo *vaciamiento* del mismo, comprometiendo así su validez como tal principio. La generalidad de su formulación no puede por ello ocultar que cualquier *forma* de sustentabilidad posee un contenido mínimo, al margen de su ulterior decantación normativa. Ese mínimo tiene que ver con la necesidad de asegurar, en todo caso, la *viabilidad* ecológica de los objetivos y prioridades en que se concrete cada interpretación del principio. La protección de aquellos sistemas o procesos naturales de los que depende la vida misma se convierte así en presupuesto de *toda* forma de sustentabilidad. Su condición genérica es, sin embargo,

patente. Como concepto esencialmente disputable, la sustentabilidad está abierta a distintas interpretaciones reflejan, que diferentes *concepciones* de ese principio genérico. A su vez, la índole de estas interpretaciones depende de posiciones subyacentes acerca de los valores que han de regir la existencia continuada y la felicidad de la especie humana (cfr. Kane, 1999: 19). Son las decisiones valorativas tomadas a este nivel las que dan forma a las distintas variantes del principio general. La confusión en torno a esta naturaleza genérica del principio es lo que subyace a la crítica que Beckerman hace de la contaminación *moral* de la sustentabilidad, patente cuando se mezclan los rasgos de una forma peculiar de desarrollo con el mandato moral que induce a su consecución: la sustentabilidad debería definirse simplemente, así Beckerman, como una forma de desarrollo sostenible a lo largo de un determinado período de tiempo, siendo asunto completamente distinto la discusión acerca de si *debe* o no perseguirse (cfr. Beckerman, 1994: 93). El aspecto técnico de la sustentabilidad no proporciona por sí mismo su justificación moral, menos aún cuando se lo discute como principio general.

Este carácter genérico del principio de sustentabilidad es así un reflejo de la normatividad intrínseca al mismo. La sustentabilidad no es *únicamente* un principio técnico y científico, sino antes y sobre todo un principio de carácter normativo y político, cuya definición debe estar abierta a deliberación y decisión pública. A la invocación de la sustentabilidad como objetivo se responde con la pregunta acerca de qué ha de ser sustentado, cómo, por cuánto tiempo y aun por qué razones. Tal como señala Brian Barry, el concepto nuclear de sustentabilidad es la existencia de una X cuyo valor ha de mantenerse en un futuro indefinido, lo que deja naturalmente abierta a la disputa el contenido de esa X (Barry, 1998: 13). Esa incógnita y su definición conforman así el núcleo normativo de la sustentabilidad como principio genérico; las distintas variantes de sustentabilidad son resultado de la *concreción* de esa X, disolución por ello de lo genérico en lo específico. No existe una *previa* determinación del contenido de la sustentabilidad, más allá de su definición genérica. Por otro lado, la normatividad inherente a la sustentabilidad deriva también de la imposibilidad de *sostener* al tiempo todos los conjuntos de relaciones socioambientales, y de la consiguiente necesidad de *elegir* entre ellos (Hartmann, 1998: 340). Asimismo, la magnitud del objetivo general de la sustentabilidad y la complejidad característica de los procesos socionaturales cuya interacción, escala espacial y temporal e interdependencia pretende controlarse, impiden la afirmación de un único modelo válido y con ello la clausura del debate. La técnica no puede ocultar la dimensión normativa y política del principio. Por eso tampoco la discusión en la ciencia social puede aspirar a alcanzar un acuerdo definitivo acerca del estatuto de la sustentabilidad: porque la construcción de un entendimiento compartido acerca de la misma es un esfuerzo *intrínsecamente* político que no puede ser sustituido siquiera por la más rígida purificación conceptual (Becker *et al.*, 1999: 8). La defensa de un enfoque puramente técnico del principio de sustentabilidad no puede revestir, por ello, más que carácter ideológico. No hay que olvidar que la sustentabilidad no es solamente un principio, cuya concreción da lugar a un modelo o variante específica de la misma, sino que puede tratarse también como un instrumento de legitimación (cfr. Redclift, 1993: 9). Es, en este sentido y de modo genérico, un valor *independiente*, no del concreto modelo propuesto, sino en sí mismo y como principio normativo. Sorprende por eso comprobar cómo Robert Goodin propone considerar

a la sustentabilidad más bien como un producto de la concepción verde de la naturaleza y de las relaciones del hombre con ella, "una derivación de segundo orden a partir de la auténtica base" (Goodin, 1992: 65), constituida ésta por la teoría verde del valor del mundo natural. Es un error en la medida en que, si bien la sustentabilidad presupone lógicamente una decisión valorativa que se inclina por buscar una relación sostenible con los sistemas naturales, como principio genérico y normativo la sustentabilidad tiene valor en sí misma y a sí misma se remite: son las distintas formas que la sustentabilidad puede adoptar las que constituyen tal derivación a partir de una concreta base normativa. La sustentabilidad, en fin, no se halla preestablecida ni en su contenido ni en sus formas, no viene dada; es, por eso, normativa y política.

Tanto el carácter genérico como el normativo de la sustentabilidad se hallan estrechamente vinculados a su cualidad *integral*. La sustentabilidad es, por definición, un concepto amplio y abarcador. Contra tal evidencia militan tanto la concepción estrecha de sustentabilidad que pretende restringir el concepto al ámbito del medio ambiente del que procede por considerar que fuera del mismo pierde toda vigencia y utilidad, como la postura de aquellos que se ciñen a la base material del desarrollo, minusvalorando la determinación social, histórica y cultural del mismo cuya consideración impide toda reducción economicista del principio (cfr. Jacobs, 1999a: 35; Acselrad, 1999: 41). La reducción de la sustentabilidad a sustentabilidad económica parece ignorar la omnipresencia de lo económico en la vida social, de hecho la sobredeterminación económica del conjunto de procesos y aspectos de la misma, cuyas ramificaciones e interdependencias en los ámbitos social, cultural, político y, desde luego, medioambiental, dificultan toda separación o parcelación tajantes. En cuanto a la limitada aplicación del concepto al terreno medioambiental, tal pretensión olvida sencillamente que resulta ya impracticable toda diferenciación de lo natural y lo social, especialmente si de la consecución de la sustentabilidad se trata. La fusión de sociedad y naturaleza en medio ambiente supone que la sustentabilidad es, sí, ordenación de las relaciones de la sociedad con su entorno, pero que por esa misma razón puede afirmarse que se trata de la autoordenación social, u ordenación de un *aspecto* de lo social: lo medioambiental. La sustentabilidad no puede *limitarse* a lo natural, porque lo natural, implicado en lo social, no tiene ya límites. A la integralidad de la sustentabilidad y por su misma naturaleza corresponden, sin embargo, un conjunto de sustentabilidades *parciales*, que responden a otras tantas capas de sustentabilidad, en la formulación de Kane:

> "La biosfera misma está hecha de componentes que operan en muy diferentes escalas de tiempo y ámbito geográfico. Súmese a eso la compleja naturaleza de las sociedades humanas con sus distintas esferas, sean sociales, económicas, éticas, tecnológicas o biológicas, y es fácil comprender por qué ha sido tan difícil hacer operativa la noción general de sustentabilidad. Cada capa de la existencia humana lleva consigo sus propias dimensiones de impacto espacial y temporal, y decisiones adoptadas con respecto a una capa pueden tener impredecibles consecuencias para otras" (Kane, 1999: 20).

La sustentabilidad general puede así contemplarse como una suma o consecuencia de sustentabilidades parciales. Cada una de estas sustentabilidades incide sobre una esfera particular, sobre un ámbito distinto. No obstante, no cabe pensar en consecuciones también parciales de la sustentabilidad, sino más bien en un

conjunto de procesos paralelos y en interacción, que se alimentan recíprocamente y no pueden entenderse por separado. Como quiera que en no pocas ocasiones la sustentabilidad como principio general es confundida con alguna de estas sustentabilidades parciales, cabe indicar cuáles de éstas son más habitualmente invocadas y cuál es su contenido, excluyendo sin embargo una sustentabilidad económica en torno a la cual, después de todo, se articula en principal medida la discusión en torno a su contenido.

1. La sustentabilidad *ecológica* se refiere al aspecto puramente biofísico del principio de sustentabilidad, a los sistemas naturales de los que en última instancia depende toda actividad social. En este sentido, la sustentabilidad supone la existencia continuada de las condiciones ecológicas necesarias para sostener la vida humana dado un concreto nivel de bienestar (cfr. Lelé, 1991: 609). Tales condiciones son, en consecuencia, contempladas como *pre*condiciones de la vida social. El fundamento de la sustentabilidad ecológica es simple: los complejos procesos que constituyen los sistemas biológicos son a su vez el más amplio contexto de toda forma de vida, y su alteración podría atentar contra la propia supervivencia de la humanidad como especie (cfr. Norton, 1991: 189). Ya veremos cómo, en última instancia, la definición del modo en que se concreta esta sustentabilidad ecológica remite al problema de la sustituibilidad del así llamado capital natural, razón por la cual algunos oponen esta concepción ecológica de la sustentabilidad, en términos de características físicas, a una concepción económica que emplea términos de valor (cfr. Spash y Clayton, 1997: 144). En todo caso, no existe una sustentabilidad *puramente* ecológica, y ello no sólo porque esos sistemas naturales no pueden entenderse ya al margen de su interacción con los distintos procesos económicos y sociales (ya que de otro modo la sustentabilidad como tal no sería siquiera planteada), sino también debido a que el mantenimiento de la base biofísica sólo puede medirse en relación a aquellas esferas que inciden en la misma. Incluso el principal valedor de la ecología profunda reconoce que la sustentabilidad ecológica es un *aspecto* de la sustentabilidad general (Naess, 1997: 61). Probablemente, el concepto de sustentabilidad ecológica deba atribuirse a aquellas concepciones de la sustentabilidad en las que la conservación del mundo natural remanente, en oposición a la sustitución *funcional* de la naturaleza entendida como recurso, o capital natural, ocupa un papel central. Pero después volveré sobre esto.

2. En cuanto a la sustentabilidad *social*, su propio enunciado ya señala el carácter general de lo que pretende designar, desmentido sin embargo por la variedad de facetas que su concreción presenta, alguna de las cuales resulta no obstante discutible. En este sentido, Jacobs (1999a: nota 41) alude la definición que da Barbier de la sustentabilidad social: "La capacidad para mantener los valores sociales, tradiciones, instituciones, culturas u otros rasgos sociales deseados". También Stewart se refiere al "respeto por la herencia lingüística, la religión, etnicidad, arte y música", que procura "estabilidad y continuidad a la vida local" (Stewart, 2000: 176). Parece aludirse aquí al simple sostenimiento en el tiempo de determinados aspectos de la vida social, ya sean culturales, políticos o institucionales. El problema no es aquí tanto la dificultad de apreciar la relación entre tal sostenimiento y el más general objetivo de la sustentabilidad, en la medida en que tal relación sólo podría establecerse entre éste y los aspectos de la vida social *directamente* relacionados con ella, sino más bien el hecho de que esta sostenibilidad no puede ni debe programarse, dada la naturaleza misma de aquello a lo que se refiere. Esos valores sociales y tradiciones a los que Barbier hace

referencia no pueden considerarse aisladamente ni su pervivencia en el tiempo puede planificarse: son parte de una realidad dinámica e interactiva cuyo libre y espontáneo flujo constituye el tejido mismo del cambio y el desarrollo sociales. Más sentido tiene por eso, en cambio, referirse a una sustentabilidad social relativa a la organización interna de cada sociedad, y ponerla en relación con los criterios concretos que demanda su consecución, así Ignasy Sachs (1999: 32) al referirse a un grado suficiente de homogeneidad, a una igualitaria distribución de la riqueza, o a un acceso también igualitario a los recursos y servicios sociales (aun cuando estos criterios ya sean en sí mismos expresivos de una propuesta concreta de sustentabilidad). Esta forma de entender la sustentabilidad social se comprende mejor desde la posibilidad de su opuesto: la insustentabilidad social que designa a un sistema social en sí mismo carente de las condiciones que le permitan perpetuarse en el tiempo. Por otra parte, la índole social de la sustentabilidad remite a su carácter ineludiblemente colectivo, a su vez derivado del hecho de que la mayor parte de los bienes medioambientales son bienes públicos (cfr. Jacobs, 1999b: 80). Asimismo, en un sentido muy general, hablar de sustentabilidad social es subrayar la necesidad de que las distintas sustentabilidades parciales encuentren un suficiente correlato en el conjunto de las esferas sociales. En cualquier caso, el propio concepto de sustentabilidad social, al margen de sus posibles definiciones, tiene el valor de servir de recordatorio de la *socialidad* de la sustentabilidad. Las concepciones de la misma son finalmente un producto de las relaciones sociales, y son éstas las que van a determinar su forma definitiva (cfr. Hartmann, 1998: 340). La sustentabilidad misma es, ante todo, un proceso social.

3. Aunque para algunos verdes la sustentabilidad *cultural* quede referida a la deseable preservación de formas de vida premodernas caracterizadas por su capacidad de desarrollar una convivencia armónica con la naturaleza, lo más interesante del concepto no remite a esta expresión de la ensoñación arcádica, sino a la necesidad de que exista una cultura de la sustentabilidad que permita su consecución y posterior mantenimiento. La sustentabilidad no puede darse en el vacío. Es precisa una correspondencia entre su plasmación material y la práctica cotidiana de la misma, entre su desarrollo procesual y los valores ciudadanos que la sostienen y aplican. No es por ello de extrañar que se enfatice la necesidad del despliegue de una educación *en* la sustentabilidad y *para* la sustentabilidad (cfr. Huckle y Sterling, 1996); sin la cooperación de una ciudadanía bien informada, la sustentabilidad no es posible. En este orden de cosas, como expresión del enfoque radical inclinado a promover una modificación profunda de los valores vigentes, la defensa de la sustentabilidad cultural puede desembocar en algo muy distinto: "Desarrollar una relación sustentable con el medio ambiente requiere una profunda conciencia no sólo del medio ambiente biofísico en el que vivimos, sino también de la propia espiritualidad" (Shwarz y Schwarz, citados en Egri, 1999: 61). En realidad, hay una distancia considerable entre la promoción y el desarrollo de valores acordes con la *práctica* de la sustentabilidad, y el establecimiento de una dimensión espiritual que, además de reclamar algo más parecido a una *vivencia* de la sustentabilidad, carece por completo de la condición genérica imputable a la necesidad educativa, asociada como aparece a una forma específica de la sustentabilidad, franciscanamente concebida además como *armonía* del hombre con el medio. En realidad, el cambio de *actitudes* no tiene por qué venir precedido de cambios religiosos o espirituales; basta con un

cambio de patrones y prioridades culturales que, de hecho, tampoco tienen que encontrar justificación ni en el altruismo ni en un sentimiento de comunión con el mundo natural. El aspecto cultural de la sustentabilidad, por otra parte, remite igualmente a la dimensión hermenéutica o interpretativa que la investigación relacionada con el principio posee, concretada en la exploración de los significados culturales y sociales que se atribuyen a las prácticas y los comportamientos sociales (Becker *et al.*, 1999: 9). Se relaciona esto con la dimensión simbólica que inevitablemente posee la sustentabilidad. Como símbolo, la peculiaridad de la sustentabilidad está en concordancia con sus rasgos preeminentes: es lo bastante ambiguo para ser adoptado desde muy diferentes puntos de vista, pero es al tiempo lo suficientemente coherente para inspirar movimientos en una dirección concreta (Hempel, 1999: 44). La potencia simbólica de la sustentabilidad es reflejo de su normatividad, ya que el carácter abierto de su definición propicia que en todo momento la sustentabilidad constituya una *expresión* de la sociedad misma, su signo y símbolo.

4. Finalmente, la sustentabilidad *política* e institucional atañe, naturalmente, a la articulación del sistema político más adecuada para la aplicación y gestión de la sustentabilidad, capaz por ello de efectuar las funciones de coordinación y control clásicamente atribuidas al sistema político, por más que la capacidad y autonomía de éste hayan sido puestas en entredicho por las nuevas realidades sociales (cfr. Vallespín, 2000), y precisamente desafiando este cuestionamiento, ya que sólo mediante la *recuperación* efectiva de esas funciones puede alcanzarse la sustentabilidad. Esta sustentabilidad política tiene sobre todo que ver con la exigencia de que los mecanismos políticos e institucionales respondan a los rasgos peculiares de los procesos económico y socioambientales: complejidad de escalas temporales y espaciales, interacción e interdependencia, complejidad, globalidad. Generalmente, se suele incluir la necesidad de un esquema político participativo, aunque como veremos al estudiar la relación de la sustentabilidad con la democracia, la vinculación está lejos de ser necesaria. De especial importancia es la dimensión internacional de la sustentabilidad, con la consiguiente necesidad de que también la coordinación de las distintas políticas de sustentabilidad tengan un correlato transnacional (cfr. I. Sachs, 1999: 32). La idea de sustentabilidad política o institucional encuentra también una traducción literal: para Stewart (2000: 177), la noción de capacidad de carga debe aplicarse a los distintos órdenes políticos, con el fin de evitar la sobrecarga de los mismos y una más efectiva atribución funcional que responda a criterios de proximidad y eficacia. Lo que la sustentabilidad política recuerda es, sencillamente, la necesidad de conjugar y coordinar las distintas esferas de sustentabilidad. La sustentabilidad, aunque parcial, será integral o no será.

Dado pues su carácter genérico, el contenido concreto de la sustentabilidad dependerá de la disputa entre las distintas concepciones de la misma. Es precisamente la exploración de las posibles *formas* que el principio de sustentabilidad puede adoptar, el mejor modo de profundizar en su contenido e implicaciones, así como de analizar aquellos aspectos nucleares del mismo que marcan la diferencia entre sus distintas variantes.

Las formas de la sustentabilidad

La sustentabilidad es así un principio y un proyecto para cuya definición y posterior consecución no existe una fórmula única. Es un concepto normativo y político abierto (De Geus, 1998: 3). Las definiciones del principio, esto es, las respuestas a aquellas preguntas que el mismo plantea para su concreción, constituirán otras tantas formas del mismo: interpretaciones de un principio general. Pero establecer una tipología de las distintas variantes de sustentabilidad no es una tarea sencilla, habida cuenta de la complejidad que reviste un debate donde se confunden ciencia y economía, política y moral, prospectiva e historia. Es posible, no obstante, eludir numerosas cuestiones de detalle en beneficio de un grado suficiente de asbtracción, que facilite la orientación en la materia mediante la elaboración de modelos generales. En este sentido, la clasificación más característica es aquella que opone un modelo fuerte de sustentabilidad, que responde a las aspiraciones del ecologismo más radical, a un desarrollo sostenible considerado la respuesta del sistema a la amenaza que esa sustentabilidad fuerte representa. Este esquema es, sin embargo, insuficiente. Así como la importancia que el desarrollo sostenible como tal ha adoptado propicia el surgimiento de variantes del mismo que impiden ya reducirlo, siempre y en todo caso, a la condición de mero instrumento para el mantenimiento de los patrones sociales vigentes, tampoco la sustentabilidad fuerte tal como la define el ecologismo radical es la única alternativa al mismo. Resulta más adecuado trazar un continuo, en cuyos extremos se sitúan la sustentabilidad fuerte y la débil, y en el que es posible acomodar las distintas formas que el principio puede adoptar. El desarrollo sostenible, cuya relación con el principio genérico de sustentabilidad y con formas fuertes del mismo requiere especial atención, estaría así comprendido dentro de las formas débiles de sustentabilidad, pero sus distintas variantes encontrarían pertinente acomodo en el continuo. La fórmula metodológica es similar a la que emplea Dobson (1996a, 1998) cuando elabora sus cuatro modelos de sustentabilidad: al describir estos modelos buscando las respuestas a una serie de interrogantes referidos al contenido concreto de la misma, se elude el peligro de la aplicación de moldes teóricos provinentes de familias del ecologismo ya establecidas, y se permite el *surgimiento* de las distintas concepciones de sustentabilidad. Lo que se propone aquí es, primero, una distinción básica entre sustentabilidad débil y fuerte, basada en el problema central de la sustituibilidad del capital natural, que da paso al tratamiento diferenciado del desarrollo sostenible como forma débil de sustentabilidad, más relacionado con los problemas del crecimiento económico y la redistribución intra e intergeneracional, y a su relación con el principio general.

1. La ventaja que proporciona la diferenciación entre una concepción fuerte y otra débil de sustentabilidad es que permite discutir un problema central a toda disputa en torno a la forma del principio general, al margen de otros aspectos de su definición, que aparecen con mayor claridad cuando de establecer la distinción entre desarrollo sostenible y la sustentabilidad como modelo genérico se trata, o cuando se analice el vínculo entre sustentabilidad y democracia: la cuestión de la sustituibilidad del así llamado capital natural. Efectivamente, en todas las distinciones entre sustentabilidad débil y sustentabilidad fuerte, la

sustituibilidad, su sola posibilidad y el grado en que es conveniente o deseable, emerge como asunto central, que por sus mismas implicaciones expresa la postura adoptada acerca de otras variables, como la justificación ofrecida para la aplicación del principio, o la prioridad establecida entre necesidades e intereses humanos y no humanos. Puede así decirse que la distinción entre sustentabilidad débil y sustentabilidad fuerte responde a una interpretación de la sustentabilidad organizada principalmente alrededor de un criterio concreto, que da así forma al modelo de sustentabilidad resultante. Este criterio es el de la posibilidad de sustituir el capital natural por capital hecho por el hombre.

Hay que entender por *capital* los medios que proporcionan nuestro bienestar, los recursos de los que éste depende. De forma clarificadora, Holland (1999) distingue, dentro del capital *total*, tres especies distintas de capital cuya diferenciación es imprescindible para la comprensión de estas formas de sustentabilidad: (1) el capital *natural*, constituido por aquellos aspectos del mundo natural que son empleados o son potencialmente empleables en el sistema económico y social humano; (2) el capital *hecho por el hombre*, que comprende tanto artefactos e invenciones como el capital *humano* propiamente dicho, esto es, habilidades, conocimiento y valores humanos; y (3) el capital *cultivado*, vale decir, el total de animales domesticados y plantas cultivadas por el hombre y sus derivados o similares. Ahora bien, como quiera que es la necesidad o superfluidad de la preservación del capital natural lo que se pone aquí en cuestión, esta forma de capital habrá de presentar rasgos especiales que lo distingan de cualquier otra forma del mismo y justifiquen así su tratamiento especial. Estos rasgos o aspectos son dos (cfr. Neumayer, 1999: 97 ss.). En primer lugar, la provisión de funciones básicas de sostenimiento de la vida: funciones que hacen posible la vida humana en el planeta. Tanto los ecosistemas como la biodiversidad son formas de capital que exhiben una multifuncionalidad que les convierten en base de toda vida, humana y no humana. También son recursos de sostenimiento cuya destrucción sería irreparable la capa de ozono y el ciclo biogeoquímico de la atmósfera. Se apela aquí, en suma, a la base misma de la existencia humana, no tanto al mundo natural como al mundo *físico* entendido como sustrato último de aquél. El segundo aspecto que distingue al capital natural de otras formas de capital es en parte una derivación del primero: la irreversibilidad de su destrucción. Algunas formas de capital natural son, ciertamente, únicas, en el sentido de que no pueden regenerarse ni volver a constituirse una vez destruidas. Así la biodiversidad o el agotamiento de los recursos no renovables. En principio, pues, el capital natural presenta unas características especiales, cualitativas y no meramente cuantitativas, que lo distinguen de aquellas otras formas de capital que estarían llamadas a suplirlo. Estas características, y el hecho de que no *todo* el capital natural las posea, permite a su vez hacer una ulterior distinción entre distintas formas de capital natural. Tendríamos así (1) el capital natural *crítico*, constituido por las reservas ecológicas esenciales para la supervivencia humana, como los ciclos bioquímicos; y (2) el capital natural *irreversible*, del que formarían parte todos aquellas partes o elementos del mundo natural no susceptible de regeneración. Dobson (1996a, 1998) añade una tercera forma de capital natural, o más precisamente una distinta forma de concebir a éste derivado de la atribución de valor intrínseco al mundo natural: (3) las *unidades de significado*, esto es, las unidades representativas de cada forma histórica concreta de asociación natural y de sus componentes históricos particulares, algo así como la custodia de la

herencia natural. A la luz de estas consideraciones preliminares, la distinción entre sustentabilidad débil y sustentabilidad fuerte es tan fácil de enunciar en principio como difícil de matizar con posterioridad.

(a) La sustentabilidad *débil* se basa en el aseguramiento de un nivel no declinante de capital *total*. Se basa en la regla del capital constante, según la cual hay que dejar a la siguiente generación un stock de capital agregado no inferior al existente. La forma en que se deje ese stock es indiferente. La sustentabilidad débil se presenta así como una extensión de la economía de bienestar de cuño neoclásico. Se basa en la creencia de que lo importante para las futuras generaciones es únicamente el stock agregado total de capital natural y hecho por el hombre, pero no el capital natural como tal. En la interpretación de la sustentabilidad débil de la sustentabilidad no hay un lugar especial para el mundo natural, considerado simplemente otra forma de capital. La sustentabilidad débil asume así, en consecuencia, que las formas de capital son completamente *sustituibles* entre sí, con exclusión, lógicamente, del capital natural *crítico* esencial para la supervivencia humana, aun cuando formas *muy* débiles de sustentabilidad sostengan que esta forma de capital natural es, o puede llegar a ser, sustituible *en alguna medida* por capital hecho por el hombre. De ahí que, para esta concepción, la inversión en investigación destinada al hallazgo de nuevos recursos, sea tan importante. La sustentabilidad débil puede así considerarse el paradigma de la sustituibilidad del capital natural. Por otra parte, las formas débiles de sustentabilidad presentan una fundamentación básicamente antropocéntrica y responden a razones de bienestar, sólo material o material y estético en un sentido amplio, del hombre. Se orienta al crecimiento, o, en sus formas *menos* débiles, a la conservación y gestión prudencial de recursos. Se apoya en formas tradicionales de razonamiento ético, o en todo caso en la extensión del mismo para dar cabida a la equidad intra e intergeneracional (cfr. Holland, 1999; Dobson, 1996a, 1998; Neumayer, 1999; Pearce *et al.*, 1993; Drummond y Marsden, 1999).

(b) La sustentabilidad *fuerte*, en cambio, trata de asegurar un nivel no declinante no de capital total, sino de capital *natural* en particular. Su esencia es, por tanto, le creencia de que el capital natural debe en sí mismo ser preservado para las futuras generaciones, *además* del stock total de capital agregado. El capital natural es, por tanto, juzgado *no* sustituible: no siempre puede ser sustituido por el capital hecho por el hombre. Es así el paradigma de la no sustituibilidad. La diferenciación señalada entre las distintas formas de capital natural permite aquí distinguir entre formas fuertes y *muy* fuertes de sustentabilidad. Dando por supuesto que cualquier forma de sustentabilidad fuerte rechaza la sustituibilidad entre capital hecho por el hombre y capital natural *crítico*, habría que diferenciar entre una sustentabilidad fuerte que pretende la conservación, junto a ese capital natural crítico, del capital natural *irreversible*; y una sustentabilidad muy fuerte que pretende conservar las *unidades de significado* antes aludidas, debido a la atribución de valor intrínseco al mundo natural. Se sigue de aquí que, en el caso de la sustentabilidad fuerte, la justificación del modelo da cabida a una orientación ecocéntrica que otorga mayor importancia a nuestras obligaciones hacia un mundo natural valioso en sí mismo. Se lleva así a su máximo grado de desarrollo el extensionismo ético, o se abandona en favor de nuevas perspectivas éticas de índole biocéntrica. La economía es así estacionaria y se basa en el crecimiento cero, o lleva la explotación de recursos a un mínimo y reduce la escala tanto de la

economía como de la población (cfr. Spash y Clayton, 1997; Pearce *et al.*, 1993; Dobson, 1996a, 1998; Holland, 1999; Neumayer, 1999).

El núcleo de la discrepancia entre las formas débil y fuerte de sustentabilidad es, en consecuencia, la posibilidad, grado y conveniencia de sustituir capital natural por capital hecho por el hombre. Los proponentes de la sustentabilidad fuerte no sólo se apoyan en criterios de atribución de valor en defensa de sus tesis, sino que recuerdan cómo junto a la irreversibilidad y carácter vital de algunas formas de capital natural hay que sumar el hecho de que la sustituibilidad está en sí misma rodeada de ignorancia e incertidumbre. No entendemos el funcionamiento completo de los sistemas ecológicos, lo que constituye una razón para ser cautos y defender un grado reducido de sustituibilidad. Del mismo modo, sin embargo, esta incertidumbre dificulta igualmente la determinación de las formas de capital natural que hayan de considerarse críticas e irreversibles y, por tanto, no deban sustituirse. No obstante, para los defensores de la sustentabilidad fuerte la combinación de incertidumbre e ignorancia, junto con los rasgos característicos del capital natural, darían lugar a un argumento convincente para prevenir, de modo concreto, las pérdidas de biodiversidad a gran escala y para proteger los ecosistemas; para preservar los recursos de sostenimiento de la vida del medio ambiente global (como la capa de ozono y el clima global); para limitar la acumulación de contaminantes tóxicos; y para restringir la sobreexplotación de la tierra y la erosión del suelo (Neumayer, 1999: 112). La aceptación de un alto grado de sustituibilidad puede ser vista como una auténtica desnaturalización del principio de sustentabilidad, en la medida en que ésta dejaría de abarcar a la sustentabilidad ecológica, o la abarcaría sólo en su acepción más instrumental (Attfield, 1999: 104). Supone esto, sin embargo, preconcebir la sustentabilidad como principio general, otorgándole una orientación determinada. La sola conservación del capital natural crítico no satisface, desde luego, las demandas verdes en lo que toca a la protección del mundo natural *qua* mundo natural, pero en ningún sitio está fijada una esencia de la sustentabilidad que condicione su validez a un grado determinado de conservación del capital natural generalmente entendido. El propio vocabulario en que se sustenta la distinción entre sustentabilidad débil y fuerte está, de hecho, viciado si se lo contempla en función de la conservación del mundo natural. El rechazo de la sustituibilidad no es equiparable a defensa del mundo natural. Las dos posturas acaban, en realidad, siendo indistinguibles, al tener en común "la concepción misma de la naturaleza como capital, que proporciona poca protección al mundo natural" (Holland, 1997: 128). Para el mismo autor, la única forma de revertir este estado de cosas es desvincular sustentabilidad y bienestar, caracterizando, por el contrario, a la sustentabilidad fuerte como un mandato referido efectivamente al *mundo* natural y no a la naturaleza entendida como *capital*, esto es, como mero recurso al servicio del hombre. Subyace aquí un problema característico del acomodo de las posturas radicales en un *lenguaje* que por definición adopta un punto de vista antropocéntrico, a su vez fruto de una previa decisión valorativa o inclinación ideológica. El lenguaje de la sustentabilidad no acierta a expresar la peculiar cualidad del mundo natural desde la perspectiva verde más inclinada al ecocentrismo y al reconocimiento de su valor intrínseco. La sustentabilidad posee un inevitable sesgo antropocéntrico, derivado de la relación que forzosamente establece entre el mundo natural entendido como *recurso* para el hombre y la posibilidad de prolongar el bienestar de éste en el futuro.

Sustentabilidad *no* es conservación. Sólo las concepciones radicales de la misma, que defienden la conservación de la mayor parte posible del mundo natural, incluyendo las referidas unidades de significado, otorgarán a la misma un papel central, subordinando de hecho tanto el tipo de bienestar dominante en la sociedad, como la estructura económica y social que lo procura. Sin embargo, una vez más es forzoso llamar aquí la atención sobre la cualidad de construcción, cultural e históricamente determinada, de nuestra concepción de lo natural. Dejando al margen el capital natural crítico que constituye el soporte mismo de toda forma de vida en el planeta, la designación del capital natural, y de la medida en que éste ha de ser conservado, está fuertemente determinado por una específica percepción cultural, que a su vez da lugar y es reflejo a un conjunto de *usos* de ese capital que condicionan, de esa forma, la propia atribución del término. La resolución de los problemas de sustituibilidad dependen, en última instancia, de nuestra concepción de la vida buena (Stone, 1996: 110). Puede por ello decirse que el concepto de capital natural contiene "una variable epistemológica: los cambios en el nivel del capital natural son contingentes, no respecto de los cambios en el mundo natural, no simplemente en su utilidad real, sino respecto de los cambios en las asunciones acerca de su utilidad" (Holland, 1999: 61). Determinadas innovaciones pueden, asimismo, modificar sustancialmente el alcance de la sustituibilidad. Éste, a su vez, incidirá sobre la medida en que la concreta sustentabilidad defendida va a implicarse en la preservación del mundo natural remanente: la decisión acerca de la sustituibilidad es una decisión acerca de la sustentabilidad ecológica, o medioambiental, como aspecto parcial del principio genérico de la sustentabilidad. Habida cuenta de que nadie defiende la *total* sustituibilidad del capital natural por el capital humano, todas las teorías de la sustentabilidad son también, en medida variable, teorías de sustentabilidad medioambiental: todas ellas defienden el mantenimiento o preservación, en el futuro, de *algún* aspecto del mundo natural (cfr. Dobson, 1998: 41-42). Sucede así que, salvo en el caso del capital natural crítico, la sustituibilidad no es un concepto absoluto, sino variable, por razones tanto contextuales como de decisión normativa.

Las interpretaciones fuertes del principio de sustentabilidad no están por ello basadas tanto en la *viabilidad*, presente o futura, de la sustitución de capital natural por capital hecho por el hombre, como en su *deseabilidad*, formulada desde determinadas premisas normativas caracterizadas por la atribución de un especial valor al mundo natural, ya sea por razones de bienestar humano, por ejemplo estético, ya sea por el reconocimiento en la naturaleza de un valor independiente. Hay que hacer notar, sin embargo, cómo la concepción esencialista de la naturaleza propia del ecologismo aflora aquí de nuevo. Porque plantear la sustituibilidad en términos absolutos, a partir de una separación entre capital natural y capital hecho por el hombre, que la realidad de su interacción no hace sino desmentir, dificulta el reconocimiento de que la disolución de lo natural en lo medioambiental desaconseja, precisamente, tan tajantes distinciones. Dejando de nuevo al margen la necesidad de preservar el capital natural crítico, que no por ello ha de tenerse por algo *separado* de la influencia humana y libre así de toda posibilidad de alteración, lo que los modelos fuertes de sustentabilidad defienden es la necesidad de preservar los fragmentos remanentes del mundo natural como *apariencia* de naturalidad, dada la irreversible y honda penetración humana en la naturaleza. Tampoco la sustituibilidad es un problema científico y técnico; posee también un núcleo normativo. Los modelos fuertes

de sustentabilidad no postulan la protección del capital natural en virtud de la *función* que éste cumple desde el punto de vista material, vinculado al crecimiento y bienestar humanos, sino para la preservación de su *valor*, intrínseco y autónomo, en consecuencia definido por la ausencia de toda funcionalidad, o al menos por su consideración *al margen* de la misma. Por lo demás, el análisis del desarrollo sostenible como interpretación de la sustentabilidad, encuadrable por lo demás dentro de las formas débiles del principio, muestra asimismo cómo el énfasis del modelo fuerte en la protección de ese mundo natural remanente está reñido con el cumplimiento de objetivos ligados a la sustentabilidad que los propios verdes tienden a considerar irrenunciables, caso de la justicia intra e intergeneracional. El lenguaje de la sustentabilidad, de hecho, es extraño al problema de la preservación del mundo natural. La propia sustentabilidad medioambiental puede limitarse a la conservación del capital natural crítico, e incluso del capital natural irreversible, sin que ello suponga tener en cuenta al mundo natural como significado autónomo, como bien en sí mismo. Cuanto menor sea el valor de la parte del mundo natural en cuestión como *recurso*, menor será su importancia para la sustentabilidad en sentido estricto. Así Holland cuando afirma que "debemos afrontar el hecho de que si deseamos incrementar el nivel de *capital* natural, más *mundo* natural puede tener que desaparecer" (Holland, 1997: 127). Sólo la orientación normativa de la forma concreta de sustentabilidad que se defienda permitirá otorgar mayor importancia a esa preservación, caso de las variantes fuertes de la sustentabilidad. Pero, por más que el radicalismo verde pueda pretenderlo, no existe en modo alguno una vinculación necesaria entre la sustentabilidad como principio general y la conservación del mundo natural remanente.

2. La prominencia alcanzada por la noción de desarrollo sostenible ha intensificado la confusión conceptual existente en torno al principio de sustentabilidad, cuyo carácter genérico y normativo ha sido en ocasiones obliterado, merced a la progresiva disolución del principio general en una de sus interpretaciones: sustentabilidad *equivale* a desarrollo sostenible. Igualmente, la influencia de la definición de desarrollo sostenible formulada por la CMMAD, así como el esfuerzo interpretativo a que ha dado lugar, oscurecen la pluralidad de interpretaciones que del mismo cabe encontrar. En todos los casos, los modelos resultantes no constituyen sino *formas* del principio general de sustentabilidad. Y es interesante constatar cómo, si bien en principio el desarrollo sostenible debe considerarse una variante de la sustentabilidad débil, la necesidad de oponer a su definición más o menos canónica interpretaciones alternativas y en ocasiones antagónicas, termina por dar cobijo, dentro del espectro del desarrollo sostenible, a formas de sustentabilidad que comparten no pocos rasgos con lo que se ha descrito como sustentabilidad fuerte. Ya desde su misma denominación, sin embargo, el contraste entre el desarrollo sostenible y las formas radicales de sustentabilidad fuerte es tan acusado, y la nota de atención que esto supone acerca de las premisas normativas e ideológicas de las que se parte, que es conveniente precisar las diferencias entre uno y otros so pena de difuminar matices necesarios para la claridad conceptual y la protección del estatuto de la sustentabilidad como principio a la vez general y genérico.

Además del carácter representativo que le confiere su procedencia, la concepción de desarrollo sostenible propuesta por la CMMAD posee el interés adicional de constituirse en el eje de un debate acerca de una posible forma de sustentabilidad susceptible de ser cuando menos considerada en ámbitos habitualmente ajenos a una problemática cuya complejidad y naturaleza no había sido merecedora de atención alguna. En la formulación de la Comisión, la relación lógica entre los dos términos del concepto establece las claves para su definición: la necesidad de que el desarrollo sea sostenible en el tiempo, entendiendo por ello el aseguramiento de las condiciones que permitan a las futuras generaciones su mantenimiento, modifica forzosamente la naturaleza de ese desarrollo, que habrá en consecuencia de redefinirse *para ser* sostenible. Dice así la CMMAD que "está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, es decir, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias" (CMMAD, 1988: 29). La aparente neutralidad, en esta definición, de las *necesidades* del presente y el futuro no ocultan que es en la determinación de las mismas donde se concentra la normatividad del concepto. Los instrumentos para ello son enunciados con toda la claridad que permite este nivel de generalidad: "En suma, el desarrollo sostenible es un proceso de cambio en el cual la explotación de recursos, la orientación de la evolución tecnológica y la modificación de las instituciones están acordes y acrecientan el potencial actual y futuro para satisfacer las necesidades y aspiraciones humanas" (CMMAD, 1988: 70). Es en la orientación del desarrollo sostenible a la redistribución de la riqueza a nivel mundial, donde encontramos la pauta para la determinación de esas necesidades y aspiraciones, aun cuando la expresión de su conveniencia aparezca *prima facie* instrumentalmente vinculada a la evitación de males distintos: "un mundo en el que la pobreza y la desigualdad son endémicas será siempre propenso a crisis ecológicas o de otra índole. El desarrollo sostenible requiere la satisfacción de las necesidades básicas de todos y extiende a todos la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones a una vida mejor" (CMMAD, 1988: 68). A la justicia *intergeneracional* que se expresa en el aseguramiento de la perdurabilidad en el futuro del desarrollo, se suma así la justicia *intergeneracional* que aspira a una redistribución global de la riqueza. La insistencia de la Comisión en el aspecto redistributivo convierten a éste en el centro de esta interpretación de la sustentabilidad. La justicia distributiva formaría parte del *discurso* del desarrollo sostenible (cfr. Dryzek, 1997: 132). Desde esta óptica, el desarrollo sostenible sería "viable y moralmente aceptable sólo *en conjunción* con más justas relaciones entre países ricos y pobres" (Achterberg, 1996b: 173). La deseabilidad moral del propósito no otorga aquí, sin embargo, veracidad a la premisa.

Los objetivos de justicia no están *necesariamente* comprendidos dentro del desarrollo sostenible, como tampoco están forzosamente asociados a ninguna de las posibles variantes del principio genérico de sustentabilidad. Al constituirse la ordenación de las relaciones entre sociedad y medio ambiente como objetivo general de la sustentabilidad, las interpretaciones del mismo podrán diferir notablemente entre sí, pero en modo alguno podrán establecer un nexo necesario entre esa ordenación y los objetivos de justicia. Es cierto que, en la medida en que las distintas concepciones de la sustentabilidad señalan a ésta un diferente contenido normativo, estos objetivos de justicia habrán de medirse en relación a distintas prioridades: la

sostenibilidad de un crecimiento justo en el caso de la formulación canónica del desarrollo sostenible, el mantenimiento de los actuales patrones de crecimiento y consumo dentro de la viabilidad ecológica cuando se trata de la lectura neoliberal del mismo, o la preservación del mundo natural remanente en las teorías fuertes de sustentabilidad. Pues bien, en ninguno de estos casos los objetivos de justicia constituyen una condición *necesaria* del equilibrio ecológico que la consecución de esos distintos objetivos, en definitiva, requiere. La relación entre los objetivos de justicia, la sustentabilidad puramente ecológica y la protección del mundo natural es, como hemos visto, especialmente problemática. Hay que recordar que, a pesar de la normatividad esencial al principio de sustentabilidad, su aspiración al *equilibrio* de sociedad y naturaleza requerirá cuando menos la preservación del capital natural crítico; este objetivo es compartido necesariamente por *toda* forma de sustentabilidad. En el caso de la interpretación dominante del desarrollo sostenible, los objetivos de justicia se erigen en núcleo del principio, señalándose la *instrumentalidad* de los mismos de cara a la consecución de la sustentabilidad meramente ecológica. Pero no existe evidencia empírica que demuestre que la justicia distributiva constituye la solución al problema de la insustentabilidad (Dobson, 1998); puede de hecho existir un conflicto entre la protección medioambiental y la justicia social (Paehlke, 1995: 135). Ni la equidad social proporciona automáticamente sustentabilidad ecológica, ni la consecución de ésta trae forzosamente consigo un incremento de aquélla (Lelé, 1991: 616). La *contingencia* del vínculo no impide la asociación normativa de uno y otro objetivo dentro de una determinada concepción de la sustentabilidad, como ocurre con la formulación más extendida del desarrollo sostenible; Benton puede así escribir que "la justicia es una parte del contenido del 'desarrollo sostenible' como estrategia social, política y económica" (Benton, 1997: 23). Esta formulación tiende, efectivamente, a situar los objetivos de justicia en el centro de sus aspiraciones.

Como interpretación concreta del principio genérico de sustentabilidad, el desarrollo sostenible se fundamenta en el mantenimiento de un nivel determinado de bienestar humano, que cumpla con unos objetivos mínimos de justicia intra e intergeneracional, compatible a su vez con el equilibrio ecológico entre la actividad humana y los sistemas naturales. El desarrollo sostenible tendría así por núcleo normativo la igualdad de oportunidades a través de las generaciones (cfr. Barry, 1998); trata así de asegurar alguna medida de bienestar humano sostenido en el tiempo (Pearce *et al.*, 1993: 15). El acento antropocéntrico del desarrollo sostenible puede conducir equívocos acerca de la relación entre el mismo y la más amplia noción de sustentabilidad. Se invierten los términos de tal modo que la sustentabilidad queda reducida a sustentabilidad medioambiental o ecológica, mientras que el carácter "esencialmente integrador" de un desarrollo sostenible que aspira a la consecución de "otros objetivos sociales", convierte a éste en el principio general (cfr. Drummond y Marsden, 1999: 10; Pearce *et al.*, 1993: 5). Naturalmente, es cierto que la noción de desarrollo sostenible es más amplia que la de sustentabilidad medioambiental, pero aunque ésta sea parte del principio genérico de sustentabilidad, y de hecho la preservación del capital natural crítico constituya el contenido mínimo del mismo, en modo alguno lo agota. Lejos de ser su plasmación definitiva, o la única variante de la misma que una perspectiva antropocéntrica puede producir, el desarrollo sostenible es una *teoría* de la sustentabilidad, una interpretación concreta del principio general, que defiende una

estrategia para su consecución basada en la convicción de que una forma concreta de desarrollo proveerá las condiciones para el aseguramiento de la sustentabilidad medioambiental, a largo plazo, del mismo (Dobson, 1996a: 422). Es incorrecto, en consecuencia, identificar sustentabilidad y desarrollo sostenible. Éste es una *forma* posible del principio general de sustentabilidad, una de sus interpretaciones, por más que su carácter reformista y antropocéntrico, así como su discusión en foros internacionales públicamente representativos, haya propiciado esa identificación.

En similar medida, los rasgos de la interpretación dominante del desarrollo sostenible han provocado la crítica de un ecologismo que aprecia en ella una ruptura insuficiente con las causas de la insustentabilidad, una suerte de continuidad del sistema por otros medios. El desarrollo sostenible es considerado la respuesta medioambientalista a un problema que reclama un enfoque más radical. A fin de cuentas, el desarrollo sostenible participa de la idea contemporánea de progreso, entendido como crecimiento económico y desarrollo tecnológico. Como señala Redclift, "al incorporar el concepto de 'sustentabilidad' al principio de 'desarrollo', el discurso relativo al medio ambiente es a menudo usado para fortalecer antes que debilitar la suposición básica acerca del progreso" (Redclift, 1993: 7). Así definido, el desarrollo sostenible elude el cuestionamiento radical del modelo socioeconómico de la modernidad occidental, limitándose por el contrario a reconocer la existencia de límites y condiciones ecológicas para su viabilidad, y *asimilándolas* en consecuencia mediante la adopción de las medidas necesarias para asegurar la continuación del sistema. Lo que esta redefinición hace posible, de hecho, es la definitiva *extensión* de ese sistema, facilitada ahora por los procesos de globalización económica. El desarrollo sostenible es así una máscara de una nueva forma de imperialismo económico llamado a anular la capacidad de autogobierno de las comunidades locales de los países en vías de desarrollo (Smith, 1996: 36; Shiva, 1993: 151). La instrumentalización de la naturaleza es definitivamente consagrada y refinada a su través:

> "Las categorías de desarrollo sostenible reconstituyen la naturaleza —mediante el reconocimiento del envolvimiento del espacio y la materia por las economías nacionales e internacionales— como un sistema de sistemas que puede ser desmantelado, rediseñado y compuesto de nuevo para producir 'recursos' de modo eficiente y en los cantidades necesarias, cuando y donde sea necesario en el mercado moderno, sin contemplar la degradación en su capacidad de carga" (Luke, 1995: 28).

La respuesta más obvia y directa a esta crítica es la de oponer al desarrollo sostenible una forma radical de sustentabilidad, que podríamos incluir dentro de la sustentabilidad fuerte, y cuyo origen se halla en el discurso de límites preponderante en la década de los setenta. Economía estacionaria, mínima perturbación de los procesos ecológicos, máxima conservación posible de recursos y energía, estabilidad de población y bienestar social condicionado por el cumplimiento de las anteriores condiciones, son los rasgos de una variante de sustentabilidad manifiestamente inspirada en las formas del utopismo verde (cfr. Achterberg, 1996b: 171-172). La consecución de la sustentabilidad está así conectada a una completa redefinición de la vida buena (cfr. Milbrath, 1993); no hay continuidad, sino ruptura. También la continuidad puede servir de base para la ruptura: se trataría entonces de fortalecer las aspiraciones normativas del desarrollo sostenible

tal como la Comisión Brundtland las señala, para emplearlas como plataforma desde la que promover cambios radicales en la organización económica e ideológica (cfr. Benton, 1999b). Sin embargo, la crítica de la interpretación dominante del desarrollo sostenible da lugar también a versiones alternativas del mismo. El desarrollo sostenible no puede ya identificarse, de modo simplista, con la respuesta conservadora a los problemas de insustentabilidad. No hay que olvidar, además, que la interpretación que da la Comisión otorga a los objetivos de justicia una importancia que la aleja del mero continuismo.

Como interpretación del principio general de sustentabilidad, el desarrollo sostenible es en sí mismo un concepto normativo y complejo, cuyo desarrollo y conformación da lugar a un debate *interno* que fructifica en distintas versiones del mismo. Tal como señala Jacobs (1999a: 26), en un primer nivel el concepto de desarrollo sostenible se articula en torno a una serie de ideas nucleares (integración de la economía y el medio ambiente; futuridad; protección medioambiental; equidad; calidad de vida más allá del crecimiento económico; amplia participación o implicación social), que en un segundo nivel son objeto de disputa y argumentación política acerca de cómo deberían ser interpretados en la práctica. Esa interpretación refleja distintas *concepciones* del desarrollo sostenible. Básicamente, mientras el desarrollo sostenible *débil* apuesta por el aseguramiento ecológico del actual modelo de crecimiento y consumo, rechazando la idea de límites ecológicos y la protección apriorística de aspecto alguno del mundo natural, la interpretación *fuerte* del mismo reconoce la existencia de esos límites y adopta el principio de la capacidad de carga de la biosfera para soportar la actividad económica humana. Asimismo, la versión fuerte incorpora los objetivos de justicia que la versión débil sólo contempla retóricamente, estableciendo de hecho una relación causal entre su cumplimiento y la consecución de la sustentabilidad. También la igualdad y la participación pública son valores centrales para la versión radical, frente a una versión conservadora que rebajan la importancia de aquélla y confían en los expertos, gobiernos y agencias institucionales (cfr. Jacobs, 1999a). Nos encontramos así con que el desarrollo sostenible es de suyo una teoría del principio genérico de sustentabilidad, que a su vez es susceptible de distintas interpretaciones: si el desarrollo sostenible es una forma débil de la sustentabilidad, las distintas concepciones del mismo dan también lugar a variantes débiles y fuertes del desarrollo sostenible.

Para una nueva gramática de la sustentabilidad

El carácter genérico y normativo del principio de sustentabilidad exigen, como enseguida señalaré, la determinación democrática de su contenido; toda definición del mismo debe en consecuencia considerarse una *propuesta* de definición. A pesar de ello, ofrezco aquí una concepción propia de la sustentabilidad que trata, ante todo, de subrayar determinados rasgos de la misma con un propósito normativo: cómo *debería* orientarse la sustentabilidad. Es tanto el germen de una forma específica de sustentabilidad, como un conjunto de notas críticas para con la concepción dominante en el ecorradicalismo. Se trata a su vez de perfilar una visión de la misma coherente tanto con la crítica de la concepción verde de la naturaleza y de

algunos de sus fundamentos normativos, como con la orientación reconstructiva de la política verde aquí propuesta, especialmente en lo referido a su reconciliación con los presupuestos de la modernidad. La sustentabilidad será así considerada un proceso dinámico *interno* a la sociedad, que tiene por objeto el aseguramiento en el tiempo de un bienestar humano ampliamente considerado y demócraticamente definido, mediante la culminación del progresivo control consciente del mundo natural y la paulatina desvinculación de la producción respecto del mundo natural. Tres tesis generales permiten una exposición suficiente.

1. *La sustentabilidad es un proceso intrínsecamente dinámico.* Herencia del discurso de límites especialmente influyente en la década de los setenta, todavía presente en las corrientes más radicales del movimiento verde, la sustentabilidad, sobre todo en sus formas fuertes, suele convocar un campo semántico en el que dominan las ideas de estacionaridad, regularidad, perennidad. La crítica radical de los fundamentos de la modernidad, entre ellos el crecimiento perpetuo y la temporalidad no cíclica propia del ideal de progreso, produce como resultado un negativo donde priman el crecimiento estacionario y la subordinación de la actividad socioeconómica a los procesos y ritmos de la naturaleza. Los procesos económicos deben ajustarse así a las constricciones ecológicas y sociales. Esta concepción de la sustentabilidad está reñida, sin embargo, con la realidad de su carácter intrínsecamente dinámico y procesual. La sustentabilidad no puede concebirse como espejo de una naturaleza ahistórica caracterizada por su condición inmóvil: esa naturaleza no existe. El principio de sustentabilidad no se refiere a la sociedad o al medio ambiente *por separado*, sino a la viabilidad de sus relaciones a largo plazo, relaciones marcadas por la rápida transformación del cambio social y tecnológico y por su efecto sobre una naturaleza profundamente vinculada a la sociedad, y cuyas transformaciones medioambientales son también de carácter dinámico y complejo. Así:

> "En agudo contraste con un pensamiento en términos de preservación, la sustentabilidad abre una perspectiva que es inherentemente dinámica. Más que referirse a estructuras o cualidades estáticas, la sustentabilidad se ocupa de patrones estabilizados y preservados dentro de las transformaciones socio-ecológicas de las que el medio ambiente natural es dimensión central" (Becker *et al.*, 1999: 6).

•

Tanto el desarrollo socioeconómico humano como el proceso histórico de apropiación de la naturaleza que le sirve de base se caracterizan por su movimiento y cambio constantes, así como por su carácter abierto. Pretender su clausura defendiendo un enfoque estacionario de la sustentabilidad supone ignorar el grado de penetración e interdependencia de lo social y lo natural, que da lugar a la disolución de la naturaleza en medio ambiente humano. La sustentabilidad como permanencia no es una opción: dado el carácter dinámico y complejo de los distintos procesos implicados en su consecución, no existe ni puede existir una interpretación *definitiva* de la misma (cfr. Hempel, 1999: 45). Porque la aceptación del dinamismo de la sustentabilidad implica también reconocer el carácter *abierto* de lo que es antes un proceso que un acto o resultado. La sustentabilidad es un estado social, un *momento* de las relaciones entre lo social y lo natural, que, si por su misma definición aspira a mantenerse en el tiempo, carece sin embargo de un *final* por carecer de una *forma* definitiva, y ser por el contrario adaptación constante al cambio. La consecución de la sustentabilidad supondría así la puesta en marcha de un proceso que, por debajo de su permanencia genérica,

acogería la cambiante complejidad de formas *sucesivas* de sostenimiento de las relaciones socioambientales. Contrariamente a lo que predica la interpretación estacionaria de la sustentabilidad, la forma de ésta no viene determinada ni es única: no hay un *ajuste* ideal entre la actividad socioeconómica y su soporte biofísico, que espera a ser descubierto. El principio de sustentabilidad no ha de someterse a reducción heurística:

> "hay que rechazar la idea de que los recursos espaciales y medioambientales puedan tener una sola forma sustentable de uso escrita en la misma naturaleza del territorio. La perspectiva no determinista presupone en consecuencia que la temporalidad de los elementos de la base material de desarrollo está socialmente diferenciada, esto es, da por hecho que hay muchas maneras de que las cosas duren" (Acselrad, 1999: 55).

Esto es importante para la apertura democrática de la definición del contenido de la sustentabilidad, porque al igual que permite desechar la identificación del mismo con la implantación de un crecimiento estacionario, impide también la falsa simplificación tecnocéntrica implícita en el enfoque neoliberal, que confía ciegamente en los mecanismos de mercado y en la continuación de la lógica desarrollista hasta ahora dominante. Como veremos, también la condición procesual de la sustentabilidad facilita su permanente apertura a la redefinición democrática, y su sometimiento a procesos de control, evaluación, deliberación y decisión que adoptan asimismo la forma de procesos.

2. *La sustentabilidad tiene que ver con el bienestar antes que con el crecimiento*. Las críticas verdes de las formas débiles de sustentabilidad, entre ellas la noción de desarrollo sostenible, lamentan sobre todo el continuismo que supone la reafirmación del crecimiento económico perpetuo, corregido sólo para asegurar su dudosa viabilidad ecológica. Los límites del crecimiento se suman aquí a las secuelas que éste imprime en un mundo natural agonizante. Lo que resulta aquí problemático es tanto la obcecación verde en la crítica indiscriminada al crecimiento, como la forzosa asociación de sustentabilidad y crecimiento indefinido. En cuanto a lo primero, el ecologismo más radical tiende en todo caso a una valoración negativa del crecimiento, tanto por sus efectos medioambientales como por su asociación a formas de organización social donde una existencia armónica con la naturaleza y con los demás se ve severa, estructuralmente dificultada. La ensoñación arcádica y la fascinación hacia las culturas tribales, unidas a la crítica filorromántica de la modernidad, explican esta postura. Las razones que permiten rebatirla suponen la admisión de su parcial validez, al tiempo que cuestionan la mencionada asociación de la sustentabilidad con una forma específica de crecimiento. Ésta es precisamente la cuestión: la creencia de que sólo existe una posible forma de crecimiento, mejor aún: la identificación de desarrollo y una forma de crecimiento caracterizada por su carácter indefinido y creciente. La consecución de la sustentabilidad pasa por la redefinición de un crecimiento subordinado al desarrollo, entendido a su vez como maximización de un bienestar socialmente definido. La estrategia para lograrla no es *menos* control de la naturaleza, sino el refinamiento del mismo mediante una creciente desmaterialización de la economía que, mediante inversión en ciencia y tecnología, desvincule una explotación insostenible de los recursos no renovables y crecimiento económico. Para ello, la demonización del desarrollo debe ser contrarrestada, señalando cómo son ciertas *formas* de crecimiento las

que deben ser modificadas. Como señala Sachs en concordancia con la esencial normatividad de la sustentabilidad, y apuntando además la necesidad de que la actividad económica, crecientemente emancipada de todo control político y social, vuelva a admitirlo, "puede entenderse el desarrollo como un proceso, intencional y autoguiado, de transformación y gestión de las estructuras socioeconómicas, dirigido a garantizar a todos la oportunidad de llevar una vida satisfactoria proporcionándoles viviendas decentes e incrementando continuamente su bienestar, sea cual sea el contenido que se de a estos objetivos por parte de diferentes sociedades en diferentes períodos de tiempo" (I. Sachs, 1999: 29). La delirante lógica del último capitalismo habrá de ser contrarrestada, porque no hace sino incrementar la brecha entre producción, crecimiento y necesidades de consumo, amenazando con ahogar las ventajas del sistema económico capitalista en la pura sinrazón de una deriva productivista, comprometiendo con ello, de paso, las condiciones de posibilidad de *verdaderas* ciudadanía y democracia. No se trata, posiblemente, de la *abolición* del actual sistema socioeconómico, sino, contra la posición de aquellos para los que la dinámica del mismo no puede controlarse, de su reforma y corrección, sobre todo en la dirección de su control político y social, en la racionalización de sus fundamentos y mecanismos. La conjunción de sustentabilidad y democratización a que debe aspirar la política verde puede ser un adecuado punto de partida. Como ya he señalado, es preciso desvincular crecimiento y bienestar, además de fijar éste como fundamento de la sustentabilidad. En palabras de Beckerman:

> "El punto esencial es que lo que hay que maximizar es el nivel de *bienestar* durante un período de tiempo significativo, no la tasa de consumo ni mucho menos la tasa de crecimiento de la producción. (...) A lo que debería tender la sociedad es a conseguir la tasa de crecimiento que maximiza el bienestar durante todo el período que le interese" (Beckerman, 1996: 185-186).

Una consecuencia importante de esta reformulación tiene que ver precisamente con el incremento de las posibilidades de control político y ciudadano, porque mientras el bienestar es susceptible de redefinición social, por ejemplo en la dirección de un menor productivismo, el crecimiento sólo puede ser *graduado*. Es cierto que esta postura conlleva una buena dosis de posibilismo voluntarista, porque presupone que esta redefinición es *posible*, que los mecanismos y dinámicas de un capitalismo ahora en expansión pueden ser contrarrestadas. Probablemente, la reformulación de los procesos económicos del productivismo desbocado sólo puede hacerse desde *dentro* de la lógica capitalista, mediante un proceso de modernización de las economías. La llamada modernización ecológica vendría a coincidir con este propósito: un proceso de reestructuración de la economía para ajustarla a las condiciones de sustentabilidad, *aprovechando* la necesidad del establecimiento de éstas (cfr. Weale, 1992; Hajer, 1995; Spaargaren, 2000; Blühdorn, 2000). La innovación tecnológica juega un papel importante en este reestructuración, que por lo demás ya advirtiera tempranamente Enzensberger: la crisis ecológica se convierte en una nueva oportunidad para el desarrollo del capitalismo: "la problematización del desarrollo industrial se constituye en impulsora de una nueva industria en crecimiento" (Enzensberger, 1973: 33). La desmaterialización de la economía, siempre en todo caso relativa dada la necesidad de soporte biofísico para la vida humana y el metabolismo que la anuda con

su entorno natural, aparece igualmente como una estrategia de interés para la reformulación del crecimiento. Se trata de reducir los flujos materiales de la economía, para así hacer decrecer el impacto negativo total de la actividad económica sobre el medio ambiente, en busca de un cambio ecológico estructural (cfr. Haake *et al.*, 1999: 196). El objetivo es reducir la relación de dependencia entre el tipo de crecimiento que ha de sostenerse y los recursos materiales no renovables. No en vano, una de las principales condiciones de consecución de la sustentabilidad es el hallazgo de sustitutos para la producción (Common, 1996: 85). De ahí que los límites ecológicos son considerados relativos y dependientes del contexto social e histórico (excepción hecha de las bases biofísicas mismas, del mantenimiento del capital natural crítico); de ahí tambien que la investigación y el cambio tecnológico están llamados a jugar un papel esencial. Sólo la intensificación del control humano de la naturaleza creará las condiciones para la protección del mundo natural remanente, una vez que la economía se haya desvinculado del mismo en la mayor medida posible. No obstante, este *desdoblamiento* de sociedad y naturaleza (cfr. Lewis, 1992) tiene también sus límites, que vienen a coincidir con los de una desmaterialización que los encuentra en la condición natural del hombre y en el forzoso metabolismo sociedad-naturaleza, el continuo flujo y dependencia entre una y otra. Por eso la desmaterialización, vinculada al propósito de la maximización de un bienestar reformulado, es sobre todo *racionalización* del modelo económico vigente.

3. *La sustentabilidad es la culminación del control humano de la naturaleza.* Contra la orientación ecocéntrica que las formas fuertes de sustentabilidad quieren imprimir al principio, considerado una *ruptura* con viejos modos de concebir la relación con la naturaleza cuya superación precisamente constituye, la sustentabilidad no hace en realidad sino culminar el proceso de apropiación humano de la naturaleza, al alcanzar el completo control de sus relaciones con ella. Es la misma interacción de lo humano con lo natural lo que el hombre, mediante la consecución de la sustentabilidad, alcanza: dominio de la naturaleza como control consciente de la misma. Queda así abolida la *externalidad* de la naturaleza: sociedad y naturaleza se funden en el medio ambiente. La sustentabilidad aparece así como un desarrollo lógico de la modernidad antropocéntrica, como la corrección reflexiva de sus relaciones con el mundo natural. Que esta sustentabilidad pueda ir acompañada, previa determinación normativa en esa dirección, de la protección de los fragmentos de mundo natural que aún conservan su *apariencia* de autonomía e independencia, sólo habla en favor del refinamiento de ese proceso de apropiación. Es así parte de un proceso de modernización siempre en marcha, que amplía la autonomía humana respecto al mundo natural, y que con esa separación crea en realidad las condiciones para una apreciación del mismo no condicionada por las constricciones y dependencias que su condición natural inicialmente produce. Esta concepción de la sustentabilidad incluye al principio dentro de la necesaria reformulación de la por los verdes denostada noción de progreso. En realidad, sólo en el contexto de un desarrollo humano asociado al mismo adquiere sentido la sustentabilidad. Es un principio antropocéntrico. La preservación del mundo natural por su valor intrínseco, tal como el radicalismo verde la defiende, tiene un valor secundario respecto del mantenimiento de un bienestar humano debidamente redefinido. Tal preservación debe propender al establecimiento de una relación simbiótica entre sociedad y entorno (cfr. I. Sachs, 1999: 30). Esta forma de concebir la sustentabilidad supone, finalmente,

confianza en que las instituciones políticas de la modernidad, debidamente reformuladas, son las que deben llevar a cabo la aplicación del principio. La apariencia técnica del principio no puede obstar a su definición democrática. La relación entre sustentabilidad y democracia, reflejo de las relaciones entre ecologismo y democracia, no pueden sin embargo darse por hechas y requieren un análisis detallado.

Sustentabilidad, democracia y organización social

La normatividad del principio de sustentabilidad no se ve suficientemente reflejada en una reflexión acerca del mismo que parece dar por hecha la vinculación entre sustentabilidad y democracia, y en consecuencia una relación no problemática entre consecución de la sustentabilidad y organización social. Las tipologías que dan cuenta de las distintas formas que la sustentabilidad puede adoptar carecen de una dimensión política que permita precisar las relaciones existentes entre este principio y su posible articulación democrática. Se centran, como hemos visto, en la determinación de lo que haya de sustentarse, o en el grado de protección que quepa dispensar al mundo natural. La construcción de una política verde que pretende conjugar principio de sustentabilidad y democratización de la democracia en un único modelo normativo, sin embargo, es imprescindible explorar las relaciones entre sustentabilidad y democracia. Porque, pese al carácter biofísico que en última instancia posee, la normatividad del principio de sustentabilidad la convierte en un proceso de construcción social (Jacobs, 1999b: 79). También la incertidumbre que le es propia alimenta su normatividad y la invalidez de un enfoque puramente tecnocrático del principio. Ninguna de sus variantes puede en realidad ser objeto de falsación bajo estándares científicos, ya que "se basan en ciertas asunciones, hipótesis y afirmaciones acerca del futuro (lejano) que no son refutables" (Neumayer, 1999: 86). La propia magnitud del propósito, la complejidad e incertidumbre que lo caracterizan, imposibilitan su reducción a la mera gestión técnica. El habitual tratamiento de la cuestión da a entender que la compatibilidad entre los dos principios ha de darse por supuesta, cuando en realidad existe entre ambos un gran potencial para el conflicto. Por eso propongo distinguir entre dos modelos distintos de sustentabilidad, a partir del modo en que se relacionan con la democracia: la que llamo sustentabilidad *normativa* o *abierta*, fuerte o necesariamente vinculada a la democracia, y la que doy en denominar sustentabilidad tecnocrática o *cerrada*, débil o contingentemente ligada a la misma (Tabla 1). Esta distinción, inexistente en la literatura, es a mi juicio de enorme importancia, y ha de ser tomada en consideración si de conjugar democracia y sustentabilidad en un modelo verde de democracia se trata.

1. La sustentabilidad tecnocrática o *cerrada* es aquella en la que el *contenido* de la sustentabilidad, vale decir, el diseño de las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales con el medio ambiente está *científica* o *ideológicamente* mediado, respondiendo a cálculos y valoraciones técnicas o a un núcleo de principios que configuran un modelo cerrado y sustraído a la discusión pública. Esta forma de sustentabilidad antepone la viabilidad técnica del modelo o su coherencia con un *corpus* ideológico a su discusión democrática. Posee así una orientación finalista en la que la consecución del resultado prima sobre

el procedimiento seguido para ello. La política, como ámbito intersubjetivo de deliberación y negociación, queda abolida de hecho en beneficio del tratamiento puramente técnico del problema de la sustentabilidad. En las formas tecnocráticas de sustentabilidad, la objetivización del contenido genérico del principio, en la práctica inviable debido tanto a la incertidumbre científica como a la pluralidad normativa, es de hecho *impuesta* mediante su definición tecno-científica o ideológica. Se obtienen así las certezas que permiten poner en marcha políticas inequívocas en todos los sectores y ámbitos sociales (cfr. Sikord y Noggard, 1999: 49). La política de sustentabilidad es entonces sólo *gestión* de sustentabilidad. La convicción de que la sustentabilidad puede ser abordada mediante el cálculo y la mera aplicación de una racionalidad de corte administrativo e instrumental convierte en ficción la división tradicional entre la formulación de una política y su aplicación posterior, ya que en la concepción tecnocrática no se demanda un ámbito diferenciado para el juicio político, dada la *reducción* impuesta a la posibilidad misma de su ejercicio: la existencia de *una* solución técnica viene a subrayar su superfluidad (cfr. Torgerson, 1990: 131). La lógica de la gestión administrativa conduce el proceso en su totalidad.

Esta forma de sustentabilidad tiene, básicamente, dos variantes. Por una parte, el modelo liberal-tecnocrático en el que la sustentabilidad es concebida en términos científicos, técnicos y administrativos antes que propiamente políticos. La racionalidad instrumental dirige todo el proceso. Son los expertos y las agencias gubernativas las que, mediante una evaluación científica de los problemas y el consiguiente diseño de políticas y estrategias destinados a solventarlos, se encargan de dirigir procesos concebidos en términos puramente técnicos. No hay conflictos de valor implicados en esta gestión, ni en consecuencia debate alguno que abrir. El propio modelo socio-económico es así capaz de resolver unos problemas medioambientales que en ningún caso llegan a ponerlo en cuestión. La interpretación conservadora del desarrollo sostenible corresponde a esta forma liberal-tecnocrática de la sustentabilidad. El cumplimiento de una serie de condiciones técnico-económicas es suficiente para la consecución de la sustentabilidad (cfr. Ekins, 1993: 93; Alonso y Sevilla, 2000: 47 ss.). Por otra, el modelo ecotópico, en el que la construcción ideológica del tipo correcto de sociedad, e incluso del sujeto correspondiente a él (cooperativo, desinteresado, amante de la naturaleza) queda fuera de toda discusión pública. También aquí los medios para la consecución de la sustentabilidad vienen dados y no son susceptibles de modificación. La entera construcción social, de hecho, se subordina al respeto a los límites ecológicos: "La política en la sociedad sustentable debe ser por definición una política ecológica", que no es sino aquella "en la que el comportamiento individual y la política gubernamental son fundamentalmente coherentes con los principios ecológicos" (Kraft, 1977: 180). No hay decisión posible al margen de estos principios ecológicos *objetivamente* enunciados. Las características básicas de este modelo son descritas por Ophuls con su habitual voluntarismo visionario:

> "descentralización y autonomía local; una vida más simple, a pequeña escala, cara a cara y más cercana a la naturaleza; modos de producción basados en el trabajo intensivo; autosuficiencia individual (frente a la dependencia de sistemas complejos para la satisfacción de las necesidades básicas); y diversidad cultural".(...) La constitución política de las sociedades 'frugales' sería asunto de elección social. Tales sociedades pueden ser sagradas o seculares, cosmopolitas o provincianas,

> abiertas o cerradas, de acuerdo con los deseos de la población local, de manera que es difícil precisar cuál será la forma política que podrían o deberían adoptar" (Ophuls, 1977b: 165).

Como cabe apreciar, esta forma de la sustentabilidad tecnocrática corresponde a grandes rasgos a las formas radicales de sustentabilidad propias del ecologismo temprano, marcado por un discurso de límites conformador de un utopismo catastrofista, pero constituye todavía un horizonte para el ecologismo radical contemporáneo. Sobre todo por la incapacidad en que a menudo incurre éste a la hora de percibir el vínculo entre sustentabilidad y organización social. Incapacidad que el pasaje citado de Ophuls ya muestra, porque ¿cómo asegurar la diversidad cultural en un contexto como el descrito? Idéntica contradicción encontramos en el célebre *Manifiesto para la supervivencia*: "No obstante, con una concepción e instrumentación cuidadosas y sensibles de un programa totalmente integrado, esas presiones [de la autoridad sobre la población] deben ser mínimas; por otra parte, un estilo abierto de gobierno debe inspirar la confianza y cooperación del público en general, tan esenciales para el éxito de esta empresa" (Goldsmith *et al.*, 1972: 33). Es sorprendente cómo la clausura de numerosos ámbitos sociales, en lo que toca a la decisión democrática en torno a los mismos a consecuencia de la rígida implantación de patrones de sustentabilidad, parece ocultarse a ojos de sus proponentes. Sería un error, sin embargo, pensar que esta contradicción entre principio de sustentabilidad y democracia, que trae causa de una definición puramente técnica de aquél y consiste en la afirmación simultánea de un programa cerrado de sustentabilidad y de una participación política abierta, es patrimonio del ecologismo temprano. Está, por el contrario, latente en todo enfoque tecnocrático del principio de sustentabilidad. Sólo la definición democrática del contenido normativo de la sustentabilidad, coherente por lo demás con su misma naturaleza, permite conjurarlo.

La sustentabilidad tecnocrática, en suma, da prioridad a la viabilidad técnica o la coherencia ideológica del modelo, por encima de su deliberación democrática. Es digno de mención cómo ciencia e ideología pueden ser incluidas en la misma concepción de sustentabilidad, sobre todo en una época como la nuestra, aparentemente desideologizada, en la que la ciencia es precisamente la única ideología verdaderamente dominante. Esta forma de sustentabilidad tiene como presupuesto la inexistencia de un vínculo necesario entre sustentabilidad y democracia; parte del convencimiento de que el carácter democrático o autoritario de las estructuras políticas no establece diferencia alguna a la hora de alcanzar la sustentabilidad (cfr. Pirages, 1977b: 10). La viabilidad de sus dos principales variantes depende en gran medida, en realidad, de la *ausencia* de una democracia entendida como participación colectiva real y efectiva en la definición del contenido normativo del principio de sustentabilidad.

2. En cambio, la sustentabilidad *normativa* o *abierta* considera la sustentabilidad un valor cuya consecución es necesaria sin prefijar las condiciones para ello. La política se ha emancipado de las disciplinas técnicas, y el contenido de la sustentabilidad se abre al diálogo y la deliberación social. La complejidad de la cuestión de la sustentabilidad no puede, en modo alguno, propiciar su conversión en expediente técnico. No se trata de prescindir del conocimiento técnico, desde luego necesario para la consecución de la sustentabilidad (como lo ha sido para el descubrimiento de la insustentabilidad), sino de

subordinarlo a la política. Las decisiones en torno a la sustentabilidad han de ser decisiones *políticas*, influidas pero no condicionadas por el conocimiento experto. La técnica posee una jerarquía valorativa que el imperativo científico no puede hurtar al diálogo público, entre otras cosas porque la sustentabilidad no es una noción *únicamente* ecológica, sino, habida cuenta de su comprensividad, también una decisión acerca de cómo deseamos vivir. Entender la sustentabilidad como resultado de un proceso social abarcador obliga, por tanto, a reconceptualizar el papel del experto, que en lugar de permanecer *fuera* de la sociedad debe participar de sus valores. Las decisiones acerca de la sustentabilidad, al margen de toda apariencia, implican casi siempre disputas de valor junto a sus componentes científicos, razón por la cual a pesar de que los científicos pueden y deben contribuir a aquella disputa como ciudadanos bien informados, sus opiniones no son las únicas a las que de atenderse (Paehlke, 1995: 131). El énfasis en la sustentabilidad normativa y abierta, en su configuración dialógica y democrática, así como la crítica de la ciencia que enfatiza su condición de filtro cultural y su carácter de herramienta legitimadora a fuer de neutra, no pueden conducir al descrédito de la función de los expertos y técnicos, cuyo concurso sigue siendo indispensable. Se trata más bien de contrapesar su actuación, de ligarla a controles democráticos y al discurso público; asimismo, dada la ausencia de un monopolio de la verdad objetiva, han de articularse los mecanismos necesarios para facilitar la contestación y contraste entre visiones técnicas diferentes: ni tecnocracia ni asamblea popular, pues. La ausencia de una formulación técnica única y objetivable viene a exigir, por lo demás, la politización de la sustentabilidad:

> "De hecho, la incertidumbre, combinada con la diversidad de intereses y perspectivas, asegura que la búsqueda de la sustentabilidad no pueda ser cómodamente contenida en los términos del discurso técnico, sino que es incluido en un contexto político donde el significado de los términos fundamentales es fuertemente discutido" (Torgerson, 1995: 11).

De ahí que tanto la participación ciudadana como la responsabilidad gubernamental respecto de los términos en que aquélla se produce, se conviertan en elementos constitutivos del sistema político, en lo que se refiere a los mecanismos e instituciones necesarios para una política de sustentabilidad (cfr. Choucri, 1999: 150). Esta elucidación democrática del principio de sustentabilidad, por medio de la participación ciudadana se opone así tanto a la determinación técnica de ese contenido normativo, como a su fijación con arreglo a un patrón ideológico preestablecido. La pluralidad de formas posibles de sustentabilidad, así como la de los intereses y versiones de la vida buena que subyacen a las mismas, son plenamente reconocidas. La concepción normativa de la sustentabilidad parte de la convicción de que el contenido de la misma es "irreductiblemente normativo, de modo que las disputas acerca de su definición reflejarán inevitablemente diferentes valores" (Barry, 1998: 19). Lo contrario supone confundir el valor intrínseco de la sustentabilidad con el de la opción que se escoge para hacerla efectiva, excluyendo con ello el debate en torno a la misma. En contraste con la orientación finalista de la sustentabilidad tecnocrática, la sustentabilidad normativa pone el acento en los procesos, considerados de hecho fines en sí mismos. Sin embargo, la aceptación de una concepción normativa de la sustentabilidad, y en consecuencia de una vinculación fuerte entre ésta y la

democracia, puede en la práctica entorpecer, antes que facilitar, su viabilidad técnica, es más: la sola aceptación social de la sustentabilidad como proyecto. "El conflicto sólo puede resolverse persuadiendo a la mayoría de que el desarrollo sostenible es el camino adecuado de desarrollo. Más aún, donde haya un conflicto entre los medios para la consecución de la sustentabilidad y los deseos democráticos, el equilibrio debe caer del lado de la perpetuación de la democracia" (Pearce *et al.*, 1993: 185). Esta diáfana toma de partido en favor de los valores democráticos no se deduce de los presupuestos normativos del ecologismo político, que como veremos se encuentran en tensión con la democracia. Ante la imposibilidad de imponer no ya su forma predilecta de sustentabilidad, sino la necesidad de su consecución, en un marco democrático donde el ecologismo no constituye sino *otra* versión de la vida buena que contiende con las demás para la implantación de su programa político, la tentación del enfoque técnico o ideológico del principio de sustentabilidad resulta visible.

Tabla 1. Modelos de sustentabilidad y su relación con la democracia.

	A	B
Tipo de sustentabilidad	Normativa/abierta	Tecnocrática/cerrada
Determinación del contenido	Deliberación pública	Ciencia/Ideología
Relación con la democracia	Fuerte/necesaria	Débil/contingente
Orientación dominante	Procesual	Finalista

La relación del principio de sustentabilidad con la democracia remite, en realidad, a la más amplia existente entre aquél y la forma de la organización social. Haciendo abstracción de su carácter normativo y habida cuenta de los condicionantes técnicos y de la complejidad que conlleva la consecución y el mantenimiento de la sustentabilidad, como proceso integral y multifacético, surge la pregunta acerca del grado de flexibilidad que la organización social puede exhibir si está llamada a la aplicación rigurosa del principio. Se trata de elucidar si las condiciones técnicas de posibilidad de la sustentabilidad demandan a su vez una concreta *forma* de organización social. ¿Determina la sustentabilidad una concreta forma de ordenación social, o las posibilidades institucionales en el marco de la sociedad sustentable son, por el contrario, múltiples? Porque, de ser así, la discusión en torno a la relación entre democracia y sustentabilidad podría resultar superflua. La respuesta depende, también aquí, de la elección entre sustentabilidad normativa y sustentabilidad tecnocrática. En la influyente clasificación propuesta por O'Riordan (1976: 303 ss.), que constituye un adecuado marco para la discusión de este problema, las posturas posibles que desde un punto de vista político-institucional cabe adoptar en relación a una sociedad sustentable son cuatro.

(1) En primer lugar, un *nuevo orden mundial* dispuesto a afrontar las exigencias de coordinación que presenta la crisis ecológica global a nivel internacional. El tamaño del Estado-nación se juzga completamente inadecuado, por ser a la vez demasiado grande y demasiado pequeño para afrontar problemas de carácter transnacional que, además, en ocasiones sólo el conocimiento y la acción locales pueden solventar. Este nuevo orden mundial estaría basado en alguna organización internacional con autoridad y capacidad suficientes.

(2) En segundo término, alguna forma de *autoritarismo centralizado*, del tipo preconizado por la corriente ecoautoritaria prominente en los setenta, como veremos enseguida. Se considera en este caso que, dado que nadie va a someterse voluntariamente a las medidas necesarias para solventar la crisis y alcanzar la sustentabilidad, tales medidas habrán de ser impuestas. La autoridad seguirá siendo el Estado-nación, sin cambios político-institucionales de relevancia.

(3) En el caso de la *comuna autoritaria*, la diferencia con la posición anterior atañe únicamente a la escala de la sociedad sustentable. Aquí las estructuras se fraccionan y la toma de decisiones se transfiere al nivel local, pero la sociedad sigue jerárquicamente estructurada y requiere el uso de la coerción para la implantación de las distintas medidas.

(4) Finalmente, la *solución anarquista*, fundamentalmente igualitaria y participativa en lo político, que como la anterior opera a escala local y, en las relaciones internas de la comunidad, adopta una postura de izquierda libertaria.

A pesar de que las opciones presentadas por O'Riordan son tributarias del momento de publicación de su obra, marcado por un acento de crisis al borde de la catástrofe medioambiental que autoriza la adopción de medidas cuya eficacia prima sobre cualquier otra consideración, son también significativas de un modo específico de abordar el problema de la sustentabilidad y su relación con la organización social, característico sobre todo del ecologismo radical, y en el que de nuevo encontramos esa creencia ciega en la compatibilidad entre un programa cerrado de sustentabilidad y una estructura democrática de decisión. Sólo la última de las posiciones presentadas parece respetar los principios democráticos. En opinión de Dobson, esta solución es fundamentalmente participativa e igualitaria "desde el punto de vista político al menos (y a menudo también desde el punto de vista material)" [Dobson, 1997: 108]. Esta acotación proporciona la clave del problema. Porque, si políticamente esta solución se postula como igualitaria y participativa, parece existir una contradicción con el hecho de que social, económica y ecológicamente se verá fuertemente condicionada por un programa de sustentabilidad tecnocráticamente concebido y que opera como principio dogmático. La sustentabilidad funciona a modo de una condición global, determinante, de la actividad social. En consecuencia, la proclamación del carácter igualitario y participativo de la esfera política resulta discutible. Hay, por el contrario, motivos para pensar que *también* su política se ve fuertemente condicionada por el programa cerrado de sustentabilidad, y sustraída por tanto de todo contenido sustantivo. Cabe preguntarse qué ámbito de decisión tienen los ciudadanos en una sociedad donde las constricciones ecológicas dan forma a la organización social, qué políticas pueden ser decididas democráticamente si el ámbito de actuación de esas políticas queda reducido hasta la insignificancia.

Existe así un equívoco implícito en la afirmación de que no existe una forma de sociedad que sea singularmente apropiada para *hacer posible* la sustentabilidad. Tomemos la afirmación de Ryle que Dobson recoge; para Ryle "los límites ecológicos pueden limitar las opciones políticas, pero no las determinan", ya que "una sociedad adaptada a restricciones ecológicas (...) podría adoptar una amplia variedad de formas" (en Dobson, 1997: 108). No es que semejante juicio esté equivocado, sobre todo habida cuenta de su nivel de generalidad. Lo que ocurre es que es insostenible desde la premisa a partir de la cual se formula, que es la concepción del principio de sustentabilidad dominante en el ecologismo político. La adhesión verde a formas fuertes de sustentabilidad así lo demuestra: en la medida en que esa interpretación de la sustentabilidad otorga la mayor importancia a la conservación del mundo natural, y es por ello reflejo directo de la concepción verde de la vida buena, sus condiciones de posibilidad serán tanto más rigurosas y determinarán, a fin de cuentas, un tipo de organización social que se parece mucho a las dos últimas opciones arriba mencionadas. La premisa es así una concepción tecnocrática de la sustentabilidad. Y esta clase de sustentabilidad en modo alguno abre un amplio abanico de posibilidades de organización social. Tomando como referencia los modelos de O'Riordan, vemos que sólo varían sustancialmente en la escala en la que opera la autoridad y en la identidad de ésta, según sea internacional, nacional o local. Esto es, la variación atañe a la escala en la que las condiciones de sustentabilidad van a ser aplicadas y a la autoridad encargada de asegurar tal aplicación. El programa cerrado de sustentabilidad queda, sin embargo, más allá de la política. Los límites ecológicos *sí* pueden determinar las opciones políticas. Dobson es consciente del problema: si existen formas de vida más sustentables que otras, y algunas formas institucionales tienen mayor probabilidad de afrontar con eficacia los problemas medioambientales que otras, así Dobson, "hay bastante menos espacio para maniobrar dentro del ecologismo, en lo que respecta a ordenaciones sociales y políticas" (Dobson, 1997: 110-111), del que pueda parecer. Esta limitación es consecuencia directa de la propensión verde a abrazar, en muchos casos de modo inconsciente, versiones técnicas de la sustentabilidad. La apertura de las posibilidades institucionales pasa por la aceptación de la sustentabilidad normativa o abierta, a pesar de que eso incrementa la incertidumbre acerca de si la sustentabilidad misma será aceptada como proyecto, y naturalmente reduce las posibilidades de que el modelo de sustentabilidad escogido sea el *correcto* desde el punto de vista verde radical: servidumbre democrática.

Así pues, la respuesta a la pregunta de si el objetivo de sustentabilidad determina la forma de la organización social, que es también una pregunta acerca de si constituye la democracia una forma adecuada para su consecución, depende de la concepción de sustentabilidad que se defienda. La sustentabilidad tecnocrática restrinje las posibilidades institucionales, convirtiendo la forma política en un mero epifenómeno del diseño científico o ideológico de la sociedad sustentable. La sustentabilidad normativa, por el contrario, amplía las posibilidades, porque la organización social y política está sujeta a deliberación democrática, y no a definición técnica o ideológica. Si se opta por la sustentabilidad tecnocrática, debido a su supuesta fiabilidad correctora, la ingeniería científica degenera en ingeniería social. La subordinación de lo social a lo ecológico ahoga lo político. La apertura de lo ecológico a lo político, esto es, la

democratización de la sustentabilidad es, en cambio, indispensable para avanzar hacia una democracia verde, aunque implique para el ecologismo la renuncia a todo consecuencialismo y certidumbre.

2. Ecologismo y democracia.

Las tensiones de principio existentes entre ecologismo y democracia han de ser examinadas y resueltas antes de avanzar en la construcción de una política verde que hace de la democratización de la democracia uno de sus principios rectores, que aspira a vincular de modo necesario con el otro, a saber, el principio de sustentabilidad. Hablar de las tensiones entre ecologismo y democracia es, por ello y en gran medida, hablar de la relación entre sustentabilidad y democracia. Por mucho que el movimiento verde haya demostrado en la práctica su compromiso con las formas y los valores de la democracia, no necesariamente *liberal*, el conflicto con los mismos permanece latente en todo caso, en la medida en que arraiga en fundamentos normativos que la concepción aquí defendida de la política verde y, en especial, de la sustentabilidad, aspira a disolver. La máxima manifestación de este conflicto es la corriente ecoautoritaria floreciente en la década de los setenta, cuyo análisis resulta especialmente útil a la hora de comprender el sentido global del mismo, que trae causa de un finalismo del que la opción por una sustentabilidad tecnocrática no sujeta a deliberación pública es cumplida expresión. Han abundado, en todo caso, los intentos por establecer una relación de carácter *necesario* entre ecologismo y democracia. La revisión crítica de los mismos permite avanzar en la dirección de una vinculación fuerte ligada a una concepción normativa de la sustentabilidad.

La fragilidad del vínculo

La relación entre ecologismo y democracia reproduce, y acaso condensa, las ambivalencias normativas que caracterizan a aquél. Su exploración detallada muestra que la aparente univocidad del vínculo es antes el producto de una adhesión voluntarista que verdadero reflejo de una fragilidad que hunde sus raíces en razones de principio. Sólo una reformulación de la política verde, que su misma evolución está ya propiciando, puede resolver el problema de su vinculación con la democracia en un plano normativo y no meramente intencional. Porque, aunque no existe una simple correspondencia entre ecologismo y democracia, el ecologismo se halla comprometido con sus principios y valores *en la práctica*, esto es, ha renunciado a cualquier otro medio de transformación social y política que no sea una estrategia democrática (Mason, 1999: 31; Paehlke y Torgerson, 1990: 35). Que la fragilidad de este vínculo no sea aparente se debe al hecho de que, salvo excepciones como la que el ecoautoritarismo representa, el ecologismo ha proclamado siempre tal necesidad de una organización política democrática. Es cierto que esta postura ha coexistido siempre con el rechazo, especialmente rotundo por parte del ecologismo radical, de la democracia representativa, pero ello no es reflejo sino de su convicción de que hace falta *más* democracia, y no menos,

para la resolución de los problemas ecológicos, incremento de los medios y formas de participación que la democracia liberal no puede proporcionar. Formalmente, pues, el ecologismo político "tiene en su núcleo una demanda general de democracia" (Tokar, 1987: 4). La rotundidad en la afirmación no oculta a un análisis más detenido la existencia de una tensión entre la orientación hacia formas fuertes de democracia y el finalismo al que propende al tiempo el ecologismo: la democracia como procedimiento se opone al ecologismo como búsqueda sustantiva.

Es una concepción procedimental de la democracia, que enfatiza su condición de modo colectivo de toma de decisiones basado en la regla de la mayoría, la que permite señalar con claridad cuál es el punto en que ecologismo y democracia entran en conflicto. El procedimiento democrático es un método para la determinación del contenido de decisiones legalmente vinculantes, en el que las preferencias de los ciudadanos están igualitaria y formalmente conectadas con el resultado (Barry, 1979: 156). Igualdad política, participación efectiva, un grado mínimo de comprensión ciudadana de los problemas discutidos, control ciudadano de la agenda política y suficiente inclusión participativa: todos estos criterios sustantivos hacen posible una auténtica democracia procedimental en relación a su *demos* (Dahl, 1979). Aunque la comprensión procedimental de la democracia supone hacer primar los medios sobre los fines (Bealey, 1988: 21), determinados fines son los que hacen posible la constitución y el funcionamiento del medio. La condición procesual de la democracia es, en todo caso, patente: se trata de un proceso colectivo de comunicación y toma de decisiones, que implica tanto a los ciudadanos, formal e informalmente, como a las instituciones. La concreta forma que este proceso adopte atañe ya a las distintas *concepciones* de la democracia; la política verde, como veremos, tiene una propia. El conflicto entre democracia y ecologismo no alcanza a ese nivel; se plantea *antes*. Quien lo ha expuesto con mayor claridad es Robert Goodin:

> "Defender la democracia es defender procedimientos, defender el ecologismo es defender resultados reales: ¿qué garantías podemos tener de que los procedimientos de la primera produzcan los tipos de resultados que pretende el segundo?" (Goodin, 1992: 168).

La respuesta es que el respeto a las formas democráticas de decisión impiden ofrecer garantía alguna de obtención de los resultados que los verdes pretenden. Tales resultados pueden cifrarse en la consecución de la sustentabilidad; sustentabilidad y democracia entran así en conflicto porque la segunda no puede garantizar la consecución de la primera: el finalismo verde no encuentra en la democracia el sistema de organización política más adecuado para su satisfacción. No parece existir, por tanto, un vínculo *necesario* entre ecologismo y democracia. La regla de la decisión mayoritaria no garantiza resultados verdes: el vínculo es *contingente*. En la raíz de esta tensión se encuentra precisamente la condición sustantiva fuerte del ecologismo, como defensa de una determinada concepción de la vida buena de naturaleza consecuencialista. Porque, por mucho que Robyn Eckersley (1992) pueda defender la democracia como forma política más adecuada para la plasmación del ecocentrismo, subyace aquí la contradicción existente entre un *procedimiento* político y una versión de la vida buena, que plantea en toda su hondura el problema de la relación entre medios y fines. En ausencia de un consenso cultural *previo* que asegure la emergencia de

los resultados a los que aspira el ecocentrismo, una democracia no tiene por qué dar resultados ecológicamente aceptables; es más: "si la concepción es genuinamente democrática, no pueden imponerse constricciones *a priori* sobre el resultado de la discusión y el debate" (Weale, 1993: 342); la propia Eckersley es consciente de ello (cfr. Eckersley, 1992: 178). Sólo la aceptación mayoritaria de la versión de la vida buena que el ecologismo representa garantiza la plasmación práctica de sus fines, ya que, en definitiva, "la estructura política preferida por el ecologismo sólo existirá y funcionará si una mayoría acepta los argumentos morales, científicos y políticos del ecologismo" (Baxter, 1999: 112). La ausencia de homogeneidad social en torno a la verdadera concepción de la vida buena, y la consiguiente necesidad de articular un debate en torno a la misma que permita resolver colectivamente el conflicto derivado del pluralismo de valor, impiden la imposición de los valores verdes y, en la medida en que el ecologismo privilegie la obtención de resultados sobre la bondad de los procedimientos, cuestionan su compromiso con la democracia.

Es la misma naturaleza del entramado normativo verde y de sus valores nucleares la que impide el establecimiento de un vínculo más fuerte con los principios democráticos. El consecuencialismo verde no es producto de un simple maximalismo, sino el reflejo de su propia estructura normativa. Existe así una tensión entre los valores ecológicos y los valores políticos, que está en el origen de las tensiones entre ecologismo y democracia, subyacente al conclicto entre ésta y el más general y comprensivo objetivo de la consecución de la sustentabilidad. Como señala Jayal (2001), una de las distinciones básicas entre los dos tipos de valores radica en los seres o entidades a los que se adscriben: mientras los valores ecológicos tratan de justificar el valor de la existencia de los fenómenos naturales y seres vivos, los valores políticos dan por hecho el valor de los seres humanos y se refieren a los principios e instituciones que gobiernan su vida colectiva en su organización social y política. Precisamente, el pluralismo de valor se basa en la refutación de la idea de una esencia humana que pueda legitimar, en sí misma y al margen de todo debate, un bien humano. ¿Qué es, sin embargo, para los verdes la naturaleza sino *esencia*? El ecologismo es aquí contemplado sobre todo como una versión de la vida buena que, en su defensa del valor intrínseco del mundo natural y de su relevancia moral, y en razón precisamente de las singularidades de su objeto, emplea un lenguaje *inconmensurable* con el de la democracia. Puede así afirmar Baxter que "está claro que será inadecuado dejar la defensa de las demandas morales de los no humanos a los procesos normales de la democracia humana" (Baxter, 1999: 112). Los valores verdes se convierten, en este punto, en valores *externos* a los principios democráticos. La democracia se convierte en algo superfluo, en un componente opcional y en todo caso subordinado al fin principal (Barry, 1994: 371). El ecologismo invierte aquí el sentido de las cosas: la democracia no tiene que ver con la obtención del *mejor* resultado, sino con la adopción de la decisión más *legítima*. Entre otras cosas, porque el juicio acerca de la *corrección* de una decisión es un juicio de valor rebatible por definición. Entra en juego aquí una suerte de iluminismo ecocéntrico que se arroga el derecho de decidir cuál es la mejor decisión, que precisamente en la infalibilidad del juicio acerca de su bondad halla su legimidad. De ahí que, paradigmáticamente, Laura Westra (1993) sugiera reemplazar la "vaca sagrada" de una democracia incapaz de abordar el desafío ecológico por un filósofo-rey platónico capaz de tomar las decisiones adecuadas, en un

abandono de la democracia justificado precisamente en nombre del más serio compromiso con el interés público. Lo más interesante de una propuesta de esta índole es que, lejos de revestir carácter excepcional, puede ser *lógicamente derivada* de un biocentrismo radical consecuencialista como el que la autora profesa: dados estos presupuestos, lo que la *gente* piense no tiene entonces tanta importancia, porque el mantenimiento del equilibrio natural es un imperativo moral de mayor importancia: una política puede así ser *correcta* con independencia de la opinión mayoritaria (Pepperman Taylor, 1996). La tensión entre ecologismo y democracia acaba con la disolución de la segunda. La preferencia por la aplicación del programa ecocéntrico, rechazando toda posibilidad de negociación en el marco del pluralismo de valor, así lo determina. Autopercibidos como no negociables, los valores ecológicos se sobreponen a todo valor político. Es la trasposición política de la máxima ética leopoldiana, según la cual "una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica" (Leopold, 1987: 224-225). Es la misma *humanidad* de la democracia la que la condena a ocupar un espacio secundario. Son los mismos valores nucleares del ecologismo radical, sus mismos fundamentos normativos, los que la desplazan, e impiden hablar de una *ontología democrática* del ecologismo político: la tensión produce la contingencia.

Aún existe, sin embargo, otra forma mediante la cual el ecologismo radical resuelve el conflicto entre sus postulados normativos y la democracia en favor de los primeros: la *despolitización* de la crisis ecológica y de la sustentabilidad llamada a solucionarla. Si la crisis ecológica no es un problema político, no puede resolverse políticamente. Si pertenece, en cambio, al terreno del conocimiento objetivable, son aquellos capaces de objetivarlo quienes han de adoptar las decisiones y ejecutarlas. Los mecanismos de despolitización son dos, coincidentes con las dos variantes de sustentabilidad tecnocrática antes señalados. Por una parte, tal como sobre todo hace la ecología profunda, la crisis ecológica puede ser reducida a la condición de crisis religiosa cuyo remedio sólo puede provenir de una revelación o descubrimiento, pero no ser objeto de creación humana, situándose en todo caso fuera de la deliberación democrática (Barry, 1999: 201). Esta *ideologización* de la crisis ecológica adopta otro registro, pero es en realidad análoga a la moralización despótica que los presupuestos del ecocentrismo pueden llegar a producir. Por otra, la crisis ecológica puede considerarse un problema *técnico*, para cuya resolución la regla mayoritaria de decisión sólo puede constituir un obstáculo, que en consecuencia ha de ser desplazada por una solución tecnocrática. La gravedad de la crisis, combinada con el imperativo de supervivencia, justifican el establecimiento de un estado de excepción social e institucional: la democracia es un lujo que puede esperar. Esta es, en esencia, la postura común al ecoautoritarismo floreciente en la década de los setenta. Su carácter representativo, así como sus vínculos con la sustentabilidad tecnocrática o cerrada de la que constituye, de hecho, expresión, aconseja prestarle mayor atención.

El horizonte autoritario del ecologismo político

Que el ecoautoritarismo sea producto y expresión del discurso de límites característico del ecologismo temprano no puede conducir, en modo alguno, a descartarlo definitivamente como horizonte normativo verde, porque, con independencia del contexto que lo origina, sus presupuestos lógicos no han sido superados de forma definitiva por el ecologismo. No en vano, la inversión de la justificación de la democracia por razones de excepción está en la base del argumento ecoautoritario, a partir de la despolitización de una crisis ecológica concebida como un problema técnico: este carácter objetivable de la crisis ecológica exige para su resolución la adopción de las decisiones correctas, no de las más legítimas. La legitimidad de la decisión es, en todo caso, legitimidad instrumental. La despolitización asegura que ningún juicio de valor puede oponerse a una cuestión técnicamente definible, mientras que la percepción de la crisis ecológica como crisis de supervivencia termina por suspender toda garantía procedimental en beneficio del más puro criterio de eficacia, representado por un Estado centralizado y autoritario regido por expertos. El ecoautoritarismo se configura así como una forma de sustentabilidad tecnocrática.

Es William Ophuls (1977a, 1997) el principal teórico del ecoautoritarismo, y quien contribuyó a darle forma definitiva a fines de la década de los setenta, junto a aportaciones menos sistemáticas, pero igualmente expresivas de un determinado clima de opinión, como las de Heilbroner (1975), Ehrlich (1969) y Hardin (1967). En la estrategia argumentativa ecoautoritaria, el primer paso es la caracterización de la crisis ecológica como crisis de gran alcance. Para Ophuls (1977a), la condición natural del hombre civilizado es la *escasez*: escasez de los recursos materiales que requiere su supervivencia. Esta escasez se constituye en fundamento mismo de la inevitabilidad de la política y del gobierno, cuyo origen está en la necesidad de distribuir recursos escasos de manera ordenada. La excepcional feracidad vivida durante los cuatro últimos siglos ha dado forma, por desgracia, a nuestras actitudes e instituciones, inválidas ahora frente al regreso de la escasez, regreso que adopta la forma nueva de la así llamada *escasez ecológica*. Concepto amplio que abarca el entero conjunto de los límites o costes asociados al crecimiento continuo, la escasez ecológica reviste un carácter excepcional:

> "El significado esencial de la escasez ecológica es que la vida política, económica y social de la humanidad debe una vez más enraizarse completamente en las realidades físicas de la biosfera. (...) Sobre todo, la repentina llegada de la escasez ecológica significa que nuestra generación encara una tarea política epocal (...) El gran peligro de la repentina emergencia de la escasez ecológica es que no respondamos a tiempo a sus desafíos. (...) En suma, estamos en una genuina encrucijada civilizatoria. La escasez ecológica no es completamente nueva en la historia, pero la crisis a la que nos enfrentamos no tiene, en gran medida, precedentes" (Ophuls, 1977a: 133-137).

La crisis ecológica adopta así los rasgos amenazantes de una crisis de civilización y supervivencia, que viene a resucitar la supervivencia de la comunidad como problema político básico; en la medida en que la política *debe* descansar sobre un fundamento ecológico, la ecología *absorbe* la economía y la política, dada la

creciente determinación sobre nuestras vidas de los imperativos ecológicos. Al tiempo que constituye la política, la escasez ecológica y la necesidad de ordenarla se convierte a su vez en un problema externo a la política misma, *prepolítico*: su resolución es precondición de toda actividad política. La excepcionalidad de la actual crisis ecológica es más bien, para Ophuls, regreso de la normalidad interrumpida con el descubrimiento del Nuevo Mundo y el período de abundancia al que da nacimiento, época de bonanza que crea las instituciones y valores distintivos de nuestra civilización: democracia, libertad, individualismo. Pero la abundancia ha concluido, y con ella la era dorada de esos valores modernos; la consecuencia es que, en muchos aspectos importantes "nos veremos obligados a retornar a algo parecido a la política premoderna, cerrada" (Ophuls 1977a: 145). La exposición que hace Garrett Hardin (1977a) de la denominada 'tragedia de los bienes comunes' influye aquí en Ophuls: dado que los recursos que una vez fueron tan abundantes que podía disponerse de ellos libremente son hoy ecológicamente escasos, la evitación de la ruina ecológica colectiva exige que sean regulados y protegidos de alguna forma en nombre del interés común. Esta protección sólo puede provenir de instituciones políticas que preserven el bien común ecológico de su destrucción por actos humanos irrestrictos. La única solución es "un grado suficiente de coerción" (Ophuls, 1977a: 152) por parte de una autoridad común, capaz de acabar con el fetiche del crecimiento perpetuo y de establecer una forma estacionaria de economía y sociedad. Extraer estas conclusiones desafía, reconoce Ophuls, los valores occidentales fundamentales, como la base individualista de la sociedad, el concepto de derecho inalienable o el mismo *laissez-faire*; igualmente, "la democracia tal y como la conocemos posiblemente no puede sobrevivir" (Ophuls, 1977a: 152). La solución autoritaria es la única viable: "Sólo un gobierno en posesión de grandes poderes para regular el comportamiento individual en interés de los bienes comunes ecológicos puede abordar eficazmente la tragedia de los bienes comunes" (Ophuls, 1977a: 154). También Robert Heilbroner duda que las instituciones de la democracia liberal puedan, dada la magnitud de las amenazas ecológicas y la consiguiente necesidad de dar forma a una suerte de capitalismo estacionario, mediante una radical redistribución de la renta y la desaceleración de la economía capitalista, afrontar esas transformaciones: los límites reformistas de la democracia representativa exigirán el recurso a medidas autoritarias (Heilbroner, 1975: 86-90). El rasgo principal de este gobierno autoritario deriva directamente, sin embargo, de la peculiar naturaleza de su objeto principal y de la definición técnica del mismo. La escasez ecológica exige la adopción de decisiones críticas, pero la complejidad de las mismas no permiten otorgar la capacidad decisoria a los ciudadanos, sino que exigen el concurso de los expertos. Las implicaciones antidemocráticas son claras:

> "La sociedad estacionaria, ecológicamente compleja, requerirá, si no una clase de guardianes ecológicos, sí al menos una clase de mandarines ecológicos en posesión del esotérico conocimiento necesario para gestionarla bien. En consecuencia, sea cual sea su nivel de prosperidad material, la sociedad estacionaria no sólo será más autoritaria y menos democrática que las sociedades industriales de hoy —la sola necesidad de afrontar la tragedia de los bienes comunes lo aseguraría— sino que también y con toda probabilidad será mucho más oligárquica, sólo permitiéndose la completa

> participación en el proceso político a aquéllos que posean las competencias ecológicas, y de otra clase, necesarias para tomar decisiones prudentes" (Ophuls, 1997a: 163).

La cualidad técnica de los problemas ecológicos deriva así en una tecnocracia que no se viste con los ropajes democráticos, sino que se constituye en un Estado fuerte y centralizado, de corte autoritario, regido por mandarines cualificados para la evaluación y resolución de una crisis ecológica cuya excepcionalidad justifica el mandato de aquéllos. El Leviatán verde es una forma de despotismo ecológico ilustrado. La solución ecoautoritaria adopta así una concepción tecnocrática de la sustentabilidad, en la que el contenido de ésta queda fijado por una clase privilegiada de expertos; despolitizar la crisis ecológica y afirmar el carácter objetivable y único de la sustentabilidad es, al tiempo, negar su carácter normativo y hurtarla a la deliberación y decisión colectiva.

El ecoautoritarismo constituye así la destilación política del discurso de supervivencia desarrollado por el ecologismo temprano. Además de llamar la atención sobre la seriedad de la crisis ecológica, desafió la extendida complacencia acerca de la capacidad de los valores y las instituciones políticas existentes para abordarla (Eckersley, 1992: 17). Está en el mismo presente el lenguaje del catastrofismo, abundante en imágenes de juicio y redención, de colapso y desbordamiento (cfr. Dryzek, 1997: 37), necesario para la previa justificación de un estado de excepción autoritaria señalado como *única* esperanza de superación de la crisis ecológica. No sólo no hay alternativa, sino que la combinación de límites ecológicos estrictamente fijados, con su específico horizonte temporal, con la dinámica de un crecimiento perpetuo y sin rumbo, hacen necesaria una acción *urgente*, que no hace sino reforzar la excepcionalidad de la situación y de sus soluciones. La noción estricta de límites a la que el ecologismo propende, que está desde luego en la base del razonamiento ecoautoritario y rige la lógica de sus propuestas, es desde su mismo origen vulnerable a la objeción de que la incertidumbre acerca del conocimiento futuro no permite asegurar que esos límites vayan a ser alcanzados o tan siquiera violentados, lo que cuestiona la pertinencia de las soluciones ofrecidas sobre esa base. Sobre todo, si se tiene en cuenta que estos límites son "una función de la articulación específica de formas socioeconómicas con sus condiciones ecológicas y medios", de forma que "no podemos establecer 'límites' en abstracción de los procesos y relaciones sociales" (Benton, 1997: 22). En todo caso: que un Estado autoritario puede hacer frente al lógico incremento de su tamaño y complejidad; que puede desarrollar la capacidad y habilidad suficiente para la resolución de los problemas medioambientales; y que estas condiciones pueden mantenerse a perpetuidad, son asunciones adicionales que están en la base del argumento ecoautoritario (Orr y Hill, citados en Radcliffe, 2000: 28). Que desafía igualmente la convicción de que los regímenes democráticos son más *eficaces* que los autoritarios (cfr. Plumwood, 1995; Jänicke, 1996). El centralismo autoritario regido por expertos no sólo puede tomar las decisiones técnicas óptimas, sino que puede recurrir a la coerción para su aplicación. Paradójicamente, el altruismo y la capacidad de actuar en beneficio del interés común que se niega a la ciudadanía (negativa que justifica además adicionalmente la necesidad de imponer un Estado autoritario), se da por supuesta en el mandarinato

ecológico del gobierno de expertos. Sin embargo, la naturaleza compleja y abarcadora de la sustentabilidad pone en entredicho esta supuesta mayor eficacia del gobierno autoritario; y ello porque

> "dada la medida de los cambios en el estilo de vida y la profundidad de la revolución productiva que será necesaria para asegurar una transición pacífica a una sociedad genuinamente sustentable, la idea misma de suponer que tal sociedad pueda ser impuesta mediante un *diktat* autoritario bordea lo surreal" (Porritt, 1997: 64-65).

La cooperación ciudadana es imprescindible, sobre todo en una forma de sustentabilidad como la que dibuja un discurso de límites radicalizado, orientada hacia un crecimiento estacionario y un estricto control de los recursos. En estas circunstancias, la penetración del objetivo de la sustentabilidad en el tejido mismo de lo cotidiano viene a exigir un sentido fuerte de comunidad ligada a un objetivo aceptado por todos. Así, la aceptación de las *mejores* decisiones requiere finalmente que éstas sean *legítimas*. La carencia de legitimidad es, de este modo, el principal problema de la solución autoritaria (Saward, 1998: 175). Al contrario de lo que ocurre cuando la amenaza es interna, amenazas *aparentemente* externas a la comunidad y la democracia, como la que representa la crisis ecológica, refuerzan los vínculos existentes en ellas, que se convierten así en factores positivos para su confrontación y resolución (cfr. De-Shalit, 2000: 131-132). Sin embargo, esto no significa que las formas tecnocráticas de sustentabilidad carezcan de legitimidad *per se*; es fácil, de hecho, concebir una sustentabilidad liberal-tecnocrática donde la legitimidad sea una extensión del mecanismo de la representación, o una sustentabilidad ecotópica donde la homogeneidad cultural y valorativa sea tal que la definición técnica de la sustentabilidad sea comúnmente aceptada. En el caso de la imposición autoritaria de la misma, empero, la carencia de legitimidad *podría* convertirse en un obstáculo para su misma viabilidad. Naturalmente, se desprende del argumento ecoautoritario que esa legitimidad se hace derivar directamente de la complejidad de una situación crítica que demanda la intervención de los expertos, *únicos* capacitados para hacerle frente.

En esta objetivación técnica que acompaña a la despolitización de la crisis ecológica radica el centro de la argumentación ecoautoritaria. Es la afirmación del carácter no político de la crisis la que reduce su tratamiento y resolución a una cuestión de *competencia*: la de aquellos capacitados para ello. Son los rasgos clásicos de la solución tecnocrática, especialmente agudizados en períodos de crisis o transición: la política, considerada como diálogo o conflicto, es sustituida por la certeza de la ciencia y la técnica: saber es poder (cfr. Valencia, 1995). Naturalmente, la relación de la sociedad con su entorno posee una importante dimensión técnica que requiere del concurso de expertos. Pero esa dimensión técnica no es la única ni la más importante. Al contrario de lo que ocurre con una sustentabilidad cerrada que propicia la sobredeterminación técnica o ideológica de las relaciones sociedad-medio ambiente, la sustentabilidad normativa reconoce igualmente las dimensiones moral y política de las mismas, y procura dar a cada una de ellas el espacio que requiere en su definición. La propia decisión del carácter exclusivamente técnico de la sustentabilidad es en realidad y en sí misma una decisión *política*. La ausencia de una única solución para los problemas de sustentabilidad son la fuente de su normatividad, así como la razón para no dejar su definición en manos de

unos expertos entre los que tampoco existe consenso. La estrategia del ecoautoritarismo pasa por una despolitización completa de los problemas medioambientales, que justifique su exclusión de procesos democráticos de deliberación y decisión donde la complejidad de aquéllos sólo puede obstaculizar su tratamiento. Es la base misma de una concepción cerrada de la sustentabilidad. En palabras de John Barry:

> "La base tecnocrática del ecoautoritarismo viene a privilegiar el conocimiento científico sobre otras formas de conocimiento y comprensión de la crisis ecológica. El efecto de esta maniobra es reducir la regulación y el enjuiciamiento del metabolismo socioambiental a asunto de racionalidad técnica o instrumental. Pero, en la medida en que la crisis ecológica no es sólo un asunto técnico, sino que requiere igualmente juicios de conocimiento y juicios éticos, no puede reducirse a una cuestión de manipulación tecnocrática o instrumental en manos de expertos" (Barry, 1999: 200).

Las distancias entre las dos formas de cierre de la sustentabilidad a formas democráticas de definición se acortan aquí, porque tanto la objetivación técnica de la crisis por parte de los expertos, como la revelación pseudomística que permite su comprensión a una minoría de iluminados comparten un rasgo esencial: el elitismo cognitivo que reserva a unos cuantos elegidos la capacidad para interpretar el sentido de las relaciones sociedad-medio ambiente y ofrecer la solución. Al desecharla sobre la base de su presunta incapacidad técnica, el ecoautoritarismo incurre además en la reducción de la democracia a una pura condición instrumental.

La estrecha vinculación existente entre el discurso catastrofista del ecologismo temprano y el reiterado compromiso verde con las formas y estrategias democráticas no convierten, sin embargo, al ecoautoritarismo en un mero episodio, ya superado, de la articulación política del ecologismo. La asociación entre una determinada concepción de la sustentabilidad y un entendimiento estrecho de la democracia, que provoca la disolución de ésta, puede adoptar formas distintas a las del centralismo autoritario, pero no por ello desaparecer necesariamente. Así John Barry, de nuevo: "el autoritarismo no es sólo una 'aberración' histórica dentro de la genealogía política verde, sino que constituye una perspectiva teórica verde definida" (Barry, 1994: 378). Los esfuerzos para su postergación son, sin embargo, numerosos. Pero sólo la reformulación de la política verde y de su ambiguo núcleo normativo pueden dar paso a una relación necesaria entre ecologismo y democracia.

La forma y el fondo: argumentos para una vinculación necesaria.

Al compromiso demostrado en la práctica por el ecologismo político con los principios y estrategias democráticas, ha acompañado un serio, aunque fragmentario y discontinuo intento por parte de la teoría política verde de establecer una relación necesaria entre ecologismo y democracia, que vaya más allá de la mera expresión de voluntad para encarnarse en una vinculación con fuerza normativa. Este esfuerzo epistemológico suele ser previo al intento de construcción de un modelo democrático verde, *interno* ya a la teoría de la democracia, por referirse no a la democracia como principio general, sino a sus distintas

concepciones. La confrontación crítica con el modelo liberal de democracia es entonces el punto de partida para la búsqueda de un modelo propio que exprese la vocación democratizadora de la política verde. La ausencia de un juicio unánime acerca de la concepción de la democracia más adecuada para encarnar un modelo verde de democracia expresa la diversidad propia de la teoría política verde. Esta búsqueda teórica corresponde, sin embargo, a un segundo momento de la articulación normativa de la relación entre ecologismo y democracia; el primero supone el establecimiento mismo de sus fundamentos de principio. También aquí los argumentos desarrollados para establecer una relación necesaria entre ecologismo y democracia son expresivos del hecho de que entre uno y otra no existe una relación simple o uniforme (Pepperman Taylor, 1996: 102). El conjunto de los mismos expresa las ambivalencias de la relación entre la forma y el fondo de los procedimientos democráticos, puestas aquí en contacto con las distintas perspectivas que puede ofrecer el pensamiento político verde.

1. *El argumento precondicional*. La autovinculatoriedad de la democracia constituye el fundamento del argumento precondicional. La democracia es un procedimiento para la toma de decisiones, pero no es únicamente procedimiento, porque se halla forzosamente comprometida con los valores que *hacen posible* al procedimiento mismo. La necesidad de que concurran ciertas precondiciones básicas para el desarrollo del procedimiento democrático sitúa a aquellas más allá del procedimiento, *antes* del mismo, propiciando alguna clase de control sobre el tipo de resultados que el mismo produce. Se proscriben así aquellos resultados que puedan ponerla en peligro y se facilita el surgimiento de los que la fomentan. Es el fondo que late en la forma y lo hace posible. El procedimiento democrático vive así un momento finalista, lo que permite enfatizar sus precondiciones medioambientales o ecológicas. La integridad de los sistemas ecológicos debe ser considerada un *interés generalizable*, cuya objetivación queda fuera de la contienda argumentativa, ya que hace posible el diálogo mismo (Dryzek, 1994). Si consideramos la democracia valiosa en sí misma, podemos extender su valor a las condiciones necesarias para su mantenimiento, de forma que algunos objetivos medioambientales pueden ser incorporados como parte de los medios democráticos (Saward, 1996). La clave del argumento precondicional no es otra que ésta: el objetivo verde de la sustentabilidad no se constituye en un posible *resultado* del proceso democrático, sino que por ser una precondición para la existencia misma de ese proceso, ha de ser asegurada al formar parte de sus condiciones materiales de posibilidad: sustentabilidad es democracia. Sin embargo, el razonamiento se quiebra en sus mismas premisas. Porque si bien es cierto que la integridad del medio ambiente constituye una precondición de la democracia, no lo es menos que al ser de hecho condición de posibilidad de la existencia del hombre, es también un prerrequisito de *cualquier* sistema político. La indistinta necesidad de la precondición diluye su fuerza argumentativa. Por otra parte, el argumento precondicional adolece de falta de concreción, pues la identificación de las precondiciones medioambientales con la sustentabilidad sólo puede hacerse manteniendo a ésta en un alto nivel de generalidad, esto es, como principio general. Como quiera que la aplicación del mismo depende de la previa definición normativa de su contenido, estaríamos situando fuera de la deliberación democrática a una sustentabilidad cuya misma naturaleza genérica viene a exigirla. Lo que

podríamos entonces llamar sustentabilidad precondicional vendría a coincidir con alguna forma de sustentabilidad estrictamente medioambiental que asegurara las condiciones mínimas para la existencia humana, lo que nada dice ni de la forma de la sustentabilidad ni de los elementos y prioridades que la definen.

2. *El argumento de la autonomía.* Relacionado con el argumento de las precondiciones, del que constituye una suerte de variante, el argumento de la autonomía se basa en el valor de ésta y la consiguiente necesidad de su aseguramiento. El respeto por la autonomía de *todas* las formas de vida que distingue al ecologismo, expresado en un discurso de los derechos reformulado, convertiría a éste en el vínculo entre la democracia y los valores verdes (Eckersley, 1996: 214). Porque si se otorga prioridad a la autonomía e integridad de los miembros de la comunidad humana y de la comunidad natural, debe acordarse la misma prioridad moral para las condiciones materiales, tanto ecológicas como económicas, que posibilitan el ejercicio de esa autonomía. La conexión entre los valores ecológicos y los democráticos pasa de la contingencia a la necesidad. Este enfoque deontológico supone la reformulación de los valores verdes, en la medida en que aparecen vinculados a valores liberales como los de autonomía y justicia, contemplados desde la crítica inmanente socialista que demanda atención sobre las condiciones materiales que hacen posible la autonomía misma, reforzándose así recíprocamente precondiciones y autonomía (cfr. Dobson, 1996c: 142-145). Éste es, de hecho, el principal problema del argumento de la autonomía *desde* el ecologismo: que la reformulación de los valores verdes se parece demasiado a su mera asimilación por parte de la teoría liberal, en la que la autonomía es también un valor nuclear. Por otra parte, la vinculación no es tan fuerte como parece, ya que la democracia no garantiza por sí misma la autonomía tal como Eckersley la describe y Dobson la matiza. Es de nuevo la relación entre procedimiento y resultado, entre forma y fondo, lo que aquí subyace. Luego volveremos sobre esto.

3. *El argumento de la emergencia.* Este argumento establece una conexión entre la naturaleza abierta del proceso democrático y la supuesta validez objetiva de los valores defendidos por el ecologismo. Si el valor tradicional de la democracia reside en que permite la articulación razonada de valores en conflicto, y la lógica de su naturaleza abierta facilita la ponderación de todo tipo de valores en mayor medida que en procesos donde el diálogo se encuentra sometido a restricciones, se espera que eso favorezca el reconocimiento de los valores ecológicos, que habrán de *emerger* naturalmente en un marco semejante (cfr. Hayward, 1998b: 161; Dobson, 1996c: 139). La ausencia de tal reconocimiento no puede así achacarse a problemas de *la* democracia, sino a las insuficiencias del modelo democrático vigente. Dejando al margen las lógicas dificultades que presenta la creación de una suerte de situación ideal de habla que permita efectivamente que todos los valores e intereses puedan emerger en el debate en pie de igualdad, ni siquiera en condiciones ideales de diálogo democrático puede asegurarse que los principios y valores defendidos por los verdes serán considerados y aceptados. Confiar en la presunta superioridad moral de los valores ecológicos es tanto ignorar la lógica de los mecanismos democráticos como presumir el comportamiento

virtuoso de la ciudadanía. La moralidad de los argumentos verdes no puede confundirse con la *validez* que intersubjetivamente se otorgue a los mismos, por otra parte necesariamente relativizados en un ámbito donde rige el pluralismo de valor. En este contexto, igualmente, ni siquiera la aceptación de ese tipo de superioridad garantiza la aceptación de los valores verdes: el conocimiento de lo que es *moralmente* bueno no da lugar a la inmediata adhesión ciudadana, que puede anteponer sus propios intereses a las demandas de la moralidad (De-Shalit, 2000: 138). El tipo de vinculación que postula el argumento de la emergencia revela así su carácter instrumental, porque la necesidad de aquella está supeditada a la *efectiva* emergencia de los valores verdes en un proceso democrático que, en caso contrario, resulta inadecuado.

4. *El argumento de la modificación procesual.* La propuesta de Mills (1996) apunta en la dirección del establecimiento de una relación simbiótica entre democracia y ecologismo, construida a partir de una expansión de la comunidad moral y política que incluya al mundo natural. Se trata de conformar nuestras instituciones políticas de un modo que garantice igual consideración del proceso político con todos los intereses representados. Para Mills, si subrayamos el *proceso* mediante un cambio en la naturaleza de la representación política que permita a ésta dar cabida a los intereses de una comunidad moral expandida, por ejemplo otorgando a un determinado número de representantes la defensa de los intereses del mundo natural, podemos esperar resultados verdes sin prescribir de antemano los *fines* del proceso político. De modo que, mientras el ecocentrismo asegura que establecemos una diversidad auténtica de intereses en la representación política, esta diversidad asegura la salud de nuestra democracia. El problema del razonamiento de Mills es que la reformulación de las instituciones representativas en que efectivamente está empeñada la teoría política verde, como parte de su revisión conceptual de la teoría democrática liberal, y que él propone como forma de reparar el desencuentro entre democracia y ecologismo, es *ya* un concreto *resultado*, una expresión de los objetivos verdes que él sitúa así al margen de su previa confrontación democrática. La eficacia de la solución se ve menoscabada por su misma naturaleza, ya que Mills no defiende el proceso democrático como fuente de resultados verdes, sino que prescribe una modificación en ese proceso que es en sí mismo consecución de un objetivo verde: el fondo se encarna en la forma.

5. *El argumento de la incertidumbre.* La naturaleza compleja de los problemas medioambientales, el pluralismo de valor y la normatividad intrínseca al principio general de la sustentabilidad dan forma a un argumento en el que la democracia aparece como la forma política adecuada para el tratamiento y la gestión de condiciones de incertidumbre. La política verde es, efectivamente, una política de incertidumbre, en la medida en que los problemas medioambientales a los que se enfrenta, y la sustentabilidad misma con la que se pretende su resolución, exhiben grados de complejidad que excluyen soluciones unívocas y por completo objetivables. Esta clase de riesgos son tanto un producto material como el resultado de complejos procesos de percepción y negociación social. La comprensión científico-natural clásica de los problemas de la interacción sociedad-medio ambiente da así paso a una negociación democrática que está por encima de las apelaciones a la verdad del conocimiento científico, al hacerse explícitos los intereses sociales y las normas

morales que subyacen al mismo (Wynne, 1994: 188). En condiciones de incertidumbre como las que crean estos nuevos riesgos, es absurdo esperar que un único agente (el Estado, por ejemplo) pueda adoptar la decisión correcta por sí solo, porque tal decisión no existe, y en todo caso depende de la previa definición de los problemas, que ha de ser lo más completa y abierta posible. La emergencia de nuevas fuentes de autoridad legislativa, de nuevos actores políticos y detentadores de derechos, da lugar a una creciente complejidad conceptual y normativa en el proceso de equilibrar los intereses de los ciudadanos en relación a las agencias colectivas estatales y no estatales, así como en relación a consideraciones medioambientales, incertidumbre que se suma a la que atañe a la naturaleza, medida, impacto y distribución de los problemas medioambientales y proporciona una razón sólida para el reforzamiento y apertura del proceso democrático (cfr. Hayward, 1998b: 163). La multiplicación de los agentes y el incremento de la comunicación entre los mismos se ajusta por tanto a condiciones de incertidumbre y complejidad. Los altos niveles de riesgo desplegados por las interacciones de la sociedad con su medio ambiente parecen demandar, desde la misma racionalidad ecológica, que las instituciones que regulen estas interacciones sean tan abiertas y reflexivas como sea posible (Barry, 1999: 203). Adicionalmente, la correspondencia entre condiciones de incertidumbre y proceso democrático facilita la aceptación de las decisiones, porque en un contexto así la decisión será tanto más legítima cuanto mayor sea el número de los agentes implicados en el debate o la negociación (Eder, 1996: 206). Es la legitimidad de la decisión lo que la convierte en la decisión *correcta* en ausencia de una solución *única*. La forma del proceso democrático se ajusta así a las características del fondo del mismo, de la naturaleza de los problemas de cuyo tratamiento se ocupa. El argumento de la incertidumbre está directamente relacionado con el carácter normativo de la sustentabilidad y con la defensa de una forma abierta de la misma, al tiempo que exige una adecuada integración del conocimiento científico y experto en el proceso democrático, tema sobre el que volveremos cuando de dar forma al proceso democrático se trate.

6. *El argumento de la sustentabilidad procesual y normativa.* El último de los argumentos está implícito en la concepción normativa o abierta de la sustentabilidad, lo que a su vez lo relaciona con la reformulación misma de la política verde y con la discusión acerca de su naturaleza. La naturaleza intrínsecamente normativa de la sustentabilidad supone hacer depender la definición de su contenido del proceso democrático de deliberación y decisión. El carácter abierto y reflexivo de la democracia lo convierte en la forma política más adecuada para la construcción discursiva pública del principio de sustentabilidad. Porque la indeterminación esencial de ésta la cualifica como producto sujeto a creación intersubjetiva, y no como principio tecnocrática o ideológicamente predefinido. La forma de la sustentabilidad coincide con la forma de la democracia. La clausura del debate en torno a la sustentabilidad supone la ignorancia de su verdadera naturaleza, su reducción a la condición de simple epifenómeno de una determinada construcción ideológica o técnica. El reconocimiento de las incertidumbres sociales y técnicas, así como de la disputa entre juicios, relativas al gobierno medioambiental, no debe así conducir al quietismo medioambiental, sino a formas más abiertas y sometidas a control de toma de decisiones (Irwin, 2001: 134). Las razones expuestas

para la defensa de la democracia como procedimiento adecuado para la toma de decisiones en condiciones de incertidumbre pueden reproducirse aquí, pues no en vano el principio de sustentabilidad que pretende *regular* las relaciones socioambientales refleja el carácter incierto e indeterminado de las mismas. Otra cosa es la elección del concreto modelo democrático que mejor puede servir a esa definición de la sustentabilidad, porque aquí el modelo liberal revela sus insuficiencias. Pero la concepción normativa y procesual de la sustentabilidad permite relacionarla de modo necesario y no contingente con la democracia. Detener aquí el razonamiento, sin embargo, es eludir un aspecto clave del mismo. Defender la vinculación necesaria de democracia y ecologismo a partir de una concepción normativa de la sustentabilidad no significa, sin embargo, que ésta sea efectivamente asumida como principio público y objetivo social, y por ello se haga objeto de discusión democrática. No existen garantías de que esto suceda, sencillamente porque en un marco democrático *no pueden* existir. Aunque esto parece disipar toda posibilidad de relacionar necesariamente ecologismo y democracia, lo que hace sobre todo es llamar la atención sobre la naturaleza del ecologismo, sobre el problema de su misma orientación. ¿Es el ecologismo una ideología de resultado, o una ideología de proceso? La afirmación de lo segundo (cfr. Dobson, 1997: 49; Eckersley, 1996) es un reflejo de la conveniencia y necesidad de reconstruir la política verde, pero no necesariamente una expresión de su carácter. En realidad, el ecologismo *debe* convertirse en una política de proceso, si quiere establecer una relación necesaria con la democracia y aceptar sin problemas la normatividad intrínseca a la sustentabilidad, pero dado el sesgo radical mayoritario en el mismo, cabe afirmar que todavía no descansa sobre el proceso y sigue, por el contrario, atribuyendo primacía al resultado. Las contradicciones y ambivalencias del entramado normativo verde, influido sobre todo por la esfera de la reflexión ética de signo ecocéntrico, explican tal finalismo. La prevalencia del resultado se explica por ser la preservación y restauración del mundo natural un principio absoluto que sólo puede ser concebido en un marco ético consecuencialista (Holbrook, 1997). Una política verde que sea la plasmación de ese consecuencialismo no deja así espacio alguno para la incertidumbre, cuando la democracia tiene a esa incertidumbre como principio. De ahí que "la democracia puede ser claramente una experiencia muy decepcionante para quienes tienen objetivos políticos y sociales apremiantes" (Bealey, 1988: 25), de los que el ecologismo bien puede ser ejemplo paradigmático. La comprensión y aceptación del valor de la democracia exige que los verdes no sitúen la consecución de la sustentabilidad por encima de la misma. No hay otro camino que no sea una renuncia del finalismo a favor del normativismo y el reforzamiento de los procedimientos. La democratización de la democracia puede aumentar las posibilidades de que la sustentabilidad se convierta en un interés generalizable y se proceda a su integración en el proceso democrático, pero en modo alguno lo asegura. Se trata de una condición necesaria, pero no suficiente. De algún modo, la forma es ya el fondo, el proceso es ya un resultado. Naturalmente, la democracia no es sólo una cuestión de procedimientos, sino que es también una forma de vida y un ideal normativo, que exige para su desarrollo el cumplimiento de una serie de condiciones que van más allá del plano formal. La política verde debe ser así una política democrática con todas las consecuencias. La defensa de una concepción normativa de la sustentabilidad es ya la expresión de un compromiso que no se limita al mero voluntarismo.

3. *Política verde y democracia liberal.*

La construcción de la política verde exige la confrontación con la teoría política dominante, del mismo modo que la búsqueda de un modelo verde de democracia ha de ponerse necesariamente en relación con el modelo hegemónico. En ambos casos, las razones atañen tanto a las puras posibilidades de plasmación práctica, como al orden de lo estrictamente normativo. Las relaciones del ecologismo con el liberalismo están, en principio, marcadas por el signo del rechazo, tanto en el orden de los fundamentos epistemológicos y normativos, como en el orden del funcionamiento democrático. El ecologismo desarrolla, de hecho, una crítica de la democracia liberal con fuerza y singularidad propia. Sucede, sin embargo, que la propia evolución de la política verde ha propiciado la apertura de un diálogo con el liberalismo, del que emergen algunas posibilidades de convergencia. En el marco de este diálogo, pero como parte también del proceso de construcción del modelo verde de democracia, el ecologismo lleva a cabo una revisión conceptual de principios e instituciones centrales a la democracia liberal que, junto a sus numerosas posibilidades muestra también, sin embargo, sus límites.

Para definir la democracia liberal

Desde su emergencia como concepto en la primera mitad del siglo diecinueve, nunca la democracia liberal había gozado del grado de legitimidad y extensión de que ahora disfruta. Las apelaciones al fin de la historia son precisamente expresión del triunfo de la democracia liberal como forma política dominante, que no puede separarse de la economía capitalista de libre mercado a la que está históricamente asociada. El fracaso de la reacción totalitaria a la crisis de la razón ilustrada, encarnada en los conflictos bélicos de la primera mitad del siglo veinte, unida al desmoronamiento de los regímenes socialistas, ha otorgado a la democracia liberal el monopolio de la legitimidad como forma de organización política. Los principios e instituciones de la democracia liberal son hoy mundialmente aceptados como marco general y como ideal regulativo, incluso en sociedades tradicionalmente ajenas a las formas occidentales de organización política, tal es su fuerza legitimadora incluso más allá de la mera apariencia. No obstante esta plenitud, la democracia liberal se enfrenta a un cuerpo creciente de críticas y objeciones, la mayor parte de ellas relacionada con la *superación* de las instituciones democráticas y sus mecanismos de control por una realidad económica y tecnológica sustraída a los mismos. Los complejos procesos de intensificación de una globalización económica y financiera que en modo alguno constituyen un fenómeno nuevo en el seno del capitalismo, están socavando las bases mismas de la legitimidad liberal, ya que la capacidad del Estado liberal para dar respuesta a los desafíos que plantea al gobierno democrático es puesta en entredicho. La globalización provoca una salida de lo político del marco del Estado nacional y de la separación clásica entre lo político y lo no político (Beck, 1998a: 15). La gestión de los nuevos riesgos medioambientales y la desigual

distribución mundial de la riqueza constituyen otros tantos flancos débiles del funcionamiento de las democracias liberales, cuyo eco es amplificado por los nuevos actores sociales.

En definitiva, la democracia liberal se enfrenta sobre todo al desafío de seguir proporcionando una respuesta democrática, y no liberal, a las extraordinarias transformaciones que experimentas sociedades cuyos principales factores de cambio se encuentran *fuera* del sistema político. Podría decirse que es el aspecto liberal de la democracia liberal el que amenaza al democrático. La relación entre ambos, histórica y normativamente, está lejos de ser unívoca o necesaria, menos aún simétrica. La democracia liberal es sobre todo liberal y sólo tenuemente democrática (Levine, 1981: 7). El desarrollo histórico de la misma y el modo en que su relación con el capitalismo de mercado se ha inclinado en favor de éste y en detrimento de un mayor desarrollo de las potencialidades de la democracia sólo ha confirmado esta correlación en los términos, y permite hablar hoy de "democracia capitalista" (Dryzek, 1996) antes que liberal. Así, si históricamente el desarrollo de la economía capitalista ha contribuido a la realización de la democracia liberal creando las condiciones materiales necesarias para su florecimiento, el componente liberal de la democracia a frenado a menudo las posibilidades de democratización mediante la sustracción de ámbitos y competencias al control ciudadano. Este tenor crítico, sin embargo, no puede hacer olvidar que el aspecto democrático de la democracia liberal no puede ser evaluado desde su misma crítica, porque aquella no hace sino reflejar los presupuestos teóricos del liberalismo democrático, no el *ideal* democrático de resonancias clásicas. La democracia moderna es, por el contrario, una extensión natural del liberalismo, siempre y cuando consideremos democracia en un sentido más procedimental que sustancial, un gobierno *por* el pueblo antes que un gobierno *para* el pueblo, antes igualdad de oportunidades que una igualación económica por completo extraña al liberalismo (cfr. Bobbio, 1990: 31-37). Son los presupuestos del liberalismo los que explican esta limitación *previa* a la forma que la democracia puede adoptar. Dada la preocupación liberal por la libertad individual negativa, expresada en la necesidad de limitar el poder y la autoridad del gobierno, el demócrata liberal considera la democracia como la mejor forma de gobierno, pero cree que incluso un gobierno democrático debe ser limitado (cfr. Holden, 1993: 17). Para el pensamiento liberal, la realización individual la proporciona la satisfacción en el ámbito privado de los intereses y las preferencias individuales, a los que trata de otorgar el mayor espacio posible sin atentar contra los intereses y las preferencias de otros. Es el Estado el que debe asegurar el marco en el que la persecución de esa satisfacción ha de tener lugar; al tiempo, sin embargo, constituye una amenaza por su capacidad de injerencia más allá del ámbito público que le es propio. Por eso dice Touraine que el pensamiento liberal "se basa en la desconfianza hacia los valores y las formas de autoridad que los hacen respetar" (Touraine, 1994: 102). La ausencia de una sola y verdadera concepción del bien, y la consiguiente necesidad de asegurar que ninguna de ellas sea socialmente impuesta, exigen la neutralidad del Estado liberal en el debate en torno a las mismas. Aunque es efectivamente posible señalar una serie de postulados básicos del pensamiento liberal, éste no constituye, sin embargo, una unidad homogénea; la existencia de distintas tradiciones liberales supone también la existencia de distintas *interpretaciones* de ese conjunto de principios y de la forma en que pueden realizarse. A su vez, tampoco hay una única forma institucional de democracia liberal (Held, 1993: 14). A los efectos de este trabajo, sin

embargo, se trata por ahora de señalar aquellos rasgos que permiten calificar a una democracia como *liberal*, con conciencia del carácter normativo de la operación. David Beetham (1993: 56-57) los ha señalado certeramente:

1. El aseguramiento de las libertades de expresión, movimiento, asociación y demás, como derechos individuales sujetos a especial protección constitucional o legal.

2. Una separación institucional de poderes entre el ejecutivo, el legislativo y el judicial.

3. La institución de la asamblea representativa, elegida sobre una base geográfica a través de la competición abierta por el voto popular, con poderes para aprobar cualquier impuesto y legislación y para controlar las acciones del ejecutivo.

4. El principio del Estado limitado, y una separación entre las esferas pública y privada, ya sea lo 'privado' definido en términos de una sociedad civil autónoma, del mercado y la propiedad privada, de la familia y las relaciones personales o de la conciencia individual.

5. La premisa epistemológica de que no hay una verdad final acerca de lo que es bueno para la sociedad, perteneciendo a la esfera de la revelación o el conocimiento especial, y que el único criterio para el bien público es el que la gente, libremente organizada, elegirá, pues corresponde a los ciudadanos, y a sus representantes electos, decidir el significado del bien público en el contexto de instituciones neutrales.

Tales son los rasgos esenciales del modelo de democracia con el que la política verde tiene que entablar un diálogo crítico, como parte del proceso de construcción de un modelo normativo de democracia verde que puede resultar tanto de la corrección de la democracia liberal como de la transformación o el abandono de la misma. Porque la política verde no tiene únicamente que ver con la consecución de la sustentabilidad, ya que en ese caso bastaría con la reestructuración ecológica de la democracia liberal, sino también con el desarrollo y profundización de la democracia. Ya que, pesar de su actual vigencia, la democracia liberal no puede identificarse con *la* democracia; es una concreta interpretación del ideal democrático, que da lugar a un determinado modelo de democracia, no a la plasmación definitiva de su ideal. Las concepciones de democracia son así, por el contrario, múltiples, conformando una permanente discusión en torno a la esencia de la democracia que es, probablemente, lo que le confiere su valor (Dryzek, 1997: 125). Pero el predominio teórico y práctico de la democracia liberal obliga a la política verde a construir un modelo propio *contra* el modelo liberal y a su vez *desde* el mismo. De este empeño forman parte tanto la crítica verde a la democracia liberal, expresada en la revisión conceptual que lleva a cabo de sus principios e instituciones, como la exploración de las posibilidades de convergencia del ecologismo con el liberalismo.

Liberalismo, ecologismo y sustentabilidad

El surgimiento de la crisis ecológica en el seno de las democracias liberales propició el desarrollo de una crítica verde al funcionamiento efectivo de las mismas y a sus fundamentos normativos, cuya

radicalidad vino a bloquear toda posibilidad de diálogo entre ecologismo y liberalismo. La incompatibilidad entre ambas teorías políticas se daba por supuesta; preguntarse acerca de sus posibilidades de convergencia se antojaba un inútil ejercicio especulativo, máxime cuando la teoría política verde buscaba su inspiración en el socialismo, el feminismo o el anarquismo. Sin embargo, la evolución del ecologismo ha venido a propiciar una aproximación al liberalismo que va más allá de la crítica radical de sus fundamentos para situarse en un terreno normativo. La reconstrucción de la política verde demanda efectivamente la indagación en los principios y fundamentos liberales, y su relación con el ecologismo y la sustentabilidad. Se trata de preguntarse si son posibles una sustentabilidad liberal (Mills, 1998) o un liberalismo verde (Wissenburg, 1998). Esto es, si son compatibles la sustentabilidad, entendida como concepción del bien, y unos valores liberales donde la neutralidad institucional tiene por función asegurar la libertad de los individuos para elegir y desarrollar sus propias concepciones del bien, en un marco de libertades públicas y privadas que las implicaciones de la sustentabilidad compromete. Paradójicamente, los mismos presupuestos del liberalismo que han permitido el desarrollo del ecologismo establecerían los límites de éste. Porque si bien el antichauvinismo que el liberalismo profesa, expresado en la negativa a señalar la validez de ninguna concepción del bien, ha permitido la promoción de las actitudes verdes y el desarrollo de la filosofía medioambiental en las sociedades liberales (De-Shalit, 2000: 66), esa misma negativa impide la realización pública del ecologismo como concepción del bien. En la medida en que cabe hallar en los fundamentos normativos del liberalismo las causas que explican la insustentabilidad de los regímenes liberales (cfr. De Geus, 1999), la realización de la sustentabilidad vendría a requerir la remoción de aquéllos. Los numerosos desacuerdos de principio entre liberalismo y ecologismo no podrían ser superados (cfr. Vincent, 1998: 456). La sustentabilidad no podría ser liberal, ni el liberalismo ser verde. Los numerosos matices del problema aconsejan, sin embargo, un análisis más detallado.

La relación entre la neutralidad liberal respecto a las distintas concepciones del bien y el ecologismo como concepción particular de la vida buena está en el mismo centro del problema de la compatibilidad de ecologismo y liberalismo. De la misma manera, la sustentabilidad, en la medida en que expresa por sí sola y aun como principio genérico una determinada concepción del bien plantea, también dificultades de ajuste en el marco de la neutralidad liberal. La sustentabilidad plantea *por definición* cuestiones relativas a la vida buena, de modo que la posibilidad de que el liberalismo participe de alguna forma en la misma le exige, al decir de Dobson, que albergue "una concepción moral definitiva" sobre la relación del hombre con la naturaleza (cfr. Dobson, 1999d: 15). El liberalismo posee *ya*, en realidad, una concepción sobre las relaciones del hombre con la naturaleza, por más que permaneza implícita: la naturaleza es contemplada desde un punto de vista antropocéntrico como recurso para la satisfacción de intereses humanos, ya sean materiales o de otra clase. Por otra parte, es discutible que la adopción de la sustentabilidad como objetivo en el marco de la democracia liberal exija de ésta semejante grado de *fijación* en lo que a las relaciones del hombre con la naturaleza respecta; pero después volveremos sobre esto. Mientras el liberalismo, por tanto, se limita a una política de neutralidad y a la agregación de decisiones autónomas individuales, el ecologismo exige alguna clase de intervención estatal justificada por la necesidad de proteger un bien común como el

medio ambiente, con lo que defiende una concepción particular del bien. Los términos en que Mark Sagoff planteó el problema, anticipándose a su discusión, siguen siendo válidos:

> "Si las leyes y políticas apoyadas por el *lobby* ecologista no son neutrales respecto a los ideales éticos, estéticos y religiosos, sino que expresan una concepción moral acerca de la apropiada relación de la gente con la naturaleza, ¿pueden los ecologistas ser liberales? ¿Pueden los liberales apoyar leyes medioambientales cuando éstas entren en conflicto con los objetivos utilitarios e igualitarios que asociamos usualmente con el liberalismo?" (Sagoff, 1988: 150).

La respuesta del propio Sagoff (1988: 165-167) depende de las dos distinciones básicas que para él caracterizan al liberalismo: entre el Estado y la sociedad civil, de un lado, y entre la estructura institucional básica y las políticas sociales concretas que resultan de la misma, de otro. Para los liberales, la estructura institucional debe ser neutral respeto de las distintas concepciones del bien y tratar a los individuos con equidad. La teoría liberal, que es *en sí misma* una visión moral comprensiva, se aplica al nivel de la estructura social, pero no al de las políticas sociales que de ella emanan. Al contrario de lo que ocurre con la estructura institucional, una política social liberal no se caracteriza tanto por la ausencia de una concepción del bien, como por su *apertura* a una variedad de las mismas, por la voluntad de probarlas y juzgarlas de acuerdo con sus méritos, en distintos campos. Ésta es la base sobre la cual concluye Sagoff que los ecologistas no sólo *pueden*, sino que *deben* ser liberales: porque las instituciones liberales no prejuzgan ningún resultado político concreto, lo que les permite luchar por producirlas en aquel nivel no estructural en el que no rige el principio de neutralidad. La neutralidad liberal es así entendida como neutralidad de *justificación*, que exige que la acción y los procedimientos políticos no se justifiquen como el producto de una determinada concepción del bien, excluyéndose por tanto la interpretación de la neutralidad como neutralidad de *efecto*, que demanda por el contrario que la acción y los procedimientos políticos no tengan como efecto la promoción de una concepción del bien sobre otras (cfr. Raz, 1986). Sin embargo, las premisas sobre las que se asienta este razonamiento plantean algunos problemas, relativos a la verdadera naturaleza de la neutralidad liberal. Antes de abordarlos, sin embargo, es conveniente referirse a otro aspecto del asunto.

Viene Sagoff a señalar cómo el liberalismo plasma en la articulación del sistema político la diferenciación entre los medios y los fines respecto de los que permanece neutral. La competencia entre las concepciones rivales del bien sólo puede encontrar expresión en políticas sociales concretas, pero en modo alguno esas distintas concepciones pueden aspirar a la transformación del marco político general, so pena de quebrar la neutralidad consustancial al mismo. El ecologismo constituye, sin embargo, una concepción finalista del bien que aspira a una modificación sustancial de la vida social, económica y política. Sus aspiraciones, por tanto, *rebasan* el marco y la orientación regulativa del liberalismo. La contienda al nivel de las políticas sociales no puede en ningún caso ser suficiente para el ecologismo, a la vista de sus objetivos. Encuentra aquí por tanto un obstáculo insalvable la compatibilidad de ecologismo y liberalismo. Contra Sagoff, los verdes no *pueden* ser liberales. Es el reformismo medioambientalista el que tiene cabida en el

marco de la neutralidad liberal, no la robusta concepción del bien que el ecologismo representa (Dobson, 1999a: 112). Efectivamente, una concepción fuerte del ecologismo como versión de la vida buena de orientación ecocéntrica y talante maximalista es *desde luego* incompatible con el liberalismo; como veremos, toda posibilidad de convergencia pasa por la previa reformulación de una ideología ecologista convertida en política verde. Lo que en este punto plantea el ecologismo es el problema de los límites de la neutralidad liberal, así como la insuficiencia de sus presupuestos. Recordemos que la neutralidad institucional responde a la convicción liberal de que no existe ninguna concepción del bien *verdadera*, y que dada en consecuencia la imposibilidad última de elegir entre las distintas concepciones rivales, lo más que puede establecerse es una estructura política neutral que asegure las libertades que permitan a los individuos perseguir en el ámbito privado la satisfacción de sus preferencias, expresión de su concepción personal de la vida buena. El valor de la libertad y autonomía individuales provoca que todo intento de injerencia estatal en la determinación por el sujeto de sus preferencias e intereses sea un atentado contra las mismas. El ámbito público de las instituciones administrativas y parlamentarias tiene por función garantizar la existencia de una pluralidad de opciones en el privado, considerada requisito básico de todo orden social liberal digno de tal nombre. El liberalismo está así más preocupado por la satisfacción que por la educación de las preferencias (Wissenburg, 1999: 45). El problema es que la distinción misma entre lo público y lo privado es discutida por los verdes, en la medida en que el cuidado del medio ambiente exige la posibilidad de interferir en las opciones privadas, ya que la autonomía individual puede entrar en conflicto con los objetivos ecológicos (cfr. Smith, 1999: 52; Dobson, 1999d: 12). De ahí que la sustentabilidad, como objetivo final del ecologismo, pueda constituirse en amenaza para el sujeto liberal, debido a la restricción de libertades que podría exigir. Es la distinción misma entre ciudadanos y consumidores la que se halla aquí implicada. Dejar la solución de los problemas medioambientales en manos de mecanismos de mercado, tal como postula el neoliberalismo, esperando que el mero análisis de coste-beneficio y la agregación de preferencias individuales proporcionen, si no una solución, al menos una *orientación* cuyo valor reside en derivar directamente de la expresión de preferencias en el ámbito privado, es ignorar la auténtica naturaleza de los bienes a los que aquellos problemas se refieren. Los bienes medioambientales son bienes *públicos*, no privados, y la formación misma de actitudes hacia uno y otro difiere sustancialmente. Cuando se trata de la formación de actitudes individuales hacia bienes públicos, no sólo se tienen en cuenta los intereses y valores propios, sino también los ajenos, al igual que se pondera el conflicto entre los principios éticos y las circunstancias particulares, y el modo en que la decisión de que se trate refleja o no el tipo de sociedad que uno apoya (cfr. Jacobs, 1997: 219). Como ciudadanos, no son los intereses privados los que rigen nuestra decisión, sino los intereses públicos de la comunidad (Sagoff, 1988: 8). Las actitudes verdes, por tanto, no reflejan tanto preferencias como ideas del bien, razón por la cual las políticas medioambientales no deben basarse en las preferencias expresadas en el mercado, sino en los *valores* que emergen de los debates acerca del bien (De-Shalit, 2000: 90). Pero el problema es aquí, primero, que esos bienes efectivamente se *perciban* como bienes públicos, y depués, que esa percepción deje paso a un proceso de formación de actitudes hacia los mismos en los que realmente primen el sentido y el interés público por encima de las ventajas asociadas

a los intereses privados del sujeto. Contra esta percepción milita el carácter *contextual* de la formación de preferencias y valores, que en lugar de explicarse espontáneamente a partir del individuo expresan por el contrario su cualidad social, al emerger "de la base concreta de un conjunto de prácticas sociales y comunidades históricamente enraizadas", de modo tal que "sólo a la luz del mismo pueden ser adecuadamente comprendidas o explicadas" (O'Neill, 1997: 83). Y el contexto en el que actualmente se forman los valores y preferencias individuales no facilita la percepción y asimilación de los bienes medioambientales como bienes públicos, especialmente en la medida en que el liberalismo se desentiende de los procesos sociales de formación de preferencias por considerarlos pertenecientes al ámbito privado de la actividad social. Es precisamente en relación a esto como puede apreciarse un aspecto del problema que revela el problema subyacente a una diferenciación entre ciudadano y consumidor en exceso optimista y confiada a su propia claridad e ideoneidad conceptual. Idealmente, pues, estamos como ciudadanos comprometidos con el interés público y con nuestra concepción del bien, mientras que como consumidores lo estamos únicamente con nuestro interés y bienestar privados. Sin embargo, como señala Keat (1994: 343), el consumo no es simplemente algo que perseguimos como individuos, sino un elemento central a la cultura liberal. De manera que, cuando el ciudadano discute la naturaleza e implicaciones de su concepción del bien, se encontrará con que el valor atribuido al consumo es un aspecto destacado en esa concepción misma. No existe así un razonamiento ciudadano *puro* que excluye por completo consideraciones relativas a su condición de consumidor, ni puede esperarse en consecuencia la ausencia de conflictos e influencias entre uno y otro aspecto. En este sentido, los poderosos mecanismos de persuasión y conformación cultural desplegados por el capitalismo tardío, sumados a la progresiva identificación de la libertad con la libertad de consumo, en lo que constituye a la par la definitiva fagocitación de la libertad positiva por la negativa y la reducción economicista de ésta, comprometen así no sólo el mantenimiento del sentido de comunidad necesario para el razonamiento en clave *pública*, sino también los progresos necesarios para la percepción de los bienes medioambientales como bienes públicos. El marco de neutralidad liberal es así negado por la ideología subyacente al capitalismo consuntivo, socavando en realidad, y a despecho de toda apariencia, el pluralismo de valor sobre el que descansa la idea misma de neutralidad. Las instituciones liberales deberían por ello preocuparse por los procesos de formación de preferencias y valores, a fin de preservar su misma condición de posibilidad. Como veremos después, sólo un liberalismo de corte intervencionista será capaz de establecer excepciones al principio de neutralidad.

Es la crítica al principio de neutralidad la que permite iluminar aspectos cruciales de la relación entre liberalismo y ecologismo. La argumentación de Sagoff presenta el inconveniente de confundir la *postulación* liberal de neutralidad con su efectiva *consecución*. En realidad y sin embargo, la democracia liberal defiende implícitamente valores, que remiten al liberalismo como visión moral comprensiva, y que favorece un tipo de funcionamiento de la estructura institucional, expresado en las concretas políticas sociales adoptadas, que no comprometen, sino que refuerzan, aquellos valores. El liberalismo no es así totalmente neutral en materia de preferencias, sino que está sesgado a favor de determinados valores liberales, entre otros aquellos que permiten de manera efectiva la discusión entre concepciones rivales del bien (cfr. Wissenburg, 1999: 61). La

neutralidad promueve de hecho una particular concepción de la libertad como vida buena, de modo que el sistema, aun no tratando de imponer coercitivamente una moralidad uniforme, puede sin embargo poseer una dinámica que fomenta algunos bienes en detrimento de otros (Stephens, 2001: 7). Así pues, la neutralidad misma es expresión de una concepción del bien, y su postulación, así como la constitución del marco institucional y social destinado a preservarlo, suponen su desarrollo y realización. Es quizá en este punto donde más cabalmente puede advertirse el modo en que el mercado libre asociado a la democracia liberal traiciona los propios presupuestos de ésta, no sólo por el ya citado problema de la sobredeterminación económica de las preferencias, sino por el mismo hecho de que las propias características del orden social liberal *constriñen* de modo decisivo las posibilidades de que ninguna concepción del bien sea efectivamente adoptada, más allá de la posible asimilación de aspectos parciales de la misma. Como señala Wissenburg en relación a la sustentabilidad, el liberalismo puede permitir el debate en torno a la misma, pero no prescribir una única sociedad sostenible: sólo pueden por tanto concebirla "no como un objetivo supremo y sagrado de la existencia, sino como una escala inmensa de mundos posibles y permisibles" (Wissenburg, 1999: 61). Este aspecto de la relación del liberalismo con la sustentabilidad presenta un especial interés a la luz del carácter esencialmente normativo de la sustentabilidad, que después retomaremos, pero apunta igualmente a un problema central al principio de neutralidad, más concretamente al debate en torno a concepciones del bien que resulta de la imposibilidad de la consagración de ninguna de ellas. La propia necesidad de preservar la neutralidad, tanto en el plano normativo como en el plano de la realidad social, priva a ese debate de toda virtualidad sustantiva, en beneficio de un formalismo que a la postre imposibilita que, como consecuencia del debate, puedan derivarse consecuencias más allá del mismo. Es Alasdair MacIntyre quien ha señalado esta falla de la neutralidad liberal; para él, un orden liberal

> "es aquel en el que cualquier concepción puede plantear sus demandas, pero no puede hacer nada más dentro del marco del orden público, ya que ninguna teoría general del bien humano se considera justificada. Por lo tanto, en este nivel, el debate es forzosamente estéril: alegatos rivales acerca del bien humano o de la justicia asumen necesariamente *una forma retórica*, ya que es en términos de aserción y contraaserción —y no de argumento y contraargumento— como los puntos de vista rivales se confrontan unos con otros" (MacIntyre, 1988: 343; énfasis mío).

Las conclusiones sustanciales tienen cada vez menor importancia, en beneficio de un debate que incurre en la circularidad. Al decir de Dobson, lo que así se sugiere es que el orden de la imparcialidad liberal "desensibiliza o deshabitúa a la gente a pensar en términos de 'vida buena'" (Dobson, 1999a: 207). Sin duda es así, pero lo relevante es que en la misma naturaleza del orden liberal y de su principio de neutralidad está implícita esta restricción a las posibilidades de alcanzar conclusiones sustantivas y posteriormente proceder a su ejecución. Sólo serán asumibles conclusiones parciales que no amenacen una estructura institucional basada en la premisa de la imparcialidad acerca de las concepciones completas y comprensivas del bien. La adopción de una de éstas imposibilitaría todo debate posterior. Lo que el principio de neutralidad en realidad hace es crear las condiciones para el *debate* entre concepciones rivales del bien, pero aplazar

indefinidamente y por principio la posibilidad de que el mismo dé lugar a consecuencias sustantivas (preservando así el orden liberal, entendido aquí como concepción del bien, que en la sociedad se encarna). La traducción de este problema a la problemática medioambiental es clara: "La paradoja es, pues, que mientras el liberalismo permite y fomenta, de un lado, la discusión acerca de asuntos medioambientales, no puede permitir, de otro, el resultado de la discusión, es decir la aplicación, mantenimiento y justificación de políticas medioambientales. De modo que impide una acción pública constructiva orientada a la protección del medio ambiente" (De-Shalit, 2000: 65). La neutralidad debería por tanto ser reformulada, de manera que permitiese la adopción y ejecución de conclusiones sustantivas, siempre y cuando esa adopción no afectase a las posibilidades de las demás concepciones del bien de ser adoptadas y aplicadas. Tal es la propuesta de Seyla Benhabib, para quien neutralidad

> "es que las normas encarnadas en las instituciones legales y públicas de nuestras sociedades deberían ser tan abstractas y generales como para permitir el florecimiento de muchas diferentes formas de vida y muchas diferentes concepciones del bien. (...) En casos de conflicto entre los principios de lo justo que hacen posible la coexistencia entre los adherentes de concepciones divergentes de lo bueno, y principios de otras concepciones más parciales de lo bueno, de los que sabemos que no pueden ser generalizados más allá de sus adherentes específicos, lo justo excluye aquella particular concepción de lo bueno" (Benhabib, 1992: 116, n. 22).

La neutralidad aparece aquí más bien como un principio derivado de otro superior, que es el aseguramiento de la igual libertad de los ciudadanos para la persecución de su propio bien; una forma *constreñida* de neutralidad preocupada sobre todo por impedir que ninguna concepción del bien pueda operar de forma políticamente autoritaria (cfr. Downing y Thigpen, 1989).

Presupuesto lógico de una forma de neutralidad abierta a la aplicación de decisiones sustantivas es el desarrollo de un auténtico debate entre las distintas concepciones del bien. Dejando de momento a un lado la concreta articulación institucional que podría constituir el marco del mismo, será igualmente necesaria una concepción del liberalismo abierta a esa posibilidad, en principio vulneradora del principio de no injerencia del Estado en el ámbito de la vida privada de los ciudadanos. La rigidez de un liberalismo que sitúa esta ausencia de injerencia en su núcleo normativo plantea también numerosos problemas a la hora de hacer compatibles ecologismo y liberalismo; por eso es aquí donde la existencia de distintas tradiciones internas al liberalismo cobra importancia. La articulación de un lenguaje público que efectivamente permita el debate acerca de las distintas concepciones del bien requiere a su vez el reconocimiento previo del pluralismo de valor contemporáneo y la dependencia contextual del mismo, cuya consecuencia principal es que el conflicto entre las mismas no puede resolverse mediante una fundamentación última , sino en la práctica política. Este liberalismo, que es en realidad una suerte de posliberalismo, no sacraliza los derechos individuales, sino que los defiende atendiendo a consideraciones contextuales como la pertenencia a grupos, la tradición o las creencias inconmensurables, no deduciendo la práctica de los principios, sino derivando éstos de la práctica (Rivero, 1999: 90). Esta lectura del liberalismo presenta el interés adicional de relacionarse de forma no

conflictiva con la democracia, ya que a su luz las sociedades liberales se caracterizan por albergar una serie de instituciones orientadas hacia la búsqueda del acuerdo como medio para la resolución de las diferencias, así el propio Rivero a partir del liberalismo pragmático de Rorty, con arreglo al cual la democracia "es esencialmente un mecanismo que instala la discusión y la deliberación en el corazón del ejercicio de la política" (Rivero, 1999: 91). Esta forma de interpretación del liberalismo y de su relación de la democracia, producto de una determinada tradición del liberalismo, es en consecuencia perfeccionista e intervencionista. Es interesante advertir cómo la referencia a esa segunda tradición liberal, que entronca con el liberalismo pragmático y constituye el antónimo de la interpretación neoliberal, es constantemente invocada cuando de aproximar ecologismo y liberalismo se trata (cfr. Musschenga, 1994; De-Shalit, 2000: 92; De Geus, 1999: 35; Wissenburg, 1998: 74; Smith, 1999: 48; Stephens, 2001a: 2). La reinterpretación del liberalismo, que se separa de su tradición dominante, es condición necesaria para su convergencia con un ecologismo también reformulado. Frente a un liberalismo puramente formal que, a partir del establecimiento de una distinción tajante entre política y sociedad, establece como principio esencial el de no interferencia, se sitúa un liberalismo sustantivo que *permite* esa interferencia cuando resulte justificada (Levine, 1981: 23). La existencia de dos tradiciones liberales confluye en la justificación de la democracia liberal, que tiene como virtud permitir la maximización de las utilidades individuales, así como la maximización de los poderes individuales, lo que naturalmente trae causa de dos distintas concepciones del sujeto (cfr. Macpherson, 1979). Cada una de estas interpretaciones, de raíz lockeana una, más inclinada hacia Mill la otra, da lugar a su vez a dos distintas interpretaciones de la propia democracia liberal, que aparece en el primer caso primordialmente como *protección* de la libertad individual frente al poder político, y en el segundo en cambio como *desarrollo* moral y social de ciudadanos que participan activamente en la vida política. Es enteramente coherente que toda posibilidad de hacer compatibles liberalismo, ecologismo y sustentabilidad pase por la necesidad de recuperar esta tradición subordinada del liberalismo, tal como hace el citado liberalismo pragmático, porque sólo desde este marco normativo es dable postular la necesidad de un debate sustantivo acerca de concepciones del bien y la posibilidad de intervención estatal.

Ahora bien, la recuperación de este liberalismo no garantiza la adopción liberal de la sustentabilidad como objetivo. El debate entre concepciones del bien puede resolverse *en contra* de las pretensiones del ecologismo. En principio, esta versión corregida tanto del principio de neutralidad como de la democracia liberal y los fundamentos del liberalismo no hace sino incrementar las posibilidades de éxito del ecologismo como concepción del bien, ya que establece las condiciones para que un debate auténtico tenga lugar y para que los resultados del mismo puedan plasmarse en políticas concretas. Pero ni siquiera esto garantiza la viabilidad de la sustentabilidad como principio en un marco liberal. Por eso se reproduce aquí el argumento precondicional expuesto al tratar la relación del ecologismo con la democracia: ¿puede la sustentabilidad considerarse una precondición para la existencia misma de la sociedad liberal, y ser por tanto incluida dentro de aquellos valores liberales que han de asegurar sus propias condiciones de posibilidad? En el marco de un liberalismo intervencionista, la democracia liberal ha de asegurar que su relación con el medio ambiente es sostenible, porque sólo así se preservan a medio y largo plazo las precondiciones físicas de la sociedad

liberal (Rivero, 1999: 93). Lo importante es que esto no tiene por qué contradecir el principio liberal de neutralidad. Como apunta Robert Goodin, cierto tipo de intereses *ya* gozan de protección en el seno de la democracia liberal, por ejemplo los derechos de las minorías, de forma que la asunción de una actitud respetuosa del gobierno hacia la naturaleza queda justificada por las mismas razones: el mantenimiento de las condiciones que hacen *liberal* a una sociedad (cfr. en Dobson, 1999e: 209). El argumento precondicional ofrecería asimismo la ventaja de eludir el problema de la *justificación* de la sustentabilidad, aspecto en el que la orientación ecocéntrica del ecologismo choca inevitablemente con el fundamento antropocéntrico liberal: si para el ecologismo el mundo natural demanda protección por su valor intrínseco, el liberalismo en cambio lo juzga valioso *en función* de la valoración humana, porque la sociedad está constituida por agentes humanos que gozan de relevancia moral y para cuyo desarrollo y florecimiento son necesarias ciertas condiciones, entre las que se encuentra un medio ambiente sano que adquiere, en consecuencia, un valor *derivativo* para los agentes y la sociedad humanas (Vincent 1998: 447-448). A la manera de la convergencia normativa propuesta por Norton (1991), lo relevante sería la *política* de la sustentabilidad adoptada, no su fundamentación normativa. Sería ingenuo ignorar, sin embargo, que la fundamentación de la sustentabilidad es una función directa de la *forma* que la misma adopta. Una fundamentación antropocéntrica de la sustentabilidad difícilmente dará lugar a una variante fuerte de la misma donde se dispense protección al mundo natural más allá de la conservación del capital natural crítico. La política de sustentabilidad es reflejo de su fundamentación normativa. Éste es un aspecto decisivo de la relación entre liberalismo, ecologismo y sustentabilidad, y se refiere al modo en que va a definirse esta última en el marco de una democracia liberal. La convergencia de liberalismo y ecologismo muestra aquí su dependencia de la reformulación no sólo del primero, sino también del segundo, esto es, de la construcción de una política verde basada en una concepción normativa, no tecnocrática, de la sustentabilidad.

La naturaleza procedimental y abierta del liberalismo entendido como conversación pública acerca de las distintas concepciones del bien no puede dar cabida, como se apuntó antes, a una concepción cerrada y única de la sustentabilidad, que debe concebirse necesariamente en el contexto liberal como un principio de carácter normativo. No puede sostenerse una concepción tecnocrática de la sustentabilidad en el marco de la democracia liberal, ya que atenta contra el principio de neutralidad, no sólo por constituir en sí misma la realización de una concepción del bien, hecho sólo problemático si vulnera el orden de lo justo, sino ante todo por sustraer la definición de la sustentabilidad al debate y la decisión democráticas. Paradójicamente, el liberalismo podría acabar sosteniendo una concepción tecnocrática de la sustentabilidad atentando contra sus mismos principios, a través precisamente del argumento de las precondiciones. Al asegurar la sustentabilidad las condiciones mismas de existencia de la sociedad liberal, su configuración bien podría quedar al margen del debate y resolverse técnicamente, como un mero asunto de gestión de recursos naturales que se inscribe en el orden no político de una democracia liberal: variante liberal-tecnocrática de la sustentabilidad cerrada. Por el contrario, el reconocimiento del carácter intrínsecamente normativo de la sustentabilidad, y de la consiguiente necesidad de definir democráticamente su contenido, permite incorporar la sustentabilidad en el marco de la democracia liberal, propiciando su reforzamiento mutuo. A la

neutralidad institucional corresponde la neutralidad del principio genérico de sustentabilidad; aquél constituye el marco para la deliberación acerca de la forma que éste debe adoptar. La sustentabilidad se convierte en un valor general implícito en la constitución de la democracia liberal, cuya normatividad como principio no condiciona *ex ante* las formas que esa sustentabilidad pueda, a la luz de las conclusiones por definición provisionales del debate, adoptar. También la sustentabilidad opera así como contexto dialógico público.

Encuentra aquí la política verde un indudable punto de apoyo, ya que esta convergencia de liberalismo y ecologismo a través del carácter precondicional de la sustentabilidad, aunque no garantiza, sí aumenta las posibilidades de que ésta sea aceptada como interés generalizable. De hecho, el ideal normativo de una sociedad sustentable está en algunos aspectos implícito ya en las democracias liberales constitucionales modernas, entre otras cosas porque su estabilidad política no se basa en relaciones sociales o fuerzas productivas estáticas, sino que la democracia liberal es una forma política resistente y flexible (Hayward, 1998b: 161; 1999: 74). La relación entre liberalismo y política verde adopta así un carácter simbiótico y sucesivo: la democracia liberal se constituye en el marco neutral en el que las concepciones de la sustentabilidad van a ser discutidas, toda vez que el principio genérico de sustentabilidad es incluido dentro del conjunto de valores implícitos de la sociedad liberal, orientados a garantizar las condiciones de existencia de esa sociedad misma, entre las que se cuenta el equilibrio de las relaciones socioambientales. La sustentabilidad puede por tanto considerarse un principio liberal. Esto no significa que exista ya un consenso implícito acerca de la necesidad y deseabilidad de la protección medioambiental, al modo del solapamiento rawlsiano (Achterberg, 1994); la situación es, en realidad y por el contrario, más cercana al desarrollo de una forma liberal-tecnocrática de sustentabilidad. Puede ser cierto que el liberalismo, pese a no *fomentar* la adopción ciudadana de virtudes verdes, no es tampoco "como filosofía política" un *obstáculo* para su generalización (Wissenburg, 2001: 36). Pero también lo es que no existe aún un verdadero debate público para la definición colectiva del contenido de la sustentabilidad, *así como* que el actual marco institucional liberal no crea las condiciones para que el mismo se produzca. Es cierto aquí donde el compromiso de la política verde con el principio de sustentabilidad y con la democratización de la democracia exige cuestionar las instituciones democráticas liberales como marco idóneo para la definición y aplicación de la sustentabilidad normativa. Es en esta tarea de reformulación, a la que precede la revisión conceptual de las instituciones y principios normativos del liberalismo, donde éste exhibe sus límites para una política verde cuyo indudable componente liberal empuja, en su mismo desenvolvimiento, más allá de sí mismo.

La revisión conceptual de la tradición liberal y sus límites

La articulación de la política verde alrededor del principio de sustentabilidad y de la democratización de la democracia como principios rectores señala los límites de su diálogo con la democracia liberal y el liberalismo filosófico. La crítica verde de la democracia liberal concluye que ésta no

puede ser el marco para la consecución de la sustentabilidad, por razones que atañen tanto a los fundamentos normativos como a su funcionamiento efectivo. Ya hemos visto, sin embargo, cómo una reorientación de la política verde permite descubrir posibilidades de convergencia entre la misma y el liberalismo que la crítica sistemática y maximalista del radicalismo verde había obliterado de forma reiterada. También la misma crítica verde a las instituciones, principios y mecanismos de la democracia liberal debe ser objeto de revisión, porque junto a su indudable utilidad exhibe también limitaciones. La estrategia de la política verde es, efectivamente, revisar instituciones y principios centrales al liberalismo con el fin de aprovechar sus potencialidades y aciertos en el proceso de construcción de una democracia verde. El diálogo con esa tradición y el análisis de esas instituciones es para los verdes, de hecho, imprescindible si se quiere pensar en una sociedad sustentable democrática en términos realistas, porque toda construcción que no parta de lo ya existente para desarrollarlo y reorientarlo en una dirección distinta corre el peligro de olvidar la realidad de la que *debe* partir. Por eso, la teoría política verde lleva a cabo una revisión de las instituciones y principios de la democracia liberal que es a la vez crítica y reconstructiva, y con ello sienta las bases de una democracia llamada a *trascender*, en sentido propio, la liberal. La política verde no es tanto antiliberal como posliberal en su concepción de la democracia (cfr. Barry, 1999: 198). Esta tarea de revisión conceptual de un conjunto de herramientas y principios asociados tradicionalmente a la democracia liberal pero pertenecientes, en todo caso, a la tradición política occidental, puede inscribirse dentro de un movimiento más general de reconsideración de una política democrática, y de sus fundamentos, que corre peligro de verse desbordada por una realidad cambiante. Como señala Vallespín, no se trata tanto de reinventar cuanto de volver a comprender: "El problema es de ajuste conceptual, de aprender a elaborar categorías novedosas que permitan reinterpretar las instituciones tradicionales y adaptarlas, por tanto, a las nuevas transformaciones" (Vallespín, 2000: 13). La reconsideración verde de conceptos e instituciones liberales apunta en esa dirección. Su validez puede verse comprometida por, de nuevo, la ambivalencia de sus premisas normativas. Por eso la crítica de los principios y mecanismos liberales elaborada *desde* el ecologismo es también una oportunidad para la reorientación de éste y para la construcción de una política verde renovada.

La expansión del demos liberal: representación política y comunidad moral

En la raíz de la crítica verde radical a la democracia liberal y en coherencia con su orientación ecocéntrica, se encuentra la determinación, con arreglo a un criterio puramente antropocéntrico, de las comunidades moral y política. La voluntad verde de expandir las comunidades moral y política constituye necesariamente un desafío, que adopta la forma de una redefinición, para la concepción y delimitación liberal de la representación pollítica. De acuerdo con la orientación moral del ecologismo, la considerabilidad del mundo natural y de las futuras generaciones de humanos exige la modificación de los límites de la comunidad, siendo así que, junto a los derechos, la representación constituye la forma más viable de hacer *políticamente* efectiva esa pertenencia. Los fundamentos mismos de la democracia liberal se ven así cuestionados, no en vano "la elucidación normativa de la noción de *demos* se nos presenta como una

parte fundamental de cualquier teoría prescriptiva de la democracia" (Escámez, 1998: 45). La redefinición de la representación política liberal que conlleva la extensión de las comunidades moral y política para dar cabida en ellas a los agentes subrepresentados en materia medioambiental (mundo natural, futuras generaciones, extranjeros), no es así únicamente una revisión conceptual de aliento expansivo, sino también una postulación normativa que atañe al núcleo mismo de la teoría democrática, mediante la definición de los sujetos que pueden operar en su espacio político. Tal revisión verde de la representación política liberal es además congruente con su propósito de convertir la naturaleza en entidad políticamente relevante, que resulta de su previa consideración moral. Dejando aquí al margen la ambigua relación entre los planos moral y político del ecologismo, hay que tener en cuenta, en todo caso, que sólo la ampliación de la comunidad *política* es relevante a efectos de la representación, porque su sola presencia *moral* pertenece al terreno de la fundamentación de aquella inclusión, y como tal sólo puede contribuir a *ponerla ante nosotros*, si empleamos la etimología original del vocablo 'representar', facilitando en esa medida que la tengamos en cuenta, pero ello por sí mismo no implica la articulación de mecanismos de representación política. La adaptación de las instituciones representativas a un *demos* ampliado se nos muestra así como una de las posibilidades existentes para la plasmación política del reconocimiento moral.

La elección de la institución representativa es por completo expresiva de la crucial importancia de la misma en la articulación normativa e institucional de la democracia liberal. La representación es la solución a los problemas que plantea la compatibilidad de la filosofía política liberal, la economía de mercado y la democracia, ya que preserva el ejercicio de la soberanía por el pueblo mediante la delegación de sus intereses en una clase política cuya labor en el ámbito parlamentario e institucional permite la búsqueda ciudadana de satisfacción de sus preferencias individuales en el ámbito privado. También resuelve el problema que para la articulación de la democracia plantean territorios y poblaciones mucho mayores que los que vieron alumbrar el ideal democrático. La democracia liberal es democracia representativa, e históricamente lo es *contra* la idea de la democracia como participación ciudadana directa, surge para neutralizar la recuperación de la misma y en beneficio de una forma política más acorde con los postulados liberales (cfr. Manin, 1998). La esencia de la representación es, en principio, la actuación *en interés* del representado. A pesar de los debates habidos en la época misma de la conformación de la institución representativa, por ejemplo durante la elaboración de la Constitución norteamericana, la *similitud* de gobernantes y gobernados no es un componente necesario de la misma. Los representantes no están directamente obligados respecto a los individuos particulares a los que representan, ni respecto a sus intereses particulares, porque la democracia liberal está basada en la premisa de la atomización de la nación y su posterior recomposición a otro nivel, proceso que subyace a la concepción liberal del Estado y cuyo fundamento son los derechos inviolables del individuo (Bobbio, 1990: 29). La aparente sencillez de la institución representativa esconde su complejidad. La representación posee así distintas dimensiones, que se añaden al actuar en interés del representado: autorización, rendición de cuentas, identificación simbólica (cfr. Pitkin, 1967). La redefinición verde de la misma no siempre tiene presente esta multidimensionalidad. Por otra parte, incluso, a pesar de la dirección que parece indicar para el proceso político el campo semántico

mismo de la representación, entendida como *proyección* de un orden social en un orden político encargado de perpetuar la identidad cambiante de aquél y de dar, de hecho, respuesta a sus transformaciones a partir de las elecciones periódicas que facilitan la renovación del llamado mandato representativo, la relación bien puede también invertirse. Así Ankersmith: "La realidad política, sin embargo, no es un reflejo de una realidad natural de gente representada que existía primero; la realidad política no existe *antes* de la representación política, sino que sólo existe *a través* de ella. La realidad política (...) no es algo hallado o descubierto, sino construido, en y mediante los procedimientos de la representación política" (Ankersmit, 1996: 48). La fuerza constitutiva de la institución representativa la lleva mucho más allá de la sencilla actuación delegada en interés de los representados, que es sin embargo el sentido restringido en que los verdes parecen emplearla y renovarla.

La fundamentación de esta modificación de la representación política liberal remite inicialmente al ecologismo como concepción del bien. La expansión de la comunidad política trae causa de una expansión de la comunidad moral que deriva del reconocimiento del valor intrínseco del mundo natural, que es sin duda el 'agente subrepresentado' más característico de la orientación ecocéntrica verde. La posesión de valor por parte del mundo natural supone en consecuencia la posesión de intereses, que a su vez pueden cifrarse de modo general en el aseguramiento de sus condiciones de florecimiento. Si la teoría democrática moderna rechaza toda delimitación *arbitraria* de los sujetos cuyos intereses han de ser políticamente considerados, los intereses del mundo natural habrán de ser *representados* políticamente como los demás, de hecho, tal como el liberalismo establece, *igualmente* representados y considerados (Goodin, 1996: 836-837). A idéntica conclusión puede llegarse, sin embargo, desde una perspectiva antropocéntrica corregida y reflexiva, que no exige el reconocimiento de un valor *independiente* por parte del mundo natural, sino que *otorga* valor al mismo, por ejemplo juzgando necesaria la conservación del mundo natural remanente. La representación lo sería entonces de los intereses humanos *respecto* al medio ambiente, evitándose la innecesaria antropomorfización que esa representación trae inevitablemente consigo, así como asentar la expansión de la comunidad política en la previa ampliación de la comunidad moral. Una política verde reconstruida no prejuzga los posibles resultados de una modificación de la representación que dé cabida a algunos agentes subrepresentados, pero discute la necesidad de fundamentarla en una concepción ecocéntrica que ignore las posibilidades del razonamiento moral humano y la validez de su lenguaje. Corregir la subrepresentación de los intereses de las futuras generaciones y del mundo natural no equivale necesariamente a la aceptación de la teoría moral que suscribe el ecologismo, especialmente si esos intereses *derivan* de los humanos.

La supuesta subrepresentación de los intereses medioambientales, y la reforma de la institución representativa que para la corrección de la misma pretenden los verdes, se enfrenta a numerosos problemas de concreción. Aunque para Mills "sólo tendríamos que construir nuestras instituciones políticas (que incluirían principios, estructuras y leyes básicas) de una forma que garantizase que el proceso político será 'considerado' con todos aquellos intereses representados" (Mills, 1996: 107), la cuestión no es tan sencilla, ya que ha de dilucidarse cómo puede lograrse esa igual consideración. Dentro de lo que Dobson ha llamado ilustrativamente "nuevas circunscripciones medioambientales" (Dobson, 1996b: 124), podemos distinguir

dos grupos, dependiendo de si su representación política sirve o no al propósito verde de plasmar políticamente la expansión de la comunidad de relevancia moral. La representación de los extranjeros se sitúa, de este modo, en un plano distinto a la del mundo natural y las futuras generaciones. Porque, aun cuando en los tres casos pueda hablarse de subrepresentación de intereses, el caso de los extranjeros está directamente referido no a problemas de considerabilidad moral, sino a la naturaleza unos problemas medioambientales transnacionales por definición, para cuyo tratamiento la sociedad internacional no ha desplegado aún los instrumentos necesarios. El peso de los problemas de definición normativa no es en este caso tan relevante como el de una práctica política y democrática basada en conceptos viejos, enquistados en una realidad internacional todavía marcada por ideas como las de soberanía o territorio, superadas ya por procesos como el de globalización. Pero es, sobre todo, la representación política del mundo natural y de las futuras generaciones la que aquí interesa.

1. La representación de los intereses del mundo natural permite empezar a tomar en consideración a intereses afectados por la política medioambiental ignorados hasta ahora, al tiempo que constituye una coherente traducción política de su inclusión en la comunidad moral. Pero, en primer lugar, esta forma de inclusión se enfrenta a la incapacidad del mundo natural para autorrepresentarse, por las mismas razones que dificultan la elucidación misma de esos intereses. Aunque se hayan relatado experiencias de comunión mística con la naturaleza capaces de facilitar la *comunicación* con ella, y a pesar también los intentos realizados por alcanzar ésta mediante la interpretación de sus signos, la *humanidad* de la determinación de esos intereses es completamente inescapable. Tampoco, en consecuencia, es posible eludir el hecho de que esa determinación es en última instancia *interpretación* humana de los signos naturales. Del mismo modo, cuanto más amplio sea el mundo natural representado, más difícil será alcanzar un acuerdo acerca de esos intereses, dada la interdependencia y complejidad del mismo; la reducción de aquél facilita, en cambio, la fijación de unos intereses mínimos. En ningún caso podremos así hallarnos ante una auténtica representación de los intereses del mundo natural directamente enunciables: lo que aquí se considera son esos intereses tal como los *perciben* los actores democráticos en el curso del proceso de toma de decisiones (Barry, 1999: 222). Un segundo problema se refiere a la parte del mundo natural que efectivamente va a ser representado. No basta con afirmar que "una vez establecido que algo tiene valor o intereses, es representable" (Mills, 1996: 110). Dobson (1996b) centra directamente el problema en la representación del mundo animal, y apunta hacia las gradaciones morales jerárquicas propuestas por los filófofos verdes, como criterio a partir del cual establecer una circunscripción natural más o menos amplia. La ausencia de criterios democráticos a partir de los cuales elaborar esa jerarquía lleva a Dobson a proponer su conformación discursiva por medio de la circunscripción vicaria: los representantes humanos. Limitar la representación a los animales es conveniente si se pretende una mayor eficacia, porque cuanto más amplio sea el rango de la representación vicaria, peor serán los resultados en términos de respeto a los valores ecológicos. Ello no suprime, sin embargo, la posibilidad de que la representación del mundo natural se extienda a los seres vivos, e incluso se amplíe hasta cubrir la comunidad biótica, por ejemplo mediante una representación de ecosistemas. Esto sería más coherente con una filosofía ecocéntrica, pero difícilmente viable. Esta extensión plantea además la

posibilidad de que surjan conflictos de interés, por ejemplo entre distintas especies en el seno de un ecosistema. Es plausiblemente la discernibilidad de los intereses en cuestión el criterio que debe regir la representatividad de la parte del mundo natural en cuestión.

2. La representación de los intereses de las futuras generaciones se encuentra relacionada con el principio de sustentabilidad, en la medida en que son las condiciones medioambientales de las que aquellas van a poder disponer de lo que se trata. La fundamentación moral de la representación no es aquí tan problemática, ya que no exige extender más allá de los agentes humanos el razonamiento moral. Tampoco aquí, naturalmente, la representación puede adoptar otra forma que no sea la vicaria. Como quiera que existe una relación directa entre las condiciones medioambientales y las formas posibles de la vida social que esas futuras generaciones puedan adoptar, el respeto a los intereses de las futuras generaciones vendría a asumir una formulación *liberal*: se trataría de garantizar al menos la igualdad de oportunidades, respecto de las nuestras, de esas generaciones. Que no podamos señalar cuáles son exactamente esos intereses no nos impide determinarlos *aproximadamente*; así Dobson cuando señala que "podemos estar completamente seguros de que querrán un medio ambiente viable en el que vivir y la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas" (Dobson, 1996b: 132). Hay que evitar, no obstante, la *proyección* en el futuro de nuestra actual percepción acerca de la relación entre el medio ambiente y las condiciones de la vida social, porque ignoramos cuál pueda ser su futura evolución a la luz del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Los intereses de las futuras generaciones pueden así identificarse con el mantenimiento de las precondiciones físicas de la existencia social.

Ambas variantes de representación confrontan los mismos problemas de definición formal y normativa. En principio, hay razones para pensar que la representación de estas circunscripciones medioambientales será democrática, si bien su carácter forzosamente vicario demandará la actuación de ciudadanos que actúen a modo de representantes de las mismas. Cabe preguntarse entonces *quiénes* serán estos representantes y en el seno de qué instituciones desarrollarán su labor. Ningún grupo de ciudadanos puede en realidad, así Barry (1999: 222), reclamarse como *auténtico* representante de esos intereses, lo que por supuesto excluye a los verdes como supuestos portavoces de los mismos. Es el propio proceso democrático el que debe determinar tanto el quién como el cómo de esta forma de representación, aunque lo más razonable sería esperar la creación de algún tipo de comisión del que formaran parte representantes de ámbitos relevantes para la determinación de esos intereses (ciencia, empresa, ciudadanía profana), que a su vez fueran después incorporados en aquellas instituciones y procesos de toma de decisión donde su voz hubiera de ser oída. La constitución de una suerte de grupo de presión encargado, por ejemplo, de defender los intereses de las futuras generaciones, es otra posibilidad de articulación institucional de esta representación política (cfr. Dobson, 1996b). Subsisten, en todo caso, numerosos interrogantes, por ejemplo los relativos al modo de resolver los conflictos de interés entre el mundo natural y las futuras generaciones, o a la especificación del número de votos que habría que otorgar a esos representantes en el parlamento. La indeterminación es, en este caso, el precio a pagar por una propuesta arriesgada cuya viabilidad y pertinencia no depende tanto, a mi juicio, de cuestiones técnicas de detalle, que bien podrían resolverse mediante la

puesta en marcha de experiencias piloto (cfr. Attfield, 1997: 95), como de aspectos normativos de mayor calado.

Porque, a fin de cuentas, la articulación de formas de representación política de los intereses de las citadas circunscripciones medioambientales presupone en el sistema político, y en la sociedad de la que es reflejo, la capacidad para tomarlos en consideración, lo que probablemente hace superfluo el despliege de tales mecanismos institucionales. La postulación verde de su necesidad no es, en última instancia, sino una reclamación normativa. ¿Hasta qué punto esos intereses no se encuentran ya *implícitos* en las sociedades democráticas y en su funcionamiento? No conviene olvidar, de hecho, que estos intereses no son en modo alguno intereses *externos* a la sociedad. La interdependencia de sociedad y naturaleza convierte a todos los problemas ecológicos en problemas socioambientales. Es simplista suponer su *exclusión* de los procesos democráticos actuales por el solo hecho de carecer en ellos de una articulación explícita. Sí cabe reconocer a estas formas de representación, en cambio, una función *simbólica* especialmente útil en el campo de la persuasión política, al margen de su efectividad política: la integración de los intereses de estas circunscripciones medioambientales en el proceso político por medio de representantes específicos vendría a simbolizar la redefinición del *demos* a que el ecologismo propende, al modo de un *reconocimiento* de la pertenencia de los mismos a la comunidad política. Pero el cumplimiento de esa función simbólica parece superfluo si esa representación puede efectivamente llevarse a término por medios no tan conspicuos, en el seno del proceso político democrático. Dice Goodin:

> "En el fondo, lo que cuestiono es la imagen de una democracia en la que cada persona representa sola y exclusivamente sus *propios* intereses. Sería más realista empíricamente, y moral y políticamente preferible, pensar en cambio en la democracia como un proceso en el que todos internalizamos los intereses de los demás, y de hecho del mundo que nos rodea" (Goodin, 1996: 844).

Suponer la capacidad ciudadana de interiorizar, primero, e incorporar después al proceso político, intereses esencialmente públicos y comunes elimina la necesidad de llevar a término medidas especiales de representación de intereses. El reconocimiento de sujetos e intereses tradicionalmente excluidos del *demos* político liberal no reclama semejante explicitud; basta con su integración en el debate y la decisión democráticas. Cuestión distinta es la de la debilidad de esos procesos democráticos, o su insuficiencia. De lo que se trata entonces es de procurar su reforzamiento y profundización, sobre todo mediante la promoción de marcos y prácticas deliberativas vinculadas, como veremos, a una concepción normativa de la sustentabilidad. Porque la existencia de un debate orientado a la fijación del contenido de la sustentabilidad incorpora *por definición* los intereses del mundo natural y de las futuras generaciones, por más que el peso que en el mismo se les otorgue sea cuestión muy distinta. La debida integración en el proceso democrático del conocimiento científico, así como la especial atención prestada en cada caso a los intereses concretamente afectados por la decisión, contribuirán a ello. Fomentar un proceso democrático deliberativo, abierto y reflexivo proporciona una protección *suficiente* a esos intereses, sin necesidad además de adhesión a una determinada visión moral de naturaleza ecocéntrica. La atención que el ecologismo presta a la

representación hace justicia a su importancia en cualquier sistema democrático (también en una democracia verde), pero el tipo de revisión conceptual que propone no muestra sólo los límites e insuficiencias de su articulación liberal, sino también los de su misma redefinición verde.

Proceso político, racionalidad administrativa y medio ambiente

La revisión crítica de la democracia liberal exige atender también a dos aspectos menos visibles de su relación con los problemas medioambientales, que determinan la *respuesta* de la misma a su tratamiento y gestión, pero son a su vez *causa* de su surgimiento. Se trata, por una parte, de atender al modo en que efectivamente se desarrolla el proceso político liberal, que para los verdes se caracteriza por un sesgo en el sopesamiento de los distintos problemas que provoca, irremediablemente, la subrepresentación de los problemas e intereses medioambientales. La crítica verde apunta aquí a problemas *estructurales* de la democracia liberal, y demanda soluciones en el mismo sentido. Por otra parte, es el funcionamiento administrativo del Estado liberal, en su aproximación y tratamiento de los problemas medioambientales y ecológicos, el que es sometido a escrutinio. Aquí no se produce tanto un fenómeno de subrepresentación, como de inadecuación de la racionalidad administrativa y de sus estructuras en relación a la naturaleza de los problemas medioambientales. Este problema tiene un interés especial desde la óptica de la sustentabilidad, ya que el aspecto técnico de ésta demandará una adaptación funcional de las estructuras administrativas, capaz de asegurar que, sea cual sea la definición normativa del principio general, sea técnicamente viable.

1. La subrepresentación sistemática de los asuntos ecológicos ha sido subrayada por la crítica verde a la democracia y el Estado liberales. Pero no se trata tan sólo de la subrepresentación de los intereses de las referidas nuevas circunscripciones medioambientales, sino que a ello hay que sumar la del bienestar medioambiental de la propia ciudadanía (Eckersley, 1996: 215; De Geus, 1998: 4). No se trata así de que la comunidad política deba o no expandirse, ni de que la naturaleza de los problemas medioambientales exija nuevos mecanismos institucionales, sino del hecho de que esos mismos problemas no están lo suficientemente presentes en el proceso político de toma de decisiones. Naturalmente, esos problemas son incluidos en ese proceso, pero éste no tiene en cuenta su singularidad, diluyéndolos indiferenciadamente y relegándolos, por lo general, en favor de aquellos cuyo horizonte temporal y conspicuidad son mayores. La caracterización de las organizaciones medioambientales como organizaciones privadas de presión dentro del proceso de negociación política que tiene lugar entre el gobierno y las élites organizadas provoca el contrapeso de esos intereses con las reivindicaciones de otros grupos de presión, con el resultado de que el interés público a largo plazo en la protección medioambiental es intercambiado de modo sistemático con las demandas, más inmediatas, del capital y el trabajo (Eckersley, 1996: 215). El carácter público de los bienes medioambientales, y el interés general que en consecuencia deriva del mismo, es ignorado por el proceso político, que sufre las consecuencias del tráfico de poder. Estas decisiones difieren notablemente de aquellas en cuyo proceso de adopción participan, como propone Burnheim (1985, 1995), sólo los afectados directamente por los problemas en cuestión, ya que sólo las consideraciones relevantes en cada caso son

merecedoras de atención. Difícilmente puede reducirse el proceso político, sin embargo, a la participación *única* de aquellos que son afectados *directamente* por un problema determinado. La necesaria integración de estos actores en el proceso de toma de decisiones debe ir acompañada de medidas de contrapeso que eviten desequilibrios particularistas.

Para el mismo Burnheim, es la introducción de costes y pagos no relacionados con el problema en cuestión lo que provoca que algunos intereses sufran para avanzar, en beneficio de otros con los que probablemente nada tienen que ver. La crítica verde sugiere así que la igualación e indiferenciación de intereses que produce el proceso político liberal da lugar a resultados irracionales desde el punto de vista de su igual valoración y contrapeso. No todos los intereses son valorados del mismo modo, ni se atiende al carácter público y privado de unos y otros, en una dinámica de ponderación e intercambio cuantitativo en la que sirven como medios para un fin distinto, que no es otro que la conservación del poder mediante la obtención del voto. No necesito alguien que *me* represente, así Burnheim, "sino distintos agentes que representen mis diferentes intereses" (Burnheim, 1995: 55). Necesitamos así un proceso político y un sistema de provisión de bienes públicos distinto y más experimental. Es necesario hacer frente a las dinámicas inherentes a los mecanismos y procedimientos institucionales, lo que para Burheim exige avanzar en la dirección de una *demarquía*, cuya raigambre ecoanarquista permite cuestionar algunas soluciones verdes cuyo simplismo las convierte en ineficaces. Este modelo político tiene por objeto la destrucción de la soberanía a todos los niveles, y propone una descentralización radical donde la comunidad constituye la unidad básica de decisión, con arreglo al principio de que son los afectados por un problema los que han de decidir sobre el mismo. Postergando un análisis más detenido del énfasis verde en la comunidad al tratamiento diferenciado de ésta, sí cabe contestar a la propuesta descentralizadora de Burnheim con dos argumentos diferenciados, que muestran las debilidades en que incurre su planteamiento cuando pasa de lo descriptivo a lo prescriptivo. El carácter de los problemas medioambientales requiere efectivamente de un enfoque descentralizado capaz de apreciar sus singularidades, pero también la existencia de una autoridad central capacitada para coordinar los esfuerzos de los distintos actores empeñados en su resolución, y de evitar que la ausencia de coordinación y las confusiones competenciales entre comunidades provoquen su agravamiento. La dimensión transnacional de los problemas no hace sino redoblar esta exigencia. Por añadidura, la proximidad al problema no es por sí sola un argumento suficiente para la atribución de competencia decisoria, mucho menos si ésta se pretende exclusiva. En una afirmación sobre la que volveremos por lo que tiene de representativa de una determinada propensión verde, Eckersley viene a reconocer este hecho, cuando señala que "el problema con el enfoque general ecoanarquista de 'dejarlo todo a los vecinos afectados' tiene sentido sólo cuando los vecinos poseen una conciencia ecológica y social apropiada" (Eckersley, 1992: 173). La atribución de competencia a las comunidades locales carece de validez por sí misma; aquella ha de ponerse en relación con el aumento de la racionalidad ecológica que pueda traer consigo. Podemos apreciar aquí de nuevo, con todo, la característica tensión verde entre procedimiento y resultado, pues la idoneidad de aquél está en todo caso en función de la producción del segundo, en ningún caso predecible ni susceptible de ser garantizado.

2. Junto a esta subrepresentación de los intereses públicos medioambientales en el proceso político, encontramos otra manifestación de un inadecuado tratamiento de los mismos en el ineficaz funcionamiento administrativo del Estado liberal. El problema no es aquí tanto una subrepresentación de intereses como un tratamiento inadecuado de los problemas medioambientales derivado del desencuentro entre la racionalidad administrativa y un tipo de materia a cuya singular naturaleza es incapaz de adaptarse. Las especiales características de los problemas ecológicos son ignoradas y subordinadas a la lógica uniformizadora de una racionalidad administrativa cuyo *pathos* de control y eficacia le impide mostrarse flexible y adaptativa. Esta crítica ha sido elevada, sobre todo, por Dryzek (1987, 1990b, 1995b), Torgerson (1990) y Paehlke (con Torgerson, 1990), cuyos trabajos me sirven por ello de referencia. Todos ellos subrayan esa inadecuación de base entre la *vieja* racionalidad burcrática y administrativa y la *nueva* percepción y comprensión que demandan unos problemas, si no del todo nuevos a su vez, sí novedosamente descritos y manifestados con el auxilio de la ecología y el activismo verde.

Las singularidades, ya descritas, que ofrecen los problemas medioambientales, que se refieren a las discrepancias entre las condiciones ideales y las reales que resultan de las interacciones entre los sistemas naturales y los humanos, impone especiales demandas a los métodos humanos de resolución de problemas cuando a ellos se enfrentan (Dryzek, 1987: 26). La racionalidad ecológica de la administración depende de la capacidad de ésta para adaptar su funcionamiento a la peculiar naturaleza de esta clase de problemas. En la práctica, sin embargo, la epistemología instrumental y analítica de la administración, aunque por lo general eficaz, presenta problemas cuando aborda problemas complejos como los medioambientales, porque el análisis y la descomposición de los mismos ha de ser inteligente y autónoma, no arbitraria y mecanizada (Dryzek, 1990b: 99). Tampoco facilita el incremento de la racionalidad el contexto en que se desarrolla esa función administrativa, porque junto a la subrepresentación sistemática de los intereses medioambientales se encuentra un conjunto de constricciones impuestas por la lógica de una economía de mercado, donde esos intereses se enfrentan a los de la industria. En todo caso, la naturaleza de los problemas medioambientales demanda de cualquier mecanismo administrativo que pretenda su tratamiento y resolución una serie de características de cuya falta adolece, de modo sistemático, la administración del Estado liberal (cfr. Dryzek, 1987: 91 ss.; 1994; 399-401; 1995a: 15-16):

A. Retroalimentación negativa, o capacidad para generar movimientos correctivos cuando un sistema ve disturbado su equilibrio. La complejidad e impredictibilidad de los problemas medioambientales vienen a reclamarla. Sin embargo, los mecanismos de retroalimentación negativa del Estado liberal están dominados por la representación de intereses económicos y financieros. Por otro lado, la rigidez administrativa dificulta la aceptación de los errores y las consecuencias indeseadas que resultan de decisiones previas, en un ámbito, el de las relaciones entre sistemas naturales y humanos, donde el error no es sólo posible, sino *probable*. A una recepción de signos inhibida por la tendencia de las organizaciones a generar una cultura que proyecta en los mismos perspectivas, rutinas e imperativos nacidos de la misma, hay que añadir las dificultades existentes en la transmisión e interpretación de esos signos *dentro* de la estructura administrativa.

B. Coordinación entre los diferentes problemas y las soluciones que se les aplican, para evitar que la resolución de uno de ellos no cree o incremente otros, así como entre los distintos actores implicados. Esta coordinación es a menudo problemática, sin embargo, porque en las democracias liberales suelen dispensarse recompensas tangibles a intereses particulares que no tienen en cuenta a los ecológicos. La respuesta organizativa a un problema requiere de una división del trabajo que, a su vez, exige coordinación entre las distintas unidades. Esta coordinación sólo puede obtenerse mediante una rutinización de las tareas, que las simplifica y conduce a la adopción de procedimientos operativos que inevitablemente reducen el número de posibles respuestas al problema en cuestión por parte de la unidad, y por tanto de la organización en su conjunto. El control *detallado* de los casos individuales exige así de las unidades individuales una autonomía de la que no gozan por razones estructurales y funcionales.

C. Fortaleza, o capacidad para actuar adecuadamente en diferentes condiciones y contextos. Esta capacidad de adaptación se ve menoscabada por la combinación de estructura jerárquica y positivismo científico que suele caracterizar a la organización administrativa. La creencia en una verdad científica verificable, capaz de proporcionar *una* solución a problemas complejos e inciertos como los medioambientales, se combina aquí con la confianza en que los niveles jerárquicos superiores presuponen un mayor conocimiento y capacidad de respuesta. La jerarquía y la autoridad, cognoscitiva y organizativa, obstruyen el diálogo abierto que necesita el desarrollo y la valoración de soluciones tentativas a problemas de esta clase.

D. Flexibilidad, o capacidad para ajustar la estructura interna en respuesta a condiciones cambiantes. Las rutinas organizativas y las propias estructuras no están por lo general, sin embargo, preparadas para esa adaptación a condiciones nuevas. La robustez que se supone a la organización administrativa suele adoptar la forma de una resistencia al cambio que, en consecuencia, se transforma en fragilidad en relación a cambiantes objetivos externos. Esta cualidad cambiante e incierta de los problemas medioambientales colisiona con la *continuidad* de propósito y orientación que la teleología administrativa necesita para lograr un funcionamiento constante.

El entramado administrativo que está en la base del Estado liberal y garantiza su funcionamiento no se halla pues, organizado de modo adecuado *en relación* a la naturaleza y complejidad de los problemas medioambientales cuya resolución aborda. Las jerarquías administrativas son, subraya Dryzek (1987: 108), una forma inapropiada de elección social bajo las condiciones que constituyen las circunstancias ecológicas de elección social. La racionalidad administrativa no produce racionalidad ecológica. Para Torgerson, el problema principal es que *no puede* haberla, porque el mismo modo en que la racionalidad administrativa clasifica y afronta los problemas ecológicos contiene el germen de su fracaso. La sola etiqueta de problemas *medioambientales* es a su juicio reflejo de una determinada forma de percepción, derivado del modelo de racionalidad típicamente administrativo: para la esfera de la administración, no está justificado hablar de *crisis* medioambiental, pues eso supondría reconocer una falla central al proyecto del industrialismo, siendo por el contrario preferible la identificación de distintos problemas susceptibles de *gestión*, definibles como separados en términos operativos y abiertos con ello a su encaje dentro de la diferenciación funcional del

aparato administrativo (Torgerson, 1990: 133-135). La causación común y la interdependencia entre los distintos problemas se ve así ocultada, y dificultado su tratamiento a un nivel estructural. Esta crítica ve comprometida su validez, sin embargo, cuando de las dificultades de la *actual* lógica administrativa deduce una incapacidad general de la misma para el tratamiento de problemas cuya diagnóstico, por parte de Torgerson, es igualmente discutible. El sentido de crisis del ecologismo entorpece una vez más su sentido analítico. El carácter estructural de los problemas ecológicos no tiene por qué referirse únicamente a lo que Torgerson denomina el proyecto industrialista, sino que ha de comprenderse más bien en el marco de las relaciones socioambientales, *por definición* cambiantes, inciertas y complejas, rasgos a partir de los cuales es fácil componer un cuadro efectivamente *crítico*. Además, la existencia de pautas comunes de causación, en efecto referidas a una determinada organización socioeconómica históricamente dada, que produce un mismo *tipo* de problemas en todo caso susceptibles de desarrollo y transformación, no impide *per se* la separación y parcelación de los mismos, bien que con conciencia de su interdependencia e interacción, so pena de menoscabar la eficacia en su tratamiento. La lógica administrativa que aborda los problemas medioambientales como problemas susceptibles de gestión no se equivoca en este punto, sino en todo caso en el tipo de lógica que efectivamente aplica. Aun aceptando la existencia de una crisis estructural, como la que postula Torgerson, los problemas medioambientales siguen siendo susceptibles de tratamiento. Lo son, además, no como problemas *ecológicos*, así Torgerson (1990: 146), sino como problemas derivados de la interacción sociedad-naturaleza, problemas, pues, del medio ambiente humano. Sí es cierto, en cambio, que la evolución social y los cambios mismos en la causación y percepción de los problemas socioambientales ha puesto en entredicho la organización y los métodos administrativos que se aplican a su resolución. La racionalidad administrativa debe ser capaz de ser ecológicamente racional. Se trata, en consecuencia, de operar en la organización administrativa los cambios necesarios para producirla. Cambios que no pueden, sin embargo, ir en la dirección de los propuestos por el mismo Torgerson cuando, en una maniobra de trasposición típicamente verde, apunta a los principios de la ecología como una base adecuada para la planificación y el control comprensivos. Y añade:

> "Una concepción científica de la ecología es aquí inadecuada; la ciencia, tal como convencionalmente se concibe, no ofrece toda la sabiduría ecológica. Hace falta sensibilidad ecológica para atrapar la forma en la naturaleza, para reconocer su *logos* inmanente. Este reconocimiento, es más, ha de guiar a la humanidad en la restauración de los elementos clave de la 'sociedad orgánica' como parte de un esfuerzo colectivo emergente para alcanzar una 'sociedad ecológica' de forma armónica: natural-social-técnica-humana" (Torgerson, 1990: 146).

Reaparece aquí el organicismo verde que arranca de su concepción esencialista de la naturaleza y se asienta sobre la traducción normativa de *objetivas* leyes naturales a partir de su revelación por medio de la ecología. Sorprende, sin embargo, apreciar en un Torgerson que critica la lógica administrativa por suponer la existencia de soluciones únicas a los problemas medioambientales, una similar convicción, sólo que asentada en la capacidad de la ecología, y no en la de la racionalidad burocrática, para descubrir ese *logos*

inmanente del que habla. Una ecología que, a decir verdad, es parte de la ciencia moderna, y en consecuencia de la lógica de conocimiento y control que caracteriza a una modernidad que refina y culmina el proceso de apropiación humana de la naturaleza externa. Implícito en el llamamiento de Torgerson a una sociedad orgánica y ecológica se halla también una concepción tecnocrática de la sustentabilidad, igual a la que aprecia y rechaza en el tratamiento liberal-administrativo de los problemas medioambientales. Su organicismo cientifista, que oculta retóricamente bajo el manto del utopismo voluntarista, no es sin embargo de naturaleza muy diferente.

Se trata, muy al contrario, de avanzar hacia una mayor *racionalización* de las respuestas administrativas, entendiendo por ella una mejor comprensión de los problemas medioambientales y la articulación de aquellos mecanismos que incrementen la capacidad administrativa de adaptación a su complejidad e incertidumbre. Una organización administrativa más abierta, flexible y resistente, combinada con una descentralización suficiente, es la dirección adecuada. Esta racionalización supone asimismo un reconocimiento de la incertidumbre que distingue a los problemas medioambientales, desde su causación a su percepción, pasando desde luego por su tratamiento. La inexistencia de una *única* solución no implica, sin embargo, la ausencia y aplicabilidad de las mismas. El funcionamiento administrativo tiene por ello que tender a una mayor democratización, no tanto en aquellos ámbitos donde la racionalidad instrumental es ciertamente la forma de racionalidad aplicable, sino en los estadios previos de determinación de las políticas. Se ha de fomentar la integración de los procesos democráticos de decisión en el contexto de la determinación normativa de la sustentabilidad. La opinión de los expertos ha de verse complementada con el incremento de la participación ciudadana, que redunda finalmente en beneficio de la legitimidad de los resultados que logre la administración. El aspecto técnico de la sustentabilidad debe ser abordado por la racionalidad administrativa e instrumental, subordinada a la racionalidad discursiva y democrática. Lo que la crítica del funcionamiento administrativo en relación a los problemas medioambientales ha de evitar es la demonización de ese tipo de tratamiento, porque la normatividad intrínseca a la sustentabilidad no suprime su fuerte componente técnico, que subordinado a la previa determinación democrática del contenido de la sustentabilidad, es absolutamente imprescindible para su consecución.

La reformulación y ampliación verde de los derechos y su discurso

La revisión crítica y reconstructiva que el ecologismo lleva a cabo de los distintos principios e instituciones centrales a la democracia liberal atiende también a una noción central a la misma: los derechos. El individualismo liberal que desconfía de toda injerencia estatal y pretende la limitación del gobierno encuentra en los derechos, históricamente, una herramienta decisiva para la protección del sujeto y el aseguramiento de sus libertades cívicas y políticas. Y aunque es cierto que la función cumplida por los derechos en la teoría liberal democrática ha tendido a la ambivalencia, en la medida en que junto a su empleo como medio para una especificación de las libertades liberales que al mismo tiempo restrinje el ámbito de la decisión democrática colectiva, se han usado asimismo para salvaguardar la dignidad humana

de la amenaza de la fragmentación individualista (cfr. Levine, 1981: 133), también lo es que en cualquier caso constituyen un fundamento normativo básico de la misma. Los derechos tienen un carácter intrínsecamente *político* y no meramente social, ya que sitúa al individuo, en relación a un conjunto de prácticas o actividades en el seno de una comunidad, en la que por ser titular de derechos puede hacer demandas o reclamaciones (cfr. Hiskes, 1998: 89). Este carácter político de los derechos, sumado a su encarnación en un cuerpo legal judicialmente reclamable, proporcionan a los mismos, como discurso y como principio, una enorme fuerza *constitutiva* que explica el interés verde por los mismos. El atractivo general de los derechos, aplicados al medio ambiente, es que puede proporcionar una representación y consideración más *sistemática* de los intereses medioambientales de los ciudadanos y de las nuevas circunscripciones medioambientales ya citadas, corrigiendo su sistemática subrepresentación (Eckersley, 1998: 356). La teoría política verde contempla, en efecto, a los derechos en dos sentidos distintos pero complementarios.

Por una parte, y de acuerdo con una orientación antropocéntrica, son un instrumento para el aseguramiento de los derechos medioambientales de la ciudadanía y para la resolución de la crisis ecológica. Por otra, de acuerdo con un propósito más propiamente ecocéntrico, los derechos y su discurso pueden contribuir a la efectiva ampliación de las comunidades moral y política. Los derechos pueden ser, en este sentido, un poderoso medio de *reconocimiento* de entidades y sujetos previamente excluidos de aquéllas. Es la dificultad de identificar a éstos y, sobre todo, los problemas que sus peculiaridades plantean a la hora de reconocerles como titulares de los mismos, lo que plantea dificultades a su atribución. Junto a esta ampliación *subjetiva* del discurso de los derechos, que trata de ampliar el número y la condición de sus titulares, coexiste entonces una ampliación *objetiva* de su contenido, que propende a la creación de derechos de corte medioambiental cuyos titulares son los ciudadanos, cuyo espectro de derechos se ve así extendido. En esta ampliación objetiva, los derechos sustantivos y los procedimentales se refuerzan mutuamente. La relación de esta ampliación objetiva con los nuevos riesgos tecnológicos y medioambientales ha de ser también ponderada. En ambos casos, la teoría política verde ha prestado también atención al enfoque constitucional y legal de esta doble ampliación.

1. La ampliación *objetiva* del discurso de los derechos supone una extensión del contenido sustantivo de los mismos, que da cabida a garantías y principios relativos al medio ambiente que pueden sintetizarse en el derecho *humano* a disfrutar de un medio ambiente sano. Este derecho medioambiental genérico, así como todos aquellos que puedan derivarse del mismo o tiendan a concretarlo, puede considerarse constitutivo de una nueva generación de derechos, idealmente llamados a completar la progresiva evolución de los mismos célebremente descrita por Marshall (1998). Formarían parte de los llamados derechos de tercera generación, junto, por ejemplo, al derecho a la paz, o al desarrollo, que han sido denominados *derechos de solidaridad*, por tender a la preservación de la integridad del ente colectivo (cfr. Vercher, 1998: 16). Estos derechos no proceden ni de la tradición liberal de la primera generación ni de la socialista de la segunda, y deben tal denominación genérica al hecho de que proceden de "una cierta concepción de la vida en comunidad", y sólo se pueden realizar "por la conjunción de esfuerzos de todos los

que participan en la vida social" (Vasak, citado en Bellver, 1994: 270). Lo singular de los derechos medioambientales humanos es que, a la vez que amplían el círculo de los derechos, operan como precondición para su titularidad y ejercicio: si el reconocimiento de los derechos sociales y económicos, o de derechos de segunda generación, suponía a la vez el reconocimiento de su carácter de *condiciones* para el ejercicio real de los derechos civiles y políticos, o derechos de primera generación, el derecho a un medio ambiente sano viene a constituir la precondición para el ejercicio de todos los anteriores. La recontextualización verde aplicada a los derechos supone así, por tanto, una ampliación objetiva y una reordenación interna a los mismos.

Habida cuenta, sin embargo, de las dificultades que plantea la consecución y aplicación práctica de este derecho, tan genéricamente formulado, conviene preguntarse si el discurso de los derechos constituye, como pretende la teoría política verde, un instrumento adecuado. Eckersley (1996) presenta un argumento referido a la antedescrita subrepresentación de los intereses medioambientales en el proceso político de la democracia liberal. A la vista del modelo utilitario de decisión dominante en el mismo, el reconocimiento de los derechos medioambientales convierte a las demandas de este tenor en demandas innegociables, sustrayéndolas así a un tráfico de mercado que sistemáticamente las perjudica. Eckersley piensa aquí tanto en términos de un derecho fundamental a un medio ambiente sano, como en términos de un conjunto de derechos procedimentales que puedan servir de vínculo entre aquel derecho, su cumplimiento efectivo y la participación democrática ciudadana. Estos derechos incluyen "el derecho a conocer (...); derechos a participar en la determinación de los estándars medioambientales; derechos a objetar las decisiones medioambientales ministeriales o de sus agencias; y derechos a emprender acciones contra departamentos, agencias, empresas e individuos que incumplen sus derechos de acuerdo a la ley" (Eckersley, 1996: 230). Estos derechos procedimentales vienen a expresar el hecho de que la protección medioambiental no es, no puede ser, una cuestión puramente técnica, porque implica la adopción de decisiones acerca de lo que es un problema y acerca de cómo afrontarlo (Hayward, 1999: 68). Es precisamente en la vinculación de estos derechos procedimentales con los derechos medioambientales sustantivos donde Eckersley aprecia con perspicacia la posibilidad de garantizar que éstos se diluyan en su misma declaración genérica, y de fomentar la participación política ciudadana. Dado que el problema de los derechos medioambientales sustantivos es que el nivel de generalidad que un hipotético derecho a 'un medio ambiente sano' posee amenaza con privarle de toda fuerza prescriptiva, para evitar ese grado de abstracción de lo que se trata es de establecer vínculos claros entre las demandas sustantivas y las procedimentales. Así, en lugar de un derecho abstracto y ambiguo a 'un aire y agua limpios', una declaración medioambiental de derechos podría declarar que los ciudadanos tienen derecho a asegurarse de que la calidad del aire y el agua corresponden a los estándares establecidos en la legislación medioambiental: "En otras palabras, los problemas de justiciabilidad y rigidez pueden abordarse mediante la formulación de derechos medioambientales *sustantivos* de los ciudadanos en los términos estándar establecidos por procesos democráticos (más que judiciales)" [Eckersley, 1998: 368]. Este tipo de vinculación posee especial importancia a la hora de establecer el marco democrático institucional de toma de decisiones para la determinación del contenido

normativo de la sustentabilidad. La democracia verde, como veremos, aspira a lograr el máximo grado de integración y participación en ese proceso, y dichos derechos procedimentales pueden ayudar a lograrlo.

En otro orden argumentativo, el empleo del discurso de los derechos presenta la ventaja, así Hayward (1995: 143), de ser familiar y hallarse ya suficientemente establecido, lo que facilita su aplicación práctica y la determinación de los procedimientos para su efectivo cumplimiento. Con ser esto significativo, es la potencia simbólica y retórica del *lenguaje* de los derechos lo que quisiera destacar. La sólida posición que los derechos efectivamente ocupan en la tradición política occidental, así como su constante asociación a movimientos de carácter reivindicativo, pueden facilitar la instauración del derecho a un medio ambiente sano. Ciertamente, la proclamación de un derecho va acompañada a menudo de su incumplimiento, de modo que su fuerza sustantiva se reduce a mera forma, pero no lo es menos que su sola *afirmación* goza de notable capacidad retórica y persuasiva, por suponer la institucionalización de una aspiración determinada. La amenaza del puro formalismo jurídico no hace sino recordarnos el carácter eminentemente social y *convencional* de los derechos, cuya formulación abstracta y genérica debe ir, en consecuencia, acompañada del aseguramiento de las condiciones necesarias para su cumplimiento. En este sentido se manifiesta aquella crítica radical que se dirige a la esencia misma del discurso de los derechos, por considerar que una cultura de derechos es éticamente débil y empobrecedora, al asentarse sobre una concepción competitiva, atomista y egotista de las relaciones sociales. La existencia de desigualdades subyacentes de clase, raza o género permiten así calificar el discurso de los derechos como mera ideología, otro instrumento de poder. Luego veremos cómo una característica de la reformulación verde de los derechos es su énfasis en los deberes y las responsabilidades, como necesario contrapeso de ese carácter reclamante y competitivo de los derechos. Los derechos son reflejo de una cultura a la que influyen a su vez, pero la presunta debilidad ética que los derechos manifiestan no es *creación* de un discurso que, en el peor de los casos, contribuye a la ordenación de lo social. Por otra parte, no obstante la incapacidad que manifiesta esta crítica para, a pesar de la ambivalencia que los distingue, reconocer la validez histórica y retórica del discurso de los derechos, tiene el mérito de dirigir la atención sobre la dimensión social y práctica de los mismos. A pesar del surgimiento históricamente sucesivo de los mismos, o precisamente como su expresión, las distintas clases de derechos no pueden verse como artificialmente separados, sino desde una perspectiva relacional, porque se determinan y condicionan recíprocamente. Lo que esta crítica radical permite es tener conciencia de la posible utilización ideológica de los derechos, pero reconocido éste no hay motivo para su desechamiento. Se trata, en fin, de equilibrar lo universal y lo particular, la postulación y la aplicación, la retórica del discurso y la práctica de las condiciones.

Este enfoque relacional permite apreciar cómo la introducción en el ordenamiento jurídico y la realidad política de un derecho a un medio ambiente sano *condiciona* irremediablemente el contenido y la aplicación de de otros derechos fundamentales. Basta pensar en los derechos de contenido económico y las posibles colisiones que puedan producirse entre desarrollo y preservación. El surgimiento de las mismas dependerá de la concreta formulación que se dé finalmente a ese derecho, y sobre todo del modo en que se interprete y ponga en relación con los demás. Lo destacable, desde la óptica de una política verde, es la

consecuente necesidad de vincular el contenido de los derechos medioambientales al contenido de la sustentabilidad. Porque sería del todo incongruente, por ejemplo, afirmar un derecho al medio ambiente sano tan amplio que exija una fuerte política conservacionista, y hacerlo en el marco de una política de sustentabilidad débil y desarrollista. El carácter inicialmente genérico de ambos permitirá posteriormente su adaptación continua en el marco de los procesos democráticos de decisión. Los procesos de configuración discursiva de la sustentabilidad estarían así vinculados con los de aplicación e interpretación práctica de derechos generalmente proclamados en el ordenamiento legal, vinculación que presenta la ventaja adicional de redundar en beneficio de la aceptación pública y la legitimidad de los mismos.

2. La ampliación *subjetiva* de los derechos apunta, en cambio, a la introducción de modificaciones en los titulares de los mismos, para incluir a las futuras generaciones y al mundo natural. Esta ampliación constituye por sí misma una extensión del *demos* liberal, pero es también una contestación de los criterios de racionalidad e inclusión que determinan la pertenencia a las comunidades moral y política. El hipotético reconocimiento de derechos al mundo natural, o al menos a la parte *sentiente* del mismo, constituiría un giro ontológico para esas formas de racionalidad y en la consideración de la naturaleza que de ellas resulta, pues la primacía de la instrumentalidad dejaría paso a la del valor intrínseco de lo natural. Sin embargo, la orientación ecocéntrica es sólo una de las posibles, ya que encontramos una gran variedad argumental cuando de *fundamentar* esta ampliación subjetiva se trata. Así:

a. Todos los seres que son sujetos de experiencia de vida poseen un valor inherente, sean o no humanos, por el hecho mismo de *sentir*, que supone la capacidad de experimentar placer y dolor. Esta recuperación del viejo argumento benthamiano, defendida por ejemplo por Regan (1983), implica que todos los mamíferos tienen, *prima facie*, igual derecho al respeto.

b. El extensionismo moral basado en la misma *continuidad* humano-animal justifica la atribución de derechos a los animales, "nuestros padres olvidados" (Alberto Savinio, 1983: 42). Reconocida esa continuidad por la teoría de la evolución, si los humanos son sujetos adecuados de preocupación moral en su propio derecho, también lo son los animales (cfr. Benton , 1997a).

c. Lo que justifica y explica la ampliación subjetiva de los derechos no es la continuidad humano-animal, sino la *relacionalidad* que subyace a la concepción del yo como yo ecológico, cuyo bienestar incluye el de la naturaleza no humana, que en consecuencia demanda una protección que los derechos pueden proporcionar (cfr. Low y Gleeson, 1999).

d. No son las similitudes y la continuidad humano-animal lo que fundamenta la atribución de derechos, sino precisamente las *diferencias* entre nosotros y el mundo natural: es la *otredad* de la naturaleza la que puede crear un sentimiento de reverencia que facilite su preservación (cfr. Cooper, 1997).

e. El reconocimiento del valor intrínseco del mundo natural es justificación suficiente para la atribución al mismo de derechos que aseguren su florecimiento. Tanto el ecocentrismo como la ecología profunda vienen a defender una suerte de igualitarismo biosférico basado en el reconocimiento y respeto de las necesidades vitales de *todos* los seres.

f. De acuerdo con el evolucionismo pragmático del pionero Christopher D. Stone (1996), la misma evolución de los derechos, que ha propiciado su concesión en oleadas sucesivas a entidades cuya titularidad ha sido, sistemáticamente, considerada *impensable*, viene a justificarla en ausencia de una razón suficiente *en contra* de la atribución. Para el propio Stone, sin embargo, el valor intrínseco del mundo natural puede también fundamentar esta ampliación de derechos.

g. El reconocimiento de distintas capacidades y cualidades en distintas especies no es motivo para la discriminación entre ellas, en realidad arbitraria, y precisa por el contrario reconocer la igual considerabilidad moral de las mismas y el consiguiente reconocimiento de sus derechos (cfr. Singer, 1995). La superación del especieísmo convierte la atribución de derechos en una cuestión de *justicia* (Hayward, 1995: 151-155).

Para los verdes, la fundamentación de la ampliación subjetiva de derechos descansa en todos los casos, pues, en la previa consideración *moral* del mundo natural. Resulta cuestionable, sin embargo, que este juicio moral *humano* deba traducirse en términos de derechos. La incapacidad *técnica* de que los animales actúen como titulares de derechos, por carecer de la capacidad necesaria para reclamarlos y ejercitarlos, puede contestarse con el reconocimiento de que es necesario un ejercicio vicario de esos derechos por parte del hombre, y con el recordatorio de que lo mismo ocurre con titulares humanos de derechos (discapacitados, niños, enfermos terminales) a los que nadie discute su titularidad. Sin embargo, los derechos requieren, entre otras cosas, de conciencia y libertad de elección, y de ahí que la atribución de derechos a parte del mundo natural sólo puede ser, en realidad, *metafórica* (Wissenburg, 1998: 79). La razón es sencilla: "Los derechos son ajenos al orden de la naturaleza. Su concepto pertenece al ámbito de la ley y moralidad humanas" (Harrison, 1996: 429). El reconocimiento de derechos a los animales sería así necesariamente *interno* al orden humano. Al pertenecer el derecho al terreno de la convención y la forma, la proyección del orden de los derechos en el mundo natural vendría a constituir una ficción por esa misma razón innecesaria. No se trata de que el hombre haga justicia al mundo natural mediante el reconocimiento de un derecho *preexistente* a su reconocimiento e inherente a aquél; a lo que el hombre hace justicia es a sus propios juicios morales acerca del mundo natural. La naturaleza no conoce la justicia. La pretensión verde de reconocer derechos al mundo natural puede verse así como una derivación de su concepción esencialista de la naturaleza, especialmente en lo que ésta tiene de divinización del orden natural mediante su objetivación ahistórica y asocial. La atribución de derechos al orden no humano desvela así una base iusnaturalista, reflejada en la justificación *inmanente* que subyace al valor intrínseco. Por eso, y aunque los fines que se pretenden con esta atribución podrían alcanzarse también, idealmente al menos, mediante el desarrollo y cumplimiento de nuevos deberes humanos hacia el mundo natural, incluso sobre una base antropocéntrica, la fundamentación de la ampliación subjetiva de derechos sólo puede ser una combinación de antropocentrismo reflexivo e instrumentalismo pragmático, que otorga a aquella ampliación una función primordialmente retórica y educativa. A fin de cuentas, otorgar derechos a los animales es crear *deberes* humanos hacia ellos sobre la base de su previa consideración moral. Los derechos animales: cuestión moral y política *humana*.

Ahora bien, la consideración moral del mundo natural no equivale a la adscripción de derechos a éste en su conjunto, ni a la totalidad de sus integrantes. Aceptada con reservas su plausibilidad, existen aún límites para la aplicación del discurso de los derechos al mundo natural. Exigen éstos de una articulación jurídica y de un mínimo grado de concreción en su contenido, que haga después posible su plasmación en prácticas y garantías concretas. La relevancia moral no siempre puede traducirse en relevancia jurídica. En la determinación tanto de los titulares de los derechos, como de su contenido, Robyn Eckersley (1996: 191-193) hace una propuesta con el suficiente valor ejemplificativo, que además reconoce implícitamente la cualidad interna, social, de los derechos atribuidos al mundo natural, en tanto lo que hace es atender a las diversas formas en que los hombres estamos *relacionados* con la naturaleza, para así atribuir derechos de distinto contenido a las diferentes naturalezas que, en distintos niveles, están presentes en la vida social e individual. Una serie de comunidades sucesivas emergen de esta pintura, y el contenido de los derechos varía en cada caso. En primer lugar, está la comunidad *humana*, en la que tienen vigencia los aludidos derechos medioambientales humanos, entendidos como derechos básicos existentes *junto* al resto de derechos ciudadanos; se trata de asegurar que todos tienen acceso a las condiciones sociales y medioambientales que hacen posible su ejercicio. En segundo término, una comunidad *mixta* en la que la obligación humana de asegurar el bienestar de los animales trae causa del hecho de que éstos son seres cuya habilidad para el autosustento ha sido mermado por las prácticas humanas; estos animales (domésticos y cautivos) poseen el correspondiente derecho a obtener cuidado humano. Finalmente, se encuentra una comunidad *biótica* en la que los humanos tienen, como miembros de la misma, una generalizada obligación de asegurar que las comunidades animales no son dañadas por la actividad humana, ni son lesionadas sus condiciones de florecimiento y desarrollo. El discurso de los derechos es sin embargo impracticable, tanto moral como políticamente, en el caso de los restantes miembros de la comunidad *biótica*, de modo que la obligación humana de asegurar la sostenibilidad ecológica se cumple aquí mejor mediante una aplicación sistemática del principio de precaución y una adecuada planificación medioambiental. Hasta aquí Eckersley. Su solución, como articulación de la apropiación verde de los derechos liberales, sustancialmente acertada, sobre todo por dos razones.

La imposibilidad epistemológica de conocer cuáles son los intereses y deseos de los miembros del mundo natural, aceptando la previa deformación antropomórfica que supone la sola posibilidad de que tengan algo parecido a eso, no impide que podamos cuando menos presumir cuáles son sus más generales *necesidades*. Estas necesidades vienen a equivaler a las condiciones que aseguran su libre florecimiento, a su vez definible acaso como espontáneo desarrollo de su destino natural. Podría decirse que el derecho que se les atribuye es un derecho al goce de esas condiciones, que sólo el hombre puede satisfacer y asegurar y aún reclamar, pues no en vano es un derecho intrahumano referido a las relaciones humanas con el mundo animal. Dejando aquí al margen consideraciones acerca de la incoherencia lógica que supone consagrar un derecho al *libre* desarrollo natural de los seres vivos, habida cuenta de la total ausencia de libertad y espontaneidad existente en un mundo natural regido por una geométrica precisión cuya música y poesía son una proyección del hombre que lo contempla y juzga, reconocer esa cualidad *interior* al orden social de los

derechos animales no hace sino contribuir a su cumplimiento, al tener en cuenta la inescapable contextualización social del problema. Porque tal cumplimiento es una responsabilidad *social* que exige la remoción de la prácticas y relaciones sociales marcadas por la desigualdad y la explotación, razón por la cual es necesario atender sobre todo a las posiciones y formaciones socio-económicas y culturales de los agentes sociales implicados (cfr. Benton, 1993). Desde un punto de vista ecocéntrico, de hecho, los derechos liberales pueden ser del todo insuficientes, habida cuenta de la cultura en la que nacen y a la que reflejan, ya que "es difícil ver cómo tal extensión [subjetiva de derechos] puede cambiar la forma en que la gente se relaciona con el resto de la naturaleza en una economía globalizada que predica una actitud instrumental a todas las cosas que no sean humanas" (Low y Gleeson, 1999: 38). La naturaleza sistémica y el enraizamiento cultural de esas prácticas y relaciones de explotación refuerzan así la necesidad de asegurar una conexión suficiente entre el discurso de los derechos y el principio de sustentabilidad. Porque ese discurso de los derechos sólo puede ser eficaz si se inscribe en una forma de sustentabilidad que permita la remoción de esas prácticas y la transformación de esas relaciones sociales y económicas. Paradójicamente, esta concordancia entre sustentabilidad y derechos haría superfluos a éstos. Su reclamación tiene sobre todo sentido *contra* un contexto cultural en el que el tenor de esas prácticas y relaciones es generalmente aceptado; la transformación de la cultura resta importancia a una herramienta basada en la reclamación y la demanda. La reorientación verde del discurso de los derechos asume también por ello una función instrumental y pedagógica, que pretende ser parte del proceso del cambio cultural y de valores al que los verdes aspiran. Porque no tiene razón de ser de vincular los procesos discursivos de configuración de la sustentabilidad y unos presuntos procesos de determinación de derechos *sustantivos*, por la sencilla razón de que éstos, una vez reconocidos, adoptan una forma cumplida y cerrada, *externa* a la discusión. Esta relación entre los derechos y el contexto cultural en el que surgen plantea, en el marco de la democracia liberal, problemas adicionales para el reconocimiento de aquellos al mundo animal. A pesar de que los derechos, como tales, son centrales al liberalismo, su reconocimiento y transformación han de respetar el principio de neutralidad entre concepciones del bien sobre el que el Estado liberal se asienta: no pueden reconocerse derechos que atenten a ese equilibrio. Es el contexto cultural el que hará emerger, *previo* debate entre concepciones rivales del bien, nuevos valores encarnados después en nuevos titulares o tipos de derecho. Al contrario de lo que ocurre con unos derechos medioambientales humanos cuya fundamentación y carácter encaja más fácilmente con la evolución de los derechos en las democracias liberales, los derechos cuya titularidad corresponde al mundo natural son una cumplida expresión de la concepción ecocéntrica del bien. Su creación y reconocimiento no puede, en consecuencia, preceder al debate. El ecologismo se ve aquí de nuevo abocado a una recurrente forma de circularidad, ya que la ausencia de un contexto cultural adecuado impide de momento la constitución de unos derechos que, a su vez, son una herramienta de sensibilización y modificación cultural de importancia en absoluto desdeñable. No hay aquí, sin embargo, solución alguna. Las propuestas verdes de ampliación subjetiva del discurso de los derechos son ya la instauración de un debate y un medio de influir en su contexto cultural. En todo caso, será el reforzamiento de las instituciones y procesos democráticos en una dirección más inclusiva y participativa, objetivo de una política verde, la

que permitirá la articulación de un lenguaje público para la discusión de concepciones rivales del bien en condiciones no sólo más igualitarias, sino también más inclinadas a la producción de resultados sustantivos.

3. Tanto el potencial simbólico como la fuerza reificadora del orden jurídico, entendido como un orden de creación de una realidad social con la que mantiene relaciones de determinación recíproca, se ven reproducidos y, si cabe, aumentados cuando se trata, no de la legislación ordinaria, sino de la constitución de la que ésta emana. Un planteamiento constitucional de los derechos medioambientales y animales convierte a éstos en principiosque se sitúan fuera del ámbito de lo negociable, al margen de la agenda política en cada momento dominante: en principios legítimos, además de legales. Facilita, además, la consecución de apoyos normativos por parte del discurso ya consolidado de los derechos humanos fundamentales (Hayward, 1999: 66). Su reconocimiento a este nivel permite desplegar todos los mecanismos legislativos y judiciales destinados a garantizar su cumplimiento. Ahora bien, dado que el problema de las disposiciones constitucionales es que la característica amplitud de las formulaciones sustantivas les resta influencia y dificulta la exigencia de su cumplimiento, sería conveniente incluir, también a nivel constitucional, concretas provisiones procedimentales que permitan consagrar derechos, deberes y reglas de decisión susceptibles de control y ejercicio efectivo (Eckersley, 1998: 370-371). Es aquí donde radica, sin duda, la principal debilidad del enfoque constitucional. Incluir derechos medioambientales sin la consideración de derechos fundamentales directamente exigibles, al modo en que la Constitución española recoge, dentro de sus "Principios rectores de la política social económica" y en su artículo 45, el derecho a un medio ambiente adecuado y el deber ciudadano e institucional de conservarlo, limita considerablemente su alcance, especialmente si tal proclamación se realiza en el vacío legislativo, judicial y cultural. También aquí la ausencia de un previo consenso sobre su pertinencia normativa compromete, no sólo su efectiva inclusión, sino la posterior eficacia de ésta.

4. La esencial socialidad de los derechos, ya sean medioambientales humanos o animales, amenaza por tanto con comprometer seriamente la eficacia política de su hipotético reconocimiento, ya que aquella dependerá en todo caso de la existencia de una auténtica voluntad social de transformación de determinadas prácticas y relaciones. De ahí que, desde la perspectiva verde, en este punto sostenida también por la crítica de una cultura liberal centrada en los derechos y en una separación de las esferas pública y privada que hace disminuir progresivamente la importancia de la primera y de todo su significado, este discurso de derechos deba ser complementado por un discurso de los deberes y las responsabilidades. Éstas deben *añadirse* a la idea de los derechos (Dobson, 2000). Sobre todo porque de otro modo los derechos se convierten en cáscaras vacías: si el reconocimiento de derechos medioambientales humanos supone una reordenación interna al orden de los derechos fundamentales que implica restricciones en derechos como los económicos, y esto a su vez implica un ejercicio responsable por parte de los titulares de éstos, que han de ser conscientes de esos nuevos límites de constricciones, los derechos animales implican, dada la incapacidad de éstos para ejercitarlos y como ya hemos visto, la creación de *deberes* humanos hacia los mismos, no sólo de omisión

sino también de acción. Tal como la concepción verde de la ciudadanía vendrá a reflejar, existen "evidentes razones para cambiar el discurso moral dominante de un énfasis en los derechos a un énfasis en las responsabilidades" (Hayward, 1995: 162). A la dificultad que supone el logro efectivo de esa complementariedad entre derechos y responsabilidades responde el propio Hayward, que sugiere concebir los derechos fundamentales

> "como hasta cierto punto *condicionales*; es decir, condicionales respecto al correspondiente reconocimiento de ciertas responsabilidades. Esto parece ir contra los principios de universalidad e inalienabilidad, pero en realidad es sólo reconocer que los derechos fundamentales *tienen* siempre y en cualquier caso ciertas precondiciones, incluso si no son siempre reconocidas" (Hayward, 1995: 168).

Se apunta aquí en la dirección de una suerte de condicionamiento *entrecruzado* de derechos, que supedita el disfrute de derechos de una clase al cumplimiento de las responsabilidades y deberes que permiten asegurar el cumplimiento de otros. El reconocimiento de determinados derechos económicos podría así subordinarse, por ejemplo en el caso de las multinacionales que externalizan costes o violan derechos laborales, al cumplimiento de sus responsabilidades medioambientales. A efectos de discurso, convendría emplear preferentemente el término *deber*, por su más fuerte resonancia jurídico-legal, y reservar el de *responsabilidad* para el ámbito moral e individual: responsabilidad es *conciencia* del deber. El despliegue de un discurso de derechos y responsabilidades encaja con el propósito de la política verde de crear las condiciones institucionales y sociales que permitan abrir procesos de auténtica *formación* de las preferencias y los valores ciudadanos, porque sólo combatiendo la predeterminación que éstas experimentan en el seno del mercado y en su exposición a la retórica persuasiva de la industria publicitaria y cultural será posible la *ilustración* del interés humano que haga posible una cultura de la sustentabilidad y de la democracia, que es, *en sí misma*, una cultura de la responsabilidad.

La corrección del principio de autonomía

Ni el liberalismo como teoría política, ni la democracia liberal como forma de conjugar a aquél con un ideal democrático corregido, pueden entenderse al margen del principio de autonomía, que tanto en uno como en otra es a la vez momento fundacional, presupuesto normativo y condición de posibilidad del orden político y social. La autonomía es, en el liberalismo, autonomía individual. El mito de origen de la sociedad liberal está protagonizado por el sujeto aislado y autosuficiente que, mediante pactos con otros sujetos para la mejor promoción de sus intereses individuales, crea una comunidad política. La sociedad no es tal, sino una reunión de individuos concebidos como realidades últimas capaces de existir como seres racionales con independencia de esa sociedad. Esta noción abstracta del individuo sirve de base a la comunidad liberal, cuya constitución tiene precisamente por fin el aseguramiento de la libertad y autonomía de cada uno en la búsqueda de satisfacción de sus propios intereses y preferencias, a su vez nacidas de su juicio electivo. La

autonomía es asimismo un principio normativo, porque tanto su preservación como su maximización constituyen un fin político superior que limita el poder político y la actuación del gobierno; se trata de evitar todo abuso o limitación de las libertades individuales que se deducen lógicamente de su autonomía. A fin de cuentas, autonomía es, etimológicamente, autononormación, o capacidad del sujeto para autoconcederse sus propias normas. La implantación y vigencia de normas *comunes* que la existencia misma del orden político exige ha de respetar en la mayor medida posible la primacía de la autonomía individual, razón por la cual aquéllas habrán de ser limitadas y permitir el máximo grado de libertad, a fin de evitar en lo posible las contradicciones entre la normación autónoma y la heterónoma.

La corrección verde de la autonomía liberal constituye tanto una refutación de sus presupuestos filosóficos, como la culminación del ejercicio de recontextualización iniciado, previamente, por las críticas socialista y comunitarista. Tanto una como otra confrontan el principio normativo abstracto de autonomía con las condiciones en que se desarrolla y de las que depende su ejercicio; a esta sucesiva recontextualización del sujeto liberal añade el ecologismo las condiciones medioambientales de la autonomía individual. La noción liberal de individuo es también contestada: el atomismo individualista no debe velar una socialidad constitutiva en la que es la interdependencia de los sujetos, y no su fragmentación, la que los crea y sostiene. Al yo desvinculado del liberalismo se opone el yo relacional verde. Esta relativización de la autonomía comporta, naturalmente, importantes consecuencias en el plano normativo.

La crítica socialista a la autonomía liberal subraya la distancia existente entre su proclamación voluntarista y sus posibilidades efectivas de ejercicio. Tanto liberalismo como marxismo otorgan prioridad a la autonomía, pero difieren radicalmente en el modo de asegurarla e interpretarla: mientras el liberalismo prioriza la autonomía individual al nivel de los principios y deriva de ella una concepción de la política basada en la injerencia mínima, el marxismo da preferencia al aseguramiento de las condiciones económicas y sociales que la hacen posible, de donde deriva una política de injerencia basada en la creación de las condiciones estructurales de la autonomía (Held, 1987: 223). Si uno postula la existencia de la autonomía, el otro trata de crear sus condiciones de posibilidad. El carácter prepolítico de la autonomía en el imaginario liberal deja paso en el marxismo a la plena condición política y social de la misma. Lo provechoso de la crítica socialista a la autonomía liberal es que pone de manifiesto la potencial distancia entre el principio y su realidad, acentuando la necesidad de reconocer que la autonomía no puede darse por establecida ni afirmarse en el vacío: depende, por el contrario, de sus condiciones de aplicación. Esta crítica inmanente de la autonomía liberal y de la democracia en cuyo seno está aquélla llamada a realizarse, alerta acerca de la posibilidad de que la autonomía se convierta en mera ideología, si su proclamación no se vincula al aseguramiento de las condiciones para su despliegue y plasmación; la autonomía, a despecho de la ficción liberal de su desenmarcamiento, posee un contexto. La ontología liberal es así desmentida por la radical socialidad del sujeto: lo colectivo, en forma de condiciones sociales, incide y determina lo individual, aquí la posibilidad desu autonomía. La crítica socialista da forma así a una primera relativización de la autonomía liberal.

La crítica comunitarista cuestiona la noción misma de autonormación liberal, al llamar la atención sobre el modo en que la constitución de los fines y normas por los que se rige el individuo derivan de su pertenencia a una comunidad que las constituye. No existe el sujeto liberal que, pese a vivir en comunidad, permanece separado de ella como un fragmento aislado y es capaz, en ese vacío de *dotarse* de normas y principios y de determinar sus propios intereses y preferencias. El individuo nace y se socializa en una comunidad cuyos valores y fines *incorpora*, de un modo *relativamente* flexible que da lugar por tanto a un sujeto *relativamente* autónomo. Más que atender a las condiciones de aplicación de la autonomía, el comunitarismo va más lejos porque plantea la misma posibilidad de su existencia *como tal* autonomía. El yo desvinculado es en realidad un yo enmarcado. El escepticismo comunitarista respecto de la universalidad de los discursos morales les lleva a subrayar cómo el yo se halla situado *en el interior* de prácticas sociales preexistentes, de las que no puede desentenderse. No es el yo anterior a sus fines, sino los fines anteriores al yo. La autodeterminación se ejerce dentro de los roles sociales, no tomando distancia de ellos (Kymlicka, 1995: 229). Estos roles, así como las prácticas y los valores a ellos asociadas, son anteriores al individuo y externos a él, con lo que la identidad moral y política del individuo se define más por la noción de *autenticidad* que por la de autonomía: si ésta determina la distancia reflexiva del sujeto con respecto a sus fines, la idea de autenticidad define, por el contrario, una relación de *reconocimiento* por el sujeto de fines que le trascienden y son anteriores a él (Thiebaut, 1996: 12). La recontextualización comunitarista, por tanto, no se preocupa tanto de las condiciones de aplicación de la autonomía, cuanto de sus condiciones de *existencia*, finalmente, sin embargo, salvaguardadas una vez redefinidas: la autonomía nace de las prácticas y valores comunitarios y se define en relación a ellas, pero permite su reconstrucción reflexiva y la elección de fines y valores dentro de un marco normativo y axiológico preexistente. El atomismo individualista no es aquí una precondición de la autonomía, sino un obstáculo para su realización. Como puede apreciarse, la crítica comunitarista es interna al liberalismo, momento reflexivo de éste, "refuerzo selectivo de los valores liberales" (Walzer, 1996: 56-57). Ello no impide, sin embargo, que se constituya en una segunda relativización del principio liberal de autonomía.

Es el ecologismo el que culmina este ejercicio de recontextualización. La reformulación verde de la autonomía incluye a la naturaleza entre las condiciones de aplicación de la autonomía, pero pretende también, mediante el reconocimiento de la relevancia política del mundo natural y el intento de establecer una relación no instrumental con él, la ampliación de una comunidad que no puede ser sólo social para llegar a ser ecológica. En cuanto al primer aspecto de la revisión conceptual verde, que presenta un menor interés en lo que se refiere a la crítica de los fundamentos normativos de la autonomía liberal, viene a ser una ampliación cualitativa de las condiciones de aplicación subrayadas por la crítica socialista. Los seres humanos son seres contextuales cuyas condiciones de florecimiento dependen de su relación con un contexto más amplio: la biosfera y las formas de vida que la componen (Baxter, 1999: 109). Reaparece aquí el argumento de las precondiciones medioambientales: si la crítica inmanente de la autonomía exige atención sobre las condiciones materiales de su ejercicio, el ecologismo recuerda que entre ellas se encuentran también las condiciones medioambientales, que en consecuencia deben ser aseguradas. Este aseguramiento

adopta la forma de la sustentabilidad. El principio de sustentabilidad se convierte, de esta forma, en condición de aplicación de la autonomía liberal.

La revisión verde del principio de autonomía va aún más lejos, sin embargo, cuando cuestiona los mismos presupuestos filosóficos del liberalismo desde premisas ecocéntricas. La nueva visión de la naturaleza como entidad interdependiente y horizontal en la que todos los seres están relacionados, y aún la imposibilidad de delimitar unidades separadas y fijas en la misma composición de la realidad que muestra la algo más silenciosa revolución científica que propicia la física cuántica, están en la base de la crítica del atomismo liberal. La noción abstracta y universal de individuo que éste sostiene se orienta, en cambio, hacia el tratamiento de la mente y la materia como categorías separadas, consagrando en consecuencia una concepción dualista en la que la *humanidad* se separa de la *naturaleza* sobre la que, de hecho, se sitúa (cfr. Mathews, 1995c: 73). Para el ecocentrismo en particular y el ecologismo en términos generales, la identidad humana no puede definirse en términos de independencia de los demás, sino relaciones con ellos: no un yo desvinculado ni enmarcado, sino un yo *relacional*, constituido por sus relaciones. Se invoca la metáfora central de la ecología: la red (Capra, 1998: 32). Las fronteras entre el yo y los otros no desaparecen, pero se hacen flexibles, porque se reconoce la esencial continuidad que une a los sujetos entre sí y con la realidad: es una autonomía *dinámica* que implica una mediación sensible entre el yo individual y el todo mayor. Esta idea relacional del yo, con todo, no es en principio patrimonio del ecologismo: el carácter ficticio de la *unidad* de la subjetividad liberal puede deducirse igualmente de la tradición hegeliana y de algunos hallazgos de la psicología, donde la dualidad del sujeto es reconocida y se refiere tanto a sus relaciones con otros sujetos como a sus relaciones con la sociedad (cfr. Frazer y Lacey, 1993: 199). Sin embargo, la concepción ecocéntrica del yo posee un timbre propio. Las relaciones que entabla el sujeto no acaban ni en los demás ni en la sociedad: alcanzan a la naturaleza misma. El sesgo antropocéntrico del resto de críticas al atomismo liberal impiden la apreciación de este hecho capital:

> "Lo nuevo en la perspectiva ecocéntrica (...) es que extiende la noción de autonomía (y el modelo interaccionista de relaciones internas en que se basa) a un modelo más amplio y abarcador de interrelaciones estratificadas, que se extiende más allá de las relaciones sociales y personales, para incluir las relaciones con el resto de la comunidad biótica" (Eckersley, 1992: 55).

La noción verde de autonomía apunta hacia la redefinición de un principio que en la concepción liberal se caracteriza por su cualidad abstracta y ahistórica, y que las críticas socialista y comunitarista reformulan como relación social e histórica; la autonomía tal como el ecocentrismo la contempla es un concepto relativo, producto de una relación social, pero también ecológica. El horizonte de una completa autonomía es una mistificación, que no depende ni de su postulación ni del cumplimiento de las supuestas condiciones de aplicación. De forma irremediable, somos seres *relativamente* autónomos. Subraya Murray Bookchin que nadie puede ser autónomo o independiente de un nexo social, ya sea la vida privada que lo sustenta personalmente o la vida de la comunidad que lo sustenta comunalmente; en realidad, la autonomía al modo liberal niega la libertad al destruir las dependencias mutuas, la estructura de interrelaciones, el sustrato social

y cívico, sobre el que la libertad descansa (cfr. Bookchin en Biehl, 1997: 84). La relativización verde, a diferencia de la socialista y al modo de la comunitarista, tiene un sentido fuerte, porque no estamos a la espera del cumplimiento de las condiciones de las que la autonomía depende. Esta relatividad estructural de la autonomía no es algo que deba ser lamentado, sino un paso para el verdadero reconocimiento, *contra* la tradición antropocéntrica, de nuestra posición real en el mundo, punto de partida así para una nueva ontología y una nueva política. Finalmente, la revisión verde del concepto liberal de autonomía pretende también dejar establecida la autonomía de la propia naturaleza, en este caso como principio normativo que depende del establecimiento de unas condiciones de aplicación cuyo aseguramiento corresponde al hombre. Dice así Eckersley que "la libertad o autodeterminación es reconocida como titularidad legítima *tanto* de los humanos *como* de las formas no humanas de vida" (Eckersley, 1992: 91). Su florecimiento debe ser asegurado, y sus intereses, protegidos en tanto no colisionen con necesidades humanas básicas: tal es el propósito ecocéntrico. El ideal regulativo de la autonomía, típicamente liberal, es así reformulado y aprovechado en una dirección característicamente verde.

La crítica verde a la autonomía liberal plantea, sin embargo, algunos problemas que disminuyen su alcance. De nuevo, la concepción verde de la naturaleza complica un análisis verde en exceso dependiente de postulados normativos de corte ecocéntrico. Esto es especialmente patente en la proclamación de una ficticia *autonomía* de la naturaleza cuyas condiciones de posibilidad el hombre estaría llamado a asegurar. La naturaleza no puede, sin embargo, concebirse como algo *desligado* de lo social, del mismo modo que las relaciones del hombre con la naturaleza llamadas a extender la comunidad para convertirla en comunidad ecológica son también, y ante todo, relaciones sociales que adoptan formas sociales, es decir, cultural e históricamente determinadas. El mundo natural sólo es autónomo en un sentido metafísico o realista; salvo en el caso de la naturaleza profunda, ni sus formas ni sus procesos pueden entenderse ya al margen de la penetración e influencia social en ellas. Asegurar su autonomía viene a equivaler aquí, a fin de cuentas, a la *modificación* de las formas sociales de relación con la naturaleza. De modo similar, la inclusión del medio ambiente entre las condiciones de existencia y aplicación del principio de autonomía, que parece situar al mismo en un plano diferente respecto de las condiciones señaladas por la crítica socialista, es olvidar que el medio ambiente es, como el desarrollo económico, una condición *material* para el ejercicio de la autonomía, que a su vez se constituye como relación *social*: medio ambiente es sociedad. Más fuerza tiene, en cambio, la crítica filosófica del atomismo liberal, porque éste precisa efectivamente algún tipo de corrección de sus excesos: la condición social y relacional del sujeto es ignorada por el liberalismo en una medida tan acusada que sólo cabe sospechar de la orientación normativa e ideológica de su postulación, especialmente cuando de la misma resultan consecuencias en el plano de los principios; pensemos, por ejemplo, en la creencia liberal de la formación espontánea y autónoma de las preferencias individuales y las concepciones del bien, ciega a su sobredeterminación económica y cultural y a la lógica social de su formación. Pero la revisión verde de estos fundamentos puede orientarse en la dudosa dirección de una concepción esencialista y orgánica, no de la naturaleza, sino del orden social entendido como espejo de aquélla, así como del político llamado a dar forma a esa trasposición. Véase, en este sentido, el modelo político relacional propuesto por Freya Mathews

(1995c), en el que el poder reside no en los elementos de la estructura política, sino en las relaciones entre los mismos, razón por la cual su estructura no puede describirse en términos de centros o fronteras, sino como una red donde están trazadas líneas de comunicación entre los distintos puntos. Dejando aparte su vaguedad, lo que esta propuesta ofrece es una traducción política del ecosistema; otra muestra del naturalismo verde y de su tendencia a la trasposición normativa. La amenaza de una forma tecnocéntrica de la sustentabilidad late en propuestas de tan acendrado organicismo, que demuestran a su vez la excesiva dependencia del ecologismo político respecto de la plataforma normativa que proporcionan el ecocentrismo y demás corrientes radicales del mismo.

V Hacia una democracia verde.

La construcción de un modelo normativo de democracia coherente con una política verde reformulada en la dirección aquí propuesta exige, sobre todo, coherencia a la hora de establecer sus fundamentos; la forma que adopte habrá de estar en función de los mismos, constituir su derivación. Como quiera que la política verde se organiza alrededor de dos principios rectores, la sustentabilidad y la democratización de la democracia, un modelo verde de democracia habrá de encontrar la forma de conjugarlos. La existencia de dos objetivos cuya vinculación es, como sugiero, posible, pero que pueden entenderse de forma independiente habida cuenta de la variedad de concepciones y desarrollos que admite cada uno, trae consigo el peligro de la desnaturalización de la democracia verde *qua* verde. Así, pudiera ocurrir que los verdes lograran elaborar un modelo en el que todos sus objetivos democratizadores quedasen cumplidos, pero en el que el desarrollo de los principios e instituciones democráticas no guardase relación alguna con el principio de sustentabilidad. Pudiera ser, asimismo, que la implantación y mantenimiento de la sustentabilidad no viniese acompañada de profundización democrática alguna; basta pensar en las formas tecnocráticas o cerradas de sustentabilidad. De ahí que, en ausencia de una diferenciación similar en una literatura donde los dos términos son usados de modo indistinto, sea conveniente distinguir entre una democracia ecológica y una democracia verde. La *democracia ecológica* designa aquel modelo democrático únicamente orientado en la dirección de la sustentabilidad, esto es, reestructurado de forma que asegure el equilibrio de la sociedad con los sistemas naturales de las que depende, pero al margen de toda modificación en los fundamentos normativos y el funcionamiento institucional de la democracia. La *democracia verde* se refiere, en cambio, a aquel modelo normativo que integra los dos principios rectores de la política verde, sustentabilidad y desarrollo de la democracia, de modo *necesario*, esto es, estableciendo una vinculación de principio entre política democrática y política de sustentabilidad. Se trata, por tanto, de enfatizar aquello que cualifica a una democracia como democracia verde. La justificación de la *forma* democrática escogida habrá de estar en función *no sólo* del propósito democratizador, sino también y sobre todo de la idoneidad de la misma en relación al principio de sustentabilidad, entendido en la política verde como sustentabilidad normativa.

En este sentido, la conformación de la democracia verde se presenta como construcción de un modelo normativo que trate de integrar los dos principios de la política verde y sea, a su vez, coherente con su entramado normativo. Ya la crítica de la democracia liberal y el señalamiento de sus límites sigue cumple una importante función en el perfilamiento institucional del modelo democrático verde, entre otras cosas porque éste trasciende ese rótulo para convertirse de hecho en una articulación de los principios y presupuestos de la misma. La exploración de esa forma institucional continúa, en todo caso, con la interpretación verde de la ciudadanía y con la reconsideración del papel del Estado. Por su parte, el habitual énfasis verde en la comunidad como unidad política básica para una democracia sustentable de signo radical

es objeto de contestación en el plano normativo. A semejante inercia conceptual y epistemológica responde la habitual apuesta verde por la democracia participativa, que es revisada en sí misma y en relación a las premisas por las que el ecologismo tiende a adoptarla, en detrimento de unas formas representativas cuya utilidad no puede ser del todo suprimida. La relación entre la participación y la sustentabilidad es objeto de especial atención, como lo es el modo en que los nuevos riesgos y la incertidumbre asociada a ellos exigen de una democracia verde consideración hacia las dificultades que entraña la integración del conocimiento experto en unos procesos de toma de decisión que se quieren regidos por el principio de la máxima participación ciudadana. Se propone, finalmente, un modelo propio de democracia verde, basado en la vinculación necesaria de una concepción normativa de sustentabilidad y de la forma deliberativa de democracia. La condición posliberal de la democracia así resultante no impide, sin embargo, la conservación de aquellos aspectos de la democracia liberal beneficiosos para su articulación y funcionamiento.

1. *La forma institucional de la democracia verde.*

Tanto la ciudadanía como el Estado constituyen objetos ineludibles de análisis cuando se trata de dar forma a una democracia que pretende trascender, de un modo u otro, a la democracia liberal dominante. Por eso, la teoría política verde se aplica, en primer lugar, a la constitución de una ciudadanía ecológica que no sólo es expresión de los aspectos verdes de la misma, sino también de su propósito de desarrollo de la democracia y de fomento de la participación. La concepción verde de la ciudadanía se alimenta así de la crítica a la ciudadanía liberal, para proponer una ciudadanía más activa y participativa, pero también más responsable y menos inclinada del lado de los derechos puramente defensivos. El Estado, por su parte, continúa siendo un elemento capital de toda teoría política. Su papel en el contexto de una democracia democratizada y en el marco de la aplicación y gestión de la sustentabilidad es así discutido y reafirmado, contra las críticas que el radicalismo verde ha solido verter sobre el mismo. En cuanto a la consideración y análisis de la comunidad, hay que tener en cuenta que este rechazo verde del Estado viene acompañado de la correspondiente consagración de la comunidad local como ámbito privilegiado para la democracia y la sustentabilidad. Esta preferencia por la comunidad deriva, en última instancia, de la concepción arcádica de la naturaleza, y presenta numerosos problemas que exigen no tanto su abandono, como su radical reformulación, que pasa por su integración en contextos urbanos y por su reorientación en un sentido pluralista y discursivo.

La concepción verde de la ciudadanía

La reformulación de la ciudadanía ocupa un lugar importante en el proyecto democratizador de la política verde. No es de extrañar, ya que como institución que se sitúa *entre* la organización política formal y los ámbitos informales de creación de opinión pública y desarrollo de la sociedad civil, es a su vez expresión

de una concepción liberal del orden social e instrumento para su superación en una dirección más participativa, y ve incrementada su importancia en el marco de una sociedad sustentable donde la responsabilidad individual y colectiva complementa al discurso de los derechos. Los intentos por dar a la luz una ciudadanía verde parecerían llamados a inspirarse en una concepción republicana de la misma, donde la defensa de las virtudes cívicas y la búsqueda del bien común se ajustan a la búsqueda y el mantenimiento de la sustentabilidad. Sin embargo, la condición normativa de ésta y el corte deliberativo de la democracia verde tal como aquí se propone dificultan la adopción no corregida de ese modelo, excesivamente dependiente de una cohesión cultural hoy inexistente. La misma condición normativa de la sustentabilidad y la orientación participativa de la democracia verde a ella ligada sí demandan inequívocamente, en cambio, una ciudadanía más activa que pasiva, más material que formal, donde los derechos coexistan con las obligaciones. La concepción de lo político que aquí subyace poco tiene que ver con la estricta separación liberal de las esferas pública y privada y con su énfasis en la libertad negativa.

En su justamente canónico análisis de la ciudadanía y su evolución, T. H. Marshall (1998) la definía como el cuerpo de derechos y deberes que acompaña a la plena pertenencia a una sociedad. En principio, pues, el estatuto de ciudadano nada tiene que ver con el valor relativo de la contribución de la persona al mercado, por ser un concepto no económico e incondicional, aunque es inevitable preguntarse por la validez de esa separación y tomar en consideración, por el contrario, el modo en que la posición económica del sujeto condiciona la plenitud de su ciudadanía (cfr. Dahrendorf, 1994). En paralelo a la sucesiva evolución de los derechos concedidos al ciudadano, emergen históricamente distintos tipos de ciudadanía. Así, los derechos liberales negativos protegen al sujeto de la injerencia estatal ilegítima susceptible de afectar a su libertad o propiedad, dando forma a una ciudadanía *civil*; los derechos de participación política le capacitan para tomar parte en los procesos democráticos de decisión y creación de opinión, configurando una ciudadanía *política*; finalmente, los derechos sociales vienen a proporcionar un mínimo de seguridad social al cliente del Estado de Bienestar, dando forma una ciudadanía *social*. La progresiva expansión de la ciudadanía se configura así como un proceso esencialmente dinámico y abierto (cfr. Bottomore en Marshall, 1998: 134); es por ello también un proceso potencialmente inconcluso y susceptible de nuevas redefiniciones. La condición lineal y aparentemente inclusiva del mismo, sin embargo, tal como Marshall la describe, no sirve necesariamente a los fines de quienes pretenten hoy dar luz a una ciudadanía participativa y democrática. Como apunta Habermas (1994: 31), esta imagen lineal resulta de una descripción neutral respecto a los incrementos o pérdidas en la autonomía individual, nada dice acerca de la cualidad *activa* de la ciudadanía, cuando en realidad sólo los derechos de participación política capacitan al ciudadano para actuar reflexivamente en un marco democrático, ya que tanto los derechos negativos como los sociales podría concederlos igualmente una autoridad paternalista. Derechos éstos, además, cuya misma naturaleza facilita una privatización de la condición ciudadana y una concomitante *clientelización* del rol del ciudadano, especialmente en la medida en que la economía y el aparato estatal "desarrollen una autonomía sistémica que empuje a los ciudadanos a la periferia de la pertenencia organizacional" (Habermas, 1994: 131). El menoscabamiento de lo público que de aquí resulta es, en cualquier caso, plenamente coherente con

la ontología social que subyace a las concepciones liberales de la ciudadanía y la sociedad civil, donde la preeminencia del individuo sobre sus relaciones sociales sitúan a éstas en el terreno de los acuerdos temporales y voluntarios enmarcados en la búsqueda del propio interés (cfr. Fraser y Gordon, 1994: 95). La esfera pública se subordina a la esfera privada a cuya protección y mantenimiento aquella en última instancia se consagra. La concepción liberal de la ciudadanía refleja así coherentemente los principios de un liberalismo político inclinado a la maximización del interés individual y al aseguramiento de su libertad de acción frente al Estado y los demás. La consagración de la esfera privada como ámbito principal de una acción ciudadana privatizada, unida a la profesionalización de la política que acompaña a una democracia representativa donde escasean los mecanismos de participación legalmente establecidos, dificultan cualquier empeño de reconstrucción de la ciudadanía que vaya más allá de su comprensión como estatuto formal de pertenencia y garantía de no injerencia estatal.

También las transformaciones propiciadas por los procesos de globalización y regionalización afectan a la configuración de la ciudadanía. Las reacciones de signo cerradamente identitario frente a la percepción de la mundialización como amenaza comprometen la determinación democrática de la ciudadanía. El particularismo heterogéneo y las políticas de reconocimiento que demandan grupos con identidades fuertes objeto de una definición esencialista y excluyente socavan los fundamentos de una ciudadanía común basada en el criterio de pertenencia a una comunidad no definida por su *ethnos*. Tampoco el reverso multicultural de esta fragmentación contribuye a su definición si no es posible encontrar un límite para el pluralismo cultural. Estos procesos ponen también de manifiesto cómo la adscripción tradicional de la ciudadanía al sistema político formal generado por el Estado-nación está reñido no sólo con procesos que son transnacionales por sí mismos, como la globalización financiera o los flujos migratorios, sino con el surgimiento de agentes políticos extraestatales que ponen en entredicho la primacía del Estado en la constitución de la realidad política. El concepto democrático de ciudadanía se disocia así de su estricta definición legal (Christoff, 1996: 154). Dos distintas concepciones de la ciudadanía, que complementan y no excluyen otras categorizaciones de la misma, resultan de estas tensiones: una ciudadanía *estatal* que la identifica con un estatuto legal y formal dependiente del Estado-nación; y una ciudadanía *democrática* basada en la pertenencia compartida a una comunidad política no identificada con el Estado, en la que los ciudadanos son actores políticos que *constituyen* como espacios públicos las comunidades a las que pertenecen (cfr. Stewart, 1995: 65). La comunidad política no parece ya poder entenderse sólo en términos nacionales, pero tampoco desvincularse de los mismos, como tampoco las limitaciones del marco estatal deben provocar la minusvaloración de su importancia.

La concepción verde de la ciudadanía es un reflejo de la naturaleza dual de la política verde. Si de un lado participa de la crítica a la ciudadanía liberal y de los distintos intentos por desarrollarla en una dirección participativa, de otro la justificación de esa corrección, así como algunos aspectos de su formulación concreta, expresan su compromiso con una política de la sustentabilidad. Lo distintivo de la ciudadanía verde es, en principio, su énfasis en las responsabilidades y obligaciones del ciudadano, en el marco de una sustentabilidad entendida como proceso de participación y aprendizaje, que pretende la inclusión y

consideración de los intereses subrepresentados. El referido carácter dinámico de la ciudadanía encuentra en su ecologización una nueva etapa: la ciudadanía verde se concibe a sí misma como una adición, pero también como una corrección, de los tres tipos de ciudadanía antedescritos (cfr. Steenbergen, 1994: 142; Smith, 1998: 98). El lamento por la ausencia de una ciudadanía digna de su nombre es una constante en los textos verdes. Su privatización atenta precisamente contra la cualidad pública de los bienes medioambientales cuya preservación el ecologismo pretende. De ahí que la ciudadanía sea considerada, ante todo, como un atributo moral, social y político necesario para la construcción de la comunidad y, por eso mismo, fundado en un sentido de lo público y lo común (cfr. O'Riordan, 1976: 315). El fundamento individualista de la concepción liberal de la ciudadanía es así contestado en términos similares a como ese atomismo ontológico era corregido por una visión relacional del sujeto y su autonomía. Los ámbitos público y privado no han de concebirse separadamente, sino como espacios que se nutren recíprocamente sin subordinarse mutuamente, expresión de un compromiso ciudadano con el bien común que tampoco reduce la vida ciudadana a participación pública (cfr. Bookchin en Biehl, 1998: 87).

Sin embargo, la ciudadanía verde produce también un efecto inverso, una politización de lo no político que es consecuencia de la centralidad que la política verde otorga a la ciencia y la tecnología como fuente de transformación social. En la medida en que estos ámbitos escapan al control democrático pese a su indudable capacidad de determinación de la realidad social, que permite a Beck (1992) calificarlos como el espacio de lo *subpolítico*, la ciudadanía verde propende al pleno reconocimiento de la necesidad de su control y de una mayor integración en la toma de decisiones vinculadas a decisiones científicas y tecnológicas de impacto público (cfr. Dobson, 1999b). Esta politización de lo subpolítico exige una exploración de las posibilidades institucionales de integración y control democrático en el marco de una política de sustentabilidad; luego volveremos sobre ello. Reforzar la importancia de la ciudadanía en el contexto de una política verde reformulada permite así dejar sentado que tanto la sustentabilidad como la redefinición de las relaciones socioambientales constituyen una cuestión no tanto moral como *política* (cfr. Barry, 1999: 67). La normatividad de estos problemas y su esencial indeterminación, ya sea metafísica o científica, reclaman la constitución de marcos democráticos de deliberación y decisión donde la integración y participación ciudadana permitan tomar decisiones acerca de cuestiones cuya incertidumbre misma precluye la adopción de todo enfoque tecnocrático o ideológico.

La ciudadanía verde es así una auténtica refundación normativa de la ciudadanía liberal. La concepción meramente *formal* de la misma es insuficiente para la constitución de una política participativa y de un sentido fuerte de interés común, por lo que es necesario proporcionarle un contenido *material* vinculado a los procesos de deliberación y decisión democrática. La ciudadanía no puede ser por tanto ya *pasiva*, de acuerdo con unos presupuestos liberales que enfatizan los derechos, la separación de las esferas pública y privada y el predominio de la democracia representativa. Es necesario, por el contrario, que adopte un carácter primordialmente *activo*, en coherencia no sólo con el necesario incremento de la participación ciudadana en una esfera pública concebida como espacio de realización personal y salvaguarda de un interés público que a todos concierne, sino también con un reajuste normativo que propicie una equivalente

asunción de derechos, deberes y responsabilidades. Este giro en la concepción de la ciudadanía, que no es privativo de la revisión verde de la misma, choca así con la generalizada visión liberal de la misma como titularidad de derechos, y del ciudadano como demandante de provisiones y servicios (cfr. Dahrendorf, 1994: 12). La concepción liberal de la ciudadanía puede contemplarse, de hecho, en relación con la satisfacción individual de preferencias en el ámbito privado, porque el ciudadano liberal entendido como maximizador de utilidades exige derechos en la esfera pública, pero cumple con sus obligaciones y participativa efectivamente en la privada. El individualismo posesivo y la concepción de la democracia como mecanismo análogo al mercado, basado en la agregación de preferencias individuales, provocan de suyo un entendimiento *estratégico* de la ciudadanía, basado en la instrumentalización de su pertenencia al ámbito público en beneficio de su actividad privada. En la concepción liberal, deber y obligación son derivaciones de la ética contractual, y cualquier aparición de los mismos al margen de las operaciones de maximización del interés individual y de la dinámica del coste-beneficio sólo puede considerarse correspondiente a un acto de *caridad* (cfr. Fraser y Gordon, 1994: 101). La necesidad de trascender esta visión reductora de la ciudadanía, de dar a ésta un giro obligacional, se relaciona también en la política verde con la necesidad de definir el contenido de la sustentabilidad y su posterior aplicación y mantenimiento.

Las virtudes de la participación ciudadana no sólo se relacionan, a ojos del ecologismo, con la participación puramente política, que en el marco de una sustentabilidad normativa implica la permanente definición de su contenido. También la gestión de la sustentabilidad así definida exige de la cualidad activa del ciudadano, más impelido aquí por sus deberes que por sus derechos. La *cooperación* ciudadana en la sustentabilidad es consecuencia de la condición integral de la misma, que a pesar de ser ante todo un objetivo colectivo necesita de la colaboración en el plano individual para su consecución. La protección ciudadana de los sistemas naturales y paisajes que los rodean sólo puede lograrse mediante una relación participativa directa entre la comunidad local ciudadana y la naturaleza que habita o es adyacente a la misma (Light, 2001: 28). De ahí el acento verde en los deberes:

> "los deberes tienden a enfatizar lo que debemos dar en lugar de lo que debemos reclamar; tienden a enfatizar lo personal antes que lo político, esto es, lo que se requiere de nosotros al margen de la provisión política; tienen una más fuerte base experiencial que los derechos (cumplimos nuestro deber más a menudo que reclamamos nuestros derechos); y por eso puede decirse que son menos susceptibles de disolverse como abstracciones civiles y políticas" (Mills, 1998: 4).

Asociar deberes y ciudadanía en el marco de la sustentabilidad proporciona a la ciudadanía verde una indudable dimensión moral y formativa. La ciudadanía se convierte en una *práctica* que hace posible tanto la concreción del contenido de la sustentabilidad, como el conocimiento progresivo de aquellas acciones y omisiones necesarias para su mantenimiento y la asunción de las consiguientes responsabilidades. Si la ciudadanía se ha definido, con orientación sociológica, como aquel "conjunto de prácticas que constituyen a los individuos como miembros competentes de una comunidad" (Turner, 1994: 159), es indudable que la participación y cooperación en el marco de la sustentabilidad constituyen *prácticas de ciudadanía*. La

ciudadanía es una forma de aprendizaje social indispensable para la socialización de los ciudadanos en la sustentabilidad y la creación de vínculos comunitarios. La orientación normativa y pedagógica que de aquí resulta tiene igualmente por objeto evitar que el cumplimiento de los deberes de ciudadanía tenga por única base su carácter de obligación legal. No todos los deberes, en cualquier caso, son deberes de ciudadanía. Sobre la base no de su voluntariedad, sino del carácter, institucional o no, de los mismos, propone Mills (1998) la distinción entre *deberes de ser*, a cuyo cumplimiento está obligado cualquiera en virtud de su igual valor moral, y *deberes de asociación*, ligados a la condición de ciudadano y exigidos por ella. Los verdes preferirían, sin duda, en ausencia de una extensión suficiente de la ética ecológica por ellos defendida en el conjunto de la población, convertir el mayor número posible de deberes de ser en deberes de asociación, para así transformar la deseabilidad de su cumplimiento en obligación legal de hacerlo. Sin embargo, la misma ausencia de acuerdo en torno a la concepción verde del bien impiden esa identificación. Los deberes de asociación en el contexto de una política normativa de sustentabilidad necesitan ciertamente de la virtud cívica ciudadana para su cumplimiento, pero no poseen un carácter moral y prepolítico que a su vez exija su traducción legal. Dado que la propia política de sustentabilidad está llamada a ser definida mediante la participación política ciudadana, también los deberes asociados a la ciudadanía serán establecidos en el curso de los procesos de deliberación y decisión, como *parte* de la política de sustentabilidad así escogida. En este sentido, sin embargo, la concepción de la ciudadanía verde como instrumento de inclusión del mundo natural, basada en el aumento de la responsabilidad hacia el mismo, presenta algunos problemas. La extensión de los vínculos individuales a la comunidad biótica en que se traduce la relativización verde de la autonomía, trae a su vez como consecuencia la asunción de obligaciones y deberes hacia la misma. Pero esos deberes no pueden ser concebidos como deberes de ciudadanía, *salvo* que una concepción ecocéntrica del bien obtenga el grado suficiente de aceptación social. Tampoco la ampliación de las comunidades moral y política y la concomitante redefinición del *demos* liberal pretendida por el ecologismo, que suponen un implícito reconocimiento de responsabilidades humanas hacia las futuras generaciones y el mundo natural, puede encontrar en la ciudadanía un instrumento directo para su realización. La función *indirecta*, en cambio, alcanza de lleno a la concepción verde de la ciudadanía como depósito de deberes y responsabilidades, ya que los intereses de los colectivos subrepresentados pueden ser *incorporados* al proceso político por los propios ciudadanos. Nuestras relaciones con el mundo natural y las futuras generaciones, de hecho, "sólo pueden ser relaciones de obligación y responsabilidad" (Dobson, 1998: 6); de ahí que el ecologismo insista en la necesidad de complementar un discurso de los derechos inútil a estos efectos. El reconocimiento de que existen obligaciones hacia el mundo natural en el marco de una política de sustentabilidad no tiene por qué derivar, sin embargo, de una fundamentación ecocéntrica basada en el valor intrínseco. Puede, igualmente, resultar de una concepción instrumental *consciente y reflexiva* del mundo natural, esto es, un entendimiento de que su condición de recurso no anula su condición vital, y que reconozca no sólo la necesidad de respetar los límites impuestos por su capacidad, sino también y en la medida de lo posible, el respeto a la integridad del mundo natural remanente.

La redefinición de la ciudadanía propuesta por la política verde contradice, por tanto, la percepción dominante de la misma como titularidad de derechos. La ciudadanía verde *desplaza* a la liberal, en lugar de limitarse a complementarla. Hay que tener presente que la democracia liberal limita considerablemente el espacio concedido para el despliegue de la ciudadanía, confinando y minimizando el área en que se reconoce el carácter político de las relaciones y prácticas, y limitando en consecuencia el reconocimiento de los sujetos con relevancia política (cfr. Plumwood, 1995: 156). Más importante es, sin embargo, que la fundamentación de la democracia liberal no admite su orientación hacia los deberes y las responsabilidades. El discurso de los derechos, que presupone una comprensión formal de la ciudadanía, excluye la posibilidad de una ciudadanía activa, al ignorar las otras dimensiones de la ciudadanía: responsabilidades, identidad y participación en un sentido amplio (Delanty, 1997: 286). La ontología social y la mitología cultural que subyacen a la ciudadanía liberal son un reflejo del contractualismo y el individualismo que distinguen a éste, y en consecuencia sitúan en el centro la noción de derecho y relegan a un segundo plano las de deber y obligación (cfr. Fraser y Gordon, 1994). Andrew Dobson se ha referido a la distancia existente entre esta ontología social y la necesaria para la constitución de una ciudadanía verde:

> "las ontologías sociales que sustentan las concepciones verde y liberal de la ciudadanía son disímiles y pueden incluso ser divergentes. Ninguna ontología puede proporcionarnos una guía clara acerca de lo que la ciudadanía *debería* suponer, por supuesto, pero si la ontología social liberal implica contractualismo y reciprocidad, parece dejar fuera obligaciones y responsabilidades no recíprocas y no contractuales —aquellas, precisamente, que están en el corazón de la ciudadanía verde" (Dobson, 1998: 8).

Esta necesidad de encontrar un nuevo lenguaje para la ciudadanía emparenta las propuestas verdes con aquellas que tratan de dar forma a una ciudadanía profunda y participativa. No sólo porque la ontología social de las mismas pueda ser más próxima a la necesaria para el surgimiento de una ciudadanía verde; también la índole participativa y deliberativa de la democracia verde aquí propuesta se halla estrechamente conectada a la ciudadanía, como institución galvanizadora de una acción individual integrada en el sistema político y en el proceso democrático de decisión. Chantal Mouffe (1992: 4) ha subrayado la necesidad de que el ciudadano democrático sea un ciudadano activo, que actúa como tal ciudadano y se concibe a sí mismo como participante en una empresa común. La lógica contractualista no tiene aquí cabida, porque de lo que se trata es de fomentar el sentido de pertenencia a una comunidad política cuya reproducción depende de la participación ciudadana que la redefine de modo constante y la mantiene viva. El ciudadano es, por tanto, un ciudadano cívicamente virtuoso. El modelo de ciudadanía más cercano a esta concepción es, desde luego, el modelo republicano, en el que los derechos ciudadanos son libertades positivas de participación en la *praxis* común del proceso político. De acuerdo con el mismo, los individuos se integran en la comunidad política como partes en un todo, de modo que su identidad social y personal sólo puede formarse con referencia a tradiciones compartidas e instituciones intersubjetivamente reconocidas (cfr. Habermas, 1994: 25; 1996: 22). Pero la comunidad fuerte caracterizada por la homogeneidad y la cohesión ética que está

históricamente en el origen del modelo republicano de ciudadanía no existe ya. La sociedad no es comunidad, sino que ha de concebirse más bien como una red de comunidades de distinto tipo y permanencia, de las que el individuo forma parte sin que ello constituya por sí mismo y de manera definitiva su identidad social y política, dada la variedad e inestabilidad de éstas. El pluralismo de valor impide, asimismo, el establecimiento pacífico de obligaciones sustantivas. Aunque el ciudadano es un miembro de la comunidad política, ésta no es más que una comunidad entre las distintas a las que pertenece, por más que ocupe una posición especial que resulta de su función como salvaguarda de la estructura que hace posible el desarrollo de las demás comunidades (Gunsteren, 1994: 45). Todo intento de profundizar en la noción de ciudadanía y de trascender su concepción liberal debe partir así de una nueva comprensión de la actividad política del individuo y de los espacios en que ésta se desarrolla, esto es, de la esfera pública.

La misma concepción del acto político ha de ser objeto de reconsideración, a la vista sobre todo de la extraordinaria limitación que padece en la concepción liberal de la ciudadanía y la democracia. Aunque la pluralidad de comunidades a las que el individuo permanece, así como la propia estructura social y política, impiden hoy la organización social *en torno* al gobierno de la comunidad, y en consecuencia la plena recuperación de una concepción republicana y ateniense de lo político como constitutivo del ser y del ser en comunidad, sí es posible reformular la acción política y adaptarla, de hecho, al cambiante contexto en que se desarrolla la vida del individuo. La teoría de Hannah Arendt (1993, 1996) cobra aquí especial protagonismo. Lejos de constituirse en el cumplimiento mecánico de un derecho legal de participación, el acto político es para la filósofa alemana revelación y nacimiento del sujeto a través del discurso y la acción en la esfera pública. Ésta descubre al sujeto a través de su acción, de modo que su relegamiento a la esfera privada equivale a su inexistencia frente a los demás. La acción política confiere individualidad e identidad propia al sujeto. Y ello porque la intersubjetividad característica a la vida en sociedad provoca que sólo podamos ser nosotros a través del reconocimiento de los demás. La acción política no tiene carácter instrumental o derivado, sino que es un valor en sí mismo. Esta concepción de la acción y del espacio político presenta, no obstante, algunos problemas directamente derivados de su inspiración helenística. Así la férrea separación que Arendt establece entre las esferas pública y privada. Y así la concepción agonística de la esfera pública que expresa, como espacio de competencia por el aplauso y el reconocimiento. Pero, como ha señalado Benhabib (1992: 93), en la obra de Arendt esta visión coexiste con otra concepción del espacio público, más participativa, que ella denomina *asociacional*: el espacio público surge donde quiera y cuando quiera que los hombres actúen concertadamente; es el espacio donde la libertad puede aparecer. Esta visión de la esfera pública es especialmente fructífera para una redefinición de la ciudadanía como la que pretenden los proponentes de una ciudadanía profunda, de hecho definida como "la actividad del yo ciudadano operando en una variedad de lugares y espacios" (Barry Clarke, 1996: 4). Porque la esfera pública no es ya un espacio topográfico ni institucional; es la acción la que *otorga* al espacio su carácter. De hecho, "lo determinante no es *dónde* se debate o se actúa, sino *qué* se debate y *cuál* es el contenido de la acción" (Sánchez, 1995: 171). La participación no es aquí una obligación que debe cumplirse en un determinado ámbito previamente

establecido, sino un acto espontáneo que nace de la extensión de lo político. Naturalmente, la distinción liberal entre las esferas pública y privada es aquí puesta en entredicho:

> "un acto de *ciudadanía profunda* trasciende estas distinciones tradicionales. La *ciudadanía profunda* está referida menos al dominio dentro del cual el acto tiene lugar que con la trayectoria de un acto. Un acto, desde cualquier dominio, público o privado, que está orientado a lo particular, lo privado o lo seccional, no es un acto de ciudadanía. En contraste, un acto desde cualquier dominio orientado hacia lo universal es un acto de *ciudadanía profunda*" (Barry Clarke, 1996: 82).

La naturaleza y validez de la acción política deja de depender de su inserción en un contexto institucional, sin que por ello éste vea disminuida su importancia. Esto implica la difuminación de las fronteras entre lo público y lo privado, así como una concepción de la actividad política exclusivamente referida al Estado en oposición a una sociedad civil despolitizada. Para el pensamiento liberal, esta disolución de los límites de lo político es difícilmente aceptable, porque éste necesita, por el contrario mantener la vida comunitaria a distancia de la más importante vida privada de los individuos, razón por la cual establecen una frontera conceptualmente clara para el ámbito público, funcionalmente determinada por el tipo de actividad que en él se realiza (cfr. Holden, 1993: 93). La tensión así resultante entre liberalismo y teoría de la ciudadanía se manifiesta igualmente en el *tipo* de acción política que la segunda propone. Porque la esfera pública no es ya la esfera institucional de la negociación y de la toma de decisiones basada en la agregación de preferencias individuales a través del voto. El espacio público, por el contrario,

> "es visto democráticamente como la creación de procedimientos donde aquellos afectados por normas sociales generales y por decisiones políticas colectivas pueden tener voz en su formulación, estipulación y adopción (...) viene a la existencia cuando quiera y donde quiera que todos los afectados por normas sociales y políticas generales de acción se comprometen en un discurso práctico, evaluando su validez" (Benhabib, 1992: 105).

Conviene, sin embargo, no acentuar en exceso la condición espontánea y extrainstitucional de la acción política, porque ello puede conducir una forma de idealismo donde el desprecio por los procedimientos pautados de deliberación y decisión resta eficacia al sistema político. Es cierto que la extensión de lo político que el ecologismo trae consigo extiende el ámbito de acción de una ciudadanía verde, que depende menos de mecanismos tradicionales como la votación, que de la expresión de los intereses ciudadanos en distintos niveles, desde la afiliación a grupos verdes hasta las elecciones de consumo hechas en el supermercado (cfr. Irwin, 1995: 45). No lo es menos que la participación política ciudadana *en* la comunidad política depende de la concurrencia de determinadas circunstancias, especialmente de la existencia de un marco institucional y de cauces formales para la misma, sobre todo en forma de procedimientos de deliberación y decisión. Un acto político espontáneo realizado *al margen* de ese marco institucional tendrá su influencia en los procesos informales de creación de la opinión pública y en la comunidad, del tipo que sea, en la que su actor o su acto se inserten, pero no por ello tendrá traducción política. El oscurecimiento de las condiciones institucionales

en que el acto político se desarrolla en el seno del sistema político, que su determinación ontológica propicia, puede hacer olvidar asimismo el modo en que esas condiciones *determinan* la percepción del problema tanto como su solución, y el modo de actuación ciudadana respecto al mismo. El marco institucional no es neutral, sino al contrario. La elección de un procedimiento es también la elección de una forma concreta de presentar el problema, y otorga a los individuos un papel o identidad particular en su resolución (Barry, 1999: 228). La elección de las formas políticas capaces de encauzar una concepción activa de ciudadanía cobra así notable importancia. Es en este punto donde las relaciones entre ciudadanía, deliberación y sustentabilidad pasan a primer plano, contempladas aquí desde la óptica de la primera.

La defensa de una ciudadanía activa y material es coherente con la vinculación establecida por la política verde entre concepción normativa de la sustentabilidad y participación política. Aquélla demanda una participación ciudadana no limitada a la cooperación en las distintas políticas en que se traduce; su definición normativa corresponde a una ciudadanía bien informada, para la que la intervención en la esfera pública es un bien en sí mismo. La virtud cívica tiene hoy que ver precisamente con el debate, la razonabilidad, la democracia y la pluralidad (cfr. Gunsteren, 1994: 45). Como quiera que la definición normativa de la sustentabilidad ha de llevarse a cabo en un marco de decisión orientado, no a la mera agregación de preferencias individuales ya establecidas e inmodificables, sino susceptible de propiciar un debate real entre las preferencias y los valores de los ciudadanos, en el que pueda también incorporarse el juicio experto necesario para la determinación de la viabilidad técnica de la forma de sustentabilidad efectivamente adoptada, el contexto institucional y los procedimientos de decisión han de fomentar la deliberación y el intercambio de puntos de vista. Este marco institucional de corte deliberativo, que como veremos da forma a la democracia verde una vez corregido, requiere de y es alimentada por una concepción activa de la ciudadanía "en la que las experiencias y juicios de los ciudadanos son incorporados al dominio público, y donde se fomenta que los ciudadanos desarrollen una disposición de mutuo respeto y entendimiento hacia otros ciudadanos" (G. Smith, 2000: 32). La escasa importancia que el liberalismo concede a una formación de preferencias juzgada *externa* al orden político es aquí desenmascarada como mera ideología. La formación de preferencias es, *en sí misma*, política (Barry, 1999: 227). Ahora bien, esta formación de preferencias tampoco puede tener lugar *exclusivamente* en el ámbito de la política formal, a pesar de que éste pueda aún fomentar su sometimiento a debate. El proceso de formación y transformación de preferencias tiene lugar primordialmente fuera del marco institucional, donde tienen lugar los procesos de creación informal de la opinión. La pluralidad de comunidades simultáneas y la complejidad de la vida social así lo exigen. Como señala Habermas, una esfera pública inclusiva no puede organizarse como un todo, y por ello las deliberaciones formales han de permanecer abiertas a esos flujos informales de opinión:

> "Sólo si se produce tal intercambio entre los procesos institucionalizados de opinión y esas redes informales de comunicación puede la ciudadanía significar hoy en día algo más que una mera agregación de intereses individuales prepolíticos y el disfrute pasivo de los derechos proporcionados al individuo por la autoridad paternalista del Estado" (Habermas, 1994: 32).

Sobre esto, sin embargo, volveremos con más detalle. Hay un aspecto de esta relación entre ciudadanía y sustentabilidad que plantea problemas para una concepción no revisada de la política verde, esto es, para el ecologismo concebido como concepción finalista del bien. Aunque una concepción activa de la ciudadanía que enfatiza los deberes y obligaciones asociados a la misma, en la que la participación política es participación en procesos informales y formales de formación y transformación de preferencias mediante la deliberación y la decisión, puede contribuir a la adopción de las políticas medioambientales preferidas por los verdes, así como a una definición normativa de la sustentabilidad aceptable para ellos, no hay en modo alguno garantía, una vez más, de que esto suceda. El modelo deliberativo de democracia, por su parte, legitima a las decisiones procedimentalmente, sin vincularlas a concepción alguna del bien, ni prescribir por tanto ningún resultado, salvo acaso aquel tipo de resultado que amenace a las condiciones de posibilidad de la democracia misma. En ausencia de la homogeneidad cultural suficiente, los verdes sólo pueden esperar que aquélla no constituya una condición necesaria para la existencia de una identidad cívica (Beiner, 1997: 12), y desear que la ciudadanía profunda *produzca* ciudadanos verdes (cfr. Barns, 1995). La política verde no puede aspirar a más, pero confía en que el marco institucional adecuado y la definición colectiva de la política de sustentabilidad contribuyan a la emergencia de su concepción de la ciudadanía.

Hay dos aspectos más de la concepción verde de la ciudadanía dignos de consideración. El primero es la estrecha relación que la misma mantiene con la revitalización de la sociedad civil y la esfera pública, cuya fuerza y diversidad son funciones de las del modelo democrático participativo y deliberativo en que la democracia verde va a constituirse. La ciudadanía verde, con su concepción activa del ciudadano y su redefinición de la acción política, reclama un doble proceso democratizador, que atañe tanto a la autoridad estatal como a una sociedad civil cuya reestructuración se reclama (cfr. Held, 1987: 283). Esta última es juzgada escenario para una democratización *contra* el Estado y *aparte* de él, referida la primera a esferas públicas libres de los imperativos estatales y vinculados a objetivos concretos, la segunda a espacios que no están en contacto con el Estado ni tienen por qué oponérsele, como la autogestión comunitaria o la redefinición de lo político operada por el feminismo (cfr. Dryzek, 1995a, 1996; Christoff, 1996). La sociedad civil es así el espacio para la asociación voluntaria y para una actividad política renovada. El énfasis en la importancia de las asociaciones voluntarias ha hecho emerger una concepción de la democracia que gira alrededor de las mismas, basada como está en una sociedad civil vigorizada que se constituye en el principio axial de la organización social: la democracia asociativa. La democracia depende funcional y/o normativamente de una rica vida asociativa, y es este vínculo entre democracia y asociacionismo el que proporciona a esta teoría la coherencia sustancial que une a los distintos y dispares elementos de que se alimenta (cfr. Roβteutscher, 2000). Parte de una teoría normativa de la sociedad cuyo principio central es "que el bienestar y la libertad humanas son mejor servidos cuando tantos aspectos de la sociedad como sea posible sean gestionados por asociaciones voluntarias democráticamente autogobernadas" (Hirst, 1993: 112). El Estado ocupa una posición secundaria en la vida social, encargado de aquellas funciones que las asociaciones, por razones funcionales y de capacidad, no puedan realizar; la organización y el desarrollo sociales están ligados a la riqueza de la vida asociacional. La sociedad civil se autogobierna, mientras el

Estado asegura la paz entre asociaciones y la protección de los derechos ciudadanos. El Estado es, de hecho, juzgado por su capacidad para sostener una rica vida asociativa (Walzer, 1992); en la medida en que el tipo de asociaciones correctas no surjan de forma natural, el Estado debe promoverlas u oficializarlas (Cohen y Rogers, 1998). A la vez que el Estado se descentraliza y pluraliza, la sociedad civil se hace pública en la misma medida (cfr. Hirst, 1993, 1995). Las obligaciones, colectivas e individuales, surgidas en su seno, son relaciones hacia la comunidad y dentro de la comunidad: la democracia asociativa se orienta así hacia la reconstrucción política de la comunidad, y por esa misma razón puede considerarse un intento de trascender los límites del liberalismo (Streeck, 1998). Desde esta óptica, es fácil comprender la importancia de una sociedad civil fuerte para una concepción activa de la ciudadanía como la auspiciada por los verdes. Como apunta Perczynski (2000: 166 ss.), son varios los elementos de las teorías de democracia asociativa susceptibles de fomentar una ciudadanía activa: la implícita presencia de la educación cívica en las asociaciones democráticas y autogobernadas; la solidaridad externa y el respeto que las asociaciones han de guardarse entre sí; y la conciencia de interdependencia entre asociaciones resulta de la misma índole de las relaciones que mantienen entre sí, o responde a la conformación públicamente orientada que el Estado hace de las mismas. El ciudadano resultante es consciente de la importancia de la participación política: la ciudadanía es aquí *creadora* de la comunidad. La incorporación del concepto de sociedad civil en la política verde, y su separación del Estado, es importante en la medida en que la distingue del enfoque anarquizante propio de un radicalismo verde cuyos diseños de cuyo biorregionalista difuminan esa diferenciación en beneficio de un esencialismo organicista de raíz naturalista (cfr. Barry, 1999: 236). No obstante, el diseño ofrecido por los teóricos de una democracia asociativa presenta aspectos susceptibles de crítica, sobre todo desde la óptica de la constitución de una democracia verde. La vitalidad del asociacionalismo es condición *necesaria* para la posibilidad de una democracia verde, por cuanto la esfera pública y la participación política ciudadana son elementos centrales a la misma, dada la función que cumplen en un marco deliberativo y participativo. Pero no es, sin embargo, condición *suficiente* para la definición deliberativa y la posterior aplicación de un principio normativo de sustentabilidad. Como veremos, el Estado no puede limitarse a la coordinación y promoción de asociaciones. Éstas son importantes para el modelo de democracia verde aquí propuesto, pero no lo constituyen. La conformación de la sociedad civil *en contra* del Estado puede contribuir al florecimiento de una ciudadanía activa y concienciada, pero a su vez resquebrajar un sentido de lo público que encuentra en el Estado encarnación simbólica y eficacia funcional. El diseño asociativo *contribuye* a la viabilidad de una democracia verde, pero las características de la sustentabilidad impiden otorgarle un papel más relevante. Es por eso preferible resaltar la necesidad de una sociedad civil fuerte y floreciente, y entender la democracia asociativa de modo flexible y no esencialista. El modelo de democracia asociativa es así, más bien, "un medio para conectar de manera más intensa la formación y ejecución de las políticas estatales con las necesidades e intereses expresados en la sociedad civil" (Young, 1998: 169); no la constitución misma del orden político.

El segundo aspecto se refiere a la condición global de la ciudadanía verde. Los procesos de globalización no podían dejar de afectar a una noción todavía incipiente como es la de la ciudadanía verde,

máxime cuando la propia naturaleza de los problemas medioambientales, a los que en última instancia aquella se refiere, son globales en sí mismos. Lo global va a determinar así a la ciudadanía verde en dos sentidos: de una parte, por la transnacionalidad de lo medioambiental, y de otra por las nuevas posibilidades que el proceso de globalización parece abrir para la transición hacia una sociedad sustentable (Valencia, 2001). El propio enfoque verde de la cuestión de la ciudadanía puede considerarse parte de esa tensión hacia lo global que pone en entredicho enfoques tradicionales a la misma (Carter, 2001: 5). La globalización hace posible el viejo lema verde que reclama pensar globalmente y actuar localmente. Con la ruptura de la diferenciación espacial de lo local y lo global, todos nos convertimos en seres globales que operan localmente (cfr. O'Riordan, 2001b: 237); ciudadanos *cosmopolitas* capaces de mediar entre tradiciones nacionales, comunidades de destino y estilos de vida diferentes (Held, 2001: 399). La atención al mundo natural, entendida en un sentido global, convierte al ciudadano cosmopolita en un ciudadano de la *tierra* (cfr. Dobson, 2000a). El problema de esta orientación global de la ciudadanía verde es el de su institucionalización y puesta en práctica. Su marcado carácter normativo no elimina las múltiples dificultades a las que se enfrenta, en ausencia de una ciudadanía global previamente establecida, a la que pudiera *añadirse* una dimensión nueva como la ecológica, y de una ciudadanía verde a nivel nacional, inexistente también. La ventaja de la formulación verde de la ciudadanía es la posibilidad de su articulación informal, vinculada a una ética del cuidado capaz de generar en cada ciudadano un sentido de responsabilidad hacia el mundo natural, una suerte de conciencia del mismo, susceptible de ser ejercitada al margen de toda institución. La acción u omisión ciudadana será global, porque global es el mundo de relaciones en el que se inserta y globales son, en potencia, las consecuencias de su comportamiento. La extensión de lo político que la ciudadanía verde trae consigo favorece de hecho esta orientación. La contrapartida es para los verdes la dependencia de la previa cristalización cultural de los valores de los que esta acción ciudadana depende: los *deberes* serán sólo *responsabilidades* mientras no sean establecidos legalmente. Es cierto que el ecologismo confía precisamente en que la libre asunción de las segundas en el ámbito de la ciudadanía conduzca a la posterior institucionalización de los primeros. En todo caso, el contenido de esos deberes estará en relación con la forma de sustentabilidad democráticamente escogida. La ciudadanía verde así resultante será por ello, sobre todo, una ciudadanía de la sustentabilidad, local y nacionalmente realizada, pero global en origen y orientación. La transnacionalidad de los problemas medioambientales, sumada a la interdependencia económica y al impacto global de las actuaciones nacionales, exigen una coordinación internacional de las distintas políticas de sustentabilidad. Será probablemente en el nivel de acción que quede *al margen* de esas políticas donde la ciudadanía en la que los verdes piensan, ligada a una ética del cuidado que promueve la conservación del mundo natural, pueda ejercerse, como activa y voluntaria expresión de respeto al entorno humano, no un deber sino el libre cumplimiento de responsabilidades autoadquiridas.

La comunidad desde la política verde: crítica y reconstrucción.

La topografía normativa del ecologismo político adopta la forma de la comunidad, convertida en el escenario idóneo para una organización social en la que democracia y sustentabilidad se realizan plenamente y sin conflicto, trasunto por ello del ideal arcádico del ecologismo radical. La comunidad, objeto de una exaltación que atiende tanto al plano de los principios como al del funcionamiento efectivo de las instituciones locales y de la relación de su economía con el entorno, se nos aparece en realidad como una derivación de la concepción esencialista de la naturaleza a la que el ecologismo se adhiere. Constituye, en realidad, una *continuación* del orden natural: la socialización de la naturaleza deja aquí paso a una naturalización de lo social en la que el ecologismo asume toda mediación. En su seno, las relaciones sociales y las de la sociedad con su medio ambiente aparecen desprovistas de todo mal y regidas por la más pura de las lógicas, propiciando la consecución de la armonía, la superación de la vieja escisión entre naturaleza y cultura. En el imaginario verde, pues, la comunidad es un mito y una promesa. Sin embargo, la concepción verde de la comunidad se asienta sobre unos débiles presupuestos, que una política verde reconstruida no puede sino denunciar. La utilidad de la comunidad para el proyecto verde exige la completa reorientación normativa de la misma y su integración en el marco de una democracia deliberativa ligada a la definición normativa del principio de sustentabilidad.

1. La defensa verde de la comunidad es una constante idealización de la capacidad de una forma de organización social para cumplir con las exigencias antropológicas, democráticas y sustentables que una recuperada armonía humana con la naturaleza necesita para su realización. Así, para empezar, Rudolf Bahro puede considerar la comunidad como "antropológicamente favorable" a una naturaleza humana que, así Goldsmith, sólo en comunidad puede desarrollarse y manifestarse en plenitud (cfr. Dobson, 1997: 147). La comunidad es el espacio *natural* del hombre, la escala correcta para su existencia social. En ella, el principio liberal de individuación fragmentaria se resquebraja, facilitando la comprensión de nuestra autonomía relativa y la adopción de un sentido de interdependencia e interacción social. La comunidad se convierte en una expresión positiva de la identidad propia (cfr. Girlchrist, 2000: 150-151). El tipo de sujeto preferido por los verdes tiene, efectivamente, su origen en la comunidad. La comunidad es "expresión lógica de la perspectiva empática" y "condición sociopolítica de la emergencia del yo relacional", cuyo objeto es "cultivar y preservar los lazos sociales" (Mathews, 1995b: 77, 82). La condición igualitaria y no jerárquica de la comunidad, que concuerda con esa interrelacionalidad, se da sencillamente por supuesta. Tal ausencia de relaciones de dominación en un ámbito así bendecido por una suerte de aislamiento desencarnado facilita, por añadidura, el desarrollo de formas más auténticas y no mediadas de comunicación que aquellas otras, estratégicas y alienadas, a que dan lugar las estructuras sociales contemporáneas. La densidad semiótica y simbólica del 'mundo de la vida' en la formación del yo es así mejor reconocida por una aproximación comunitaria (Barns, 1995: 122). Asimismo, las relaciones de cooperación y trabajo en común desarrolladas en el contexto de la comunidad dan forma a fines comunes y a un sentido de pertenencia y de interés público que favorece la aceptación de obligaciones recíprocas; no en vano, el "instrumento básico de apoyo social es

la comunidad" (Tokar, 1987: 82). El voluntarismo subyacente en la concepción verde de la comunidad es evidente, y descansa en última instancia en una visión de la naturaleza humana de corte rousseauniano, donde la corrupción egotista que la civilización provoca en la naturaleza humana puede ser reparada con un regreso a formas *naturales* de organización social. El recuerdo inducido de una armonía socionatural quebrada por la modernidad da así lugar a una utopía preterizante de signo comunitario. En una especie de anacronismo invertido, esta comunidad armónica adopta la forma de la democracia; ésta sirve también como justificación de la comunitarización de la vida social. Los verdes enfatizan las virtudes democráticas de la comunidad, concebida como el vínculo intermedio entre democracia y sustentabilidad. Proporciona aquélla mayores facilidades para la participación, dada la cercanía y la mayor inteligibilidad de los problemas; posibilidades de una mayor transparencia y responsabilidad; mejor conocimiento de los asuntos a tratar; y el mayor sentido democrático que encierra el decidir acerca de lo que concierne directamente. Es evidente que la imagen de la *polis* está presente en esta lectura democrática de la comunidad. Sin embargo, como veremos, la relación entre democracia y comunidad no es tan unívoca como los verdes pretenden; aunque toda democratización de la democracia necesita de la comunidad, la comprensión de ésta para ello requerida nada tiene que ver con la que presentan los verdes.

La comunidad es también de suyo comunidad sustentable. Es más, la sustentabilidad sólo puede conseguirse gracias a las ventajas que proporciona una organización social estructurada en comunidades descentralizadas. Las distintas virtudes que el ecologismo encuentra en la comunidad confluyen para dar como resultado su carácter eminentemente sustentable; así:

> "Una comunidad sustentable es aquella en la que la vitalidad económica, la integridad ecológica, la democracia cívica y el bienestar social se vinculan de forma complementaria, promoviendo en consecuencia una alta calidad de vida y un fuerte sentido de la obligación recíproca entre sus miembros" (Hempel, 1999: 48).

Sólo una comunidad adecuadamente estructurada es capaz de garantizar la cohesión, permanencia y flexibilidad que la sustentabilidad demanda (cfr. Smith *et al.*, 1998: 162). La idealización del vínculo entre sustentabilidad y comunidad es inevitable:

> "Las asociaciones voluntarias y los patrones de organización colectiva evolucionan en respuesta a los cambios globales y locales. Las formas tradicionales de organización se adaptan y surgen nuevas. Estos procesos de experimentación y evolución aseguran que la comunidad como un todo es capaz de ajustarse a los cambios en el medio ambiente y a aprender de su experiencia colectiva. Los lazos personales entre individuos, grupos y organizaciones crean una fuerte red de comunicaciones por la que fluyen las ideas y la información a la comunidad en su conjunto. La gente, hablando entre sí, desarrolla una inteligencia colectiva, una forma de 'sabiduría comunal' que integra las experiencias del pasado, el presente y el futuro en un modelo del mundo coherente pero flexible.(...) Las comunidades que están bien conectadas y contienen una gran diversidad de ideas y experiencia son

> más capaces de sintetizarlas para generar soluciones creativas a los problemas que surgen en nuestro medio ambiente" (Girlchrist, 2000: 150).

Se proyecta de este modo en la comunidad la imagen del ecosistema, del mismo modo que se le atribuye idéntico patrón de funcionamiento, reflexivo y autorregulativo. Con ello, la comunidad se perfila como una *extensión* del orden de la naturaleza, al que socialmente reproduce. La comunidad se distingue por su racionalidad ecológica. La sola pertenencia a un lugar, el enraizamiento en el mismo que el ecologismo promueve, genera el deseo de proteger el medio ambiente y la voluntad de asumir responsabilidades en ese cuidado. La comunidad es el nexo entre la naturaleza y el sujeto. Comunidad, empero, que no puede ser entendida en términos exclusivamente humanos: la comunidad es comunidad *con la naturaleza*, una que "facilite las relaciones no sólo entre sus miembros humanos, sino también entre sus miembros humanos y su vecindad biótica" (Mathews, 1995b: 79). Tampoco aquí es posible, pese al voluntarismo verde, establecer una conexión necesaria entre comunidad y ecología (cfr. Kenny, 1996: 19). La eficacia medioambiental no está reñida por sí misma con una organización territorial distinta, y nada garantiza que el adecuado y respetuoso conocimiento del medio que los verdes invocan resulte de las formas comunitarias de vida.

Más técnicamente, Achterberg (1996a: 174-179) ha señalado tres argumentos diferentes para explicar esta fuerte vinculación sustentabilidad-comunidad. De una parte, aún cuando una autoridad central pueda ser necesaria, también lo es una cooperación y coordinación en diferentes niveles, que a su vez presupone una implicación mutua basada en un entendimiento compartido del valor de la sustentabilidad. De otra, si la sustentabilidad exige un proceso de redistribución global de la renta, éste será más fácil de llevar a cabo si podemos enfatizar la relación entre su obtención y unos fuertes lazos comunitarios. Finalmente, y respecto de la necesidad de preservar las oportunidades de las futuras generaciones, el modelo comunitario puede facilitar que consideremos sus intereses como algo *propio*, al disminuir el sentimiento de lejanía y ajenidad creado por su misma futuridad; se apunta aquí a la creación de una "comunidad transgeneracional" (cfr. De-Shalit, 1995). En realidad, sin embargo, ninguno de estos argumentos permite establecer una relación *necesaria* entre sustentabilidad y comunidad. Hay que tener en cuenta que, si bien la cooperación a distintos niveles es necesaria, no exige forzosamente una organización social basada en las comunidades que los verdes tienen en mente, y de hecho puede resolverse con un adecuado juego de centralización y descentralización entre la autoridad central y cualesquiera autoridades regionales o locales. Por otra parte, también la relación entre comunidad y redistribución es sobre todo la formulación de un deseo, porque ni la realidad empírica proporciona evidencias de la misma, ni parece por lo demás requerir algo distinto a la simple voluntad de llevarla a cabo. Por último, cuando se apela a la comunidad como medio de fortalecimiento de nuestras obligaciones morales hacia las futuras generaciones, se confunden los sentidos descriptivo y normativo de la misma incluso desde la perspectiva verde, ya que las comunidades moral y política no coinciden forzosamente con el *loci* comunitario.

2. La exaltación verde de la comunidad es así una muestra más de la ambivalencia que distingue a su entramado normativo, así como de la necesidad de proceder a su reconstrucción crítica. La comunidad es entendida como una *prolongación* de un orden natural ya previamente objeto de mistificación mediante su sustracción a la sociedad y la historia. El esencialismo ahistórico de la concepción verde de la naturaleza produce como resultado lógico el organicismo comunitarista que procura la armonía de la sociedad con su entorno. La comunidad resulta así de una naturalización de lo social que, sin embargo, exige previamente la *suspensión* misma de lo social, la creación de un vacío en el que la comunidad se inserta. La definición apriorística de un objeto teórico como éste supone su construcción como una entidad natural en un espacio absoluto y desencarnado, y por ello el concurso de creencias míticas gracias a las cuales la *comunidad* puede crearse de modo autosuficiente y autónomo, definida internamente de un modo que permite su aislamiento de toda relación con lo exterior y ajeno (cfr. Harvey, 1995: 425-426). Es, en este sentido, un producto característico del utopismo verde, porque el ideal comunitario mismo está enraizado en el utopismo ahistórico:

> "El ideal de comunidad, finalmente, totaliza y destemporaliza su concepción de la vida social estableciendo una oposición entre las relaciones sociales auténticas e inauténticas. También destemporaliza su comprensión del cambio social concibiendo la sociedad deseada como la completa negación de la existente. En consecuencia, no proporciona comprensión alguna del movimiento desde aquí hasta allí, que debería estar enraizado en una comprensión de las contradicciones y posibilidades de la sociedad existente" (Young, 1990: 302).

Como extensión del orden natural al orden social, la comunidad posee una normatividad intrínseca que emana de sí misma y de su supuesta capacidad para *fijar* las relaciones socioambientales en un estado de permanente armonía. La vida comunitaria genera por sí misma un alto grado de homogeneidad valorativa entre sus miembros, así como las virtudes necesarias no sólo para vivir democráticamente, sino también aquéllas que podríamos denominar 'ecológicas'. De este modo, en la reivindicación verde de la comunidad se confunden una nostálgica lectura histórica de la comunidad como principio sustentador de las relaciones sociales en el pasado, antes de la dañina fragmentación individualista, y la afirmación de tipo prescriptivo de que la ética comunitaria debería determinar el modelo político y económico contemporáneo (Kenny, 1996: 20). Se convierte así la comunidad en una destilación desencarnada y dada de una vez por todas de aquellos postulados del ecologismo que derivan de su concepción esencialista de la naturaleza como entidad ahistórica. El empleo de la comunidad biótica como modelo para una comunidad humana que vendría a ser su mera trasposición ignora por completo las múltiples diferencias existentes entre una y otra, la más importante de las cuales acaso sea la *intencionalidad* inherente a la comunidad humana, que convierte a la biótica, carente de ella, no tanto en una comunidad como en una colección o reunión (cfr. Gunn, 1998: 353-354). Por otro lado, los verdes no pueden ignorar la configuración contemporánea de la comunidad, el modo en que su morfología se aleja, precisamente, de la predeterminación espacial e interna que su concepción consagra. La comunidad no posee, a decir verdad, una escala espacial definida de forma cerrada: su

cerrado y constrictivo que reprime la diferencia se contradice con la ponderación que el ecologismo suele hacer de la diversidad social y cultural, que como la misma comunidad de corte utópico se dan por supuestas al margen de las necesarias condiciones para su surgimiento. El valor intrínseco de la diversidad, que debe ser defendido contra una creciente uniformidad (cfr. Irvine y Ponton, 1988: 15), no puede ser preservado en el contexto comunitario que los verdes proponen. El ideal de comunidad privilegia la unidad sobre la diferencia y expresa el deseo por un yo transparente y por relaciones de identificación mutua, pero lo hace suprimiendo la diferencia o excluyendo implícitamente a quienes no se identifican con la mayoría (cfr. Young, 1990: 300). Esta forma de constricción social es incompatible con la concepción verde de la ciudadanía antes expuesta, y con la participación y la deliberación como valores políticos. El comunitarismo naturalista del ecologismo radical alberga en su seno, además, a un sujeto cuyos rasgos corresponden a los de la propia comunidad. La identidad ecológica que los verdes proyectan en su comunidad no hace sino subrayar un modo *natural* de vida que, como es lógico, excluye todo disenso acerca del mismo. La diversidad se convierte en mera retórica ante la evidencia de su imposibilidad. Frente a la diversidad identitaria característica de nuestra sociedad, los verdes creen poder aglutinar la identidad individual en torno a la identidad ecológica, subordinando el conjunto de aquéllas a la voluntad ecológica general (Kenny, 1996: 23). El esencialismo que distingue a la visión verde de la naturaleza afecta también a su visión del sujeto, como la comunidad previamente conformado al margen de todo contexto histórico o cultural. Se expresa aquí la contradicción en que incurre el ecologismo radical, entre una orientación democrática puramente voluntarista y su incompatibilidad con los fundamentos normativos de los que depende. La concepción cerrada de la sustentabilidad determina aquí la subordinación del proyecto democrático al proyecto de sustentabilidad, en la medida en que el conflicto entre las condiciones que garantizan la consecución de la sustentabilidad y aquellas otras de las que depende el vigor de una democracia asentada en el pluralismo y no en la homogeneidad ética de la comunidad se decanta en favor de las primeras.

De la misma manera, sin embargo, la propia sustentabilidad de la comunidad local no puede considerarse un espontáneo producto de su mera existencia. La sabiduría local a la que los verdes se refieren cuando del tratamiento de los problemas medioambientales se trata sólo se sustenta en la errónea identificación de cercanía con conocimiento. Pero la forma de vida comunitaria no tiene por qué producir una mayor racionalidad ecológica; de hecho, la insistencia en el provincianismo comunal impide atender a la globalidad creciente de las relaciones socioambientales (cfr. Dickens, 1996: 190). La confianza verde en esa sabiduría local, además, sólo se sostiene cuando efectivamente aquélla se manifiesta. Recordemos a Eckersley: "'dejarlo todo a los vecinos afectados' tiene sentido sólo cuando los vecinos poseen una conciencia ecológica y social *apropiada*" (Eckersley, 1992: 173; cursiva mía). La apertura en la definición y consecución de la sustentabilidad sólo se produce cuando ésta se encuentra técnicamente asegurada por la competencia local; la ausencia de esta certidumbre produce su clausura a la participación pública. Reaparece aquí el conflicto entre democracia y ecologismo: si se defienden los valores democráticos de la comunidad, para después negar a los vecinos el poder de decisión por razones de eficacia, vuelve a anteponerse el finalismo al procedimiento democrático. Siendo cierto que "democracia y eficacia no son valores

necesariamente opuestos" (Bealey, 1988: 115), no lo es menos que tampoco son *necesariamente* afines: democracia, en principio, *no es* eficiencia, sino decisión colectiva legitimada por el procedimiento que la produce. Esa decisión es *esencialmente* incierta. Si la consecución de la sustentabilidad se valora más que su definición democrática, podrá negarse la capacidad de decidir a todos aquellos que carezcan del conocimiento o de la sensibilidad *apropiadas*; únicamente un ecologismo dogmático e iluminado puede arrogarse el derecho a decidir quién las posee, imponiendo una forma cerrada y tecnocrática de sustentabilidad. La ilusión del comunitarismo verde es la constitución de una voluntad general de la que emane esa forma de sustentabilidad, como el producto natural de una red social compuesta de ciudadanos ecológicamente conscientes. Es obvio que la reconstrucción de la política verde necesita otra concepción de la comunidad.

3. La reformulación de la comunidad se orienta en un doble sentido. De una parte, se trata de construir una noción de comunidad compatible con la integración de democracia y sustentabilidad que la política verde persigue, vale decir, una comunidad participativa que cumpla su función en un marco institucional concebido para la definición normativa de la sustentabilidad por una ciudadanía activa. De otra parte, y para que ello sea posible, es necesario reconciliar comunidad y espacio urbano, desestimando el utopismo agropecuario que el comunitarismo verde ha solido asumir, en beneficio del más elemental realismo transformador y de las propias posibilidades de articulación democrática de la comunidad. Porque ya se ha señalado cómo la homogeneidad sociocultural el probable producto de la misma que constituye una suerte de voluntad ecológica general dificultan notablemente la exploración del disenso, hasta abortar la posibilidad misma de un debate real en el seno de la comunidad. Frente a ello, la fuerza que poseen las imágenes del ágora como espacio de diálogo y entendimiento, subyacentes a la asociación de comunidad y democracia, van más allá de lo simbólico, porque cualquier efectivo proceso de deliberación y decisión entre ciudadanos que no tenga lugar a través de sus representantes, *requiere* de ámbitos acotados y limitados como los que la comunidad ofrece. Dado que la diversidad ha de ser preservada en aras de la verdadera comunicación, y que el regreso a la comunidad cerrada no es ya posible, la concepción de la comunidad llamada a formar parte de un modelo normativo de democracia verde ha de ser a la vez democrática, plural y viable.

La comunidad como *posición* tiene así que dejar paso a la comunidad como *espacio*. Si la tradición dominante en el pensamiento comunitarista ha sido la de concebir la comunidad como un ámbito al servicio de la cohesión social fundado en una subjetividad compartida, es la concepción secundaria o subordinada a la que apunta Seyla Benhabib (1992: 76-82) a la que hay que recurrir: la comunidad como reciprocidad o mutualidad. Para la concepción *integracionista*, los problemas de la modernidad sólo pueden resolverse mediante una recuperación o revitalización de esquemas de valor coherentes y compartidos; para la concepción *participativa*, en cambio, no se trata de superar la diferenciación social, sino de reducir las contradicciones e irrealidades existentes entre las distintas y múltiples esferas en las que actuamos y vivimos, fomentando para ello principios no exclusivistas de pertenencia a las mismas. Son comunidades de

elección y no comunidades de destino, multidimensionales y pluralistas, que se constituyen como espacios públicos para el diálogo y la reflexión ciudadana, cuya emergencia y vitalidad puede favorecer una rica vida asociativa, así como a un ejercicio activo de la ciudadanía. Asume así la comunidad un sentido más normativo y aún metafórico, la condición de espacio de alto contenido simbólico no ceñido a una concreta fijación morfológica, pero no por ello carente de tangibilidad, porque el diálogo siempre tiene un marco y se define en relación a un lenguaje. Esta comunidad es una *comunidad de ilustración*, por traer aquí la sugerente argumentación de Robert Goodin (1998). Para Goodin, la crítica comunitarista de la comunidad liberal de intereses, formada por ciudadanos soberanos y autónomos, apunta a todas esas comunidades de las que formamos parte de modo no electivo: las comunidades de *generación*, donde los hechos biológicos se hacen presentes incluso en el proceso de socialización, caso de la familia; las comunidades de *significado*, que apunta a artefactos socialmente compartidos tan relevantes como el lenguaje; las comunidades de *experiencia*, referidas a nuestra ubicación en un asentamiento social y a las interacciones constitutivas que de ahí se derivan; las comunidades de *cuidado* (*care*), que resultan del hecho de que tomamos a otras personas y grupos como 'referencias', que conforman nuestros juicios y valoraciones internas; y, finalmente, las comunidades de *subsunción*, en las que desafortunadamente mezclamos nuestra identidad con la del grupo, caso de una orden monástica o un hospital. Estas adscripciones comunales, sin embargo, pueden acomodarse dentro del patrón liberal-racional de individuo y comunidad, no sólo porque el sujeto conserva siempre un grado de autonomía en la recepción y asunción de las mismas, sino también debido a que el ilustrado interés propio demanda por sí mismo una considerable dosis de reciprocidad y respeto mutuo, porque es de los demás de quienes adquirimos bienes y recursos, hechos y valores, hábitos de pensamiento y de acción. El reconocimiento de esta ambigua situación intermedia, en la que el sujeto se halla al tiempo *en* la comunidad y *fuera* de ella, tiene consecuencias para la articulación de un debate público entre los ciudadanos miembros de esa comunidad. Porque, si para un enfoque comunitarista la conversación pública *constituye* a los sujetos, para una comprensión ilustrada de la comunidad el ciudadano es efectivamente constituido, pero al mismo tiempo constituye él mismo la conversación pública, en la medida en que permanece *parcialmente* aparte del 'nosotros' de que se trate, como un foco independiente de valor y juicio "llamado a mezclarse con los demás para formar el 'nosotros' en cuestión" (Goodin, 1998: 555). La relatividad de nuestra autonomía, por tanto, no la suprime. También el comunitarismo dialógico propuesto por Frazer y Lacey va en esta dirección:

> "Al intercambiarse múltiples experiencias, emergen nuevas interpretaciones, que cobran fuerza y validez en la práctica colectiva. Estas interpretaciones generan nuevos conceptos, nuevos lenguajes, nuevos marcos mediante los cuales interpretamos el mundo, y en consecuencia cambian nuestras percepciones, y con ellas, en un sentido significativo, la realidad social" (Frazer y Lacey, 1993: 208).

La comunidad es en sí misma diálogo, participación y creación de la realidad social. Ahora bien, esta conversación pública no está en absoluto confinada a una práctica institucional localizada histórica o espacialmente; como señalan las mismas autoras, también tiene lugar en la discusión informal, e incluso en

el diálogo interno, personal. La comunidad es tanto formal como informal, conversación espontánea y deliberación en un marco institucional orientado a la decisión. Ya veremos cómo se relacionan estos dos niveles de deliberación pública cuando de dar forma a la democracia verde se trate. Interesa ahora señalar, sobre todo, cómo esta concepción de la comunidad nada tiene que ver con su naturalización verde, ni tampoco por tanto con la reducida configuración espacial que el ecologismo ha solido conferirle.

Remover los recelos del ecologismo hacia una vida urbana asociada con la sociedad industrial y el fantasma de la contaminación y el artificio que acaba con lo natural, es así una necesidad para la política verde, porque este tipo de comunidad no se identifica con comunidades rurales de un tamaño y población determinados, al modo biorregionalista. Estaría localizada, por el contrario, en aquellos espacios donde *ya* se desarrolla la vida social. Las unidades pequeñas y descentralizadas que promueve el ideal comunitarista es, así Young, "una visión no realista para una política transformadora en la sociedad urbana de masas" (Young, 1990: 300). Por eso, más que crear comunidades aisladas, se trata de generar "formas locales de comunidad" (Taylor, 2000: 20). Es la comunidad como municipalidad de la que habla Murray Bookchin, para quien "debemos retener la tradición urbana en el sentido helénico del término, como una ciudad comprensible y gestionable por quienes la habitan" (Bookchin, 1995: 68). El proyecto de descentralización democrática al que Bookchin apela, aunque enraizado en su anarquismo libertario, responde a una lógica a la que también debe atender, aunque en menor medida, el modelo de democracia verde aquí propuesto, ya que se basa en la necesidad de ajustar la vida de la comunidad a unas dimensiones manejables democráticamente. La ciudad es contemplada como una *comunidad de comunidades*, que pueden ser vecinales, culturales, económicas, deportivas, familiares, etc., *algunas de las cuales* pueden ser efectivamente convertidas en municipalidades, esto es, en espacios públicos formales de deliberación y decisión. Lo importante es que esas comunidades están ya ahí, latentes en el tejido de nuestra vida ciudadana. Se trata únicamente de darles carta de naturaleza, mediante su vinculación, formal cuando corresponda, al ejercicio de la ciudadanía y la democracia, entendidas como participación y diálogo orientados a una decisión colectiva. La *comunidad discursiva* propuesta por Dryzek (1990a) es aquí de utilidad. La comunidad puede para Dryzek definirse en términos de relaciones recurrentes, directas, recíprocas y múltiples entre individuos con algún grado de interés común. La comunidad se constituye aquí como producto del proceso de discurso, y opera por medio de los *diseños discursivos*, definidos como instituciones sociales alrededor de las cuales convergen las expectativas de una serie de actores, que participan en ellas como ciudadanos. En ellas no debe excluirse a ningún ciudadano afectado por el problema en cuestión, y las deliberaciones deberían centrarse en las necesidades e intereses individuales de los sujetos implicados. El debate puede ser gobernado por patrones informales de discurso, y debe obtenerse una regla de decisión consensual. La comunidad discursiva propuesta por Dryzek es así el resultado de la institucionalización no estatal de comunidades espontáneas surgidas de una esfera pública donde los ciudadanos deliberan y deciden dentro de un esquema general de descentralización funcional. El problema es aquí, sobre todo, el mantenimiento del equilibrio entre los procesos informales y formales de creación de opinión y de decisión política, así como de coordinación entre

esas comunidades de ilustración y decisión y las autoridades estatales, cuya necesidad en una democracia verde iguala a la de una comunidad así reformulada.

El rol del Estado en una democracia verde

Al lugar central que la comunidad ocupa en el ecologismo político, y del que deriva una organización política basada en una descentralización radical y la autogestión comunitaria, corresponde asimismo un rechazo del Estado. El filoanarquismo característico del ecologismo radical alimenta un antiestatalismo en el que se combinan la asociación del Estado con prácticas constrictivas y de dominación incompatibles con un mínimo libertarismo, la jerarquización y centralización de la vida social que provoca, y su incapacidad para afrontar una crisis ecológica en gran medida provocada por su ineficacia en términos de sustentabilidad. En el dibujo utopista de la sociedad sustentable, en realidad, el Estado no es siquiera necesario; ya vimos cómo el ecoautoritarismo, en cambio, recurre a un Estado de corte autoritario para la gestión política de la escasez ecológica. En ambos casos, la concepción tecnocrática de la sustentabilidad impone una forma de organización política radicalizada en la que el Estado es completamente supefluo o inexcusablemente necesario. La reconstrucción de la política verde y la adopción de una concepción normativa de la sustentabilidad exigen una más razonada ponderación del papel del Estado en la política verde y de la necesidad y límites de la descentralización.

Este debate tiene como marco un momento de crisis y transformación del Estado. El general socavamiento experimentado en los atributos tradicionales de su soberanía, como el territorio o la moneda o la defensa, derivado de los procesos de regionalización y mundialización, se suma al desbordamiento que experimentan sus funciones bienestaristas por el incremento experimentado por unas prestaciones y servicios a los que ya no puede hacer frente, así como por la creciente autonomización de la economía respecto del sistema estatal y político. Frente a ello, se propone la reducción del Estado y la asunción por el mismo de una función eminentemente gestora y reguladora de una realidad compleja y multiforme sobre la que ya no ejerce un papel constitutivo. Las presiones mundializadoras y las identitarias locales inciden asimismo en su fuerza como mecanismo identitario. Este conjunto de cambios provocan la creciente incapacidad del Estado para actuar por medio de sus mecanismos tradicionales y demandan una nueva comprensión del mismo (Vallespín, 2000: 91). Su metamorfosis disipa, al decir de Beck, el equívoco secular que identifica la política con el Estado, y permite el consiguiente reconocimiento de que "lo político irrumpe y se manifiesta más allá de las responsabilidades y jerarquías formales" (Beck, 1997a: 33). Esta nueva concepción de lo estatal y lo político es coherente con las aspiraciones de la política verde, más concretamente con su énfasis en la participación ciudadana, la deliberación pública y la definición normativa de la sustentabilidad. No hay que olvidar que la índole misma del proyecto verde reclama la presencia de un Estado, o de instituciones cuasiestatales. Ciertamente, esto no significa que el Estado haya de estar en el centro, pero sí es necesario reconocer su papel dentro de una concepción multidimensional del espacio social, donde es un agente más,

calificado, funcionalmente diferenciado de un conjunto de instituciones y agentes con los que interacciona de modo constante.

¿Cuáles son las razones que explican el rechazo verde del Estado? La mayor parte de las mismas provienen de la influencia del ecoanarquismo en la conformación de las corrientes radicales y preponderantes del movimiento verde, caso del ecocentrismo o la ecología social. Este influjo provoca un rechazo inicial en el plano *filosófico*, ejemplificado en las tesis de Murray Bookchin (1995b), según el cual el Estado es la institución jerárquica por excelencia, capaz de hecho de consolidar otras relaciones jerárquicas. Al estar la dominación de unas personas por otras en el origen de la crisis ecológica y del malestar social, y ser en consecuencia la supresión de la jerarquía un objetivo deseable, también lo es la abolición del Estado y sus sustitución por instituciones basadas en la solidaridad y la ayuda mutua, preferentemente de tamaño más reducido. Esta influencia se deja ver igualmente en el plano *político*, donde el recelo verde ante aquellos enfoques que otorgan un lugar prominente a la política formal y las instituciones legales se ve empañado por la naturaleza autoritaria de previas defensas verdes del Estado, que entran en conflicto con su autocomprensión libertaria y democrática, comprometida igualmente en el caso de una lectura más benigna del Estado que sólo conduce al favorecimiento de soluciones tecnocráticas y no políticas (Barry, 1995: 184). En el plano *sociológico*, se argumenta que el Estado es parte de una más amplia y compleja dinámica social medioambientalmente dañina, en la medida en que exige por sí solo una acumulación ecológicamente destructiva, el mantenimiento de una industria militar, el desarrollo de estructuras centralizadas y de altos niveles de desigualdad económica (cfr. Carter, 1993, 1999; Walker, 1989). Investigaciones empíricas de campo, por otra parte, demuestran la negativa percepción ciudadana del rol del Estado en materia medioambiental, por considerarse sus instituciones antes parte del 'sistema' que genera los problemas que agentes encargados de resolverla (cfr. Macnaghten y Urry, 1998: 231). Finalmente, el Estado es también rechazado en el plano *funcional*, esto es, a la luz de las prácticas de los Estados existentes, especialmente en relación a los problemas medioambientales. Los efectos problemáticos de la acción del Estado en el plano medioambiental son numerosos, muchos de los cuales ya han sido examinados por responder a la crítica verde a la democracia liberal y a su lógica administrativa. Tanto la soberanía como la acumulación estatales son señaladas como rasgos que están en el origen de la producción de esos efectos (cfr. Paterson, 1999: 75). Por otra parte, se apunta a las intrínsecas dificultades del Estado para abordar problemas medioambientales cuya escala escapa a las dimensiones estatales, demasiado reducidas para su tratamiento transnacional y excesivas para su resolución a nivel local (Dickens, 1996: 169-170). En suma, el Estado plantea para el ecologismo demasiados problemas para ser aceptado. La alternativa no es, sin embargo y como veremos, prescindir del Estado, sino *transformarlo* de acuerdo con las necesidades de una política verde. El ecologismo radical, en cambio, apuesta por una descentralización geográfica y funcional que, debidamente corregida, puede también ser válida en un marco estatal.

La descentralización, como aspiración característica del ecologismo político, está directamente relacionada no sólo con su rechazo del Estado, sino también con su reivindicación de la comunidad, sus aspiraciones formalmente emancipadoras y sus asunciones acerca del tipo de relaciones socialmente

deseables con la naturaleza. Ha sido considerada, de hecho, *el* rasgo distintivo de la política verde (Goodin, 1992: 147). Incluso el conocido lema *piensa globalmente, actúa localmente*, habitualmente citado para resaltar la dimensión internacional de los problemas medioambientales, puede considerarse también expresivo de las bondades de la decisión a nivel local: creación de entidades políticas a escala humana, racionalización y democratización de las decisiones, reparto de poder, reducción de la burocracia e incremento de la racionalidad ecológica. En este último sentido, la sustentabilidad se ve facilitada por la mayor adecuación en escala de los ecosistemas y los regímenes de recursos, por la disponibilidad y localización del conocimiento social, por la mayor inclusividad y sensibilidad hacia la retroalimentación (cfr. Lipschutz, 1999: 107). La producción local y autosuficiente es también medioambientalmente benigna por suprimir los costes ecológicos de la infraestructura de transporte ordinariamente requerida, combustibles y contaminación incluidos (cfr. Martell, 1994: 51). Razones medioambientales y sociales coinciden así en señalar la necesidad de una descentralización que es tanto descentralización en la gestión como descentralización política (cfr. Stewart, 2000: 183). La versión radical de la descentralización, del mismo modo, no es la mera delegación de un mayor grado de autoridad decisoria hacia niveles inferiores de gestión y gobierno, sino una verdadera diseminación *geográfica* del poder político y, por ende, de decisión y gestión. La descentralización física contiene a la funcional. Las posiciones del ecologismo en esta materia participan así de la extendida creencia, a menudo producto de un mero prejuicio, de que la descentralización ha de ser preferida *por principio* a la centralización. La autonomía local, la diversidad y la descentralización son automáticamente identificadas con 'lo bueno', del mismo modo que la dependencia local del gobierno central, la uniformidad y la centralización lo son con 'lo malo' (Bealey, 1988: 100). Esta inclinación del pensamiento dificulta el análisis del problema y el juicio acerca de los inconvenientes que una descentralización radical puede traer consigo.

La incapacidad funcional del Estado que los verdes señalan como uno de los motivos para la implantación de una organización política y social de carácter descentralizado, se ve en realidad reproducida en el mismo: *tampoco* ninguna red de comunidades puede resolver problemas medioambientales cuya escala las supera. La aceptación de esta evidencia conduce al ecologismo a variar su enfoque, de modo que no se tratará ya de favorecer una descentralización radical, cuanto de subrayar la necesidad de tratar el problema y tomar la decisión en el nivel *apropiado*, a través de instituciones adecuadas a ese nivel y debidamente coordinadas con los demás; se trata de adecuar instancia decisoria y asunto sobre el que se decide. En palabras del manifiesto de los verdes británicos: "nada se debe hacer centralizadamente si se puede hacer igual de bien, o mejor, localmente" (cfr. en Dobson, 1997: 149). El criterio de adjudicación de competencia funcional no es así tanto una proximidad al problema que por sí misma no supone cualificación alguna de cara a su resolución, sino precisamente la *capacidad* real para hacerle frente de la mejor manera posible. Cabe pensar que la mayor parte de las veces la competencia será *compartida*, entre una instancia local y otra central. Como reconoce Porritt, la escala apropiada "significa que debemos pensar tanto en lo pequeño como en lo grande al mismo tiempo" (Porritt, 1995: 643). Habida cuenta de la naturaleza de los problemas medioambientales y de las exigencias de una política de sustentabilidad, el problema principal al que se

enfrenta toda organización descentralizada es el de la *coordinación* entre las distintas comunidades y entre éstas y el poder central. Aunque el furor comunitarista verde tienda a negligir esta circunstancia, lo cierto es que muy probablemente una comunitarización radical de la vida social no hace sino socavar las posibilidades de una *interdependencia* real y, con ello, de la necesaria coordinación. Los verdes suelen recurrir, en este punto, a su metáfora predilecta para proponer una estructura en forma de red que explica el modo en que se desarrollarían estas relaciones, pero la imagen es demasiado vaga, porque no desciende al nivel de detalle necesario para calibrar su viabilidad. Y ello, probablemente, porque por ese camino "los verdes acaban donde no quieren estar: con una estructura 'nacional' más pesada de lo que algunos querrían" (Dobson, 1997: 150). La sola configuración jurídica de un orden de este tipo permanece sin aclarar, cuando la previsible complejidad de una sociedad sustentable demanda una complejidad similar en sus instituciones y organismos. Igualmente, los problemas de redistribución y justicia social parecen difícilmente asumibles por un orden descentralizado carente de dispositivos de coordinación y solidaridad intracomunitaria; cuanto más nos desplacemos del Estado social hacia la autonomía local, menos probablemente encontraremos los mismos niveles de salud, bienestar y servicios sociales entre las distintas comunidades (Eckersley, 1992: 175). Y así sucesivamente. Resulta así que, siendo cierto que la descentralización da a cada miembro de la comunidad más control sobre las decisiones de la misma, cuanto más pequeña sea ésta menor será el impacto de sus decisiones sobre el resultado final, con lo que se otorga a la ciudadanía "más poder sobre menos" (Goodin, 1992: 150). El advenimiento de la armonía arcádica que sigue a la implantación del orden político adecuado, extensión del orden natural, parece eliminar todos estos problemas y hacer por ello superfluo su consideración a ojos del ecologismo radical, cuando su existencia compromete severamente su propuesta.

Más importante que la abstracta formulación de una vocación descentralizadora es así su aplicación práctica. El principio de la escala adecuada va en la dirección correcta, por tratarse de una reordenación racional de la competencia decisional desde el punto de vista territorial y funcional, que *atiende* a la naturaleza concreta del problema. Para su plasmación lo importante no es tanto elegir de modo general entre centralización y descentralización, sino decidir qué *funciones* deben ser centralizadas y cuáles descentralizadas (cfr. Bealey, 1988: 103). Elección que no tiene por qué arrojar un saldo favorable a la atribución de funciones a la comunidad, porque el carácter mismo de los problemas medioambientales puede en muchos casos provocar que la escala adecuada exija una inclinación centralizadora (Martell, 1994: 55). Como enseguida veremos, de hecho, la importancia del Estado para una política verde es mucho mayor de lo que el ecologismo radical ha llegado nunca a aceptar.

El propio pensamiento ecologista parece apostar por una postura pragmática que reconoce las dificultades de aplicación de una forma anarquista de organización política, aun cuando se obedezca con ello a la mera prudencia (cfr. Baxter, 1999: 141). Pese a las transformaciones experimentadas y al incierto signo de las que ahora tienen lugar, el ecologismo no puede ignorar que el carácter instrumental e intervencionista del Estado moderno (cfr. Crook *et al*, 1992: 20) es imprescindible para la adopción y ejecución de una

política de sustentabilidad. Podemos señalar la siguiente serie de razones en favor del Estado desde la óptica del ecologismo:

1. La descentralización de la vida social no es imaginable sin una instancia capaz de coordinar las relaciones entre las distintas comunidades. Es en todo caso necesario el concurso de complejas estructuras sociales y administrativas que garanticen la participación democrática, los derechos civiles y la coordinación igualitaria de los recursos económicos (Frankel, 1990: 258); la misma descentralización económica basada en las cooperativas no es viable sin un agente central que asuma la tarea de su coordinación y la resolución de los problemas de ella surgidos (N. Carter, 1996: 73). El informalismo libertario del ecologismo radical encuentra refutación en la necesidad de la forma.

2. La defensa del principio de la escala adecuada presupone en sí misma la existencia de una autoridad estatal, porque existen funciones que sólo un agente central puede asumir. Probablemente, la resistencia del ecologismo radical se debe aquí a la identificación del Estado y de las instituciones centralizadas con un principio *jerárquico* de organización política. Pero si, de acuerdo con el principio de subsidiariedad en que se fundamenta la escala adecuada, el criterio de atribución es que la decisión ha de corresponder al nivel mínimo requerido, lo que se tiene en cuenta son las funciones y no las jerarquías, de modo que una comunidad local no se *subordina* al Estado, sino que forma parte del mismo y ejerce en su seno funciones distintas.

3. Ya se ha señalado que el objetivo de la redistribución social habitualmente mencionado por los verdes también exige de la capacidad estatal, ya que una organización *exclusivamente* comunitaria no puede en modo alguno alcanzar ese objetivo, que en el cuadro idealizado y extraído de todo condicionante histórico que los verdes dibujan está ya alcanzado. El papel del Estado en el control de los efectos desigualitarios del mercado y en el establecimiento de la estructura de una sociedad justa no puede ser minusvalorado.

4. La condición global y compleja de los problemas medioambientales no hace sino poner de relieve la insuficiencia de una solución puramente descentralizadora: abordar eficazmente problemas transfronterizos e interdependientes requiere de la existencia de agencias centralizadas capaces de esfuerzos sistemáticos, coordinados y de alcance global. Se precisan "una perspectiva suprarregional y una acción multilateral por parte de los Estados nacionales" (Eckersley, 1992: 174). La contradicción en que los verdes incurren resulta patente: si se invoca el carácter transnacional de los problemas medioambientales, la solución *no puede ser* la devolución del poder y de la capacidad de decisión a las instancias locales (Goodin, 1992: 168).

5. La condición integral y omniabarcadora del principio de sustentabilidad provoca que una eficaz gestión y mantenimiento del mismo no pueda llevarse a cabo en ausencia de una instancia coordinadora y rectora de la cualidad del Estado. La sola arquitectura jurídica necesaria en una sociedad sustentable y compleja también demanda su intervención. También el control de las políticas concretas aplicadas como parte de la más general aplicación de la sustentabilidad, y la penalización de los incumplimientos, son tareas cuyo desempeño corresponde antes a una autoridad estatal central que al conjunto de las autoridades locales, sea cual sea su grado de coordinación. La sociedad sustentable no es una sociedad virtuosa, por más que la

armonía prefabricada que para los verdes sigue a la superación del actual contexto sociocultural así lo espere.

6. Al soslayamiento de lo jurídico en el pensamiento verde radical se une la sistemática desatención hacia el papel de la burocracia, cuya sola mención convoca los fantasmas de la rigidez racionalista y tecnocrática que se opone a la deseable informalidad de una sociedad bienintencionada, donde todo funciona espontáneamente con la silenciosa eficacia de lo natural. La burocracia es, sin embargo, un componente necesario de una política de sustentabilidad, que como vimos no se agota en su condición normativa, porque a la definición de la misma ha de seguir el despliegue de unas políticas y de una actividad administrativa y burocrática sin las que su consecución no es posible. A eso hay que añadir la imposibilidad de desmantelar servicios como los sanitarios o educativos, porque como es obvio no todo es sustentabilidad en una sociedad sustentable. La reforma de la administración para flexibilizarla y hacerla más eficaz en la resolución de problemas como los que la sustentabilidad plantea es, como vimos, necesario, pero de ahí a su supresión hay un largo trecho, por más que el antiestatalismo verde pretenda acortarlo.

7. La creciente autonomización del sistema económico respecto del poder político, que el proceso de mundialización económica y financiera ilustra con claridad, demanda un mayor grado de coordinación transnacional entre Estados cuyo papel en el gobierno de ese proceso ha de ser reforzado y no abolido, porque no se ve de qué otro modo la política puede recuperar su control sobre fenómenos que han de subordinarse a la misma.

8. Ya se han señalado los riesgos asociados a la adopción por las comunidades verdes del modelo de *gemeinschaft*, en forma de constitución de una voluntad ecológica general que fuerza a las ciudadanos a adoptar una extraña forma de libertad; también los problemas que esto plantea al pluralismo de valor característico de nuestras sociedades, para el ejercicio de la ciudadanía y para la participación en el debate público. El Estado cumple aquí una función de garantía de los derechos de las minorías y del mantenimiento del pluralismo, además de constituir un referente simbólico que trasciende el más reducido marco comunitario. En palabras de Eckersley: "la defensa ecoanarquista de la soberanía local no proporciona un firme reconocimiento institucional de los muchos estratos diferentes de la comunidad social y ecológica que encuentran su cohesión *más allá* del nivel de la comunidad local" (Eckersley, 1992: 182).

9. Del mismo modo, el Estado puede actuar como garante de la pluralidad y el vigor de la sociedad civil, bien sea como marco neutral del asociacionismo (cfr. Hirst, 1993, 1995), bien como activo generador de las asociaciones de interés (cfr. Cohen y Rogers, 1998), proveyendo en todo caso una estructura social y legal que facilite ese pluralismo asociacional. A esta función protectora de la sociedad civil que corresponde al Estado se suma también un papel activo del mismo en la preservación y protección de "nuevas formas de asociación política extra-estatal" (Barry Clarke, 1996: 104). En suma, un Estado con funciones claramente delimitadas no es incompatible con una sociedad civil igualmente fuerte, especialmente si esta sociedad civil ve reconocido su carácter público; la relación entre ambas es, más bien, de mutuo reforzamiento (Walzer, 1992: 104).

10. De especial interés es la función que el Estado puede cumplir en relación, primero, a la conformación discursiva de la sustentabilidad, y después en la aplicación y constante redefinición de la misma, en una democracia entendida como espacio para la deliberación y decisión colectivas. El Estado constituye el marco dialógico de la sustentabilidad. Como señala Barry, "el Estado es una condición necesaria (aunque no suficiente) para la elaboración de discursos de sustentabilidad en la esfera pública de las democracias liberales modernas" (Barry, 1996: 125), función que no puede perder en la democracia posliberal que la política verde pretende, habida cuenta de la condición normativa de la sustentabilidad, por sí sola y en gran medida de naturaleza liberal. El Estado debe proporcionar garantías legales que faciliten los procesos deliberativos democráticos (Christoff, 1996: 166).

El Estado constituye así un elemento irrenunciable para una política verde reformulada. Aunque algunos críticos consideran que el empleo de una noción abstracta de Estado, entendido como entidad legal-institucional al margen de su forma histórica concreta, oscurece "prácticas ecocidas" que son "rasgos internos a la lógica estatal" (cfr. Paterson, 1999: 77-78), ya hemos visto cómo existen, contrariamente, razones tanto democráticas como ecológicas para una aceptación no estratégica ni temporal, sino de principio, del Estado dentro de la teoría política verde (Barry, 1994: 380). No es menos cierto, sin embargo, que ese doble fundamento democrático y ecológico de la necesidad del Estado se relaciona con los dos principios rectores de la política verde y conducen en consecuencia al cuestionamiento del Estado liberal. No se trata, a mi juicio, de crear un Estado verde, reconocimiento implícito de una especie de subordinación del conjunto de la vida social al objetivo de la sustentabilidad, sino más bien de transformar el Estado en la medida necesaria para el cumplimiento de su función, que es la de servir de soporte para la democratización de la democracia y para el desarrollo de una concepción normativa de la sustentabilidad. Para ello, el Estado mismo debe ser democratizado: condición de posibilidad de una democracia verde y de una concepción normativa de la sustentabilidad. La preexistencia de la maquinaria administrativa a la democracia y la necesidad que ha tenido ésta de adaptarse a aquélla no ha estado exenta de dificultades mutuas (Bealey, 1988: 63), porque hasta cierto punto, la lógica democrática está reñida con la lógica administrativa. De ahí que una teoría verde del Estado que propenda a su democratización debe respetar los límites de ésta. Cabe someter a control ciudadano democrático la decisión política y el seguimiento de su aplicación, pero no es tan seguro que pueda llevarse a cabo una completa democratización de los procesos administrativos y legislativos, a riesgo de caer en la ineficacia. Al igual que ocurre con la racionalidad instrumental propia del desarrollo técnico de principios normativamente establecidos, a la definición colectiva y mediante procesos participativos de la política de sustentabilidad sigue una aplicación del mismo en el campo jurídico y administrativo que es, preponderantemente, técnica. En la medida en que se pretende democrático, el Estado de una democracia verde no puede ser el resultado de una "reprogramación ecológica del sistema político" (Serrano Moreno, 1997: 161), es decir, un mero instrumento para la aplicación de una sustentabilidad técnica, mera reproducción del horizonte autoritario antedescrito. Debe, por el contrario, constituirse como un Estado más versátil y flexible. Un Estado cuya estructura institucional se adecúa a los objetivos de la política verde sería múltiple y relacional, con un elevado grado de reparto competencial entre las agencias

centrales y las periféricas. Las estructuras de decisión del mismo habrían de ser flexibles y adecuadas al tipo de decisión que han de adoptar, y abiertas desde luego al control y la participación ciudadanas. Es consciente de que el Estado no es ya el centro de la política, aunque la proliferación de agentes legitimados para la discusión y participación política no excluya la especial atención que debe prestar al medio ambiente como bien *colectivo* (cfr. Eder, 1996: 184-185). De ahí que, dada la naturaleza de la sustentabilidad, la necesidad de su definición colectiva y la exigencia de coordinación institucional y cooperación ciudadana para su consecución y mantenimiento, es necesario preservar su función "como instrumento de simbolización y de gestión de los intereses generales o de un meta-interés colectivo por encima de los diferentes intereses particulares" (Vallespín, 2000: 141). Para la política verde, el Estado no es sólo una maquinaria administrativa, sino ante todo un marco normativo e institucional necesario para la realización de la democracia y la consecución de la sustentabilidad.

2. *Democracia, participación, incertidumbre.*

El ecologismo político ha tendido a expresar su orientación política emancipadora mediante una concepción participativa de la democracia. Lo cierto es, sin embargo, que ha solido igualmente ignorar el vínculo entre sustentabilidad y democracia, no atendiendo en consecuencia al modo en que la concepción de la primera condiciona la forma de la segunda. La participación no se relaciona unívocamente con la sustentabilidad. Puede así resultar que la elección de la democracia participativa por el ecologismo responda antes a sus propósitos democratizadores, a los que indudablemente sirve, que a la conjunción de democracia y sustentabilidad a la que una democracia verde aspira. Desde las mismas premisas, es conveniente examinar la validez de las formas directas de democracia y la utilidad de las instituciones representativas. Por otra parte, tanto los nuevos riesgos de grandes consecuencias generados por la modernidad tardía descritos por Beck (1992), como la ineludible dimensión técnica de la sustentabilidad exigen atender al lugar que en una democracia verde ha de ocupar el juicio experto. La integración del mismo en los procesos de decisión puede provocar problemas en lo que toca a la participación política de una ciudadanía técnicamente profana.

Sustentabilidad y participación: la democracia verde como democracia participativa.

La concepción verde de la democracia es sustancialmente participativa. En coherencia con su crítica de la democracia liberal, con su concepción de la ciudadanía, con su orientación emancipadora y su defensa de la igualdad, así como con una descentralización que otorga el poder de decidir a los afectados por el problema en cuestión, el ecologismo político sólo concibe una democracia verde de signo participativo. Ya en la década de los sesenta la crisis ecológica es contemplada ante todo "como crisis de participación" (Eckersley, 1992: 8), y en la conformación misma del movimiento verde ejercen poderosa influencia la

Nueva Izquierda y la corriente teórica en favor de dar un giro participativo a la acomodaticia concepción liberal. La crítica verde suscribe la crítica demócrata-radical: la democracia liberal se basa en premisas acerca de la naturaleza humana, el conocimiento y la política que son genuinamente liberales, pero no intrínsecamente democráticas (Barber, 1984: 4). No son los aspectos liberales de la democracia liberal los que han conducido hasta la crisis ecológica, sino sus fallas democráticas (Plumwood, 1995: 147). La respuesta a estos problemas está, para los verdes, en el desarrollo de un modelo participativo de democracia, cuya relación con el principio de sustentabilidad que constituye su otro objetivo principal no es, sin embargo, objeto de la suficiente reflexión.

Es sabido que la democracia participativa constituye uno de los modelos paradigmáticos de democracia, y como tal aparece, generalmente en forma de un tipo ideal que admite numerosas variantes, en las tipologías dedicadas a clasificar las formas de democracia (cfr. Held, 1987, 1993; Macpherson, 1982; Del Águila *et al.*, 1998). Su principio justificatorio es que un igual derecho al desarrollo personal sólo puede lograrse en una *sociedad participativa*, que fomenta un sentido de eficacia política, nutre un interés por los problemas colectivos y contribuye a la formación de una ciudadanía activa y reflexiva capaz de tomar parte sustancial en el proceso político. La protección y agregación de intereses individuales no puede servir a los fines de una auténtica democracia, porque sólo la participación ciudadana puede garantizar el autogobierno colectivo y dar forma a una ciudadanía comprometida con el mismo. Frente a la forma *débil* de democracia que el liberalismo propone, una democracia *fuerte* trata de crear un lenguaje público que ayude a reformular los intereses privados en términos susceptibles de acomodación pública, entendiendo a los sujetos no como entidades abstractas sino como ciudadanos, enfatizando con ello la igualdad y la comunidad (Barber, 1984: 119). Los ecos de las tradiciones ateniense y republicana se dejan oír aquí. Pero la homogenidad ética no es un requisito para la viabilidad de esta forma de democracia: el propio Barber apunta a la participación como medio para la resolución de conflictos *en ausencia* de la misma, y mediante un continuo proceso de autolegislación y transformación de los individuos e intereses privados en ciudadanos y bienes públicos (Barber, 1984: 132). El énfasis liberal en los derechos individuales y su desatención hacia los valores comunes es aquí revertida (cfr. Trend, 1996: 12). El acervo liberal no es, sin embargo, ignorado, y de hecho la democracia participativa podría considerarse el cumplimiento la promesa implícita en la democracia liberal: garantizar a los ciudadanos la capacidad para la maximización de sus poderes, esto es, de su desarrollo individual (cfr. Macpherson, 1979). Las mismas condiciones de pluralismo a las que todo proyecto democrático debe acomodarse permiten incluso afirmar la centralidad al mismo del principio liberal según el cual los individuos deberían tener la posibilidad de organizar sus vidas, elegir sus fines y realizarlos libremente (Mouffe, 1996: 20). La participación política en condiciones de igualdad, en la medida en que propende a otorgar al sujeto un mayor control sobre las decisiones que le afectan a él y a su entorno, se orienta en esa dirección. La teoría participativa de la democracia recupera la orientación normativa que la teoría contemporánea de la democracia, más centrada en aspectos descriptivos, había olvidado, y de ahí el énfasis en la función *educativa* de la participación, entendida como proceso que se

alimenta y sostiene a sí mismo (Pateman, 1970: 42). La participación *crea* la comunidad que se gobierna a sí misma, y a su vez esa creación *es* participación (Barber, 1984: 155).

El ecologismo es sensible a esta argumentación. Sus propósitos democratizadores no pueden ser desarrollados en una democracia donde el elemento representativo ha terminado neutralizando toda forma de participación que no sea el voto (Porritt, 1995: 166); de ahí que la mayoría de los verdes sean partidarios de una forma de sociedad radicalmente participativa en la que sean necesarias la discusión y el acuerdo acerca del más amplio conjunto de cuestiones políticas y sociales (Dobson, 1997: 47). El clásico manifiesto del partido verde alemán es claro al respecto: "la crisis ecológica, económica y social sólo puede ser contrarrestada mediante la libre autodeterminación de aquellos afectados (...) defendemos la autodeterminación y el libre desarrollo de cada ser humano (...) queremos que la gente forme sus vidas creativamente en solidaridad, en armonía con su medio ambiente natural, sus propios deseos y necesidades, y libres de amenaza externa" (citado en Goodin, 1992: 124). La autonomía y la igualdad son realizadas en la participación. Ésta no es, sin embargo, una noción exenta de problemas. La mayor parte de los mismos provienen del choque entre la orientación normativa de la democracia participativa y el contexto y las condiciones propias de la democracia liberal y la sociedad compleja. Así, la participación ya no se efectúa en *una* esfera pública, sino en una multiplicidad fragmentaria de ellas; el surgimiento, a través de la participación, de ciudadanos virtuosos y autónomos y activos no puede darse por supuesto, ya que nuestro entorno socio-cultural bien puede generar, por el contrario, ciudadanos estratégicos y particularistas; la creación de estructuras participativas puede crear ineficiencia y caos dada la conformación de nuestra sociedad; la ampliación de la participación a todos los grupos puede dar lugar a mecanismos de oligarquización y a fenómenos de profesionalización y apatía (cfr. Del Águila, 1995: 634-636). La participación, por otra parte, requiere de una dedicación que la ciudadanía puede no estar dispuesta a aceptar, máxime en un marco de libertades privadas y realización personal extrapolítica como el que el liberalismo y el capitalismo de consumo generan; la profesionalización de la política es también una muestra del desinterés ciudadano por una actividad percibida cada vez más como mera *gestión* técnica del funcionamiento ordenado de los sistemas económico y social. Es igualmente discutible, por último, la asociación que la concepción participativa de democracia establece entre la democracia y la excelencia de carácter que la participación expresa, admirable en sí mismo, pero dudoso, en la medida en que se hace depender el atractivo de la democracia a la posesión por la sociedad de un cierto tipo de código moral (Weale, 1999: 97). La respuesta a estas críticas debe provenir, sobre todo, de una nueva concepción de la participación, más amplia y menos ceñida al sistema política, de acuerdo por tanto con las vigentes condiciones sociales; volveremos sobre ello cuando tratemos del modelo deliberativo de democracia como desarrollo del ideal participativo. Lo pertinente ahora es atender a la democracia participativa como posible fundamento para una democracia verde, lo que exige, sobre todo, prestar atención al vínculo entre participación y sustentabilidad.

La preferencia verde por la concepción participativa de la democracia no plantea problemas desde el punto de vista *democrático*, habida cuenta de los propósitos democratizadores del ecologismo político. Sin

embargo, una democracia verde debe conjugar esta democratización de la democracia con el segundo de sus principios rectores: la sustentabilidad. Es conveniente preguntarse así por las razones específicamente *verdes* que el ecologismo tiene para adherirse al ideal participativo de democracia. Porque el consecuencialismo verde compromete toda vinculación de principio: la defensa de la democracia y de la sociedad participativa no se corresponden con unos fines que no exigen para su realización un sistema político democrático (cfr. Valencia, 1998: 163). La postulación de una democracia radical nada tiene que ver con el objetivo de la sustentabilidad, porque su consecución la exige necesariamente. Tampoco cabe una derivación normativa a partir de la concepción verde de la naturaleza. La celebración verde de la diversidad ecológica no equivale a una defensa de la democracia, porque la diversidad no es necesariamente democrática, ni la interdependencia que relaciona y liga a todos los elementos del ecosistema refleja más que una relación de reciprocidad que no connota igualitarismo. Del mismo modo, no existe en la naturaleza nada semejante a la participación, pese a que pueda sostenerse lo contrario mediante una malinterpretación de los procesos y formas naturales informada por la ecología, que lleva a ver

> "la naturaleza no como una constelación de comunidades ciegas o mudas, crueles o competitivas, mezquinas o necesitadas, sino, liberada de todos los engaños morales antropocéntricos, como un ámbito participativo de formas de vida interactivas cuyos principales atributos son la fecundidad, la creatividad, y la existencia de una dirección (...). *La vida es activa, interactiva, procreadora, relacional y contextual*" (Bookchin en Biehl, 1997: 40-41; cursiva en el original).

Rasgos todos ellos proyectados por una mirada humana que no debería deducir de ahí la existencia de una suerte de *subjetividad reflexiva* general en la naturaleza, que es lo único que permite hablar de participación e intencionalidad. Porque, en realidad, cada entidad natural cumple una función en el tiempo y en el espacio, que no da cabida a lo inesperado por ser parte de una cadena, estructura dada de sucesos naturales. Esta constatación no incurre en una visión mecanicista, porque la ausencia de *conciencia* en el mundo natural impide asimismo la existencia de participación, que tiene a aquélla como presupuesto por referirse a fines intersubjetivamente conformados y perseguidos. La muda interdependencia y la ciega obediencia a los mandatos del instinto impiden por completo justificar un modelo participativo de democracia a partir de la concepción de la naturaleza; todo paralelismo no pasará de ser una asociación simbólica carente del menor valor normativo y de toda fuerza derivativa.

Habida cuenta de que los principales argumentos verdes en favor de un modelo participativo de democracia se reproducen cuando este ideal participativo adopta la forma deliberativa o discursiva que aquí se defenderá como adecuada para la constitución de una democracia verde, aquéllos serán considerados cuando se analice tal justificación normativa. Es la relación entre sustentabilidad y participación la que presenta aquí interés, porque los verdes tienden a considerarla de recíproco reforzamiento, de modo que la participación política se juzga *funcional* para la sustentabilidad al margen de sus virtudes democráticas; pero no es así necesariamente. Podemos partir de este pasaje en el que Robert Goodin fundamenta la preferencia verde por el modelo participativo:

> "sobre todo, la teoría verde trata a los seres humanos individuales como agentes que naturalmente son, y moralmente deberían ser, entidades autónomas y autogobernadas. Políticamente, ello implica directamente el tema central de la teoría de la acción política verde: la importancia de la completa, libre y activa participación de todos en la formación democrática de sus circunstancias personales y sociales" (Goodin, 1992: 124).

Para el ecologismo, pues, la participación política es por una parte un medio para lograr que la autonomía natural del hombre, con su deseable correlato de autonomía moral, sea objeto de plasmación política, y en consecuencia una verdadera influencia en la determinación de sus circunstancias. Sólo esta efectiva posibilidad de influencia confirma a la autonomía *qua* autonomíay no la reduce a pura abstracción formal. La participación cumple así en el ecologismo una clara función devolutiva: los ciudadanos recuperan el poder de dar forma a sus circunstancias. Sin embargo, la participación de los ciudadanos en la formación democrática de sus circunstancias no asegura en modo alguno la concordancia de los resultados así obtenidos con el objetivo de la sustentabilidad. Difícilmente la participación puede así postularse como componente necesario de la misma. Esta no es una cuestión menor. Porque si los verdes defienden un modelo participativo de democracia caracterizado por reclamar una activa implicación ciudadana en el proceso de gobierno, y si la organización sociopolítica en que esa democracia está llamada a realizarse se caracteriza por amplios niveles de descentralización y un mayor protagonismo de la comunidad, tal como el ecologismo pretende, es de esperar entonces que las áreas *abiertas* a la participación sea vean notablemente incrementadas. El problema es que la participación adopta aquí una posición central en los diseños institucionales y en los cambios políticos necesarios para la consecución de la sustentabilidad, pero de ahí no se deduce ninguna razón de principio que permita vincular participación y sustentabilidad de modo necesario. No es correcto afirmar que la participación política es un elemento constitutivo de la sustentabilidad, y un prerrequisito de la misma al margen del tipo de sistema político en cuestión (cfr. Choucri, 1999: 149). Lo que la sustentabilidad indudablemente demanda es más bien la *cooperación* ciudadana en el cumplimiento de sus leyes y seguimiento de sus prácticas, pero no la participación ciudadana en su gobierno o gestión. Esta necesidad de cooperación no debe confundirse con la exigencia de que la sustentabilidad sea participativa (cfr. Paehlke, 1989: 278). Puede así considerarse que la participación política ciudadana es una parte imprescindible del programa verde en lo que respecta al principio de democratización de la democracia, pero sólo contingente en lo que al de sustentabilidad se refiere. De hecho, tal participación política podría llegar a ser *incompatible* con la consecución y el mantenimiento de la sustentabilidad. También aquí se hace necesario distinguir entre la sustentabilidad tecnocrática o cerrada y la forma normativa o abierta de la misma.

1. La adopción de una forma tecnocrática o cerrada de sustentabilidad plantea insalvables problemas en lo que toca a la conciliación de sustentabilidad y participación. Habría que preguntarse, en este caso, en qué podrían participar efectivamente los ciudadanos, porque la presunta mayor fiabilidad técnica de la sustentabilidad tecnocrática reduce y constriñe las opciones institucionales disponibles y el espacio mismo para la actuación política. En el marco de esta forma de sustentabilidad la democracia participativa sólo

podría ser una mera forma sin correlato sustantivo, ya que las áreas abiertas a la participación y decisión ciudadana estarían tanto o más limitadas que en el modelo democrático liberal. Las rigideces propias de una sociedad sustentable tecnocráticamente definida difícilmente dejarían espacio sustantivo a la participación ciudadana. En ella, la parte de la política verde dedicada a la democratización de la democracia se subordinaría a la dedicada a alcanzar la sustentabilidad.

2. Si, en cambio, los verdes adoptan un modelo normativo y abierto de sustentabilidad, las propuestas en favor de una democracia democratizada cobran completo sentido, porque aquel modelo no es determinante de la forma de organización social. Tampoco aquí la relación es en principio necesaria, porque nada parece exigir que esa democracia que acepta la consecución de la sustentabilidad como principio tenga por qué ser más participativa. Sin embargo, sí existe aquí la posibilidad de vincular de modo necesario un determinado modelo de democracia con el principio de sustentabilidad y una política verde reformulada. Porque la sustentabilidad normativa demanda *en sí misma* la definición pública y colectiva de su contenido, así como de su posterior ejecución, mantenimiento y constante reconsideración. La sustentabilidad normativa es también sustentabilidad participativa.

Antes de proponer un modelo normativo de democracia verde coherente con la reformulación de la política verde aquí desarrollada y con una concepción normativa de la sustentabilidad, conviene atender a la relación entre el aspecto normativo de la sustentabilidad y su aspecto técnico. Porque, aún cuando la sustentabilidad sea objeto de definición social colectiva en virtud de su carácter esencialmente normativo e indeterminado, su dimensión técnica y científica no debe ser negligida. Y así como la posibilidad misma de participación ciudadana se ve seriamente comprometida en el marco de una concepción tecnocrática de la sustentabilidad, esa misma participación se ve afectada en el marco de un entendimiento normativo cuando esa ineludible dimensión técnica entra en juego. La complejidad de los problemas medioambientales y el carácter del juicio experto plantean problemas en su integración en unos procesos de toma de decisión donde el juicio ciudadano carece de capacidad para comprender asuntos técnicos.

Sustentabilidad, riesgo, participación

"Donde termina la ciencia, empiezan los nervios"
Lawrence Durrell (1970)

La condición intrínsecamente normativa de la sustentabilidad, que demanda que la definición de su contenido sea objeto de deliberación y decisión colectiva en el marco institucional de una democracia abierta a la mayor participación ciudadana, no puede, sin embargo, hacer olvidar su también intrínseca condición técnica. La necesaria subordinación de los aspectos técnicos y científicos de la sustentabilidad a la previa fijación de su orientación normativa responde, a su vez, al hecho de que no existe una única respuesta al problema de la sustentabilidad, y en consecuencia tampoco una sola *forma* de sustentabilidad susceptible de aplicación, ya sea objeto de definición tecnocrática o ideológica. Caracterizadas las relaciones

socioambientales por una esencial indeterminación e incertidumbre, la adopción de un enfoque exclusivamente técnico carece de toda legitimidad, en la medida en que esa normatividad provoca que toda decisión sobre la sustentabilidad traiga causa de valores morales y políticos. Sin embargo, esta subordinación de lo técnico a lo político no suprime la importante dimensión científica y técnica de la sustentabilidad: la complejidad de ésta y los múltiples niveles en los que opera, así como el hecho de enfrentarse a unos problemas medioambientales cuyos peculiares rasgos dificultan su tratamiento, otorgan a la ciencia y la tecnología un papel central en la aplicación y mantenimiento de las políticas de sustentabilidad democráticamente adoptadas. Sucede que una estricta separación cronológica de esas dos facetas de la sustentabilidad, llamadas idealmente a sucederse en el tiempo, es en realidad inviable. Esto es, que el establecimiento de una primera fase en la que los procedimientos de decisión colectiva dan forma a una sustentabilidad que, en una segunda, es técnica y científicamente llevada a la práctica, daría lugar a una auténtica brecha decisional y epistemológica que invalida al procedimiento en su conjunto. No sólo porque la sustentabilidad es antes un *proceso* que un acto, que exige por ello constante adaptación y redefinición, tanto normativa como técnica. También porque los aspectos técnicos de la sustentabilidad, si no determinan la definición normativa de la misma, sí la *condicionan* en alguna medida, porque de poco sirve la elección de una forma de sustentabilidad que se revela después técnicamente inviable. De ahí que sea necesaria la integración del juicio experto en los procedimientos de decisión colectiva acerca de la sustentabilidad. El problema es que esos procedimientos están protagonizados por una ciudadanía profana que puede mostrarse incapaz de comprender problemas técnicamente complejos. La decisión política a la luz de las distintas posibilidades técnicas puede así verse contaminada e influida por una inadecuada organización de las relaciones entre juicio ciudadano y juicio experto. Esta integración es especialmente relevante para una política verde que sitúa en primer plano la función transformadora de ciencia y tecnología y la necesidad de su control democrático. La emergencia de un nuevo tipo de riesgos, entre los que los medioambientales ocupan un papel prevalente, no hace sino más intensa esa necesidad.

Esta nueva noción de riesgo ha sido situada en el centro del análisis sociológico y normativo por el autor alemán Ulrich Beck, cuya teoría de la *sociedad del riesgo* ha encontrado un eco extraordinario, especialmente comprensible en el ámbito verde; a fin de cuentas, una de sus características principales es el intento por situar los orígenes y consecuencias de la crisis ecológica en el corazón de la teoría de la sociedad moderna, colocando con ello al medio ambiente y su problemática en el centro de la política contemporánea (Goldblatt, 1996: 155; Jacobs, 1997: 8). Para Beck, la sociedad del riesgo es un producto de la evolución misma de la modernidad. Lejos de derivar en posmodernidad, la modernidad se adentra en un proceso de modernización *reflexiva* que se caracteriza por la radicalización y universalización de sus consecuencias (Giddens, 1993: 17; Beck, 1992: 14). El diseño industrial clásico de la modernización *simple*, en la que el crecimiento industrial indiscutido posee una dirección clara y predecible, es ahora superado y llevado hasta sus últimas consecuencias: la sociedad moderna mina así sus fundamentos, ya sean formaciones de clase, roles de género o los prerrequisitos y formas del progreso técnico y económico. La modernidad reflexiva es así modernidad sin control, el resultado de cambios subrepticios y no planeados. El componente reflexivo de

esta modernidad se refiere entonces a la autoconfrontación de la sociedad con sus propias consecuencias y efectos no deseados, que no pueden ser asimilados ni tratados por medio de unos estándares institucionalizados e instrumentos de análisis y control que ya son inútiles (cfr. Beck, 1997: 19). La reflexividad no se identifica, pues, con *reflexión*, sino que contrariamente la excluye, en la medida en que la radicalización de la modernidad sigue una lógica autónoma no sujeta a control. La sociedad del riesgo es el producto de este proceso de disolución de la sociedad industrial: "La sociedad industrial se ve y se critica a sí misma *como* sociedad del riesgo" (Beck, 1996: 27). El autor alemán emplea el término para referirse "a aquellas sociedades confrontadas con los desafíos de la posibilidad autocreada, oculta en principio y después crecientemente aparente, de la autodestrucción de toda vida en este planeta" (Beck, 1995: 67). La crisis ecológica está así en el centro del análisis, junto a la amenaza nuclear. En la modernidad avanzada, la producción social de *riqueza* se ve sistemáticamente acompañada de la producción social de *riesgos*, de modo que los problemas de distribución de aquélla se solapan con los relativos a la producción, definición y distribución de éstos (Beck, 1992: 19). ¿Cuáles son los rasgos de estos nuevos riesgos? A diferencia de los riesgos pre-industriales, que podían ser imputados a un ámbito externo, a los dioses o la naturaleza, y de unos riesgos industriales que se mantienen dentro de una escala limitada y producen una inseguridad mensurable en términos de probabilidad e indemnización (cfr. Beck, 1993: 20; 1995: 78), los nuevos riesgos de la modernización reflexiva presentan unas características que permiten hablar de una ruptura de la lógica tradicional de los mismos. Dejando a un lado su carácter global y su condición, a menudo, irreversible e irremediable, que no conoce tampoco límites sociales ni temporales (pues sus consecuencias pueden extenderse en el tiempo), así como la discutible afirmación de que las posiciones de riesgo no son posiciones de clase, contestada por la desigual distribución de los riesgos entre la población, voy a señalar dos rasgos aquí especialmente relevantes:

1. Los nuevos riesgos de grandes dimensiones están basados en interpretaciones causales, y por ello sólo existen inicialmente en términos de *conocimiento* de los mismos; los riesgos pueden ser modificados, dramatizados o minimizados *dentro* del conocimiento, medida en la cual están "particularmente abiertos a la definición y construcción social" (Beck, 1992: 23). La ruptura del monopolio de la racionalidad científica en la definición de riesgos se ha roto, con lo que asistimos a la competencia entre valoraciones y dictámenes sobre los mismos, razón por la cual el efecto *social* de su definición no depende ya de su consistencia científica (Beck, 1992: 29, 32). Tanto Beck como Giddens se adhieren a una forma débil de construccionismo social, según la cual los riesgos no pueden comprenderse nunca al margen del sistema de creencias y posiciones morales vigente: todo conocimiento acerca de los riesgos está ligado a los contextos socioculturales en los que ese conocimiento se genera, de forma que los mismos no son fenómenos objetivos o estáticos, sino que se estructuran y negocian constantemente como parte de una red de interacción social y de formación de significado (cfr. Lupton, 1999: 28 ss.). La percepción social de los riesgos es así también un reflejo del paso de un modo tradicional de producción del conocimiento generado dentro de un contexto disciplinado y principalmente cognitivo, a un nuevo modo donde su creación tiene lugar en contextos más amplios, social y económicamente transdisciplinares (Gibbons *et al.*, 1994). La adopción de un enfoque

construccionista, acertado a mi modo de ver, exige prestar especial atención al entero proceso de percepción, construcción y recepción social de los riesgos. Es la cultura la que determina el signo de la evaluación realizada sobre un riesgo (cfr. Douglas, 1994). Los riesgos no son nunca riesgos puros, sino riesgos *percibidos*, y esa percepción es el producto de una construcción social (cfr. Slovic, 2000). Los acontecimientos que concretan un riesgo entran en interacción con procesos culturales, sociales y psicológicos, y el resultado de la misma puede aumentar o aminorar las percepciones públicas del riesgo y del comportamiento ante el mismo (Kasperson *et al.*, 1998: 150). Entre la producción del riesgo y su efecto social media todo un proceso de recepción denominado *amplificación social del riesgo*, en el que, por ejemplo, juegan un papel importante los medios de comunicación (cfr. Flynn *et al.*, 2001) y la propia recepción psicológica individual (cfr. O'Riordan, 1995).

2. Los riesgos son en origen el resultado de una decisión, lo que da lugar al problema de su imputación, esto es, a la pregunta acerca de quién los produce, cómo y por qué. Aquí, sin embargo, el autor alemán parece incurrir en una contradicción, ya que tanto en su teoría como en la de Giddens el surgimiento de los riesgos de grandes dimensiones es el producto de una "irresponsabilidad organizada", de la actuación *ordinaria* de nuestras instituciones sociales, sin que puedan ser sin embargo atribuidos ni causal ni indirectamente a ninguna de ellas ni al Estado, porque son consecuencia del desarrollo autónomo de la modernización, de la "incertibumbre fabricada" que generan las condiciones estructurales de la misma (cfr. Beck, 1995: 63-65; Giddens, 1996: 85). Parece así difícil conciliar estas dos afirmaciones, la de la autonomía del cambio y la que imputa los riesgos a una decisión, salvo que distingamos entre la modernización como desarrollo global y autónomo que crea por sí sola las condiciones estructurales necesarias para el surgimientos de los riesgos, y la posterior y concreta creación de éstos en ámbitos de decisión no abiertos al control social. Esta elucidación de los orígenes de los riesgos de grandes dimensiones apunta al ámbito de lo que Beck denomina *subpolítica*. Dado que los riesgos de grandes consecuencias son producto de la actuación ordinaria de las instituciones sociales de la modernidad, el sistema político deja de ser el centro exclusivo de la política; como quiera que la acción tecno-científica y empresarial adquiere a su vez una dimensión moral y política previamente desconocida, cabe referirse a este ámbito, que no es formalmente político, pero desde luego tampoco ya apolítico, como sede de la subpolítica (cfr. Beck, 1992: 186). Esta politización de las fuentes no políticas de transformación social es característica de los nuevos movimientos sociales y de las nuevas formas de ciudadanía: la política desborda el marco institucional y alcanza a la totalidad de la vida social. De lo que se trata ahora es de someter a control político y democrático los ámbitos de la subpolítica, ya que de otro modo el reconocimiento de su auténtico carácter, no neutral ni en fines ni valores, y de hecho amparado en la legitimidad implícita proporcionada por el ideal de progreso, corre el riesgo de resultar irrelevante.

Tanto la cualidad eminentemente social de los riesgos, que por lo demás responde a la disolución de la naturaleza en medio ambiente y al doble proceso de apropiación material y cultural de la naturaleza por la sociedad, como el señalamiento de la subpolítico como fuente no democratizada de transformación social, ponen de manifiesto la necesidad de someter a control democrático la definición de riesgos y políticas

destinadas a su tratamiento y la misma producción de los mismos. La dependencia social de la definición de riesgo apunta igualmente a la referida incertidumbre característica también de estos riesgos de grandes dimensiones, desde luego aplicable asimismo a sus posibles soluciones. En este sentido, la sustentabilidad se enfrenta a problemas medioambientales que, aunque existentes desde siempre, adoptan en la modernidad tardía algunos de los rasgos señalados por Beck. Pero su normatividad intrínseca viene a demostrar la ausencia de soluciones únicas, como inscritas en el orden de las cosas y a la espera de ser arrancadas del mismo, para problemas complejos e interdependientes como los que produce el orden medioambiental. La búsqueda de la sustentabilidad sólo puede ser incierta, dada la cantidad de sucesos en ella implicada y las variables que los relacionan, así como el conjunto de innovaciones por venir y el modo en que repercuten sobre las presunciones existentes (cfr. Torgerson, 1999a: 57-58). Ni siquiera es posible determinar a ciencia cierta, por ejemplo, si el crecimiento económico beneficia o perjudica la calidad medioambiental, al basarse ambas hipótesis en asunciones y afirmaciones acerca del futuro que no son refutables (cfr. Neumayer, 1999: 89). Los nuevos riesgos poseen un horizonte semántico, dominado por las ideas de invisibilidad, inmanencia, latencia e incertidumbre, que se oponen fuertemente a los discursos basados en la prueba científica, la predicción, la certidumbre, la dependencia de los datos y medidas empíricos (Adam, 1998: 37). Incluso dentro del propio ecologismo existen distintos enfoques para la resolución de los problemas medioambientales (O'Neill, 1997: 96). También la metafísica relacional del ecocentrismo, a partir de la convicción de que la vasta complejidad del mundo impide su verdadero conocimiento último, reconoce la imposibilidad de alcanzar soluciones ciertas e indiscutibles para los riesgos y amenazas medioambientales, pero la consecuencia normativa principal que de ahí extrae es la necesidad de extremar la precaución en nuestras relaciones socioambientales y de cultivar un sentimiento de humildad hacia el mundo (cfr. Mills y King, 2000: 134-135). La incertidumbre asociada tanto a los riesgos de grandes dimensiones como a las soluciones aplicables a los mismos trae consigo la necesidad de que sean procesos democráticos lo más inclusivos y participativos posibles los que encaucen la deliberación y la toma de decisiones cuya legitimidad no deriva aquí de su eficacia sino del procedimiento que las produce. Es cierto, no obstante, que la introducción de prácticas participativas en los procesos de decisión no sólo se provocan la democratización de los mismos, sino que incrementan de hecho la capacidad institucional de gobierno (Hajer y Kesselring, 1999: 19). La política verde niega la existencia de verdades únicas y objetivables, ya sean técnicas o ideológicas, aplicables en este contexto. La normatividad subyacente a las mismas exige, en consecuencia, que la ciencia sea aplicada *dentro*, no *más allá*, de la regulación democrática (Barry, 1999: 203). Lo contrario es incurrir en la ilusión cientifista que confía en el saber-decidir de los expertos en materia de fines, que expresa también desconfianza hacia las instancias políticas (Lipovetsky, 1994: 229); una forma de escapismo. En cualquier caso, el problema, ya señalado, es que esa normatividad no suprime aspectos técnicos decisivos en la formulación, aplicación y gestión de una política de sustentabilidad. Las relaciones entre conocimiento experto, decisión democrática y participación ciudadana no son, sin embargo, unívocas ni de fácil arbitraje.

La relación entre la ciudadanía y el conocimiento experto, que es relación entre la existencia de materias en las que la intervención del juicio científico o técnico es relevante y las posibilidades de decisión democrática en torno a las mismas mediante la participación y el juicio ciudadano, se enfrenta a problemas de distinta índole pero común origen: la discrepancia entre un discurso técnico y otro profano que emplean lenguajes inconmensurables entre sí y sólo pueden complementarse y entenderse a costa de verse desnaturalizados. La legitimidad de la decisión puede verse comprometida en ausencia del juicio ciudadano, pero a su vez el apartamiento del conocimiento experto puede privar a la misma de toda sombra de eficacia. Como señala O'Neill:

> "Una política medioambiental racional requiere que los ciudadanos acepten como autorizados los juicios de otros, científicos en particular, sin ser capaces de evaluar los fundamentos de esos juicios. ¿Cómo puede ser racional sostener creencias sobre la autoridad de otros? ¿Es eso compatible con la autonomía individual y la democracia política?" (O'Neill, 1993: 5).

La respuesta es que la compatibilidad de la autonomía y la democracia con respecto a un juicio experto cuyos fundamentos el ciudadano no puede validar dependerá tanto de las mediaciones y filtros establecidos a la hora de abordar la deliberación y la toma de decisiones, que pueden contribuir a retirar el velo del hermetismo y *aproximar*, en la medida de lo posible, aquellos fundamentos a la comprensión ciudadana, como de la propia relativización de la *certidumbre* del juicio experto, cuyo sustrato social e ideológico no debe ser menospreciado. También este juicio experto, a fin de cuentas, se ve afectado por distintas formas de incertidumbre, que afectan al experto cuando se le solicita consejo para la elección de políticas con componente técnico, especialmente en el marco de la sustentabilidad: así, una incertidumbre pragmática que deriva de la insuficiencia de unos medios inadecuados a la complejidad de problemas como los medioambientales; una incertidumbre teórica que acaece cuando no existe un marco teórico fuerte que unifique un campo científico, algo habitual en materia medioambiental; y finalmente, una incertidumbre relacionada con la complejidad de las predicciones ecológicas en cuestión (Cramer, citado en Irwin, 1994: 56-57). Tanto el juicio ciudadano como el experto dependen, en última instancia, de cuestiones de valor, de su concreta orientación normativa. Puede apreciarse aquí, en cualquier caso, un problema interno a la ciencia misma: las relaciones entre ciencia y ciudadanía no sólo se ven dificultadas por la ausencia de estructuras apropiadas de mediación entre las mismas, sino también a causa de "una más profunda incongruencia (o incompatibilidad estructural) entre las necesidades de los ciudadanos y la estructura cognitiva e institucional de la ciencia contemporánea" (Irwin, 1994: 161). Aquí hay, sin embargo, dos cuestiones reducidas a una: la creencia en que tanto las *necesidades* ciudadanas como los *objetivos* científicos están dados de antemano y no pueden modificarse. Esto vale sobre todo para los intereses ciudadanos, en numerosas ocasiones preconformados por una dinámica social y cultural que en gran medida *produce* tipos concretos de ciudadanos-consumidores, o en todo caso condicionadas por la despolitización de la esfera pública, pasiva receptora los avances científicos que, a través de la tecnología, no parecen, precisamente, quedar *al margen* de la vida social de la que la ciencia se dice parte y servidora. De nuevo aquí cabe pensar, con no pocas dosis

de voluntarismo, que la articulación de un marco institucional y de procedimientos decisorios reflexivos y abiertos a la participación ciudadana, donde el juicio experto pueda manifestarse y ser sometido a deliberación y decisión por él influida pero política en esencia, y donde materias hasta ahora por completo alejadas de toda forma de control democrático sobre las mismas se sometan efectivamente a él, puede facilitar que la brecha entre ciudadanía y ciencia sea, en alguna medida, reparada. La misma forma de concebir la ciudadanía se pone aquí en cuestión, pues no en vano "los tratamientos tradicionales de la ciudadanía se han preocupado poco de los problemas de conocimiento y *expertise*" (Irwin, 1994: 178). En la medida en que demandan un nuevo marco institucional y nuevos procedimientos de decisión, los riesgos de la modernidad tardía suponen una redefinición de la misma ciudadanía.

Esta revisión de la ciudadanía impuesta por los nuevos riesgos tecno-científicos se orienta en la misma dirección que la propuesta por la política verde o por los partidarios de la profundización de la misma, de las que constituye, al cabo, expresión y reflejo. Como señala Hiskes, el riesgo moderno exige de la ciudadanía no que se defina en términos de los privilegios garantizados por el Estado para la persecución de objetivos privados, ni en términos de la relación general del individuo con aquél, sino el descubrimiento de sus identidades a través de sus relaciones con otros, caracterizadas por acciones en respuesta a un riesgo que define un discurso público, relaciones que dan lugar a nuevas responsabilidades para los individuos como personas cívicamente virtuosas:

> "En consecuencia, la ciudadanía puede reclamar un *deber* de participación de los ciudadanos que lleva tiempo, esfuerzo, sacrificio. Los ciudadanos deben convertirse en participantes activos en un discurso público acerca de riesgos y responsabilidades, ya que es dentro de ese discurso donde pueden encontrarse las soluciones para los riesgos, en la persecución y el ejercicio del juicio político colectivo" (Hiskes, 1998: 147; cursiva mía).

El control democrático de los nuevos riesgos exige así una mayor participación ciudadana, que es también y en consecuencia responsabilización de los ciudadanos en la definición de los enfoques y políticas llamados a afrontarlos. Como ocurre en el caso de la definición normativa de la sustentabilidad, política cuya cualidad abarcadora tiene mucho que decir acerca del tratamiento de riesgos tecno-científicos que su misma aplicación va inevitablemente a producir, las formas democráticas, el marco institucional y los procedimientos de decisión elegidos habrán de fomentar, y no reducir, el debate ciudadano, así como la constitución pública de las preferencias individuales. La inclusividad de los procedimientos colectivos de decisión acerca de riesgos encuentra en estos, de hecho, un fundamento relevante para aquélla. Al decir de Eckersley,

> "todos aquellos potencialmente afectados por riesgos deberían tener alguna oportunidad significativa de participar, o de ser representados en la adopción de las decisiones o la definición de las políticas que generan tales riesgos" (Eckersley, 2000: 118).

Esos afectados constituirían una suerte de comunidad de destino, fundamentada en la común exposición a un riesgo. Aunque Eckersley está pensando aquí en los colectivos subrepresentados, tales como el mundo natural y las futuras generaciones, y por otra parte restringe incomprensiblemente la participación a la definición de políticas que generan los riesgos, en lugar de referirla igualmente a las políticas destinadas a su tratamiento una vez generados, la formulación de su principio inclusivo tiene la virtud de ilustrar acerca del modo en que los riesgos de la modernidad tardía inciden en el proceso político, afectando a los criterios de determinación de su legitimidad y a su misma forma institucional. En este sentido, también aquí las formas deliberativas de democracia, debidamente corregidas, parecen ser las más adecuadas, confirmando la preferencia de la política verde por las mismas.

La integración del juicio experto en un contexto democrático parece, efectivamente, encontrar en procedimientos que fomentan la participación y deliberación públicas, y que por tanto se basan en la adopción de una racionalidad procedimental ligada a la esfera pública discursivamente entendida, la solución más adecuada. Este marco deliberativo permite y fomenta la comunicación entre los ciudadanos y entre éstos y los representantes del conocimiento experto, exponiendo las preferencias a un proceso de revisión y transformación *público* que facilita la consideración de los puntos de vista ajenos y la conciliación entre los mismos. La pluralidad de actores y de valores implicados en la definición de la sustentabilidad, y el relegamiento del Estado al pese a todo importante papel de arbitrar y mediar entre esos actores, demanda la aplicación de una racionalidad procedimental que permite distribuir de forma equitativa las oportunidades para la comunicación relativa a la definición social de los hechos, las preocupaciones morales y las ansiedades acerca de los riesgos medioambientales (Eder, 1995: 22). Esta forma de racionalidad hace depender la objetividad de un modelo de conocimiento legal más que científico, así como de una valoración más procedimental que sustantiva del juicio racional, conforme a una premisa epistemológica pluralista del todo coherente con la política verde y con su afirmación de la normatividad e incertidumbre características de la sustentabilidad y de los riesgos de la modernidad tardía (cfr. Shrader-Frechette, 1998: 54). Es cierto, como advierte Irwin (1994: 151), que la mera existencia de participación pública en procesos de toma de decisión en los que debe integrarse al juicio experto no garantiza por sí sola ni la amplitud de la discusión, ni su impacto real en la decisión final, ni la consecución de consenso, pudiendo de hecho, al contrario, dar lugar a un aumento de las controversias como precio a pagar por la mayor conciencia o comprensión de los problemas científicos. La alternativa, sin embargo, es el mandarinato tecnocrático sugerido por Ophuls (1977a). Lo que estas formas de participación proporcionan, hay que insistir en ello, es una mayor legitimidad derivada de su inclusividad y de su carácter abierto y dinámico, pero no una decisión necesariamente *eficaz*. En un ámbito como éste, la legitimidad tiene especial importancia dada la habitual falta de confianza en el gobierno y los expertos demostrada por la ciudadanía en casos como el de la crisis alimentaria europea; la exigencia de seguridad y eficacia es, ante todo, la expresión de la lejanía existente entre la industria, el gobierno y los ciudadanos, que perciben a aquéllos como un orden externo lejos de su control (cfr. Dickens, 1992: 167-168). En cualquier caso, la viabilidad de la democracia deliberativa como

modelo para una democracia verde es estudiada en detalle a continuación, y su adecuación en relación al tratamiento de los nuevos riesgos será de nuevo objeto de atención.

3. *La constitución de la democracia verde.*

El modelo verde de democracia debe articularse en consecuencia alrededor de los dos grandes principios de la política verde: democratización de la democracia y principio de sustentabilidad. Ya hemos visto que la simple concepción de la democracia verde como democracia participativa es insuficiente para su constitución, porque la relación entre sustentabilidad y participación es demasiado ambigua, sobre todo en ausencia de una definición normativa de sustentabilidad y de una adecuada formalización de la participación ciudadana y de su marco institucional. Es además necesario que el modelo verde de democracia sea coherente con los distintos aspectos de una política verde reconstruida. La tesis que defenderé a continuación se basa en una vinculación necesaria de sustentabilidad, democracia y política verde: habida cuenta de que el carácter esencialmente abierto e indeterminado de un principio normativo de sustentabilidad viene a reclamar su definición pública y colectiva, un modelo deliberativo de democracia debidamente corregido es la forma democrática idónea para su formulación discursiva y gestión democrática, por cuanto fomenta el diálogo social en torno a la naturaleza de la sustentabilidad y responde asimismo a la defensa verde de una ciudadanía activa, una distinta concepción de la actividad política y la concesión de un mayor protagonismo a ciertas formas de comunidad. Expondré así a continuación la teoría de la democracia deliberativa, para señalar a continuación la justificación verde de su pertinencia y exponer en detalle mi modelo normativo de democracia verde, discutiendo entonces los problemas que el modelo deliberativo presenta.

La promesa de la democracia deliberativa

> "Por poco dispuesta que se halle una persona a admitir la falsedad de opiniones fuertemente arraigadas en su espíritu debe pensar que, por muy verdaderas que sean, serán tenidas por dogmas muertos y no por verdades vivas, mientras no puedan ser total, frecuente y libremente discutidas".
>
> John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (1992: 98).

La teoría democrática vivió durante la última década del pasado siglo un significativo desplazamiento en la dirección de un modelo democrático susceptible de oponerse normativamente al modelo liberal dominante: la democracia deliberativa. Esta concepción de la democracia se funda antes en la razón que en el poder, y está basada en el procedimiento deliberativo como ideal de justificación política. La legitimidad de la democracia no deriva ya del principio de la mayoría o de la soberanía popular, porque la justificación del ejercicio del poder político procede sobre la base de un libre razonamiento público entre ciudadanos libres e iguales, debidamente institucionalizado. Naturalmente, deliberar es participar: la democracia deliberativa es una concreción del ideal democrático-participativo. La democracia no es aquí

tanto un vehículo para la representación y agregación de intereses, como un modo de crear un terreno público en el que resolver el conflicto a través del diálogo y no de formas preestablecidas de poder (cfr. Giddens, 1996: 25; Cohen, 2001: 236). La esencia de la democracia no es el voto, ni la agregación de intereses, ni el autogobierno, sino la deliberación misma como procedimiento decisorio colectivo y abierto. Como señala John Dryzek (2000a: 1), el giro deliberativo en la teoría democrática representa una renovación del compromiso con su autenticidad, con el grado en que el control democrático es sustantivo y no simbólico. Es, igualmente, expresión de procesos más amplios de transformación de la política y de la sociedad. La imposibilidad de deslindar los componentes formales e informales de la actividad política y de lo público y lo privado, así como el fin de toda rígida separación de la representación política formal y la participación ciudadana en la sociedad civil, están en su origen (cfr. Bang y Dyrberg, 2000: 149-150). En última instancia, la emergencia y desarrollo del modelo deliberativo es reflejo de los límites *democráticos* de la democracia liberal y de su creciente cuestionamiento.

Lejos de surgir del vacío, la democracia deliberativa se enmarca en una tradición, y la propia deliberación orientada a la decisión colectiva está en el origen mismo del ideal democrático. El modelo deliberativo no representa tanto una novedad como un desarrollo: la democracia ateniense, con la igualdad y libertad de palabra constitutiva de la misma; el rechazo de los mandatos imperativos defendido por parte de los delegados en las asambleas constituyentes americana y francesa; o la defensa de la deliberación a partir de la esencial falibilidad humana desarrollada por Stuart Mill; o la teoría de un John Dewey, son algunos antecedentes históricos del actual modelo deliberativo (cfr. Elster, 2001a; Manin, 1998; Del Águila *et al.*, 1998). Más recientemente, la teoría de la acción comunicativa de Habermas está sin duda en el origen de un movimiento teórico en el que destacan las aportaciones seminales de Manin (1987), Cohen (1989) y Dryzek (1990a), reforzadas después por trabajos como los de Elster (1997), Benhabib (1996a), Bohman y Reg (1997), o Gutmann y Thompson (1996). Dos autores de la talla e influencia de Habermas (1998) y Rawls (1996) dieron el impulso definitivo a la teoría de la democracia deliberativa al abordarla desde sus respectivas perspectivas teóricas; la literatura en torno a la misma ha experimentado desde entonces un crecimiento incesante.

La democracia deliberativa se funda en la legitimación procedimental que proporciona una forma colectiva de toma de decisiones, basada en la igual participación de los ciudadanos en una deliberación públicamente orientada y con fuerza vinculante. Aunque las definiciones de la misma son múltiples, todas ellas coinciden en señalar un elemento *democrático*, que exige que la adopción colectiva de decisiones incluya la participación de todos los afectados por la decisión o sus representantes, y un elemento *deliberativo* que establece la argumentación racional e imparcial como criterio para la decisión política (cfr. Elster, 2001b: 21). La democracia es aquí un diálogo intersubjetivo entre ciudadanos libres e iguales, que se definen por su igual capacidad para la participación política y para el debate público, derivada a su vez de su igual competencia político-moral, no dependiente en consecuencia de sus destrezas técnicas o de su habilidad estratégica. Igualdad y racionalidad son así condición del procedimiento y, en consecuencia, también de la legitimidad (cfr. Rättilä, 2000: 44). La legitimación de las decisiones no reposa aquí en un

principio de mayoría juzgado perverso (cfr. Barber, 1984: 198; Manin, 1987; De-Shalit, 2001: 151), sino en la deliberación misma. Esta fundamentación, sin embargo, no incurre en un mero procedimentalismo, porque la deliberación es investida de un valor sustantivo propio. La deliberación no sólo posee un valor instrumental que deriva de la producción de un resultado más racional, que por otra parte no es garantía de una mayor eficacia, sino que su valor resulta sobre todo de la subordinación de la decisión al debate, no sólo con carácter previo sino de modo constante (De-Shalit, 2001: 153). La fuente de la legitimidad no es la voluntad predeterminada de los individuos, sino la deliberación que se constituye en proceso de su *formación*: una decisión legítima no es expresión de la *voluntad* general, sino el producto de la *deliberación* colectiva (Manin, 1987: 352); como se verá con más detalle, la posibilidad de que las preferencias individuales sean transformadas en el curso de la deliberación es un elemento esencial al modelo deliberativo. La existencia de pluralismo valorativo y del consiguiente desacuerdo moral está en el origen del mismo, que constituye una respuesta frente a la imposibilidad de constituir una comunidad política sobre la base de una homogeneidad ética irrecuperable, estableciendo una conexión entre la concepción deliberativa y el valor de la comunidad, fundada así en una forma de legitimidad que expresa la igual pertenencia de todos a la misma (cfr. Gutman y Thompson, 1996; Cohen, 1996: 102). La justificación de la democracia deliberativa no es así *exclusivamente* procedimental, sino dialógica, porque la deliberación posee un valor intrínseco que no se agota en su presunta racionalidad (cfr. Bohman, 2000; Christiano, 1997: 251). La legitimidad procedimental es también forzosamente sustantiva.

El valor de la deliberación no se agota, sin embargo, en su carácter de fuente de legitimación democrática. La deliberación posee igualmente un carácter instrumental en relación al funcionamiento y los resultados del proceso político conducido con arreglo a la misma. La demanda de más deliberación es también demanda de un orden político más racional en el que la toma de decisiones implica el uso público de la razón (Bohman, 2000: 2). Este uso público de la razón, encarnado en un proceso de discusión, puede provocar a su vez un incremento de la *justicia* de las leyes y las instituciones sociales, en tanto fomenta la comprensión ciudadana de la sociedad y de los principios que la regulan (Christiano, 1997: 309). La calidad misma de la decisión puede verse afectada de distintos modos, desde la obtención de un mayor consenso sobre cualquier decisión hasta la generación de decisiones percibidas como más legítimas, pasando por el otorgamiento de mayor protección a las partes más débiles y la mejor distribución de la información entre los distintos participantes (cfr. Gambetta, 2001: 39, 41). Igualmente, la deliberación pública de asuntos que conciernen al conjunto de la ciudadanía presenta ventajas en términos de eficacia, debido a las condiciones mismas en que se adoptan tales decisiones (cfr. Gutmann y Thompson, 1996: 41-43). Así, en condiciones de escasez recursos, la legitimidad que proporciona la deliberación a la decisión es especialmente valiosa, habida cuenta de la imposibilidad de tomar decisiones que satisfagan a todos; aquella legitimidad se ve favorecida por la mayor inclusión y cohesión que está llamada a resultar del modelo deliberativo. La limitada generosidad de los ciudadanos, de quienes no puede esperarse una transformación moral súbita en un contexto deliberativo, puede ser combatida mediante la creación de foros donde se ven obligados a adoptar una perspectiva más amplia sobre los asuntos y políticas públicas; el carácter público de la

deliberación no afecta sólo a la *forma* en que los ciudadanos actúan y deliberan, sino también al tipo de razones que han de presentar (Bohman, 2000: 25). La existencia de valores morales incompatibles no puede, por su parte, ser erradicada, pero la deliberación puede aclarar la naturaleza de un conflicto moral, contribuyendo así a su solución *política* al remediar la comprensión incompleta que caracteriza su abordaje político, ya que a diferencia de otros procesos políticos la democracia deliberativa contiene los medios para su autocorrección. A la mayor legitimidad se une, por tanto, una mayor eficacia.

La naturaleza racional y abierta del proceso deliberativo y su carácter público remiten a un rasgo esencial del mismo, que lo diferencia además con claridad del modelo agregativo de decisión colectiva: su concepción y tratamiento de las preferencias individuales y de su interacción en el marco deliberativo. En lugar de preferencias formadas en el ámbito privado que sólo son incorporadas al proceso de decisión colectiva con una intención estratégica, no sometidas en consecuencia a una efectiva *interacción* con las del resto de agentes, la teoría deliberativa promueve la discusión y transformación de las preferencias individuales mediante su traducción al lenguaje público en el proceso deliberativo y su sometimiento al debate y confrontación persuasiva con las demás. No es que el objetivo de la deliberación sea en sí mismo la modificación de las preferencias, porque no es otro que la toma de decisiones colectiva; pero el propio *razonamiento* público de esas preferencias puede ayudar a reducir las preferencias con relevancia política, por la sencilla razón de que son modeladas y aún formadas en el proceso de deliberación pública (Cohen, 2001: 251). La democracia deliberativa propende así a la *moralización* de las preferencias (Nino, 1997). Naturalmente, la premisa de esta argumentación es que el ciudadano adopte una perspectiva *pública*, que se comporte como un ciudadano y no como un mero agregador de preferencias. La comparación de Elster (1997) ha hecho fortuna: si conforme a la distinción entre el tipo de comportamiento propio del mercado y el correspondiente al foro público, el primero se caracteriza por la plena soberanía del agente en tanto consumidor, y esa soberanía es aceptable en la medida en que el individuo está eligiendo entre cursos de acción que difieren sólo en la manera en que le afectan *a él*, por el contrario en el foro el ciudadano debe expresar su preferencia sobre asuntos que difieren también en la forma en que afectan *a los demás*. Las diferencias entre el foro y el mercado no acaban ahí, sin embargo: por una parte, hay que añadir el hecho de que en el mercado los individuos experimentan de modo inmediato y directo los efectos de su elección, mientras en el foro ese efecto se dilata en el tiempo y es más difuso; por otra, los individuos entran en el mercado conociendo sus necesidades, mientras que los ciudadanos desconocen lo que quieren o necesitan cuando entran en el foro (cfr. Manin, 1987: 356). La propia forma de interacción difiere en consecuencia: una es comunicativa, estratégica la otra (cfr. Mackie, 2001: 99). La propia identidad individual está llamada a experimentar efectos transformadores, ya que su naturaleza no exhaustible provoca que, en un contexto democrático, los individuos se abran a su propia diversidad, aunque sea sólo para negociar con el resto de los diversos agentes (Warren, 1996: 255). El modelo deliberativo de democracia, por tanto, trata de crear un contexto institucional en el que la deliberación pueda constituirse en verdadera *interacción* entre los ciudadanos y sus distintos puntos de vista. Esta posibilidad de que las preferencias individuales sean formadas y transformadas en el curso del proceso público de deliberación es, de hecho, condición de

posibilidad de una política deliberativa, pues no en vano la inamovilidad de las preferencias aboca a la deliberación a la ineficacia al privarla de todo sentido.

El correcto funcionamiento del modelo deliberativo, que es a la vez el cumplimiento de sus promesas, descansa así sobre concretas premisas acerca del comportamiento político ciudadano y el predominio de un determinado tipo de racionalidad. Las pretensiones de verdad y rectitud del sujeto han de ser convertidas en objeto de debate público, para que las razones que avalan sus juicios conquisten el asentimiento de una pluralidad de sujetos, acreditando así un mínimo de validez intersubjetiva (Muguerza, 1990: 30). Se presume así el predominio de una forma comunicativa de racionalidad, para la que ninguna preferencia está dada o es inmutable, y las necesidades individuales y los intereses públicos pueden ser descubiertos y debatidos (Dryzek, 1996: 146). Sucede que la necesidad de que la audiencia sea relativamente razonable y goce de un mínimo de instrucción y cultura se resuelve *dentro* del mismo proceso deliberativo, que constituye en sí mismo un proceso de aprendizaje y educación ciudadana (Manin, 1987: 354); como señalara Pateman (1970: 105), aprendemos a participar participando. El proceso de deliberación, conducido de acuerdo a aquellas reglas que lo hacen posible, se alimenta a sí mismo. Además, el propio marco institucional deliberativo incide en los resultados con independencia de los *motivos* de los participantes, porque las normas en él vigentes constriñen a los participantes y evitan de modo indirecto la adopción de determinadas decisiones, por ejemplo aquéllas basadas en el interés personal de los dialogantes (Elster, 2001c: 137-138). Estas reglas o postulados han sido propuestas por Cohen (1996):

1. Las deliberaciones se efectúan en forma argumentativa, es decir, mediante el intercambio regulado de informaciones y razones entre partes que hacen propuestas y las someten a crítica.

2. Las deliberaciones son inclusivas y públicas, y en ellas todos los que puedan verse afectados por las resoluciones han de tener las mismas oportunidades de acceso y deliberación.

3. Las deliberaciones están exentas de coerciones internas que puedan mermar la igual posición de los participantes, y en ella todos tienen las mismas oportunidades de ser escuchados, de introducir temas, hacer propuestas y criticarlas. Las posturas de afirmación o de negación sólo vienen motivadas por la coerción sin coerciones del mejor argumento. A esto hay que añadir las condiciones que terminan de perfilar políticamente el procedimiento.

4. Las deliberaciones se dirigen en general a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y pueden en principio proseguirse o retomarse en cualquier momento, pero ha de ponérseles término mediante acuerdo mayoritario en tanto existe una necesidad de decidir.

5. Las deliberaciones políticas se extienden a la totalidad de las materias que pueden regularse en interés de todos por igual, lo que no significa que los temas y objetos que tradicionalmente se han considerado 'privados' hayan de quedar sustraídos forzosamente de la discusión: públicamente relevantes son en especial las cuestiones relativas a la desigual distribución de aquellos recursos de los que fácticamente depende el ejercicio de iguales derechos de comunicación y participación.

6. Las deliberaciones políticas se extienden también a la interpretación de las necesidades y al cambio de actitudes y preferencias prepolíticas.

El cuarto de estos postulados recuerda la naturaleza finalmente política del proceso deliberativo, cuyo objeto es la toma de decisiones. La necesidad de introducir mecanismos de voto en el marco deliberativo supone el reconocimiento de la existencia de límites a la política consensual. En un mundo pluralista, el consenso es inalcanzable, innecesario e indeseable (Dryzek, 2000a: 170). A su vez, existe una tensión entre la necesidad de decidir y la institucionalización de la deliberación, dado el carácter continuo e indefinido de ésta (G. Smith, 2000: 37). El marco democrático de la deliberación hace que ésta concluya en agregación (Przeworski, 2001: 185). Pero esto no desnaturaliza a la democracia deliberativa: tan sólo da carta de naturaleza a su cualidad *política*. La deliberación *en el contexto* democrático no puede constituir una mera conversación, sino que es, ante todo, decisión. La argumentación y el debate pueden así considerarse, de forma no peyorativa, preliminares al voto que soluciona el conflicto (Knight y Johnson, 1994: 286). La orientación de los procesos deliberativos es, con todo y en origen, consensual, porque la misma naturaleza de la discusión pública propende a la conciliación de valores e intereses entre los participantes. Considerar la deliberación como mero preliminar de la votación es, por ello, algo excesivo, porque es cuando menos un preliminar *cualificado* a una votación que tendrá lugar *en ausencia* de consenso. El resultado de la votación tiene mayor valor si es la culminación de un proceso deliberativo, porque en la medida en que los conflictos en juego tengan respuestas más o menos ciertas, la deliberación incrementa la probabilidad de que los resultados electorales la reflejen (Wertheimer, 1999: 181). Asimismo, no hay que olvidar que el voto, lejos de desvirtuar la deliberación, sirve a propósitos prácticos, porque evita que la unanimidad sea el producto de una mayoría conforme que ejerce presión sobre la minoría disconforme para evitar el disenso. También lo es, sin embargo, que el horizonte de la votación proyecta su influencia sobre el debate y dificulta la consecución de un acuerdo, en tanto los agentes pueden resistir conscientemente los argumentos ajenos, al margen de su fuerza persuasiva, con la esperanza de que la votación final pueda resultar más favorable a sus intereses.

No sólo el consenso tiene límites, también la propia deliberación en lo que a sus contenidos se refiere. En una democracia deliberativa, no todo es objeto de deliberación, y no tanto en obediencia a restricciones sustantivas cuanto atendiendo a razones prácticas de funcionamiento institucional. No hay así razón para deliberar cada ley o política pública, mientras que hay buenas razones de economía y competencia en contra de una deliberación universal (Gutmann y Thompson, 1999: 245). La deliberación es adecuada para aquellas decisiones de especial importancia en cada ámbito, o para aquellas que no pueden ser decididas de otro modo (Dryzek, 2000a: 174). Para Benhabib (1996a), es la propia deliberación la que determinará qué asuntos están dentro o fuera de ella, cuáles tienen naturaleza pública y cuáles privada. La amenaza de circularidad y redundancia que esta directriz, sostenida en el tiempo, supone, aconseja sin embargo la previa definición constitucional o legal de las materias objeto de deliberación, habida cuenta del carácter deliberativo de los procesos constituyentes, y estableciendo en todo caso los mecanismos necesarios para la revisión de tal señalamiento. Este es un aspecto importante a la hora de sopesar las posibilidades prácticas reales de una democracia deliberativa: su condición parcial y selectiva viene a desactivar, en parte al menos, todos aquellos argumentos en contra basados en la falta de realismo del modelo.

Ciertamente, la idealización del procedimiento deliberativo, de su funcionamiento, así como del comportamiento ciudadano en el mismo, es patente. Numerosos aspectos del modelo deliberativo de democracia son susceptibles de crítica, a distintos niveles, y la mayor parte de las que se formulan vienen a reflejar la distancia entre el ideal deliberativo y la realidad política y social sobre la que está llamado a proyectarse. Su plausibilidad no anula la del modelo deliberativo contra las que se dirigen; más bien proporcionan instrumentos para su corrección y matización. Por una parte, se expresan dudas acerca de la verdadera utilidad política de la deliberación, de la medida en que el desacuerdo moral puede ser remediado *mediante* la deliberación (Shapiro, 1999: 29; Knight, 1999: 161). Ésta puede, incluso, exacerbar el conflicto, ya sea multiplicando a ojos de los deliberantes las razones que los separan una vez analizado en detalle el problema en cuestión, ya precisando esas razones y fortaleciéndolas en consecuencia (Knight y Johnson, 1994: 286). Se expresa así la tensión existente entre la racionalidad discursiva demandada a los participantes en el proceso deliberativo y sus motivaciones y modos reales de razonamiento (Rättilä, 2000: 44). Las experiencias probatorias llevadas a término revelan además que no es posible hablar de la deliberación como proceso unificado o dinámica universalizable: las distintas intenciones y actitudes de los participantes lo presentan más bien como un proceso inherentemente polifacético (cfr. Button y Mattson, 1999: 633). Estas insuficiencias pueden llevar a la afirmación de que la deliberación, más que un procedimiento para la toma de decisiones, es un método informador de las mismas, aplicable al nivel de la formulación y justificación de las políticas y principios constitucionales (cfr. Hardin, 1999). La democracia, viene a señalarse, no puede limitarse a ser *únicamente* deliberación: requiere igualmente estructuras constitucionales, organizaciones formales, mecanismos agregativos (Saward, 2000b: 77); los partidos políticos, por ejemplo, no son siquiera mencionados en la teoría deliberativa (Budge, 2000). La deliberación ocupa así un importante papel en la política democrática, pero no un papel propio, sino dependiente de otras actividades a las que no constituye ni controla (Walzer, 1999: 67-68). A esto hay que añadir la resistencia previsible que mostrará una ciudadanía acostumbrada a una comprensión liberal de la política, entendida como tarea de unos profesionales políticos que, con su labor, proporcionan a la ciudadanía el tiempo y la tranquilidad psicológica necesaria para la persecución de sus intereses privados. El "dogma romántico" del atractivo natural de la participación ha de ser cuestionado a la luz de las demandas que impone a los ciudadanos, en términos de tiempo y ocupación personal (Warren, 1996: 243). Frente a este tenor crítico, es preciso indicar que la teoría deliberativa está lejos de ser ingenuamente formalista y cándidamente utópica en relación a las cualidades de la participación y la disposición ciudana a abrazarla. La política deliberativa no supone la sujeción de todos los procesos políticos a debate público, ni el desmantelamiento de toda forma institucional representativa en beneficio de una radical descentralización participativa. No se trata tanto de convertir en deliberativas todas las actividades políticas,como de *evaluar* todas las actividades políticas *a partir de* los principios deliberativos (Gutmann y Thompson, 1999: 255). La teoría deliberativa es, así, realista y consciente de sus propias limitaciones. Admite numerosas variables institucionales, y es antes una corrección normativa y práctica del modelo liberal que su completa refutación o desechamiento.

No en vano, la antecitada idealización deriva directamente de la normatividad propia del ideal deliberativo, que se constituye como aspiración, como tensión hacia formas políticas deliberativas que operan, así, como crítica inmanente de la insuficiencia de las actuales. Esto no convierte a los modelos deliberativos propuestos en la literatura en productos idealistas alejados de toda realidad (cfr. Schauer, 1999: 24), sino que apunta precisamente a la condición prescriptiva de los mismos, que rechazan explícitamente la reducción de la política y la decisión a racionalidad instrumental y estratégica. Los teóricos de la democracia deliberativa no niegan la existencia de dimensiones deliberativas en las prácticas democráticas existentes, sino que establecen construcciones y esquemas deliberativos de carácter ideal desde los que enjuiciar la democracia existente (Knight y Johnson, 1994: 285). Su fuerza como ideal contrafáctico deriva del hecho de proporcionar un importante punto de referencia desde el que desenmascarar las relaciones de poder existentes, identificar asuntos excluidos de la agenda pública y distinguir el verdadero interés público de los meros intereses privados (Eckersley, 2000: 124). No es tanto una utopía proyectada en el futuro, como un medio para la mejora de las prácticas deliberativas actualmente existentes (Bohman, 2000: 241). Es esta misma óptica normativa la que permite señalar la existencia de una dimensión deliberativa en la democracia liberal, cuyo reconocimiento puede ser especialmente útil a la hora de realizar en ella las modificaciones necesarias para la construcción de una democracia de corte deliberativo, así como para establecer la necesaria diferenciación entre ambas concepciones de la democracia.

En realidad, más que la democracia liberal en sí misma, son determinadas lecturas o interpretaciones de la misma, referidas a concretas dimensiones o aspectos de sus fundamentos normativos o su práctica institucional, las que pueden relacionarse con una concepción deliberativa de la política y la democracia. Es el caso del último Rawls (1996), cuya idea de *razón pública* implica la existencia de una comunidad política democrática integrada por el reconocimiento de principios políticos comunes, y no sólo por principios básicos constitucionales. La razón pública es una forma de razonar acerca de valores políticos compartidos por ciudadanos libre e iguales, que sin embargo no va más allá de las concepciones del bien de esos ciudadanos, siempre y cuando sean compatibles con una política democrática. El concepto rawlsiano, sin embargo, depende en exceso de un cierto voluntarismo epistemológico capaz de depurar una realidad hasta extraer de ella una lectura compatible con cierta orientación normativa. En cualquier caso, el espacio público en Rawls diverge del propio de una democracia deliberativa en un aspecto esencial, tanto normativa como prácticamente, y es aquel señalado por Habermas (1998b) en su crítica, certeramente enunciado por Vallespín, cuando apunta que en ese espacio público rawlsiano los ciudadanos son ya plenamente conscientes de sus intereses e identidades, de modo que aquél

> "... no sirve, pues, para *generar*, *redefinir* o *encontrar* intersubjetivamente dichos principios a través del debate, sino únicamente para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas *pre*-definidos, y conseguir el apoyo más extenso posible para los mismos" (Vallespín, 1998: 28).

Semejantes limitaciones encuentra también la concepción pragmática de un Richard Rorty, heredera del liberalismo deontológico de un Stuart Mill, para quien las instituciones de la democracia liberal ejemplifican una política basada en el modelo de la *conversación*, por permitir el reconocimiento de los ciudadanos como tales ciudadanos y el acomodamiento de intereses diversos en conflicto y cambio permanente (cfr. Rivero, 1999: 91). Lo que separa la deliberatividad del liberalismo de la que rige a un modelo deliberativo de democracia es la orientación normativa de ésta, que contrasta con la *normativización* de las prácticas liberales existentes que realizan estas interpretaciones. No quiere esto decir que la democracia liberal carezca por completo de una dimensión deliberativa, porque de hecho la posee, pero su reducción, en el campo institucional, a formas representativas de decisión, la informalidad no vinculante de la *conversación* ciudadana, así como la condición agregativa de los mecanismos de decisión y los efectos que este marco producen en los ciudadanos en términos de erosión de todo sentimiento de pertenencia pública, reducen manifiestamente su alcance, que permanece así suspendido y no realizado. Las formas liberales de deliberación pública, entre las que cabe incluir la permanente conversación jurídica en el transcurso de la cual el juez adapta permanentemente el momento social al derecho a través de sus decisiones, pueden encontrar sustento en algunos de los principios liberales; es el liberalismo *socrático* a que se refiere Bilbeny (1999). Las propias constituciones liberales pueden ser interpretadas como mecanismos de protección de un ámbito deliberativo (cfr. Dryzek, 2000b: 80). La índole de la esfera privada en el liberalismo, habida cuenta sobre todo de la penetración de las formas del capitalismo de consumo y de su influencia en las actitudes y valores ciudadanos, llaman a la cautela en cuanto a la validez de esa interpretación. La promesa deliberativa de la democracia liberal encuentra la negación en su mismo interior. A la vista, sin embargo, de los solapamientos que cabe encontrar no sólo entre los modelos deliberativo y liberal, sino también entre aquél y el modelo republicano, es útil acudir aquí a la diferenciación establecida entre los mismos por Habermas (1996, 1998).

1. Para la concepción liberal, el proceso democrático está encargado de programar al gobierno en interés de la sociedad, representado el primero como un aparato de administración pública y el segundo como una red de interacciones entre agentes privados y estructurada en torno al mercado. Este proceso democrático tiene lugar en la forma de compromisos entre intereses en conflicto, y la equidad se supone garantizada por el igual y general derecho a voto, la composición representativa de los órganos parlamentarios o las reglas de decisión. La ley tiene la función de hacer posible la determinación en cada caso de qué individuos son titulares de qué derechos. El proceso político de opinión y formación de la voluntad en la esfera pública y el parlamento está determinada por la competición entre colectividades que actúan estratégicamente tratando de mantener posiciones de poder. La separación entre el Estado y la sociedad no puede ser eliminada, sino tan sólo atenuada mediante el proceso democrático y las constricciones impuestas constitucionalmente. El entendimiento de la política está centrado en el Estado, en la medida en que la satisfacción de las preferencias privadas tiene lugar en el mercado, que está llamado a garantizar mediante la misma un bien común esencialmente *no* político. Asimismo, la formación democrática de la voluntad tiene como función exclusiva la legitimación del ejercicio del poder político.

2. Para la concepción republicana, la política es constitutiva para los procesos de la sociedad como un todo. Se la tiene como la forma reflexiva de la vida ética sustantiva, a saber, como el medio a través del cual los miembros de comunidades de otro modo separadas toman conciencia de su recíproca dependencia y, actuando con plena deliberación como ciudadanos, conforman y desarrollan relaciones de reconocimiento recíproco en una asociación de libres e iguales bajo la ley. Así, junto al poder administrativo y a los intereses personales del individuo, la solidaridad y la orientación al bien común aparecen como una tercera fuente de integración social. Para el modelo republicano, los derechos 'subjetivos' deben su existencia a un orden legal 'objetivo' que hace posible y garantiza la integridad de una vida autónoma en común basada en el respeto mutuo. La naturaleza del proceso político es consiguientemente distinta a la liberal, ya que no obedece a las estructuras de los procesos de mercado sino a las de una comunicación pública orientada al entendimiento mutuo, esto es, una concepción discursiva de la política como diálogo acerca de cuestiones de valor y no sólo de preferencia. Frente al modelo liberal, el republicano preserva el significado original de democracia en términos de la institucionalización de un uso público de la razón ejercido conjuntamente por ciudadanos autónomos. Ocurre, sin embargo, que el republicanismo contemporáneo tiende a dar a la comunicación pública una lectura comunitaria, en la dirección de una constricción ética del discurso político. De ahí que el proceso democrático tenga lugar, para la visión republicana, en la forma de un discurso ético-político, donde la deliberación descansa sobre sobre un consenso culturalmente establecido y compartido por la ciudadanía. A su vez, la opinión política de los componentes de ésta constituyen el medio a través del cual la sociedad se constituye a sí misma como un todo político. La sociedad es *per se* sociedad política, y la democracia equivale a la autoorganización política de la misma, lo que conduce a una comprensión política de ella dirigida contra el aparato del Estado, reducido a administrador de las decisiones de esa *societas civilis*. De todo ello deriva que la formación democrática de la voluntad no tiene tanto una función legitimadora cuanto *constitutiva* de la sociedad como comunidad política y mantenedora de la memoria de su acto de fundación en cada acto de elección.

3. Frente a estas dos concepciones, Habermas defiende una concepción deliberativa que toma elementos de ambas y las trasciende. En primer lugar, una interpretación discursiva pone en entredicho el componente comunitario del republicanismo, resaltando el hecho de que la fuerza legitimatoria de la formación democrática de la voluntad procede, no de una previa convergencia en torno a convicciones éticas, sino de las presuposiciones comunicativas que permiten emerger al mejor argumento y de los procedimientos que aseguran la justicia de los procesos de negociación: la legitimación descansa en la deliberación racionalmente conducida. La política deliberativa establece así una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a la justicia, fundamentando la presunción de que bajo las condiciones de un suministro suficiente de información relativa a los problemas de que se trate, y de una elaboración posterior de la misma, se consiguen resultados racionales. Sus connotaciones normativas son más fuertes que las liberales, pero más débiles que las republicanas; en concordancia con el republicanismo pone en el centro el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas, pero sin entender la Constitución articulada en términos de

Estado de derecho como algo secundario. El desarrollo y consolidación de una política deliberativa dependen no de una ciudadanía *colectivamente* capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, y de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. Frente a las funciones legitimatorias y constitutivas que, respectivamente, liberalismo y republicanismo atribuyen a la formación democrática de voluntad, la teoría del discurso introduce una nueva idea: la de que los procedimientos y presupuestos comunicativos democráticos *racionalizan* discursivamente las decisiones administrativas y gubernativas. Finalmente, frente a la concepción del Estado liberal y republicana, al concepto discursivo de democracia corresponde la imagen de una sociedad descentrada. El sistema político no es centro ni cúspide de la sociedad, sino sólo un sistema de acción entre otros.

Esta nítida distinción habermasiana nos permitirá diferenciar a continuación entre el modelo democrático al que aspiraría un ecologismo político de signo consecuencialista y aquél que adopta una política verde reformulada basada en la aceptación de un principio normativo de sustentabilidad. El análisis crítico de las razones habitualmente esgrimidas desde el ecologismo para la adopción del modelo deliberativo, que propicia además la discusión de algunos de los problemas asociados a éste, preceden así el desarrollo del modelo normativo de democracia verde aquí sugerido.

La defensa verde del modelo deliberativo

La progresiva apertura de la teoría política verde, que va acompañada de una creciente indagación en el ámbito de la experimentación democrática y permitiría incluso hablar de un giro deliberativo en su mismo interior, paralelo por supuesto al acontecido en la teoría de la democracia y resultado de la aproximación verde a la misma (cfr., *inter alia*, Jacobs, 1997; Eder, 1995; Barry, 1999; Dryzek, 2001; Eckersley, 2000), no supone, sin embargo, la definitiva desaparición del ecologismo político de signo naturalista, políticamente inclinado al antiestatalismo y a formas organicistas de comunitarismo. La adopción de una concepción normativa de sustentabilidad, que se constituye en signo de identidad de una política verde reformulada, no es todavía un rasgo inamovible de la corriente más abierta del ecologismo, sobre todo por no ser *consciente* y privilegiar un entendimiento en exceso realista de la dependencia social del medio, que a su vez deriva en el subrayado de la dimensión técnica de la sustentabilidad. Encontramos la sustentabilidad tecnocrática, sin embargo, invariablemente asociada al ecologismo radical. La elección del modelo democrático verde está estrechamente relacionada con los fundamentos subyacentes a cada postura.

Así, un ecologismo político no reformulado y basado en una concepción tecnocrática o cerrada de sustentabilidad, no susceptible por ello de definición democrática, tenderá lógicamente a adscribirse al modelo republicano descrito por Habermas, ya que su concepción del bien, que incorpora una determinada forma de sustentabilidad, encontrará perfecto acomodo en una comunidad política éticamente homogénea y organizada en torno a valores que permitieran efectivamente la realización de los fines verdes. La

concepción cerrada de sustentabilidad tendría cabida en tal democracia sobre la base del acuerdo de la comunidad en torno a la misma. Sería contradictorio que los verdes, a partir de su concepción de la vida buena, defendieran un principio procedimental de legitimación democrática teóricamente neutral, no sustantiva, ni referida por tanto a un bien común y a unos valores cívicos identificados con la sustentabilidad y los valores y prácticas que su realización demanda. Esta sociedad sustentable cerrada y replegada en sí misma, cohesionada en torno a una forma fuerte de sustentabilidad, es seguramente aquella que los verdes radicales tienen en mente. La deliberación pública en su seno vendría a constituir una suerte de monólogo interno a la comunidad, acerca de valores sólidamente establecidos y en torno a la interpretación y actualización de los mismos, en un proceso circular que se cumple y agota en sí mismo. El problema de tal concepción republicano-comunitarista de la democracia deliberativa es que soslaya lo insoslayable, esto es, el pluralismo de valor característico de nuestras sociedades, que en definitiva plantea un reto opuesto al propósito republicano: construir un entendimiento democrático a partir de una eticidad heterogénea. Es precisamente la imposibilidad de la sociedad de constituirse *como* sociedad, esto es, de superar las diferencias, la que hace posible y necesaria la democracia, ya que lo universal no tiene un cuerpo ni contenido necesarios (Laclau, 1995: 51-52). Es el dilema de la democracia radical: la búsqueda de una concepción unificada de la vida buena en una sociedad donde existe una pluralidad de concepciones de la misma implica el riesgo de imponer sobre los ciudadanos valores morales a los que son contrarios (Hayward, 1995: 202). Sólo la improbable cristalización de los valores verdes en el conjunto de la sociedad podría, a largo plazo, hacer realidad la aspiración del ecologismo radical. La búsqueda del acuerdo en sociedades caracterizadas por su pluralismo de valor no deben buscarse al nivel de las creencias sustantivas, sino en el de los procedimientos, procesos y prácticas que permiten obtener y revisar esas creencias (Benhabib, 1996a: 73). La política verde, una vez objeto de la debida reconstrucción normativa, reconoce en cambio esta realidad, en coherencia con su concepción abierta de la sustentabilidad y su propósito democratizador. La distancia entre la democracia que querría un ecologismo político radical y aquella a la que aspira una política verde reformulada es la que media no sólo entre una concepción tecnocrática y otra normativa de la sustentabilidad, sino también entre el arcadismo naturalista de la primera y la depuración en los fundamentos que distingue a la segunda.

Dado que la defensa del modelo deliberativo desde la política verde no plantea problemas en lo que a su coherencia con la democratización de la democracia se refiere, por derivar de los rasgos mismos del ideal deliberativo de democracia, será la justificación propiamente *verde* de la misma la que condicione su aceptación o rechazo como base para una democracia verde. Expongo a continuación los distintos argumentos con arreglo a los cuales puede defenderse la idoneidad de la democracia deliberativa *desde* el ecologismo. Al hilo de los mismos, analizo también algunos problemas propios del modelo deliberativo, cuya corrección sirve en consecuencia a la constitución de una democracia verde. La centralidad que el tratamiento de los nuevos riesgos adopta en una democracia verde, adelantada ya en el análisis de la dimensión técnica de la sustentabilidad y su relación con la participación ciudadana, aconseja sin embargo prestar atención separada a la idoneidad del modelo deliberativo desde esta perspectiva.

1. *Los valores verdes emergerán más fácilmente en un marco deliberativo.* La naturaleza abierta del procedimiento deliberativo, cuyo tenor argumentativo y racional permite la exposición ordenada y persuasiva de todos los valores e intereses, eliminará las distorsiones propias del proceso político liberal y permitirá la emergencia de los valores verdes, dada su objetiva razonabilidad. Es el argumento *pragmático-epistemológico*: gracias a la deliberación, los actores pueden ampliar sus falibles y limitadas perspectivas, aprovechando el conocimiento, las experiencias y capacidades de los demás (cfr. G. Smith, 2001: 73). La naturaleza de la democracia discursiva es más abierta al tipo de razonamiento ético propio del pensamiento verde (G. Smith en Mills y King, 2000: 135). En este sentido, las opciones que preservan la integridad ecológica están situadas en una posición fuerte en la situación ideal de habla porque el hecho de que la vida humana dependa de tal integridad la convierte en un obvio interés generalizable (cfr. Dryzek, 1990a: 55; 1994: 416). Se invoca aquí de nuevo la cualidad precondicional del medio ambiente, dándose sin embargo un paso más, ya que de la presunta mayor razonabilidad del marco deliberativo se deduce que la sola mención de esa dependencia humana de los sistemas naturales producirá su aceptación en el mismo. En realidad, se trata de un interés que, una vez *admitido*, habrá de ser objeto de *discusión*, y nada garantiza que, pese a su condición de interés generalizable, sea efectivamente adoptado, menos aún dando lugar a un proceso de definición y aplicación del principio de sustentabilidad. Esta insalvable limitación afecta a todos los valores verdes en el marco deliberativo: la validez que el ecologismo les otorga no es distinta de la validez que atribuyen a sus respectivas concepciones del bien aquellos que las sostienen. No hay garantía de que los valores ecológicos hayan de ser abrazados como producto de conversaciones libres e iguales (Dobson, 1993: 198); la misma dinámica de la argumentación razonada puede incluso provocar su relegamiento (B. Hayward, 1995). Es cierto, sin embargo, que la naturaleza misma de la deliberación incrementa las posibilidades de que esos valores sean considerados y racionalmente sopesados; la democracia deliberativa es en principio un marco *más favorable* que el liberal para su aceptación social.

2. *El procedimiento deliberativo se adecúa al carácter público de los bienes medioambientales.* Es la singular naturaleza pública de los bienes cuya protección se pretende la que permite defender la idoneidad de la democracia deliberativa como procedimiento de decisión sobre los mismos. Es Jacobs (1997) quien ha desarrollado este argumento, como sigue. A pesar del carácter público de la mayoría de bienes medioambientales, es usual la defensa de métodos de evaluación contingente, o de análisis coste-beneficio, para la resolución de los conflictos atinentes al mismo; el equívoco reside en creer que métodos válidos para la articulación de valores y preferencias en torno a bienes privados puede funcionar asimismo para tratar de, o con, bienes públicos. Porque la evaluación medioambiental, como método de articulación de valores basado en el análisis coste-beneficio, no hace sino constreñir la articulación y emergencia de actitudes orientadas al bien público respecto al medio ambiente. No hay que olvidar que este tipo de instituciones no revelan valores preexistentes, sino que los construyen activamente. La gente no tiene un conjunto dado de preferencias: las actitudes que articulan dependen de la institución que enmarque esa articulación; y no hay

instituciones neutrales. Y la formación de actitudes hacia los bienes públicos comporta un tipo de proceso distinto que el propio de la formación de preferencias acerca de bienes privados; es en esencia una actividad *pública*. Se deduce así que cuando de bienes públicos se trate, la institución de articulación de valores apropiada es algún tipo de foro público en el cual se desarrolle un debate previo al juicio, esto es, una institución de tipo deliberativo. Llegados a este punto, desde luego, Jacobs reconoce que la aparición de actitudes orientadas hacia el bien público no está garantizada, pero al menos es facilitada. El vínculo establecido por Jacobs se basa así, por una parte, en la adecuación plena entre el objeto de la decisión y la forma del procedimiento empleado para llegar a ella. Dejando a un lado el problema de que Jacobs se refiera únicamente a conflictos en torno a bienes medioambientales, y no al más general principio de sustentabilidad, su fundamentación se limita a señalar el carácter público de los bienes medioambientales, cuando podría haber sido refinada con el solo recordatorio de que los *problemas* medioambientales son esencialmente indeterminados y adquieren por ello un carácter normativo, al rehuir la mera resolución técnica. Porque, efectivamente, el procedimiento medioambiental fomenta el razonamiento público y orienta la argumentación hacia la definición y preservación del interés común, pero como ya se ha señalado la naturaleza de los problemas medioambientales reclama la más abierta, reflexiva e inclusiva participación pública posible en su definición colectiva, para que su carácter normativo se vea satisfecho mediante una decisión que goce de un amplio grado de legitimidad. Un problema añadido a la argumentación de Jacobs es que, al ceñirse a los conflictos en torno a los bienes medioambientales, y no tomar en consideración la sustentabilidad como principio y como conjunto de políticas parciales, impide vincularla de modo fuerte al modelo deliberativo en su conjunto, dando además por hecho que esos bienes medioambientales van efectivamente a ser incluidos en el proceso de deliberación. Hayward (1998b: 164) propone en este punto la protección, por ejemplo mediante mecanismos constitucionales, de aquellos intereses que se tienen por legítimos *antes* de iniciar el proceso de transformación de preferencias e intereses, pensando sin duda en intereses públicos cuya fijación, sin embargo, compete al propio proceso deliberativo. La restricción de Hayward se efectúa ya desde una determinada concepción del bien, y es en consecuencia una restricción al propio proceso deliberativo. No es que semejantes restricciones no sean posibles en nombre de un estricto procedimentalismo; pero los términos en que Jacobs plantea la discusión no parecen corresponder con el tipo de limitaciones constitucionales, genéricas y amplias, que sería dable establecer.

Primer excursus: El problema de las preferencias. Tanto este argumento como el anterior se basan en el hecho de que el modelo deliberativo trasciende la mera agregación de preferencias, propia del modelo liberal, para fomentar su discusión y transformación en el curso de la deliberación; pero ésta es una presunción que plantea algunos problemas. Su carácter normativo es indiscutible: los teóricos deliberativos *esperan* que esa transformación efectivamente se produzca, pero quizá la han dado por hecho demasiado fácilmente. La defensa de la deliberación democrática debe prestar atención a los actuales conocimientos acerca del razonamiento práctico y la motivación política: no es así razonable esperar que los ciudadanos transformen masivamente sus preferencias en el curso de la deliberación (Johnson, 2001: 222). Por tanto, los

ciudadanos *deberían* abrir sus preferencias a un proceso de comparación, discusión y, si procede de acuerdo con una valoración racional, transformación; sin embargo, no es seguro que lo hagan. La posibilidad de que el conflicto público de preferencias subjetivas se reproduzca en el marco deliberativo no puede descartarse, comprometiendo así la consecución de resultados consensuales (Mills y King, 2000: 141). Aunque esto en sí mismo no constituye ningún problema, en la medida en que la necesidad de no prolongar el debate más allá de lo razonable y la necesidad de alcanzar acuerdos exigen el establecimiento del voto en el marco deliberativo, sí resulta más problemática la posible resistencia ciudadana a una *exposición real* de sus preferencias al debate y la interacción. Posiblemente sólo cabe confiar aquí en el potencial educativo del propio proceso de deliberación. Otro problema, ya apuntado anteriormente, es le necesidad de atender al contexto social e institucional del que esas preferencias surgen, dado que no se dan espontáneamente en cada individuo (cfr. O'Neill, 1997: 83). Esta procedencia contextual de las preferencias después incorporadas al proceso deliberativo remite, a su vez, a una de las "patologías de la deliberación" identificadas por Susan Stokes (2001): la existencia de preferencias inducidas. La inducción de preferencias, sin embargo, tiene lugar, potencialmente, en todo momento; es de esperar que una ciudadanía bien informada y reflexiva, capaz de implicarse en procesos de deliberación pública, sea capaz de analizar la naturaleza y procedencia de sus propias preferencias. Es más: que esas preferencias sean, en origen, inducidas o no, carece de mayor relevancia si posteriormente se produce una verdadera interacción y transformación de las mismas mediante su traducción al lenguaje y el razonamiento público. Hay, finalmente, un último aspecto del problema de las preferencias que, paradójicamente, puede afectar a los propios verdes en el curso de su intervención en los procesos de deliberación. La política ofrece a los grupos ocasión para definirse y constituirse a sí mismos como grupo mediante la afirmación de sus principios y la formulación de sus demandas, de modo que el igualitarismo retórico que caracteriza a los procesos deliberativos pueden dar lugar a una desigualdad psicológica que distorsiona la propia percepción grupal acerca de sus intereses y capacidades (cfr. Simon, 1999: 51). En otras palabras: la función identitaria que cumplen los fundamentos y principios morales y políticos de un grupo o de un individuo pueden actuar como freno para la exposición de las preferencias y valores de los mismos, obstaculizando así el libre desenvolvimiento del diálogo público. El habitual iluminismo con que los verdes se conducen hace sospechar que ellos no serían los últimos en ofrecer esa clase de resistencia psicológica.

3. *El carácter inclusivo de la democracia deliberativa permite incorporar al proceso democrático agentes y voces tradicionalmente excluidos del mismo.* La igualdad que preside el procedimiento deliberativo supone que todas las voces gozan de la oportunidad de ser oídas en el curso del mismo, de forma que las perspectivas y enfoques presentes en el mismo pueden multiplicarse, dando así cabida a agentes e intereses minusvalorados o subrepresentados en el proceso político liberal. Para Hayward, la democracia discursiva es una condición necesaria para la realización de los valores verdes porque "sólo en una cultura donde los humanos estén acostumbrados a oírse unos a otros habrá alguna esperanza de prestar también atención a las protestas de la naturaleza" (Hayward, 1995: 209). La racionalidad comunicativa que

debe guíar a los participantes, que supone la renuncia a la estrategia y la manipulación, incrementa las posibilidades de entendimiento entre individuos que representan diversas facetas de problemas complejos como los medioambientales (Dryzek, 1994: 415). La inclusividad del procedimiento deliberativo y la naturaleza misma del debate fomentan un "pensamiento extendido" que puede traer al debate los intereses del mundo natural, en la medida en que se refiere "a la representación imaginativa, para nosotros mismos, de las perspectivas y situaciones de otros en el curso de la formulación, defensa o discusión de las normas colectivas propuestas" (Eckersley, 2000: 121). La considerabilidad moral del mundo natural deriva no de la competencia lingüística, sino de su capacidad para la autodirección, de modo que su incapacidad para la comunicación debe ser complementada, dada esa considerabilidad, por agentes humanos que internalicen los intereses naturales: la democracia discursiva no sólo *permite* la representación vicaria de los agentes subrepresentados, sino que *insiste* en ella (Eckersley, 1999; cfr. Whitworth, 2001). Esta representación vicaria de los intereses del mundo natural cuya consideración moral el ecologismo pretende, encontraría así, en una democracia que no restringe con carácter previo ni los asuntos a considerar ni los agentes susceptibles de intervenir en la deliberación, un vehículo adecuado para su realización. Cuanto mayor es el número de personas que han de intervenir en el debate, mayor será la probabilidad de que alguna de ellas internalice los intereses de la naturaleza, y la democracia discursiva puede crear una situación en la que esos intereses ajenos a uno mismo son oídos y por tanto tomados en consideración (Goodin, 1996: 847). La limitación del argumento es una vez más la imprevisibilidad del debate y la imposibilidad de garantizar ninguna clase de resultado: oír no es dar peso, y la inclusión de intereses y voces previamente excluidos del proceso político no supone su automática aceptación, aunque desde luego el contexto político e institucional es más favorable. La cualidad inclusiva de la democracia deliberativa, sin embargo, no puede darse por supuesta, como tampoco la *igualdad* efectiva en los debates y entre los distintos argumentos, dada la distinta habilidad retórica y el hecho de que la discusión tiene lugar *dentro* de una cultura con sus propios valores e inclinaciones morales. Este problema, sin embargo, es discutido a continuación, por ser común al cuarto de los argumentos que pueden aducirse en favor de una democracia deliberativa desde un punto de vista verde.

4. *La democracia deliberativa permite, por su carácter abierto, extender la comunidad política e incluir en ella al mundo natural.* Este argumento ha sido sostenido por John Dryzek, para quien dado el carácter indefinido de los límites de la comunidad política, una política deliberativa permite desmantelar aquel que separa al mundo humano del natural, dado que la democracia discursiva "encaja más fácilmente con límites indefinidos, porosos, discutidos y problemáticos" (Dryzek, 1996: 146). La democracia deliberativa estaría no se vería así afectada por las limitaciones de un discurso público convencional que tiende a excluir todo aquello que no puede ser afirmado de modo claro y explícito, ni sostenido de forma reconocible (cfr. Torgerson, 1999b: 201). Para hacer efectiva esa extensión es preciso extender tanto la comunicación como la racionalidad comunicativa a entidades que pueden actuar como agentes a pesar de carecer de la autoconciencia ligada a la subjetividad. El reconocimiento de capacidad (*agency*) a la naturaleza garantiza el respeto a los bienes naturales y a los procesos ecológicos, pero para ello es preciso

tratar los múltiples signos naturales con el mismo respeto que convenimos para los de procedencia humana (cfr. Dryzek, 1995: 21). La comunicación *verbal* no puede extenderse al mundo natural, pero la continuidad con el mismo es mayor en el caso de las formas no verbales de comunicación, y puede incrementarse si el proceso deliberativo presta tanta atención al *silencio* como a la palabra (cfr. Dryzek, 2000a: 149). En cualquier caso, esos signos naturales a los que se refiere Dryzek son percibidos e interpretados por el hombre, y discutidos también por éste cuando se incorporan al marco deliberativo: la voz de la naturaleza es difícilmente audible. La falta de un lenguaje común supone el establecimiento de una inevitable distancia respecto de la naturaleza y los animales, que supone su exclusión (cfr. Berger, 2001: 11). Es el hombre quien da significado al silencio de la naturaleza. Recordemos a Válery: "Existe siempre una suposición que da sentido al lenguaje más extraño" (Válery, 1993: 238). La mediación humana no opera aquí como una mera transmisión de información, sino que en gran medida *produce* un conjunto de valoraciones objeto después de deliberación; la mediación no es sólo inevitable, sino también decisiva. El sistema social no puede comunicarse con el sistema natural: tan sólo es posible la comunicación *dentro* del sistema social *acerca* de ese otro sistema natural (cfr. Luhmann, 1989). La democracia, como práctica discursiva, es inevitablemente humana (Weale, 1993: 342). Este énfasis en la comunicación, por encima de la deliberación, permite sin embargo señalar algunos aspectos problemáticos de la democracia deliberativa, que apuntan precisamente a la deliberación, en dos sentidos relacionados: uno, su potencial excluyente, y dos, la subsiguiente conveniencia de complementarla con formas y procedimientos dirigidos a facilitar una auténtica comunicación.

Segundo excursus: *Deliberación, exclusión, decisión.* La democracia deliberativa, contra su misma fundamentación, contiene un fuerte potencial excluyente debido a la naturaleza de la práctica que constituye su centro: la deliberación. Presumir que todos los ciudadanos son libre e iguales a la hora de deliberar públicamente con el fin de tomar decisiones colectivas más legítimas y racionales es ignorar que la deliberación es en sí misma una práctica excluyente. Deliberar es construir argumentos y defenderlos mediante el habla, persuadir de su bondad por medio de la retórica, comprender adecuadamente los argumentos de los demás y juzgarlos a la luz de los propios y de la defensa que de los mismos se plantea: no es, desde luego, ni hablar ni conversar, sino algo más. Puede ser, entonces, que no todos los ciudadanos tengan la misma capacidad para aplicar estos principios (cfr. Bell 1999: 74; Hardin, 1999: 116); el énfasis en la argumentación racional puede excluir a todos aquellos que tienen dificultades para ceñirse a ese tipo de comunicación. Del mismo modo, como señala Iris Marion Young, las normas de la deliberación no son neutrales, porque el discurso asertivo y confrontacional es más valorado que el tentativo, el exploratorio o el conciliatorio, lo que en última instancia revela cómo el principio de superioridad del mejor argumento reintroduce el poder en el debate democrático, dando lugar a una visión agonística de la esfera pública: "deliberación es competición" (Young, 1996: 123). A consecuencia de este sesgo competitivo y de aquella inclinación racionalista, la deliberación adopta un carácter elitista y excluyente de aquellos individuos o grupos con menor capacidad para el desarrollo de un determinado tipo de discurso, o cuyas formas de

comprensión y expresión no se adecúan a las privilegiadas en el marco deliberativo. Por otra parte, la misma racionalidad comunicativa que debe presidir toda deliberación se ve así comprometida, ya que la deseabilidad de su predominio no debe confundirse con la presuposición de su existencia. La presentación de argumentos en términos de lenguaje público que el marco deliberativo reclama no asegura que aquellos estén purgados de todo componente egotista o instrumental (Elster, 1997: 17); es más razonable pensar que las racionalidades comunicativa y estratégica operan en todas las esferas sociales (Cortina, 1997: 21). La expresión lingüística no provoca por sí misma la depuración de todo carácter estratégico en la conducta, que bien puede trasladarse y enmascararse en el razonamiento público (Cohen, 2001: 250). Estos residuos estratégicos contaminan la deliberación, dando lugar a una comunicación distorsionada. La fuerza de estas críticas parece suspendida, en tanto no se produzca la contrastación empírica de su veracidad; algunas investigaciones de campo han destacado la existencia no sólo de un distinto grado de conocimiento por parte de los deliberantes, sino también de diferencias en el modo de comprender la deliberación y sus objetivos (cfr. Button y Mattson, 1999). El carácter experimental de estas investigaciones, completamente al margen de un contexto y de una cultura favorables para el éxito de una política deliberativa, no aconseja sin embargo extraer de las mismas conclusiones definitivas.

En cualquier caso, la necesidad de corregir esta cualidad excluyente de la deliberación da lugar a propuestas destinadas a reforzar la inclusión y a hacer posible, más allá de la deliberación, una auténtica comunicación, presupuesto a fin de cuentas de la consecución de aquella. De una parte, Young (1999) propone complementar los principios de la democracia deliberativa con un principio de inclusión, de acuerdo con el cual "un procedimiento deliberativo es legítimo sólo si todos los intereses, opiniones y perspectivas presentes en la comunidad política (*polity*) son incluidos en la deliberación, siempre y cuando sean compatibles con el principio de reciprocidad" (Young, 1999: 155). Para hacer efectivo este principio será necesario un mayor apoyo social a grupos excluidos y una mayor equidad económica. De otra parte, Young (1996, 1997) y Dryzek (2000a) proponen una corrección comunicativa de la deliberación que es, en definitiva, la introducción de un mecanismo de inclusión en el propio procedimiento deliberativo. Se trata de garantizar que la deliberación se traduce en efectiva comunicación entre los distintos participantes, evitando formas de discriminación, por ejemplo en lo que toca a las *formas* de la deliberación, que puedan distorsionar el proceso de deliberación y, en consecuencia, una decisión cuya legitimidad está fundada en el correcto curso de aquél. La dinámica excluyente y homogeneizadora que produce una deliberación estrechamente entendida impide apreciar, según Young (1993), las ventajas asociadas a la *diferencia*, que lejos de dar lugar a divisiones que deben superarse, puede entenderse como un recurso para lograr decisiones más sabias y justas. Y ello porque la pluralidad de perspectivas mueve a los participantes a presentar sus propuestas como apelaciones a la justicia, y no como expresiones del interés propio; y porque la confrontación con distintos intereses y significados culturales muestra a los participantes la parcialidad de los propios y revela su experiencia como tal *perspectiva*. Para que la democracia deliberativa pueda constituirse como democracia comunicativa y democracia de la diferencia, Young (1993) y Dryzek (2000a: 68 ss.) proponen la aceptación, junto a la deliberación, de otras formas de expresión y comunicación: la

aceptación o bienvenida, la narración de historias, la retórica o el testimonio. Formas que no deben ser contempladas como alternativas al argumento racional, sino como *complementos* al mismo (Dryzek, 2000a: 5). Esta corrección crítica de la deliberación aprovecha a una concepción de la democracia verde como conjunción de política deliberativa y sustentabilidad normativa, porque llama la atención sobre la prevalencia de una forma de entender el diálogo que puede no ser el apropiado para todos los sujetos participantes: distintos contextos pueden requerir distintas formas de comunicación. Ésta, frente a la deliberación, atiende a la diferencia social, a la perspectiva cultural, a la existencia de otras formas de expresión menos cerradamente racionales.

Sin embargo, esta crítica no presta la suficiente atención al hecho de que la deliberación y la comunicación cumplen funciones distintas y son aplicables en contextos igualmente diferenciados. Hay que distinguir entre la deliberación, orientada a la decisión en el marco de instituciones políticas; y la comunicación informal en contextos sociales diversos. Después veremos cómo una y otra pueden adscribirse a las dos esferas, formal e informal, de que la sociedad se compone. No puede pasarse por alto que difícilmente puede alcanzarse decisión alguna sin la aplicación de algunos estándares de equidad e imparcialidad a los procesos de deliberación, para saber juzgar cómo atribuir fuerza o validez a un argumento (Benhabib, 1996a: 82). Deliberación es comunicación, pero no únicamente: también argumentación, justificación, decisión. La propia Benhabib (1996a: 83) es tan clara como certera al discutir la utilidad de los modos suplementarios de comunicación sugeridos por Young y Dryzek: aunque pueden tener su lugar dentro del proceso informalmente estructurado de la comunicación diaria entre individuos que comparten una esfera vital, no pueden convertirse en elementos del lenguaje público en una democracia, porque sus instituciones requieren la articulación de las bases de sus acciones y políticas por medio de un lenguaje discursivo que pueda apelar a razones públicamente aceptadas y comúnmente compartidas. Las instituciones deliberativas formales *procesan y traducen* esa comunicación informal, convirtiéndola en lenguaje público y gramática argumentativa, con el fin de hacer posible la deliberación política y la adopción de decisiones. En este sentido, es preciso señalar a la *argumentación* como el medio de expresión característico del debate político, en tanto éste es sobre todo una disputa en torno a normas o valores en conflicto cuya validez, en último término, no puede ser *demostrada*, sino sólo *justificada* (Manin, 1987: 353-354). Igual que, para Dryzek, "si la democracia trata de algo, es acerca de auténtica comunicación" (Dryzek, 1997: 200), hay que convenir sin embargo que no puede tratar únicamente acerca de nuestro *comunicarnos*, sino que ha de ir más allá en tanto sistema *político*. En el marco del mismo, la comunicación se orienta hacia la toma de decisiones.

Pese a la parcial validez de los argumentos que defienden la articulación deliberativa de la democracia verde, el conjunto de los mismos adolece, sin embargo, de un exceso de fragmentariedad. La democracia verde debe poder vincularse al modelo deliberativo de un modo más general y abarcador, así como menos contingentemente, estableciendo de hecho una relación consistente con los distintos elementos normativos de una política verde reformulada. Como veremos enseguida, la combinación de sustentabilidad

normativa y democracia deliberativa proporciona efectivamente ese vínculo. Antes, empero, es conveniente hacer referencia a un último argumento para la defensa de la democracia deliberativa, que anticipa esa combinación y se inscribe en el mismo núcleo de la política verde y de su concepción de la democracia y la sustentabilidad. El conjunto de razones aducidas en favor del modelo deliberativo de democracia debe completarse así atendiendo a los nuevos riesgos, propios de la modernidad tardía, y la consiguiente necesidad de su sujeción a control democrático. Es indudable, en este sentido, que la definición y gestión de esos riesgos es parte importante de una política de sustentabilidad: la definición del principio de sustentabilidad, de acuerdo con su carácter intrínsecamente normativo, es también por tanto identificación y tratamiento de riesgos. Si el modelo verde de democracia pretende la conciliación de sustentabilidad y democratización, la *democratización del riesgo* es parte sustancial de la misma, por ser en sí misma ya democratización de la sustentabilidad. La defensa del modelo deliberativo como medio más indicado para ello es por eso ya defensa de la orientación deliberativa, debidamente corregida, de la democracia verde.

El riesgo en la democracia deliberativa

> "El conocimiento cambia día a día. La gente necesita ver reforzadas sus creencias. No se acueste usted después de una comida pesada. No beba alcohol con el estómago vacío. Si quiere nadar, espere a que transcurra al menos una hora después de la última comida. El mundo es más complicado para los adultos que para los niños. Nosotros no crecimos con esta alternancia de hechos y de actitudes. Precisamente por eso la gente necesita que alguien situado en una posición de autoridad reafirme su convencimiento de que tal cosa o tal otra está bien o mal hecha, al menos por el momento".
>
> Don Delillo, *Ruido de fondo* (1994: 213).

La adopción de la democracia deliberativa como modelo y fundamento para una democracia verde no agota así su justificación en los argumentos expuestos. La incidencia de los nuevos riesgos y la necesidad de someterlos al control democrático del que hasta ahora han carecido plantea la pregunta acerca de cuáles son los mecanismos democráticos más adecuados para llevarlo a cabo. Habida cuenta de la estrecha relación que este conjunto de riesgos mantiene con un principio de sustentabilidad que se ocupa, en gran medida, de su delimitación y gestión, la elección del modelo de decisión más indicado para afrontar estos riesgos de nueva naturaleza será también una decisión acerca de la forma de la democracia verde. La misma concepción normativa de la sustentabilidad puede entenderse como concepción normativa de la inevitable *producción* social de riesgos. La condición social y la esencial indeterminación de los riesgos es igual a la de la sustentabilidad, y de hecho refleja cómo ésta tiene que ver con la gestión de aquéllos. La defensa del modelo deliberativo como referencia para la constitución de una democracia verde empieza por tanto aquí: en la democratización deliberativa del riesgo. Se sostiene aquí, por tanto, que la democracia deliberativa es el modelo que mejor se adapta a la naturaleza de los nuevos riesgos y a la consiguiente necesidad de integrar el conocimiento experto en el proceso democrático. Esta tesis se sostiene en distintos argumentos.

1. La condición social del riesgo, traducida en su carácter percibido en función del contexto y en la poderosa influencia de la cultura de recepción en la definición y evaluación del mismo, reclama su definición discursiva y la comunicación deliberativa y racional de las distintas perspectivas y experiencias del mismo, para alcanzar un acuerdo en su definición y tratamiento que posea la máxima legitimidad a la luz de la indeterminación que caracteriza tanto al riesgo como a sus soluciones. Mientras que el riesgo posee, indudablemente, una dimensión real y material, su conocimiento es social y su percepción necesariamente contextual y constituida localmente (Beck, 2000: 219). No hay riesgo sin mediación. En consecuencia, tampoco hay una verdad, ni hechos puros fuera de la influencia relativizadora de la interpretación del riesgo, marcada por el contexto, la perspectiva o el poder (Adam, 1999: 236). Los marcos institucionales y los contextos cotidianos no son meras *ilustraciones* de la relación sociedad-naturaleza que está en el origen de la producción de riesgos, sino que representan más bien contextos y procesos cruciales en la constitución, representación y práctica de esa relación (Irwin, 2001: xi). Relación, sin embargo, *interna* a la sociedad: no se establece entre la sociedad y una naturaleza externa, sino entre aquélla y una naturaleza apropiada e interiorizada en la forma de medio ambiente. Por eso puede decir Beck que la sociedad del riesgo "empieza allí donde termina la naturaleza" (Beck, 1998: 10). Este carácter socialmente percibido del riesgo, que lo convierte en una realidad sometida a un proceso de construcción social que genera una nueva realidad, tiene consecuencias en el plano de su recepción y gestión política. Así, la inevitable incorporación de comprensiones tácitas de todo tipo a los juicios acerca de la naturaleza y la severidad del riesgo privan de todo sentido a una regulación centralizada del mismo ajena a las demandas públicas, reclamando por el contrario procesos más abiertos y reflexivos, que permitan el acceso a puntos de vista diferenciados o no ortodoxos (cfr. Jasanoff, 1999: 150). La naturaleza abierta e inclusiva del modelo deliberativo parece encajar aquí, en la medida en que hace posible una comunicación en torno al riesgo lo suficientemente diversa y ordenada, y en consecuencia también reflexiva. La multiplicidad de contextos en los que la deliberación *puede* tener lugar, tanto formal como informalmente, redundan asimismo en la descentralización del juicio y la decisión, conveniente a la vista del carácter polifacético del riesgo y de su experiencia y percepción. El tipo de juicio *reflexivo* que se proyecta sobre un riesgo que rehúye toda determinación objetiva y exige en cambio la búsqueda de los propios patrones de enjuiciamiento (cfr. Lash, 2000: 52), reclama también el recurso a procesos de orden discursivo. La propia naturaleza del proceso de *descubrimiento y construcción* del riesgo se corresponde con la de los procesos de deliberación y decisión centrales al modelo democrático deliberativo. Porque la construcción social del riesgo no tiene lugar en el vacío ni se abandona a la imaginación: el riesgo es *revelado* en el mismo proceso de su construcción (Adam y Van Loos, 2000: 2). Institucionalizar ese proceso en un marco deliberativo, además de reconocer el carácter *político* de la construcción del riesgo que deriva de su condición contextual, permite *democratizar* su construcción social. Deliberar es aquí deliberar sobre la percepción social del riesgo, sobre cómo debería definirse y abordarse, sobre cómo gestionarlo política y técnicamente. El derecho ciudadano a ser oído no se deduce aquí únicamente de un principio democrático: en tanto nadie tiene un conocimiento objetivo del riesgo ni está en

posesión de una verdad definitiva, la participación puede enriquecer el proceso de producción del conocimiento, ya que éste se crea mediante la *comunicación* misma (cfr. Lidskog, 2000: 217-218). La democracia deliberativa, con su énfasis en la racionalidad comunicativa y en una deliberación llamada a facilitar una comunicación abierta y racional entre los participantes, parece así especialmente adecuada para servir como medio y marco para la definición y gestión social del riesgo.

2. La socialidad intrínseca al riesgo tiene sin embargo una dimensión adicional, que proporciona a su vez una justificación adicional para la adopción del modelo deliberativo, referida aquí a la legitimidad de las decisiones sobre riesgos. Pese a la apariencia *fortuita* del riesgo, su producción tiene origen social, no ya de un modo general y abstracto como consecuencia colateral de las dinámicas autónomas de la modernidad, sino como el producto directo de un conjunto de prácticas e instituciones sociales de todo tipo. La democratización de la deliberación en torno al riesgo contribuye a que la ciudadanía deje de contemplar el riesgo en términos de *fortuna* y adopte una actitud basada en la premisa de que es posible controlar y conducir el riesgo (cfr. De-Shalit, 2000: 169). Las nuevas formas de incertidumbre son así *compartidas* socialmente, lo que a su vez facilita una mayor y más genuina participación en el enjuiciamiento social del riesgo (cfr. Grove-White, 1998: 53). Hay que tener en cuenta que la complejidad y la diferenciación funcional de la sociedad, que están en el origen de la producción de riesgos, incrementan la contingencia de toda acción social: cuanto mayor es el número de posibilidades de acción, mayor es también la interdependencia del curso de acción elegido (cfr. Eder, 2000: 230). La responsabilidad social se extiende así a todos los ámbitos. La promoción, en este contexto, de una política deliberativa hace posible incrementar la *legitimidad* de una decisión que, en todo caso, va a repercutir en el conjunto de actores sociales. Incluir en el proceso de decisión al mayor número posible de ellos mismos, y en especial a los afectados por el riesgo concreto, permite además disminuir los efectos deslegitimatorios de una decisión que se revela ineficaz. Aunque el discurso pueda contribuir a una reducción del riesgo, su función primaria es aquí redistribuir la responsabilidad, vinculando a los miembros de la sociedad mediante relaciones susceptibles de control recíproco (Eder, 2000: 242). De nuevo, no se trata de producir una decisión más eficaz, sino más legítima; la legitimidad, aquí, es función de la corresponsabilidad. Igualmente, la definición e identificación del riesgo no pueden dejarse en manos de aquellos actores que pueden hacer primar sus intereses privados, no públicos, en esa definición; pensemos por ejemplo, en el ámbito empresarial. La democratización del riesgo implica así la politización de áreas de toma de decisiones antes ignoradas, que ahora han de abrirse al escrutinio y debate públicos: decisiones económicas empresariales, agendas de investigación científica, planes de investigación y desarrollo (Beck, 1998: 21). Marcos democráticos de decisión capaces de legitimar actividades potencialmente creadoras de riesgos son aquí necesarios. Las instituciones deliberativas, dada su flexibilidad y la posibilidad de aplicación de sus principios en todos los niveles sociales, se ajustan especialmente bien a esa exigencia.

3. La aplicación de mecanismos deliberativos a la definición y gestión de riesgos puede resultar no sólo en más legítimas, sino también en *mejores* decisiones, más eficaces y racionales. Para ello, es necesario que las características propias de la decisión en el marco deliberativo provoquen que la aplicación de éste a la definición y gestión del riesgo proporcione alguna ventaja comparativa respeto de otras formas de decisión: la naturaleza del procedimiento ajustada a la naturaleza de la materia sobre la que se aplica. La deliberación previa a la decisión en materia de riesgos puede mejorar a ésta por distintas razones. Así, la flexibilidad y pluralidad de los participantes en la deliberación les permite tomar decisiones que pueden adaptarse y autocorregirse a la vista de circunstancias nuevas o sobrevenidas, del recabamiento de nueva información o de la aportación de nuevos argumentos o la revisión de los ya aducidos, todo lo cual se ajusta al carácter de los riesgos, esto es, al proceso de aprendizaje social que supone su identificación y tratamiento (cfr. Eckersley, 2000: 122). Aunque es cierto también que aplicar un procedimiento deliberativo a una materia tan sensible puede aumentar el conflicto entre los participantes, la existencia de mecanismos de voto y limitaciones temporales para la toma de decisiones suaviza esa objeción. Asimismo, la condición procesual de los riesgos, que difícilmente pueden concebirse como actos cumplidos de una sola vez, exige de una forma política de control susceptible de revisar el estatuto del riesgo cuando sea necesario. Del mismo modo, la posibilidad de solicitar aclaraciones del resto de participantes, así como de sopesar los argumentos ajenos, impiden la sedimentación retórica de definiciones del riesgo que respondan a intereses privados de algunos participantes; en el marco deliberativo es más fácil desenmascarar las envolturas ideológicas del discurso sobre riesgos. Finalmente, en la medida en que la percepción de un riesgo como aceptable está sobre todo en función de que su *distribución* sea considerada justa, o sea justamente establecida, la democratización de la decisión sobre riesgos facilita el cumplimiento de ese criterio de justicia, dado el carácter abierto, responsable y sometido a control del proceso deliberativo (Mills y King, 2000: 142). La mayor racionalidad es aquí en realidad un producto de la mayor legitimidad. Como la condición de hecho social *emergente* y el carácter político de estos nuevos riesgos refuerzan su carácter comunitario (cfr. Hiskes, 1998: 10), un modelo deliberativo de democracia, que crea una comunidad política a través de la deliberación y la decisión colectiva, puede contribuir a su reconocimiento.

4. Otra de las razones que permiten afirmar la mayor racionalidad y eficacia de la decisión sobre riesgos adoptada en el marco deliberativo remite, al margen de su posible validez, a la difícil compatibilización del juicio ciudadano y el juicio experto, agudizada cuando se trata de una materia con una dimensión técnica y científica tan relevante. Tanto el juicio ciudadano como el de los expertos contribuyen a la construcción social del riesgo. Ahora bien, las relaciones entre una y otra forma de conocimiento pueden carecer de toda ordenación y articularse de forma indebida, en ausencia de toda interacción entre uno y otro. El funcionamiento de la democracia deliberativa puede evitar esta coordinación, sobre todo en lo que refiere a la comprensión ciudadana de materias técnicas. Y ello porque el modelo deliberativo de democracia descansa sobre un flujo de información que discurre entre el centro y los ciudadanos y entre éstos, que hace más probable que sean capaces de entender los problemas, los términos técnicos empleados, las actitudes de

los expertos y las soluciones ofrecidas, lo que a su vez hace más probable la participación en la deliberación (cfr. De-Shalit, 2000: 165). En principio, pues, la deliberación y los contextos discursivos en que tiene lugar contribuyen a la integración del juicio experto en el proceso de decisión democrático. La democracia deliberativa puede así propiciar el surgimiento de una nueva relación entre el público, los expertos y los políticos, pero, sobre todo, de una nueva cultura sostenida sobre un escepticismo razonable e informado acerca del conocimiento experto (Coote, 1998: 127). Porque la desmonopolización del conocimiento científico, asociada como vimos a la propia cientifización de la protesta, no supone que todo el mundo deba convertirse en experto, sino tan sólo en procurar el control y la revisión de los argumentos científicos, despojados ya de toda máscara de neutralidad, y en la aportación de argumentos y perspectivas provinentes también del juicio profano de la ciudadanía. La experiencia cotidiana del riesgo y de las prácticas en que se concreta o expresa ven reconocida su importancia y participan del diálogo con las visiones técnicas del problema. La dicotomía entre el conocimiento científico y la democracia participativa es objeto de la debida redefinición: el diálogo entre la ciudadanía, los políticos y los científicos en torno a los riesgos medioambientales no es tanto un obstáculo para la toma de decisiones basadas en el conocimiento, cuanto un medio para la obtención del mismo (Lidskog, 2000: 218). Las virtudes del procedimiento deliberativo pueden ser de nuevo traídas a colación: si se trata de promover el *diálogo* entre los ciudadanos y los expertos, el marco deliberativo, corregido mediante mecanismos representativos que, por ejemplo en el caso de comités especializados, puedan establecer foros específicos de discusión y decisión entre representantes de los afectados, de los expertos y miembros de la administración, parece el más adecuado. El intercambio de información, la discusión acerca de la misma y la posibilidad de revisar las decisiones a la vista de nuevos datos o descubrimientos, así lo confirma, dada además la medida en que permite una interacción de juicio ciudadano y juicio experto orientada hacia la conciliación de posturas y la consecución de algún tipo de consenso. La dimensión técnica de los riesgos, como ocurre en el caso de la sustentabilidad, limita sin embargo la relativización de la ciencia y del juicio experto a que en ocasiones conduce la exaltación de formas locales de conocimiento y experiencia. En ausencia de una adecuada comprensión científica de los problemas en juego y de una insuficiente aplicación de las soluciones técnicas de ahí derivadas, la mayor racionalidad proporcionada por el procedimiento deliberativo se desvanece. Necesitamos un modelo de deliberación que *equilibre* adecuadamente el peso de una y otra forma de conocimiento. No se trata de *disolver* las diferencias entre ambos, sino de permitir su el autogobierno y la formación de identidad de los mismos, propiciando un co-gobierno que requiere la aceptación mutua de las diferencias (cfr. Bang y Dyrberg, 2000: 147). La flexibilidad institucional que distingue a la democracia deliberativa, que permite su corrección representativa y su adaptación a múltiples contextos y actores, puede contribuir a alcanzar este delicado equilibrio entre ciudadanía y *expertise*, entre la pluralidad e inconmensurabilidad de las distintas comprensiones del riesgo y de sus soluciones y la necesidad de alcanzar una decisión lo más racional y legítima posible.

El modelo deliberativo de democracia aparece así como el modelo adecuado para la definición y gestión de los nuevos riesgos surgidos en la modernidad tardía. Razones normativas y de funcionamiento práctico así lo indican. En la medida en que la política de sustentabilidad es también una política de producción, identificación y control de riesgos, la adopción de procedimientos deliberativos aprovecha a un modelo verde de democracia. La articulación deliberativa de éste, sin embargo, puede justificarse con mayor fuerza dando un paso más en la argumentación, y vinculando de modo necesario sustentabilidad y deliberación, en coherencia además con la forma institucional diseñada por una política verde reconstruida.

Sustentabilidad normativa, deliberación política y representación: hacia una democracia verde.

La constitución de la democracia verde tiene como presupuesto la adopción de un principio normativo de sustentabilidad que subordina su validez a la definición democrática y pública del mismo. Frente a una concepción tecnocrática de la sustentabilidad que implica su previa determinación técnica o ideológica, sustraída por tanto de todo control colectivo, el reconocimiento de su intrínseca normatividad supone también su democratización. La propia política verde ha de ser democratizada y sometida a un proceso de depuración normativa, para permitir su desvinculación respecto de una comprensión naturalista de la naturaleza objeto después de una dogmática trasposición ideológica donde la misma democracia tiende a concebirse como obstáculo para la constitución de un orden social que es mera extensión del natural. Los dos principios rectores de una política verde así reconstruida, democratización de la democracia y principio de sustentabilidad, deben vincularse al nivel de los principios para que la democracia verde sea digna de tal denominación. La adopción del modelo deliberativo de democracia para la constitución de una democracia verde no puede por ello servir a los solos fines de la democratización, sino que ésta ha de alcanzar también a la sustentabilidad que cualifica a la democracia verde como tal y la distingue de la democracia radical que se detiene en el desarrollo del ideal democrático. La vinculación necesaria de democratización y sustentabilidad resulta de la concepción normativa de ésta, y la adopción del modelo deliberativo sirve a los fines de la primera *en relación* a la segunda: la conformación discursiva del principio de sustentabilidad y su posterior control y redefinición pública tiene lugar en el curso de los procedimientos deliberativos, tanto formales como informales, que con las debidas correcciones representativas y en concordancia con los distintos aspectos de la política verde, constituyen el marco institucional de decisión en una democracia verde. La deliberación pública es así el medio para la definición de la sustentabilidad. La definición institucional de esta democracia verde se corresponde con las orientaciones proporcionadas por la redefinición verde de las instituciones liberales y con el papel que asigna al Estado y la comunidad, así como con su defensa de la actividad política como bien en sí mismo y parte de una vida buena.

La normatividad del principio de sustentabilidad supone la aceptación del mismo como ideal social regulativo cuya definición corresponde a los distintos contextos sociales discursivos, en un proceso

continuado de discusión, valoración, aplicación y revisión de la política de sustentabilidad en sus distintos niveles, tanto general como parcial. Como la propia democracia, la sustentabilidad nunca estaría concluida: como proceso de aprendizaje social, se somete de forma permanente a escrutinio y debate público. La flexibilidad que distingue a la democracia deliberativa es especialmente indicada para la articulación de un debate en el que participan distintos sectores sociales y en el que convergen distintos tipos de discurso. Como señala Barry:

> "La política de la sustentabilidad es en consecuencia una compleja combinación de democracia, mandatos normativos y contramandatos, así como cuestiones de ciencia y economía. En otras palabras, está ligada a la articulación democrática de cuestiones de juicio, a un discurso político y público de ciudadanos/*amateurs* y sólo subsecuentemente un discurso (en gran medida privado) de expertos" (Barry, 1996: 120).

Esta intrínseca apertura de la sustentabilidad a la definición social, articulada en la democracia verde a través de los mecanismos deliberativos, continúa sin embargo planteando el problema de la contingencia del vínculo. Porque la condición normativa de la sustentabilidad justifica su adscripción a una política deliberativa sólo desde la primera, no desde la segunda: una concepción normativa de la sustentabilidad *requiere* de una articulación democrática que, por la naturaleza misma de su objeto, encuentra en la forma deliberativa de democracia un medio idóneo de realización, pero ¿demanda en cambio la democracia deliberativa de un principio de sustentabilidad? La respuesta es, una vez más, negativa; la necesidad del vínculo es inevitablemente una función de su grado de aceptación social y no puede fundamentarse al margen de la misma. No hay razón alguna para pensar que tras un proceso de deliberación, los individuos implicados en el mismo adoptarán la decisión correcta (Wissenburg, 2001: 41). Sucede que la lógica misma de la democracia impide hablar de una *mejor* decisión; la concepción normativa de la democracia participa de esa lógica y asume la imposibilidad de sostener consecuencialismo alguno en ese contexto. Es la "paradoja de la sustentabilidad democrática" señalada por Jacobs: como el papel que juegue la sustentabilidad depende del lugar que como valor ocupe socialmente, y habida cuenta de que la sustentabilidad no es generalmente considerada una constricción vinculante en los procesos de decisión pública, "debe reconocerse el potencial conflicto entre la ética procedimental de la democracia deliberativa y el resultado ético de la sustentabilidad" (Jacobs, 1997: 228). Defender una concepción normativa de la sustentabilidad puede facilitar su adopción social, pero no la garantiza; un proceso democrático basado en la deliberación puede favorecer la admisión de la sustentabilidad como objetivo, sin asegurarlo. Los verdes sólo pueden esperar que el principio de sustentabilidad adquiera la condición de interés generalizable y se abra con ello a la definición colectiva. Que el principio se ofrezca al margen de toda determinación previa en virtud de su cualidad normativa, constituyéndose por tanto antes como marco general que como concreción dada, facilitan su implantación. Pero el mejor procedimiento no garantiza aquí el resultado deseado.

Por otro lado, la vinculación de sustentabilidad normativa y democracia deliberativa en la constitución de la democracia verde es coherente con la concepción verde de la ciudadanía, por cuanto

establece los cauces para una participación ciudadana en el proceso de decisión política, por medio de la deliberación pública. El giro en la dirección de los deberes y las responsabilidades demandado por el ecologismo no puede, en cualquier caso, forzarse, pero cabe esperar que una política deliberativa abierta a definición pública colectiva, en el contexto de una democracia más participativa, pueda fomentar un sentido más activo y responsable de ciudadanía. Los procesos discursivos y la participación ciudadana se alimentan recíprocamente, funcionando a la manera de un proceso de aprendizaje social colectivo; en la democracia deliberativa, la participación es un instrumento eficaz para conseguir la igualdad política y favorecer la deliberación (Fishkin, 1995: 92). Asimismo, el Estado deja de ser considerado la cúspide jerárquica de la actividad política, en beneficio de una concepción más plural de la sociedad y de una mayor integración de los distintos agentes e instancias políticas, lo que incluye la politización de ámbitos hasta ahora considerados extrapolíticos. No obstante la multiplicidad de contextos discursivos y la diversidad de los agentes, el relegamiento del Estado tiene sin embargo límites, porque su función integradora y su actuación como marco regulador y ejecutor de políticas es completamente indispensable en una democracia verde, dada la naturaleza integral de un objetivo como el de la sustentabilidad.

La institucionalización de la democracia deliberativa verde permite combinar la querencia verde por la comunidad, debidamente corregida en forma de comunidad discursiva, y una corrección representativa del marco deliberativo. La comunidad discursiva constituye el espacio político que sirve de contexto a la deliberación pública. Esta reformulación de la comunidad permite lograr el grado de *comunitarización* requerido para hacer viable una política participativa, por razones tanto funcionales como simbólicas. Se plantea aquí, sin embargo, un problema que afecta al entero diseño institucional de una democracia verde: la relación entre las esferas formal e informal de deliberación y decisión. La resolución del mismo, a la vista de la complejidad de la sociedad y de la propia política deliberativa, propicia la introducción de mecanismos representativos regidos por los principios deliberativos. La institucionalización de la democracia verde descansa así sobre el equilibrio entre la deliberación formal y la informal, y entre deliberación y representación.

El establecimiento de una forma participativa de democracia como la que representa el modelo deliberativo, que viene en la democracia verde a coincidir con la necesidad de que la ciudadanía se muestre activa en la definición y control del principio de sustentabilidad, no es neutral respecto de las dimensiones del espacio político en que aquella está llamada a realizarse. La política deliberativa reclama así una comunitarización que permita el desarrollo de un debate efectivo y no distorsionado. Esta comunitarización no sólo facilita la comunicación entre los actores, haciéndola de hecho posible desde el punto de vista práctico y funcional, sino que permite respetar la orientación consensual de la deliberación. Hay constancia empírica de que en los grupos pequeños, la gente escucha a los demás e interioriza nuevas visiones de las cosas a la vez que relativiza las propias, mientras que en grupos mayores la cooperación disminuye y el acuerdo no es tanto consensual como mayoritario (Goodin, 1996: 849). Si un asunto debe abordarse por una asociación democrática, ésta debe ser la asociación más pequeña que pueda abordarlo satisfactoriamente, porque las democracias más pequeñas proporcionan más oportunidades a los ciudadanos de participar

eficazmente en las decisiones, al proporcionarles mayor poder de decisión e influencia; ahora bien, esto reduce a su vez la dimensión del sistema político y reduce el número y la calidad de los asuntos susceptibles de control ciudadano, así como las oportunidades individuales de desarrollar sus habilidades especializadas, que son también habilidades necesarias para la solución racional de problemas colectivos (cfr. Dahl, 1970; Dahl y Tufte, 1973). De lo que se trata aquí no es tanto de dar forma a una democracia *pequeña*, sino de articular política e institucionalmente un conjunto de comunidades de decisión en el marco de una democracia que incluye también otras formas de institucionalización. No hay que olvidar los peligros asociados a una comunitarización radical como la propuesta por el ecologismo radical. La especialización social y la complejidad funcional invalidan toda forma de democracia primaria. La propia deliberación es más libre en el seno de comunidades discursivas urbanas, donde no existen las presiones sociales en la dirección de un falso consenso que pueden regir en localidades más pequeñas donde el anonimato no existe (G. Smith, 2000: 36). La democracia deliberativa verde se constituye, antes bien, como una red de comunidades discursivas vinculadas entre sí y conectadas a su vez con instituciones representativas regidas por principios deliberativos, necesarias para la coordinación política y funcional.

Se ha señalado ya que la democracia deliberativa no supone necesariamente la *completa* transformación de la sociedad en marco deliberativo de decisión, si bien su carácter normativo sí reclama la extensión social de los principios deliberativos. El equilibrio entre las esferas formal e informal es esencial a una democracia deliberativa. El propio Habermas ha advertido contra una indebida hinchazón de la política deliberativa, reclamando la necesaria distinción entre aquellas deliberaciones orientadas a la decisión, reguladas por procedimientos democráticos, y aquellos procesos informales de formación de la opinión en la esfera pública (Habermas, 1998: 384). Se reconoce así el carácter *político* de los actos cotidianos de acción y deliberación (Mansbridge, 1999: 214). Deliberación que no sólo tiene origen institucional: es necesario reconocer la importancia de aquella que tiene lugar en la esfera pública, cuya cualidad informal no es sin embargo sinónimo de ausencia de poder, dado que la opinión pública así generada puede traducirse a poder administrativo mediante una diversidad de cauces (Dryzek, 2000a: 171). Esta interacción entre las instituciones y el público es esencial para un modelo deliberativo de democracia, no sólo por permitir la innovación y el cambio democrático, sino asimismo por hacer que las instituciones que organizan la deliberación sean más responsables y eficaces (Bohman, 2000: 239). La continuidad entre las esferas formal e informal es también, sin embargo, reconocimiento de sus diferencias y no prolongación indiferenciada. La ampliación del sistema deliberativo que la esfera pública permite no debe oscurecer las diferencias cualitativas existentes entre una deliberación orientada a la producción de decisiones vinculantes, y aquella llamada a influir en el ámbito de las relaciones privadas (Gutmann y Thompson, 1999: 275). Lo que Jane Mansbridge llama "el habla cotidiana" presenta así rasgos diferenciados: no es siempre autoconsciente o reflexiva, y por tanto no es siempre *deliberativa*, y produce resultados colectiva, pero no concertadamente (Mansbridge, 1999: 211-212). El marco determina la diferenciación; así Habermas:

> "los espacios públicos en el interior de los órganos parlamentarios están estructurados predominantemente como *contexto de justificación*. Y no sólo dependen de un trabajo administrativo previo y de un trabajo administrativo posterior, sino que dependen también del *contexto de descubrimiento* que representa un espacio público no regulado por procedimientos, es decir, el espacio público del que es portador el público general que forman los ciudadanos" (Habermas, 1998: 384).

La plástica diferenciación habermasiana entre espacios de justificación y espacios de descubrimiento parece, sin embargo, restringir en demasía el número y la cualidad de los segundos *en relación* a los primeros, confinados en la esfera pública y condenados a una suerte de circularidad discursiva cuyos productos espontáneos se transmiten al sistema formal de justificación, decisión y aplicación mediante mecanismos políticos pero no institucionales, esto es, como *opinión pública*. La limitación de la existencia de contextos de justificación a un espacio político formal de orden parlamentario constriñe las posibilidades institucionales de una democracia deliberativa verde; la normación habermasiana parece convertirse en descripción voluntarista de una democracia liberal cualificada por su intérprete: racionalización de lo real. El esquema según el cual la formación de opinión pública genera una influencia que, transformada en poder comunicativo mediante las elecciones, convertido a su vez en poder administrativo a través de la legislación, describe a fin de cuentas un modelo democrático notablemente convencional (Dryzek, 2000b: 82). Ciertamente, ofrece a su vez un impulso normativo para transformar cualitativamente y desde dentro, sustancial y no tanto formalmente, la democracia verdaderamente existente. Pero esta empresa deja un margen nada despreciable para la experimentación institucional.

Sobre todo, porque preservar los espacios informales de formación de la opinión sin extender más de lo apropiado las instituciones deliberativas es compatible con una extensión de los contextos de justificación en la forma de comunidades discursivas, que se relacionan entre sí y a niveles más altos mediante representantes o instituciones encargadas de la coordinación de las decisiones, así como con los órganos formales encargados de unificar y aplicar los resultados de esa política deliberativa. En otras palabras: es posible extender el marco deliberativo más allá de los órganos de carácter parlamentario, procediendo así a la institucionalización del debate ciudadano, sin por ello mermar la autonomía de una esfera pública cuya existencia no se ve por ello afectada. Este modelo de democracia privilegia así una "pluralidad de modos de asociación" en la que todos los afectados tienen derecho a exponer su punto de vista, modos que pueden ir desde los partidos políticos hasta los movimientos sociales o las asociaciones voluntarias:

> "*Es a través de la red entrelazada de estas múltiples formas de asociaciones, redes y organizaciones, de donde resulta una anónima 'conversación pública'. Es central al modelo de democracia deliberativa que privilegie una tal esfera pública de redes mutuamente entrelazadas y superpuestas y asociaciones de deliberación, discusión y argumentación*" (Benhabib, 1996a: 73-74; cursiva en el original).

La propia Benhabib añade en el mismo lugar que, de esta forma, son múltiples los focos de formación y diseminación de la información, focos que pueden *en principio* identificarse con las comunidades

discursivas tal como Dryzek las define. En una democracia deliberativa verde, en realidad, esas comunidades deberían orientarse no sólo a la discusión y a la producción de opinión, sino también a la decisión, aceptando por ello su formalización. De otro modo, los órganos encargados de la justificación y la legislación pueden recurrir a la mera *interpretación* de la opinión pública, sin carácter vinculante, reproduciendo así un dibujo centralizado de la sociedad donde persisten todos los problemas relacionados con el proceso político liberal. Este transformación de algunos contextos de descubrimiento en contextos de deliberación y decisión sujetos a reglas formales, lejos de representar una muestra de voluntarismo utopista, identifica las posibilidades de lo real. Y ello porque la descripción de la sociedad que de aquí emerge no sólo "no es, pues, de antemano incompatible con la forma y modo de operación de las sociedades funcionalmente diferenciadas" (Habermas, 1998: 379), sino que de hecho "elucida principios y lógicas ya implícitas en las prácticas democráticas existentes" (Benhabib, 1996a: 84). De lo que se trata, por tanto, es de darles forma institucional y de consagrar las prácticas deliberativas mediante la extensión y fomento de las comunidades discursivas. Mediación, foros de ciudadanos aleatoriamente escogidos, iniciativa ciudadana y referéndum, son algunos de los diseños institucionales en los que cabe pensar a este respecto (cfr. G. Smith, 2001). Es importante advertir, en todo caso, que esta dinámica no es exactamente una dinámica *descentralizadora*, donde se produce la delegación funcional con arreglo a una lógica horizontal de reparto del poder de decisión. La multiplicidad de potenciales comunidades discursivas conduciría en ese caso a una *dispersión* de la soberanía que, en lugar de facilitar la adopción de una decisión racional, vendría a dificultarla notablemente (cfr. Nino, 1997: 230). Se trata más bien de institucionalizar el debate ciudadano y su interacción con el debate político formal, con el fin de alcanzar una legitimidad en la decisión final que opera, por así decirlo, como suma de legitimidades. Dada la conexión existente entre sustentabilidad normativa y deliberación política, esta institucionalización es la forma que adopta la democratización que la naturaleza de aquel principio viene a imponer. Es en este punto donde ha de señalarse la corrección representativa de la democracia deliberativa.

Los límites de la comunitarización discursiva y de la institucionalización de marcos deliberativos que se proyectan sobre la esfera pública e informal se refieren, sobre todo, a la racionalidad funcional del sistema político y a la necesidad de articulación de las relaciones entre estas comunidades, los órganos políticos representativos y el poder administrativo. Porque la representación política no sólo no desaparece en una democracia deliberativa verde, algo en última instancia impensable dada la configuración social y la imposibilidad de que se delibere *todo* en todas partes, sino que cumple en ella una función esencial de coordinación y equilibrio. La relación entre deliberación y representación no es, en principio, pacífica. Existe entre ambas una tensión derivada del hecho de que un énfasis en la representación puede socavar el ideal de una ciudadanía activa y la emergencia de la deliberación democrática (G. Smith, 2000: 34). La representación vulnera además el igual derecho a participar en el debate, facilitando distorsiones en la traducción formal de la opinión informal de los ciudadanos, cuya heterogeneidad valorativa y pluralismo de valor puede así verse traicionado. Pero una democracia deliberativa *sin* representación política no es, sencillamente, viable. Piénsese, por ejemplo, en las múltiples democracias discursivas descritas: cada una de

ellas es *en sí misma* representativa de un determinado espacio, físico o simbólico, y en su interior no siempre participan *todos* los ciudadanos que forman parte del mismo, sino que más razonablemente lo harán parte de ellos en representación de los demás. La legitimidad de la decisión allí adoptada no se ve por ello reducida, mientras que logra resolverse el problema de su organización funcional. Es razonable pensar, a su vez, que esas decisiones habrán de ser coordinadas con las del resto de comunidades discursivas, y que esta coordinación la llevarán a cabo representantes de las mismas; lo mismo sucede en la coordinación de estas comunidades con los órganos parlamentarios y administrativos. Se trata más bien, por tanto, de formalizar la deliberación sobre una base representativa (Saward, 2000b: 72). Esta representación, sin embargo, no se reduce a las instituciones representativas ya existentes, modificadas mediante su sujeción a los criterios deliberativos. Esta sujeción es por supuesto necesaria, tal como muestra el principio de gobierno representativo propuesto por Manin (1998: 234), de acuerdo con el cual todas las propuestas legislativas han de someterse al proceso de discusión y ninguna medida puede adoptarse en tanto una mayoría no la considere *justificada* tras el escrutinio argumentativo. Pero esto no es suficiente: si se trata de satisfacer los criterios de la deliberación y de una representación plena, hay que introducir modificaciones sustanciales en el actual sistema representativo (cfr. Gargarella, 2001). Es preciso así ir más allá, creando mecanismos representativos que faciliten la cohesión de un sistema política plural y fragmentado en distintos niveles de decisión. Como señalan Gutmann y Thompson:

> "La democracia deliberativa no especifica una sola forma de representación. Busca modos de representación que sostengan el intercambio de argumentos morales serios y coherentes dentro de los cuerpos legislativos, entre los legisladores y los ciudadanos, y entre los ciudadanos mismos" (Gutmann y Thompson, 1996: 131).

Recordemos cómo la necesidad de integrar el juicio experto en el proceso de decisión puede exigir formas mixtas de representación, donde representantes ciudadanos deliberan con representantes del conocimiento experto; o pensemos en la posible creación de foros deliberativos específicos para los afectados por un riesgo concreto, que deliberan entre sí y adoptan una decisión que su representante o representantes comunicará y discutirá después en un foro distinto del que también forman parte los expertos, el poder político y la instancia *productora* del riesgo. Las posibilidades son múltiples, y exigen un sistema político flexible, capaz de adecuarse a circunstancias cambiantes o sobrevenidas. A efectos de la política de sustentabilidad, será necesario crear foros de deliberación dedicados a su definición, aplicación, control y revisión, cuyas formas también son potencialmente muy diversas; la representación de las circunscripciones medioambientales es una muestra de esta diversidad potencial. El objetivo es superar las motivaciones epistemológicas y motivacionales inherentes a la representación política, insistiendo en que sea tan diversa como sea posible, para que sea representativa en un doble sentido: debe fomentar un pensamiento extendido que incorpore tantas voces como sea posible, y debe integrar al mayor número de actores, para evitar una excesiva confianza en la imaginación política de los representantes (Eckersley, 2000: 128). Lo que está aquí en cuestión es, por tanto, la naturaleza misma de la representación en el seno de una democracia verde.

La representación política en una democracia deliberativa verde es tan diversa como los contextos en los que está llamada a desarrollarse. Esta representación, en la medida en que tiene lugar en un marco institucional regido por principios discursivos, es *representación deliberativa*, orientada a la obtención de un consenso entre los distintos actores, a su vez procedentes de comunidades u órganos de deliberación, como en un sistema de vasos comunicantes. Representación deliberativa es sujeción del proceso político a los principios del debate razonado y la decisión consensual siempre que ésta sea posible. Ahora bien, ¿cuál es aquí la relación que mantienen representante y representado? Anne Philips (1996) distingue entre una *política de ideas*, que descansa sobre la presunción de concordancia de representantes y representados y es sobre todo representación de opiniones o creencias, y una *política de la presencia* que señala la existencia de colectivos marginados y defiende una representación de características sociales o identidades. En principio, la política de ideas es *complementada* por una política de la presencia, llamada a operar allí donde la primera se demuestra ineficaz o excluyente. En la democracia deliberativa verde, la política de ideas operará allí donde los representantes de comunidades discursivas o foros creados *ad hoc* hayan de deliberar a su vez con otros representantes, a efectos de coordinación o negociación. Será necesaria, en cambio, una política de presencia en aquellos casos en los que agentes afectados por la decisión no puedan autorrepresentarse, por ejemplo las futuras generaciones o el mundo natural remanente. Cabe, sin embargo, hacer otra distinción para aclarar la naturaleza de la representación deliberativa. Ankersmit (1996) diferencia entre la concepción *mimética* y la concepción *estética* de la representación. De acuerdo con la primera, los representantes deben reflejar a los representados tan fielmente como sea posible; de acuerdo con la segunda, la diferencia entre representante y representado, su ausencia de identidad, es tan inevitable como deseable. Y ello porque el individuo sólo se convierte en ciudadano *mediante* la representación estética:

> "El individuo que vive en un orden político sin representación, o con representación mimética, nunca necesita dar un paso fuera de sí mismo, nunca necesita ver el mundo desde otro punto de vista, y puede en consecuencia permitirse permanecer como un extraño en el orden político. La representación mimética estimula la creación de un orden político donde nadie encuentra realmente a nadie más, porque todos creen vivir en una armonía mimética con la colectividad" (Ankersmit, 1996: 56).

Esta diferenciación de representante y representado, que de hecho responde a la forma vigente de representación en los sistemas políticos liberales, permite al ciudadano conservar su independencia respecto de las demandas directas de los ciudadanos, sin poder no obstante *aislarse* de los valores y sugerencias producidos por la deliberación cívica en la esfera pública (cfr. Button y Mattson, 1999: 635). La democracia deliberativa verde contiene, en correspondencia con su diversidad formal, las dos formas de representación: es, de hecho, *combinación* de ambas. Por un lado, la representación que emana de las comunidades y foros que han alcanzado una decisión, que ha de comunicarse a otros órganos o instituciones de cara a su coordinación o a una negociación, responde forzosamente al modelo de representación *mimética*, sirviendo así a los fines de la propia política deliberativa: la decisión legitimada por el procedimiento deliberativo es trasladada *tal cual* a otro nivel o esfera institucional. Junto a esta forma de representación coexiste, sin

embargo, la concepción *estética*, propia de los órganos parlamentarios y presente también en las propias comunidades discursivas cuya composición no es exhaustiva respecto del ámbito en ella encarnado políticamente. Se promueve así la diversidad del debate, y en consecuencia la vitalidad y pluralismo de la esfera pública. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad de constitución de foros deliberativos mediante sorteo (cfr. Fishkin y Luskin, 2000: 19 ss.), ejemplo de representación deliberativa; la cualidad repersentativa del ciudadano así elegido sólo puede ser, efectivamente, estética.

La constitución de la democracia deliberativa verde aparece así como una combinación del marco deliberativo y de mecanismos representativos corregidos de acuerdo al contexto institucional en el que se insertan y la función que cumplen en el mismo. La descripción aquí ofrecida no agota, sin embargo, las posibilidades institucionales de un modelo verde de democracia que es todavía únicamente una aspiración normativa cuya forma va desplegándose de forma paulatina. El diálogo entre la teoría de la democracia y la teoría política verde es especialmente necesario para el buen fin de este proceso de conformación. La democratización de la sustentabilidad es democratización de ámbitos hasta ahora extrapolíticos, cuyo control democrático y ciudadano urge, a la luz de su poder de transformación social y de su influencia en la sociedad y la vida cotidiana. La respuesta ante la creciente complejidad de la sociedad no puede ser la profesionalización funcional de la política y la técnica, sino la introducción de más democracia y más racionalidad. La defensa de una concepción normativa de sustentabilidad y su vinculación a una política deliberativa, que resulta en la constitución de una democracia verde, pretende ser un paso en esa dirección.

Conclusión: La fundamentación de la política verde.

En la reconstrucción del ecologismo político propuesta en este trabajo se combinan la crítica de los principios y presupuestos a los que éste ha venido estando ligado desde su constitución como movimiento y como teoría política, con la construcción de una política verde renovada que encuentra en otros valores y objetivos los medios para su despliegue. Esta refundación de la política verde es así el doble producto del análisis crítico de la validez de un conjunto de valores que han estructurado normativamente un ecologismo excesivamente dependiente de una herencia radical apenas revisada, y de la búsqueda de una nueva orientación a partir de la superación de aquellas insuficiencias de principio. La crítica es reconstrucción y la reconstrucción arranca de la crítica. A lo largo del trabajo se han combinado ambas perspectivas, en un proceso de carácter eminentemente normativo, que propone una concepción diferenciada y alternativa de la política verde que culmina, a su vez, en la construcción de un modelo verde de democracia coherente con los distintos aspectos de aquélla y que realiza simultáneamente sus dos principios rectores. Se exponen a continuación una serie de proposiciones relativas a la fundamentación de la política verde aquí propuesta, también tesis parciales en que cabe sustanciar el conjunto de este trabajo y observaciones complementarias a lo ya señalado.

1. *La crisis ecológica no es expresión de una fractura civilizatoria ni de un deterioro anormal en las relaciones sociedad-naturaleza.* La crisis ecológica está en el origen del movimiento verde y se constituye en elemento decisivo de su discurso y orientaciones normativas, tanto como fuente de legitimación y herramienta discursiva, como por el propio carácter de la amenaza que se cierne sobre el mundo natural y la propia supervivencia humana. La nueva índole del conjunto de problemas medioambientales cuya concurrencia da nombre a la crisis, caracterizados por su complejidad, interdependencia y exponencialidad, invalida todo tratamiento convencional de los mismos para exigir el desarrollo de nuevas y más abarcadoras formas de resolución. Para el ecologismo, esta crisis es expresión de la más amplia crisis de la civilización occidental, de su organización social y económica y de sus modos de relación con la naturaleza. Es, en este sentido, destilación y producto de su historia. Esta cualidad sintomática de la crisis demanda una respuesta proporcional a la gravedad de la causa: una renovación cultural que restablezca los vínculos perdidos con el mundo natural y permita sostener con el mismo una relación de armonía. La rapidez con que el mundo natural desaparece ante nuestros ojos y la inevitabilidad del agotamiento de los recursos naturales dibujan así un horizonte donde la misma supervivencia humana está amenazada. La excepcionalidad de la situación puede así servir para la justificación de soluciones también excepcionales, como la deriva ecoautoritaria del ecologismo temprano o la misma adopción de conceptiones tecnocráticas de la sustentabilidad demuestran. Aquí comienza la reconstrucción de la política verde. Dejando al margen la discusión acerca de cómo deben interpretarse los distintos indicadores medioambientales y cómo debe juzgarse, en consecuencia, el grado de

deterioro del entorno, la crisis ecológica no puede considerarse ni una crisis de cultura ni una situación excepcional en las relaciones sociedad-naturaleza. Por el contrario, éstas se caracterizan por su esencial dinamismo e indeterminación: los problemas medioambientales son *inherentes* a la relación de la sociedad con su entorno: la crisis es más bien el estado permanente que resulta de un proceso de recíproca transformación y coevolución cuya culminación, de hecho, es la transformación de la naturaleza en medio ambiente *humano*: la interdependencia que de aquí resulta impide por ello hablar de problemas medioambientales *externos* a la sociedad. La política verde no supone así la *negación* de los problemas medioambientales, ni la necesidad de encontrar medios para una resolución que en ningún caso, pues, será también *erradicación*. Lo que el ecologismo expresa es un incremento de la conciencia social de la existencia de problemas intrínsecos a las relaciones socioambientales. La *normalidad* de los problemas medioambientales desaconsejaría entonces hablar de crisis, y la disputa acerca de este término adoptaría entonces carácter ideológico, en tanto atañería, en última instancia, a los valores a partir de los cuales se juzga no sólo la relación entre sociedad y entorno, sino también el curso que a la misma haya de darse. Es aquí donde la vocación verde de protección del *mundo natural*, vale decir, de un conjunto dado de formas naturales a las que se atribuye un valor intrínseco, se identifica con un deterioro *medioambiental* que no puede ser juzgado desde los mismos parámetros. De ahí que la política verde, sin dejar de preocuparse por la protección del mundo natural remanente, antepone a ella la búsqueda de la sustentabilidad, o equilibrio en el tiempo de las relaciones socioambientales. El principio de sustentabilidad remite al verdadero carácter *interno* de estas relaciones. La resolución de la crisis no requiere así una inversión de los valores dominantes, sino su corrección reflexiva.

2. *La concepción verde de la naturaleza debe ser reemplazada por una concepción construccionista cualificada de la misma y por una comprensión de la cualidad social e histórica de las relaciones socionaturales*. La concepción de la naturaleza sobre la que el ecologismo y su entramado normativo descansan explican, habida cuenta de la invalidez del presupuesto, muchas de las lagunas y ambivalencias que aquejan a aquéllos. Frente a la visión arcádica de una naturaleza suspendida en el tiempo y universalizable al margen de todo contexto, objetivamente aprehensible en sus cualidades y atributos y dotada de un valor intrínseco que viene a demandar su protección, es preciso oponer una apreciación más realista tanto de los rasgos del mundo natural como del proceso de apropiación social del mismo. La concepción verde de la naturaleza es una mistificación ideológica en la que la *realidad* de las relaciones sociedad-naturaleza es sustituida por una sublimación pastoril que sitúa en un pasado originario una situación de armonía susceptible de ser proyectada en el futuro. Son innumerables las consecuencias que en el plano normativo tiene para el ecologismo semejante concepción de lo natural, incapaz no sólo de aceptar la evidencia de unas formas naturales dinámicas ligadas a la sociedad que se las apropia, sino incluso de distinguir entre la naturaleza *profunda* de los procesos y estructuras causales no sometidos a la influencia humana ni a su poder de transformación, y la naturaleza *superficial* sobre la que la acción humana se aplica y proyecta. La naturaleza, al margen de ese sentido profundo, no es universal ni inmutable: su realidad es

socialmente apropiada y reformulada, tanto cultural y simbólicamente como material y físicamente. La naturaleza no es *para el hombre* una realidad objetiva, sino una construcción social. La afirmación ontológica de su efectiva realidad no puede ocultar la verdad de su construcción epistemológica y física. En el curso del proceso de apropiación social de la naturaleza, que opera tanto en el plano material como en el cultural, y que supone la recíproca transformación y coevolución de sociedad y naturaleza, la naturaleza *refleja* la sociedad que la transforma al tiempo que constituye la precondición para toda forma humana de apropiación. Así, la sociedad no sólo construye la *idea* de naturaleza que en cada momento posee, sino también la *realidad* natural a la que se adapta y transforma. Hablar de construcción social es por ello hablar de dependencia contextual: la naturaleza como idea y la naturaleza como realidad poseen distinto significado y forma en diferentes contextos sociales e históricos. Sostener la cualidad universal y autónoma de la naturaleza no puede así ser fundamento de una política verde renovada, por más que el núcleo normativo del ecologismo se vea amenazado: la política verde debe partir de una comprensión más realista de la naturaleza y de sus relaciones con la sociedad, que acepte que el grado de interdependencia entre naturaleza y sociedad y la transformación de la primera por la segunda ha culminado en la *desaparición* de la naturaleza en su sentido más tradicional y el surgimiento de un medio ambiente *humano* que contiene en su interior fragmentos de mundo natural remanente. La reconstrucción del ecologismo político parte así del rechazo de la concepción esencialista y arcádica de la naturaleza, para en su lugar adoptar una perspectiva dinámica de unas relaciones sociedad-naturaleza marcadas por su carácter social e histórico, expresado en el proceso de apropiación material, cultural y simbólico de la naturaleza por el hombre. La definitiva transformación de la naturaleza en medio ambiente no impide, sin embargo, distinguir entre ambos en función de su distinta orientación normativa. Mientras *medio ambiente* designa el producto de la historia social de la naturaleza, la humanización del entorno merced a la construcción social de lo natural y su incorporación al sistema social, *naturaleza* hace referencia a aquellas partes del mundo natural cuya apariencia no ha sido objeto de transformación aunque sí de dominio, por cumplir funciones y responder a decisiones sociales concretas que en modo alguno permiten considerarla *separada* del medio ambiente al que pertenecen. La política verde se funda en esta diferenciación.

3. *La política verde se construye en oposición a toda forma de naturalismo*. El rechazo de la concepción verde de la naturaleza es también el rechazo de muchas de las consecuencias normativas derivadas de la misma, así como el punto de partida para una depuración de las numerosas ambivalencias que produce en su estructura axiológica y en su orden prescriptivo. En especial, la reconstrucción del ecologismo político enfatiza la necesidad de desechar toda forma de naturalismo en la construcción de la política verde. La coherencia del naturalismo verde depende estrechamente de la aceptación de su caracterización de la naturaleza. Sólo una naturaleza universal y ahistórica, susceptible de afirmación independiente, puede erigirse en instancia normativa, por conservar en todo momento intacto una autoridad ligada a la *permanencia* y a la cualidad no convencional, no contingente, no humana que vendría a distinguirla. Las causas naturales vendrían a proyectarse sobre el orden social mediante la traducción

normativa de sus leyes, tal como la ecología las describe, convertidas en mandatos por un ecologismo investido de la autoridad del intérprete único y privilegiado. Lo político es desustancializado en nombre de una verdad que emana directamente de la naturaleza. Pero si esta misma naturaleza es producto de construcción social y proyección de nuestros valores y prácticas, no ámbito objetivo e independiente al margen de lo histórico y lo humano, no emite norma alguna que no sea, antes bien, creación nuestra. Que el hombre haya empleado siempre al mundo natural como instancia normativa, como demuestra el hecho de que variando los valores a lo largo del tiempo no lo haga el hecho de su atribución, nada dice acerca de la validez de tal forma de trasposición, que precisamente al buscar en la naturaleza una forma de autoridad suspendida en el tiempo y legitimada por su carácter extrahumano, niega la autonomía de la política y la posibilidad de la deliberación. La naturalización de la política implica su negación. Investir a la naturaleza de cualidades normativas revela la ideologización de un ecologismo empeñado en la falsificación nostálgica, en este caso al servicio de su despliegue normativo. La política verde se fundamenta sobre presupuestos antagónicos: consciente de la cualidad de *reflejo* que la naturaleza posee respecto de la sociedad que la transforma, establece la necesidad de una justificación *autónoma* de los argumentos y valores políticos, que no por tener a la naturaleza como objeto han de defenderse *desde* esa misma naturaleza.

4. *La política verde es dualista y encuentra en la reformulación del dominio de la naturaleza el presupuesto para su justa valoración y protección.* El ecologismo ha rechazado tradicionalmente toda forma de dualismo humanidad-naturaleza, en la medida en que la plena pertenencia humana al orden natural priva de sentido a toda separación y posee, por el contrario, consecuencias normativas sustanciadas en el surgimiento de obligaciones de protección y respeto al mismo mundo natural al que se pertenece. La patencia de un conjunto de rasgos peculiares del hombre que resultan del normal proceso evolutivo no justifica la separación entre la humanidad y la naturaleza que la historia occidental propicia y consolida, máxime cuando la misma acaba provocando un extrañamiento humano respecto de sus orígenes biológicos y su pertenencia simbólica a una naturaleza de la que es continuación y no ruptura. Sin embargo, la política verde puede y debe fundamentarse en una posición dualista debidamente matizada. Reconocer la inexistencia ontológica de una separación entre el hombre y la naturaleza de la que proviene y a la que pertenece no impide señalar la realidad cognitiva y física de ese dualismo una vez desarrollado en la historia merced a la *diferenciación* hombre-naturaleza que el proceso evolutivo y de apropiación social de la naturaleza provoca: el hombre es parte de la naturaleza, pero a la vez se separa de ella, y ese acto constitutivo de su significado en el mundo y de su relación con él tiene decisivas consecuencias que alcanzan al plano normativo. La aceptación de esta forma de dualismo evolucionista y epistemológico permite además señalar cómo *toda* política verde tiene al dualismo como presupuesto necesario, también el ecologismo más obstinadamente monista, en la medida en que sólo *desde fuera* puede reclamarse al hombre la asunción de obligaciones hacia el mundo natural. Negar la derivación de estas obligaciones morales de la sola pertenencia humana a la naturaleza supone cuestionar el recurrente argumento verde de la *continuidad* humano-natural como justificación de su necesaria aceptación. Para una política verde renovada,

efectivamente, la protección de las formas naturales remanentes no resulta de su resacralización, sino del descubrimiento de sus leyes y el control de su funcionamiento, que dan forma a una dominación de lo natural que puede ayudarnos a descubrir más plenamente el *sentido* de la naturaleza para el hombre, sin la intervención de condicionantes derivados de su cualidad constrictiva, como amenaza o como misterio. En las condiciones que crea el dominio del entorno es posible experimentar la extrañeza asociada no a una continuidad que el dualismo vigente impide apreciar o vacía de contenido y sentido algunos, sino a la *otredad* de lo natural, entendido como aquello que se opone a lo humano y lo interroga sobre sí mismo. Exige esto reformular una noción tan denostada por el ecologismo político como la de dominación de la naturaleza. La reconstrucción de la política verde es asimismo reformulación conceptual: la dominación no es ya asimilada a la destrucción o explotación de la naturaleza, sino al *control consciente* de la interacción sociedad-naturaleza. No el control absoluto de la naturaleza profunda fuera del alcance humano, sino el control suficiente de la *relación* sociedad-naturaleza, más que de la naturaleza en sí. La dominación deja con ello de ser una perversión de las habilidades instrumentales del hombre, para convertirse en la culminación del proceso social de apropiación del medio. El propio principio de sustentabilidad halla en su raíz esta vocación de control.

5. *La política verde es una política de modernidad y no un rechazo de ésta.* La orientación antimoderna que ha caracterizado al movimiento verde desde sus orígenes responde como a su convicción de que la crisis ecológica es expresión del fracaso del proyecto moderno, que asume precisamente como objetivo central el conocimiento, control y explotación de la naturaleza que ahora, anunciando el ocaso de la humanidad, se rebela contra ésta. Incapaz de percibirse como un producto del propio proceso de modernización que crea las condiciones materiales necesarias para una reconsideración de sus presupuestos y objetivos, el ecologismo se convierte en perfecta expresión de la incompletud de aquél, de las ambigüedades que provoca su complejidad de origen y de desarrollo. Reconstruir la política verde es por eso reconciliar ecologismo y modernidad. La incorporación de la política verde al proyecto moderno presupone el abandono de toda base naturalista y la aceptación de un marco complejo de relaciones socioambientales sobre el que esa política verde precisamente se proyecta. Como política de sustentabilidad y democratización, la política verde participa del *pathos* moderno pero al tiempo señala sus límites. La crisis ecológica no expresa el fracaso de la modernidad, sino sus insuficiencias y contradicciones; igualmente, la política verde, lejos de oponerse a la modernidad, se constituye en una de sus instancias críticas y reflexivas.

6. *Sustentabilidad y democratización constituyen los dos principios rectores de la política verde.* La fragmentación y pluralidad características de un movimiento verde en la formación de cuya identidad ejercen tan poderosa influencia las corrientes filosófica y políticamente radicales dificultan, pero no imposibilitan, la construcción de la política verde. La reconstrucción normativa del ecologismo político que propone este trabajo supone una reordenación *interna* al ecologismo de sus distintos fundamentos y principios, que se sustancia en la fijación de dos principios rectores: principio de sustentabilidad y

democratización de la democracia. Si, por una parte, puede afirmarse que el ecologismo pretende convertir la naturaleza en una entidad *políticamente* relevante, rehuyendo con ello todo enfoque puramente administrativo y de gestión de la problemática medioambiental, no es menos cierto que esa consideración política de la naturaleza no puede expresarse ya de acuerdo con una concepción arcádica de lo natural orientada a su conservación formal. La defensa de la relevancia política de lo natural encuentra expresión, en una política verde reconstruida, en la búsqueda de la sustentabilidad. Este principio es por completo coherente con la transformación social de la naturaleza y con la interdependencia de dos ámbitos, sociedad y naturaleza, reunidos en el medio ambiente. Pero como la política verde no tiene únicamente que ver con la naturaleza, sino que de hecho reivindica lo político y su condición intersubjetiva y contingente frente a un radicalismo verde que a menudo la reduce a la condición de epifenómeno, hay que considerar cuál es la expresión de esa vertiente de la política verde una vez reconstruida. La evitación de toda naturalización de la política pasa por un reforzamiento de ésta y de sus mecanismos de deliberación y decisión. Por eso la política verde pretende la democratización de la democracia, esto es, el desarrollo del ideal democrático, expresado en la construcción de un modelo de democracia específicamente verde, llamado a realizar simultáneamente sus dos principios rectores.

7. *La sustentabilidad es un principio de carácter normativo e intrínsecamente político.* La fundamentación de la política verde encuentra en su particular concepción del principio de sustentabilidad un elemento esencial para su arquitectura normativa, tanto en lo que al modo de abordar ese principio se refiere como a las consecuencias que posee para su relación con la democracia. Aunque designa el equilibrio duradero de lo social y lo natural, la sustentabilidad es un principio genérico y neutral, por cuanto la formulación del objetivo general en que consiste no determina la forma de su consecución. La esencial indeterminación que afecta al principio y a su despliegue, reflejo de la índole de las relaciones socioambientales, implica la ausencia de una única forma correcta de sustentabilidad y la existencia de un número variable de alternativas, que varían entre sí en aspectos tan decisivos como el grado de protección que se otorga al mundo natural o el tipo de desarrollo económico escogido. La elección entre esas opciones de sustentabilidad depende de una previa elección de valores: su carácter es político y no técnico. El principio de sustentabilidad es así intrínsecamente normativo. Esto no supone la negación de su dimensión técnica, por completo imprescindible en materia tan compleja como la interacción socionatural, pero sí la subordinación de la misma a su dimensión normativa y política. Naturalmente, la viabilidad técnica *precede* a la formulación de la sustentabilidad y por tanto, inevitablemente, limita sus posibles expresiones. Pero este condicionamiento no es determinación, y la definición normativa de la sustentabilidad es la que señala un contenido para ésta a la que se subordina el despliegue de la racionalidad instrumental de la ciencia y la técnica. La concepción normativa de la sustentabilidad establece así una relación fuerte o necesaria con la democracia, ya que la definición del principio demanda, por su misma naturaleza, la deliberación y decisión públicas: es la ciudadanía a través de los distintos procesos y mecanismos participativos la que está llamada a decidir cuál es la forma de sustentabilidad preferida, así como a supervisar y controlar su constante

redefinición y adaptación a la luz de su aplicación y desarrollo. La política verde se distancia así decisivamente de la concepción tecnocrática de la sustentabilidad, débilmente ligada a la democracia: aquella cuyo contenido se sustrae a la definición social por venir científica o ideológicamente dado. Su viabilidad técnica o su coherencia ideológica se anteponen a su determinación y control democráticos; convertida en un valor prepolítico, la sustentabilidad como valor se ontologiza y queda fuera de toda discusión o negociación. A esa concepción, característica tanto del radicalismo verde como del enfoque administrativo de la problemática medioambiental, opone la política verde la democratización de la sustentabilidad, fundamento del modelo democrático verde y politización de un principio demasiado a menudo sometido a maniobras ideológicas empeñadas en ocultar su verdadero carácter.

8. *La política verde propone una nueva gramática de la sustentabilidad.* La afirmación del carácter normativo de la sustentabilidad, y de la consiguiente necesidad de su definición pública y democrática, no obstan al señalamiento de la *orientación* general que la sustentabilidad como principio adopta en una política verde reconstruida. Esta suerte de proposición acerca del contenido concreto que la sustentabilidad *debería* adoptar supone así una específica *argumentación* dentro del proceso de deliberación y definición del mismo, que constituye además una crítica de los rasgos con que el ecologismo dominante tiende a adornarlo, frente a los cuales, de hecho, se sustancia. Así, por una parte, la sustentabilidad no se concibe como un *estado* regular y constante, sino como un *proceso* dinámico y en permanente adaptación y cambio, ajustado al carácter mismo de las relaciones socioambientales. Esta condición de proceso facilita la apertura permanente del principio a su redefinición y control democráticos. En segundo término, la política verde rechaza por igual la crítica verde al desarrollo económico y la asociación de sustentabilidad y crecimiento indefinido. La sustentabilidad debe basarse en la subordinación del crecimiento a un desarrollo políticamente definido, a su vez vinculado a la determinación social y democrática del carácter y grado del *bienestar* deseado. La crítica al crecimiento se reformula en crítica a ciertas *formas* de crecimiento. La modernización ecológica, proceso de reestructuración de la economía capitalista con arreglo a criterios de sustentabilidad, y la separación de naturaleza y producción en la mayor medida posible, son aquí los instrumentos más promisorios. Finalmente, la sustentabilidad no se concibe como una transformación de las relaciones sociedad-naturaleza guiada por el propósito de reparar la vieja escisión y recomponer el vínculo armónico entre el hombre y su entorno, sino como la culminación del proceso de apropiación social del mismo: sustentabilidad es control consciente de la interacción sociedad-naturaleza.

9. *La política verde establece una relación necesaria con la democracia.* Frente a un ecologismo político cuyo consecuencialismo ético y político plantea una relación forzosamente contingente con una democracia incapaz de asegurar el cumplimiento de los objetivos de su programa, la política verde establece en cambio una relación necesaria con las formas y los procedimientos democráticos. Lejos de considerar la deriva autoritaria como una anécdota en la historia del movimiento verde a la luz de su posterior compromiso formal con la democracia, es preciso recordar cómo también una concepción tecnocrática de la

sustentabilidad, al convertir ésta en un valor prepolítico ya dado de antemano, se opone a su definición democrática. La voluntad de preservar el mundo natural puede colisionar, igualmente, con la cualidad de un conjunto de procedimientos que sólo producirán los resultados apetecidos para satisfacer a la concepción del bien en que el ecologismo consiste, cuando el grado de cristalización cultural de sus valores sea suficiente y pueda expresarse en las decisiones así adoptadas. En ambos casos, la aceptación de la democracia es abrazar la incertidumbre acerca de la consecución de los propios objetivos. Este es el problema que aqueja también a una parte de los argumentos que pueden aducirse para reforzar el vínculo entre ecologismo y democracia: la ausencia de *necesidad* que afecta al mismo. La política verde propone una forma de vinculación basada en la naturaleza misma de los problemas medioambientales y en una concepción normativa de la sustentabilidad. Por una parte, la democracia es, tanto en términos de legitimidad como en términos de eficacia, la forma política adecuada para el tratamiento y la gestión de condiciones de incertidumbre, como la que genera la combinación de la naturaleza compleja de los problemas medioambientales, el conflicto de valores que subyace a su resolución y la normatividad intrínseca al principio general de sustentabilidad. Por otra, esta misma condición normativa vincula de modo necesario sustentabilidad y democracia, por cuanto el contenido de la primera sólo puede definirse y aplicarse por medio de la segunda. Dado su carácter abierto y reflexivo, la construcción pública y discursiva del principio de sustentabilidad encuentra en la democracia su mejor medio de realización. Es cierto que en ningún caso esto asegura, a su vez, que la sustentabilidad sea adoptada como principio público y como objetivo social general; pero dado que en un marco democrático esta garantía no puede obtenerse, la política verde constituye un vínculo necesario entre sus dos principios rectores y adopta así como fundamento una orientación plenamente democrática: la democratización de la sustentabilidad es también democratización de la política verde.

10. *La política de sustentabilidad es una política de gestión del riesgo.* La emergencia en la modernidad tardía de riesgos de nueva naturaleza y dimensión afecta plenamente a la política verde. El principio de sustentabilidad puede considerarse, de hecho, una política de gestión del riesgo, de su producción y percepción sociales, de su tratamiento y control. Característica distintiva de estos nuevos riesgos es su procedencia causal: tienen su origen en el funcionamiento ordinario y el desarrollo espontáneo de las instituciones de la modernidad, más concretamente en ámbitos no sometidos al escrutinio democrático, como la ciencia, la empresa y la tecnología, constituidas en los principales factores de transformación social tardomoderna. La necesidad de someter a control democrático esta producción social de un riesgo por lo demás inevitable, está en consonancia con la concepción normativa de la sustentabilidad defendida por la política verde, ya que la democratización de la sustentabilidad es también democratización del riesgo: de su definición, de su tratamiento, de su construcción social. La participación política ciudadana, extendida en el seno de una democracia verde, se orienta a una definición pública y colectiva de la forma de la sustentabilidad que es, en sí misma y en virtud de la cualidad abarcadora y omnicomprensiva del principio, tratamiento del riesgo. También el riesgo es antes un proceso social de construcción y definición que un hecho objetivamente dado de una vez por todas, que demanda por ello la deliberación y

comunicación entre los distintos actores sociales y la decisión colectiva sobre el mismo; y también su componente normativo e incierto reclama la mayor legitimidad posible en una toma de decisiones que dado el carácter reflexivo y abierto de las formas democráticas se adapta a la singular naturaleza del objeto mismo de la decisión. El propio ensanchamiento de lo político que los nuevos riesgos provocan, tanto en lo referido a su origen como a su tratamiento, es coherente con la orientación participativa de la política verde, que ligada a una concepción activa de la ciudadanía no hace sino expresar la politización de lo cotidiano que lleva aparejado el principio de sustentabilidad. Sustentabilidad y democratización se combinan en la construcción de una democracia verde que se erige en modelo político para la sociedad del riesgo.

11. *La democracia verde se constituye como una democracia deliberativa verde corregida.* La democracia verde es aquel modelo normativo capaz de conciliar y realizar los dos principios rectores de la política verde: sustentabilidad y democratización. Es preciso también que sea coherente con la reconstrucción normativa del ecologismo aquí propuesta. Parte de esta reconstrucción tiene precisamente por objeto la conformación de los valores, principios e instituciones de la democracia verde. De un lado, la confrontación con el modelo liberal dominante resulta en una crítica que trata de reorientar y aprovechar, en una dirección favorable a los propósitos verdes, los postulados y las instituciones liberales: los derechos, la autonomía, la representación, el proceso político y administrativo. De otro, el diseño institucional de la democracia verde es directamente propuesto, mediante la definición del papel y la naturaleza que en la misma adoptan la ciudadanía, la comunidad y el Estado. Se crea así el sustrato necesario para la constitución de la democracia verde. El vínculo entre los dos principios rectores de ésta, cuya realización simultánea es condición de posibilidad del modelo democrático verde, viene dado por la condición normativa del principio de sustentabilidad. Esta normatividad no exige sino la definición pública y colectiva del principio de sustentabilidad. Para lograr esa definición, es preciso reforzar la dimensión participativa de la democracia y crear los mecanismos e instituciones necesarias para que el debate y la decisión acerca de la sustentabilidad sean lo más inclusivos y eficaces posibles, propiciando asimismo y en atención a la dimensión técnica de la sustentabilidad la integración del juicio experto. Sustentabilidad y democratización se refuerzan mutuamente. Este trabajo propone constituir la democracia verde a partir del modelo deliberativo de democracia, debidamente corregido: la democracia verde será democracia deliberativa verde. En el mismo, la definición del principio de sustentabilidad y su posterior aplicación y control se lleva a cabo en el curso de los procedimientos deliberativos, formales e informales, que constituyen el marco institucional de decisión de una democracia verde. Este marco institucional es corregido mediante la inclusión de instituciones representativas, y se extiende más allá de los foros políticos tradicionales para incluir comunidades discursivas donde el debate formal se orienta a la adopción de decisiones y es objeto de institucionalización. La democracia deliberativa verde se ajusta así al carácter esencialmente indeterminado y abierto de la sustentabilidad normativa, democratizando su definición mediante el establecimiento de los procedimientos y principios necesarios para su determinación y gestión colectiva. La sustentabilidad ve reconocido así su carácter eminentemente *político* y aleja los fantasmas de su predeterminación tecnocrática. La

democratización del principio de sustentabilidad y la realización simultánea de ambos principios rectores en la democracia verde supone la culminación del proceso de crítica y reconstrucción del ecologismo político.

12. *La democracia verde no es antiliberal, sino posliberal.* La distinta fundamentación de la nueva política verde, en relación al ecologismo radical dominante dentro del movimiento verde y en consonancia, en cambio, con la propia evolución de la teoría política verde, supone también una nueva postura respecto al liberalismo y la democracia verde. Si bien la convergencia entre liberalismo y ecologismo sólo puede lograrse mediante la previa reformulación de uno y otro, que exige de aquél una revisión del principio de neutralidad que permita la discusión sustantiva entre concepciones de la vida buena, los límites de esa convergencia vienen establecidos por el distinto sustrato normativo que subyace en cada caso y por la misma orientación de la democracia liberal. La democracia verde tal como aquí se formula, sin embargo y en virtud de sus principios normativos y diseño institucional, se aleja más del radicalismo antiliberal de signo utópico que distingue al ecologismo político naturalista de lo que se aleja del modelo liberal. El reconocimiento de la cualidad política de la sustentabilidad y la consiguiente necesidad de articular normativa e institucionalmente su definición y control supone un rechazo de toda determinación prepolítica que, no obstante lo anterior, sí puede comprometer a un enfoque liberal basado en la *gestión* tecnocrática de la sustentabilidad. A cambio, sin embargo, la concepción normativa de la sustentabilidad y la orientación deliberativa de la democracia verde poseen un indudable acento *liberal*. La democracia verde es antes el producto de una continuidad que de una ruptura respecto al modelo liberal; una corrección y no su refutación. Democracia verde y democracia liberal tienden más bien a reforzarse mutuamente, en tanto aquélla reorienta y aprovecha determinados principios e instituciones liberales cuya preservación no se discute desde el propio ecologismo, especialmente el marco de protección y libertades que la democracia liberal constituye. Ahora bien, aunque una democracia deliberativa verde siga siendo liberal, sobre todo si se piensa en la tradición deontológica del liberalismo tal como la representa un Stuart Mill, no puede ignorarse el hecho de que la fundamentación normativa de la democracia verde apunta hacia una superación de algunos aspectos y presupuestos de la democracia liberal. La democratización de la democracia supone forzosamente un giro normativo respecto de la concepción liberal de la democracia: la democracia verde apunta así hacia un orden posliberal.

Esta fundamentación de la política verde se constituye así en alternativa a las concepciones dominantes en una teoría política verde que sólo ahora realiza un movimiento reflexivo y cuestiona su identidad, sus valores y objetivos. La herencia del radicalismo y de una ideologización marcada por el signo del naturalismo, que inevitablemente proyecta sobre la estructura normativa verde la sombra de una naturaleza falsificada, ha afectado también a una teoría política en origen despolitizada. La crítica reconstructiva aquí propuesta trata de superar la influencia del ecologismo temprano y sugiere una nueva orientación para la política verde. Que posea una vocación declaradamente normativa no hace más que indicar el propósito que la alienta: dar forma a una teoría política verde emancipada de toda servidumbre naturalista. La política verde deja así de ser un epifenómeno de la concepción verde de la naturaleza y los

valores que de ella se deducen, para afirmarse como tal política, abierta a redefinición y examen y en constante evolución y desarrollo.

Bibliografía

ABERLEY, Doug (1999), "Interpreting bioregionalism: A story from many voices", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 13-42.

ACHTERBERG, Wouter (1993), "Can Liberal Democracy Survive the Environmental Crisis? Sustainability, Liberal Neutrality and Overlapping Consensus", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 81-104.

— (1996a) "Sustainability and Associative Democracy", en W. M. Lafferty y J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 157-174.

— (1996b) "Sustainability, Community and Democracy", en B. Doherty y M. De Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 170-187.

— (1998) *Democracy, Justice and Risk Society. The meaning and shape of ecological democracy*, ponencia presentada a las Sesiones de la ECPR celebradas en Warwick, marzo.

ACSELRAD, Henri (1999), "Sustainability and Territory: Meaningful Practices and Material Transformations", en Becker *et al.* (eds.), *Sustainability and the Social Sciences. A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, Londres: Zed Books, pp. 37-58.

ADAM, Barbara; BECK, Ulrich y VAN LOON, Jost [eds.] (2000), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, Londres: Sage.

ADAM, Barbara y VAN LOON, Jost (2000), "Introduction: Repositioning Risk; the Challenge for Social Theory", en B. Adam, U. Beck y J. Van Loon (eds.), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, Londres: Sage, pp. 1-32.

ADAM, Barbara (1998), *Timescapes of Modernity. The Environment and Invisible Hazards*, Londres: Routledge.

— (1999) "Industrial Food for Thought: Timescapes of Risk", en Environmental Values, vol. 8, nº 2, pp. 219-238.

ADORNO, T. W. (1980), *Teoría Estética*, Madrid: Taurus.

— (1998), *Minima moralia, Madrid: Taurus*

ALEXANDER, Donald (1990), "Bioregionalism: Science or Sensibility?", en Environmental Ethics, vol. 12, nº 2, pp. 161-173.

ALONSO MIELGO, Antonio M. y SEVILLA GUZMÁN, Eduardo (2000), "El discurso ecotecnocrático de la sostenibilidad", en Barcena *et al.* (eds.), *Desarrollo sostenible. Un concepto polémico*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 39-66.

ÁLVAREZ JUNCO, José (1996), "La invención de la Guerra de la Independencia", en Claves, nº 67, pp. 10-19.

ANKERSMIT, F. R. (1996), *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford: Stanford University Press.

ARAÚJO, Joaquín (1996), *XXI: Siglo de la Ecología,* Madrid: Espasa Calpe.

— (1997a) *¿Brota el árbol seco? De lo ecológico como pensamiento*, Revista de Occidente, nº 194-195, julio-agosto, pp. 143-160.

— (1997b) *Galería de citas ecológicas*, en Revista de Occidente, nº 194-195, julio-agosto, pp. 161-170.

ARENDT, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

— (1996) *¿Qué es la libertad?*, en Claves de Razón Práctica, nº 66, septiembre, pp. 2-13.

ARÓSTEGUI, Julio (1995), *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona: Crítica.

ATKINSON, Adrian (1991), *Principles of Political Ecology*, Londres: Belhaven Press.

ATTFIELD, Robin (1991), *The Ethics of Environmental Concern*, 2ª ed., Athens: The University of Georgia Press.

— (1994) *Environmental Philosophy: Principles and Prospects*, Aldershot: Ashgate.

— (1997) "Discounting, Jamieson's trilemma and representing the future", en T. Hayward y J. O'Neill (eds.), *Justice, Property and the Environment*, Aldershot: Ashgate, pp. 85-96.

BACON, Francis (1984), *Novum Organum*, Madrid: Sarpe.

BAILLIE, M.G.L. (1999), "Putting Abrupt Environmental Change back into Human History", en P. Slack (ed.), *Environments and Historical Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 46-75.

BAHRO, Rudolf (1984), *From Red to Green*, Londres: Verso/NLB.

BAIRD CALLICOTT, J. (1989), *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press.

— (1994) *Earth's Insights. A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Los Angeles: University of California Press.

BANG, Henrik Paul y DYRBERG, Torben Bech (2000), "Governance, self-representation and democratic imagination", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 146-157.

BARBER, Benjamin (1984), *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of Califorina Press.

BARCENA, Iñaki; IBARRA, Pedro; y ZUBIAGA, Mario [eds.] (2000), *Desarrollo sostenible. Un concepto polémico*, Bilbao: Universidad del País Vasco.

BARNS, Ian (1995), *Environment, Democracy and Community*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, Invierno, pp. 101-133.

BARRY CLARKE, Paul (1996), *Deep Citizenship*, Londres: Pluto Press.

BARRY, Brian (1979), "Is Democracy Special", en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Fifth Series*, Oxford: Basil Blackwell, pp.155-196.

— (1998), *Sustainability and Intergenerational Justice*, ponencia presentada a las Sesiones de la ECPR celebradas en Warwick, marzo.

BARRY, John (1993), "Deep Ecology and the Undermining of Green Politics", en J. Holder *et al.* (eds.), *Perspectives on the Environment. Interdisciplinary research in action*, Aldershot: Avebury, pp. 43-57.

— (1994a), *The Limits of the Shallow and the Deep: Green Politics, Philosophy, and Praxis*, en Environmental Politics, Vol. 3, nº 3, otoño, pp. 369-394.

— (1994b) "Discursive Sustainability: The State (and Citizen) of Green Political Theory", en P. Dunleavy y J. Stanyer (eds.), *Contemporary Political Studies*, Belfast, 1994.

— (1995) "Towards a Theory of the Green State", en S. Elworhty (ed.), *Perspectives on the Environment 2. Interdisciplinary research on politics, planning, society and the environment*, Aldershot: Avebury, pp. 183-204.

— (1999), *Rethinking Green Politics. Nature, Virtue and Progress*, Londres: Sage.

BARRY CLARKE, Paul (1996), *Deep Citizenship*, Londres: Pluto Press.

BARTHES, Roland (1980), *Mitologías*, Madrid: Siglo XXI.

BARTON, Hugh [ed.] (2000), *Sustainable Communities. The Potential for Eco-Neighbourhoods*, Londres: Earthscan.

BATAILLE, Georges (1998), *Teoría de la Religión*, Madrid: Taurus.

BAUMAN, Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.

BAXTER, Brian (1999), *Ecologism. An Introduction*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

— BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony y LASH, Scott (1997), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.

BEALEY, Frank (1988), *Democracy in the Contemporary State*, Oxford: Clarendon Press.

BECK, Ulrich (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*, Londres: Sage (Hay edición española: *La sociedad del riesgo*, Barcelona: Paidós, 1998).

— (1993) *De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. Cuestiones de supervivencia, estructura social e ilustración ecológica*, en Revista de Occidente, Madrid, nº 150, noviembre, pp. 19-40.

— (1995) *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge: Polity.

— (1996) "Risk Society and the Provident State", en S. Lash, B. Szerszynski y B. Wynne (eds.), *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology*, Londres: Sage, pp. 27-43.

— (1997a) *La reinvención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva*, en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, pp. 13-74.

— (1997b) "Global Risk Politics", en M. Jacobs (ed.), *Greening the Millenium?*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 18-33.

— (1998a) *¿Qué es la globalización?*, Barcelona: Paidós.

— (1998b) *Democracy without enemies*, Cambridge: Polity.

— (1998c) "Politics of Risk Society", en J. Franklin (ed.), *The Politics of Risk Society*, Cambridge: Polity, pp. 9-22.

— (2000) "Risk Society Revisited: Theory, Politics and Research Programs", en B. Adam, U. Beck y J. Van Loon (eds.), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, Londres: Sage, pp. 211-229.

BECKER, Egon y JAHN, Thomas [eds.] (1999), *Sustainability and the Social Sciences. A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, Londres: Zed Books.

BECKER, Egon; JAHN, Thomas; y STIESS, Immanuel (1999), "Exploring Uncommon Ground: Sustainability and the Social Sciences", en Becker *et al.* (eds.), *Sustainability and the Social Sciences. A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, Londres: Zed Books, pp. 1-22.

BECKERMAN, Wilfred y PASEK, Joanna (2001), *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford: Oxford University Press.

BECKERMAN, Wilfred (1974), *In Defence of Economic Growth*, Londres: Jonathon Cape.

— (1994) *Sustainable Development: Is it a Useful Concept?*, en Environmental Values, 3, pp. 191-209.

— (1995) *How Would you Like your 'Sustainability', Sir? Weak or Strong? A Reply to my Critics*, en Environmental Values, 4, pp. 169-179.

— (1996) *Lo pequeño es estúpido. Una llamada de atención a los verdes*, Madrid: Debate.

BEETHAM, David (1993), "Liberal Democracy and the Limits of Democratization", en D. Held (ed.), *Prospects for Democracy*, Cambridge: Polity, pp. 55-73.

BEINART, William (1999), "The Renaturing of African Animals: Film and Literature in the 1950s and 1960s", en P. Slack (ed.), *Environments and Historical Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 147-167.

BELL, Daniel (1999), "Democratic Deliberation: The Problem of Implementation", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 70-87.

BELL, Michael Mayerfeld (1998), *An Invitation to Environmental Sociology*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

BELLVER CAPELLA, Vicente (1994), *Ecología: de las razones a los derechos*, Granada: Comares.

BENHABIB, Sheyla (1992), *Situating the Self*, Cambridge: Polity.

— (1996a) "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, pp. 67-94.

— (1996b) *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage.

BENJAMIN, Walter (1998), *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid: Taurus.

BENNETT, Arnold (1999, e.o. 1902), *Anna of the Five Towns*, London: Penguin.

BENSAUDE-VICENT, Bernadette (1998), "La ciencia bajo la Revolución Francesa", en Elena *et al.*, *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Barcelona, Anthropos, pp. 177-193.

BENTON, Ted (1989), *Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction*, en New Left Review, nº 178, pp. 51-86.

— (1992) *Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann, en* New Left Review, nº 194, pp. 55-74.

— (1993a) *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres: Verso.

— (1993b) "Animal Rights and Social Relations", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 161-176.

— (1994) "Biology and Social Theory in the Environmental Debate", en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres: Routledge, pp. 28-50.

— (1997) "Ecology, Community and Justice", en T. Hayward y J. O'Neill (eds.), *Justice, Property and the Environment*, Aldershot: Ashgate, pp. 17-39.

— (1999b) "Sustainable Development and the Accumulation of Capital: Reconciling the Irreconcilable?", en A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press, pp. 199-229.

— (2000) "Critical Realism and the Environment", texto de la conferencia ofrecida en el Oxford Centre for the Ethics, Society and the Environment, del Mansfield College, Oxford, 15 de noviembre de 2000.

BENTON, Ted y REDCLIFT, Michael (1994), "Introduction", en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres: Routledge, pp. 1-27.

BERG, Peter y DASMANN, Raymond (1977), "Reinhabiting California", en The Ecologist, nº 7, pp. 399-401.

BERGER, John (1972), *Ways of Seeing*, Londres: Penguin.

— (2001) *Mirar*, Barcelona: Gustavo Gili.

BERGER, Peter Y LUCKMANN, Thomas (1984), *La construcción social de la realidad*, Madrid: Amorrortu-Murguía.

BERGLUND, Eeva (1999), "Utopias and Environmentalist Ambivalence Concerning Science", en N. B. Fairwather *et al.* (eds.), *Environmental Futures*, Londres: Macmillan, pp. 135-152.

BERIAIN, Josetxo [comp.] (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona: Anthropos.

BERMAN, Marshall (1992), "Why modernism still matters", en S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell, pp. 33-58.

BERNHARD, Thomas (1992), *Extinción*, Madrid: Alfaguara.

BHASKAR, Roy (1984), "Materialismo", en T. Bottomore (ed.), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid: Tecnos, pp. 520-527.

— (1989a) *The Possibility of Naturalism*, 2 ed., Harvester Wheatsheaf: Hemel Hempstead.

— (1989b) *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Londres: Verso.

BIEHL, Janet (1997) *The Murray Bookchin reader*, Londres: Cassell.

BILBENY, Norbert (1999), *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid: Tecnos.

BLACK, John (1970), *The Dominion of Man. The Search for Ecological Responsibility*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

BLÜHDORN, Ingolfur (2000), "Ecological Modernization and Post-Ecologist Politics", en G. Spaargaren (ed.), *Environment and Global Modernity*, Londres: Sage, pp. 209-228.

BLUMENBERG, Hans (1987), *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge: MIT Press.

BOBBIO, Norberto (1990), *Liberalism and Democracy*, Londres: Verso.

BOERSEMA, Jan J. (1994), "First the Jew but also the Greek: In search of the roots of the Environmental Problem in Western Civilization", en Wim Zeers y Jan J. Boersema (eds.), *Ecology, Technology and culture*, Cambridge: The White Horse Press, pp. 20-55.

BOHMAN, James y REHG, William (1997), "Introduction", en J. Bohman y W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge: MIT Press, pp. ix-xxx.

BOHMAN, James (2000), *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge: MIT Press.

BOOKCHIN, Murray (1971), *Post-Scarcity Anarchism*, Berkeley: Ramparts.

— (1986) *The Modern Crisis*, Philadelphia: New Society Publishers.

— (1995a) *The Philosophy of Social Ecology*, Montreal: Black Rose Books.

— (1995b) *Toward an Ecological Society*, Montréal-Búffalo: Black Rose Books.

BOOTH, Annie L. (1997), "Critical Questions in Environmental Philosophy", en A. Ligth y J. M. Smith (eds.), *Space, place and Environmental Ethics*, Londres: Rowan & Littlefield, pp. 255-273.

BORGES, Jorge Luis (1982), *Ficciones*, Madrid: Alianza-Emecé.

BORGMANN, Albert (1995), "The Nature of Reality and the Reality of Nature", en M. E. Soulé, y G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington: Island Press, pp. 31-45.

BOTTOMORE, Tom [ed.] (1984), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid: Tecnos.

BOURDÉ, Guy y MARTIN, Hervé (1992), *Las escuelas históricas*, Madrid: Akal.

BRAMWELL, Ana (1989), *Ecology in the 20th Century. A History*, New Haven: Yale University Press.

— (1994), *The Fading of the Greens. The Decline of Environmental Politics in the West*, New Haven: Yale University Press.

BROWN, Lester (1997), "La escasez de alimentos: un llamamiento a la toma de conciencia", en Revista de Occidente, nº 194-95, julio-agosto, pp. 50-65.

BUDGE, Ian (2000), "Deliberative democracy versus direct democracy —plus political parties!", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 195-209.

BUJARIN, Nicolai I. (1972), *Teoría del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI.

BUNCE, Michael (1994), *The countryside ideal. Anglo-american Images of Landscape*, Londres: Routledge

BURNHEIM, John (1985), *Is Democracy Possible?*, Cambridge: Polity Press.

— (1986) "Democracy, nation states and the world system", en D. Held y C. Pollitt (eds.), *New forms of democracy*, Londres: Sage, pp. 218-239.

— (1995) *Power-Trading and the Environment*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, Invierno, pp. 49-65.

BURCH, Robert (1997), "On the Ethical Determination of Geography: A Kantian Prolegomenon", en A. Ligth y J. M. Smith (eds.), *Space, place and Environmental Ethics*, Londres: Rowan & Littlefield, pp. 15-48.

BURKETT, Paul (1999), *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, Londres: Macmillan.

BURR, Vivien (1995), *An Introduction to Social Constructionism*, Londres: Routledge.

BURY, John (1971), *La idea del progreso*, Madrid: Alianza.

BUTTON, Mark y MATTSON, Kevin (1999), "Deliberative Democracy in Practice: Challenges and Prospects for Civic Deliberation", en Polity, vol. XXXI, nº 4, pp. 609-637.

CAES, Charles J. (1995), *Natural U. Learning from Nature*, Lanham: University Press of America.

CALLENBACH, Ernest (1975), *Ecotopia: the notebooks and reports of William Weston*, Berkeley: Banyan Tree Books.

CANETTI, Elías (1978), *The Human Province*, Nueva York: The Seabury Press.

CAMUS, Albert (1996), *La caída*, Madrid: Alianza.

CAPRA, Fritjof (1998), *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama.

CARDWELL, Donald (1996), *Historia de la Tecnología*, Madrid: Alianza.

CARSON, Rachel (1980), *Primavera silenciosa*, Barcelona: Grijalbo.

CARPENTIER, Jean y LEBRUN, François [eds.] (1994), *Breve historia de Europa*, Madrid: Alianza.

CARTER, Alan (1993), "Towards a Green Political Theory", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 39-62.

— (1999) *A Radical Green Political Theory*, London: Routledge.

CARTER, April (2001), *The Political Theory of Global Citizenship*, Londres: Routledge.

CARTER, Neil (1996), "Worker Co-operatives and Green Political Theory", en B. Doherty y M. de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 56-77.

CARR, Edward H. (1984), *¿Qué es la historia?*, Barcelona: Ariel.

CASSIRER, Ernst (1993), *Filosofía de la Ilustración*, Madrid: FCE.

CASTELLI, Juan Cruz (1972), *La hondonada*, Buenos Aires: Círculo Literario.

CASTELLS, Manuel (1997), *El poder de la identidad*, Madrid: Alianza.

CHOUCRI, Nazli (1999), "The Political Logic of Sustainability", en Becker *et al.* (eds.), *Sustainability and the Social Sciences. A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, Londres: Zed Books, pp. 143-161.

CHRISTIANO, Thomas (1997), "The Significance of Public Deliberation", en J. Bohman y W. Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge: MIT Press, pp. 243-278.

CHRISTOFF, Peter (1996), "Ecological Citizens and Ecologically Guided Democracy", en Doherty, B. & De Geus, M., (1996), *Democracy and Green Political Thought*, London: Routledge, pp. 151-169.

CHUECA GOITIA, Fernando (1970), *Breve historia del urbanismo*, Madrid: Alianza.

CIORAN, E. M. (1988), *Ideología y utopía*, Barcelona: Tusquets.

— (1992) *Breviario de Podredumbre*, Madrid: Taurus.

CLARK, Mary E. (1989), *Ariadne's Thread. The Search for New Modes of Thinking*, Nueva York: St. Martin's Press.

COHEN, Joshua y ROGERS, Joel (1998) "Asociaciones secundarias y gobierno democrático", en A. de Francisco (coord.), *Asociaciones y Democracia,* Zona Abierta, nº 84-85, pp. 3-122.

COHEN, Joshua (1996), "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, pp. 95-119.

— (1997) "Deliberation and Democratic Legitimacy", en J. Bohman y W. Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge: MIT Press, pp. 67-92.

— (2001) "Democracia y libertad", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 235-288.

COHEN, Maurie (1996), "Risk Society and Ecological Modernisation: Alternative Visions for Postindustrial Nations", en OCEES Research Papers, nº 7.

— (2000a) [ed.] *Risk in the Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*, Londres: Macmillan.

— (2000b) "Environmental Sociology, Social Theory, and Risk: an Introductory Discussion", en M. Cohen (ed.), *Risk in the Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*, Londres: Macmillan, pp. 3-33.

COMISION MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (1988), *Nuestro futuro común*, Madrid: Alianza.

COMMON, M. S. (1996), *Beckerman and his Critics on Strong and Weak Sustainability: Confusing Concepts and Conditions*, en Environmental Values, 5, pp. 83-88.

COMMONER, Barry (1971), *The Closing Circle. Confronting the Environmental Crisis*, Londres: Jonathan Cape.

COOPER, Nigel y CARLING, Bob (1996), *Preface*, en en N.S. Cooper y R. C. J. Carling (eds.), *Ecologists and Ethical Judgements*, Londres: Chapman & Hall, pp. xi-xiii.

COOPER, David E. (1997), "Justice, consistency and 'non-human' ethics", en T. Hayward y J. O'Neill (eds.), *Justice, Property and the Environment*, Aldershot: Ashgate, pp. 56-66.

— (1998), "Aestheticism and environmentalism", en D. Cooper y J. C. Palmer (eds.), *Spirit of the Environment. Religion, value and environmental concern*, Londres: Routledge, pp. 100-112.

COOTE, Anna (1998), "Risk and Public Policy: Towards a High-Trust Democracy", en J. Franklin (ed.), *The Politics of Risk Society*, Cambridge: Polity, pp. 124-132.

CORTINA, Adela (1997), *El potencial ético de la sociedad civil*, en Debats, nº 61, otoño, pp. 17-24.

COSGROVE, Denis E. (1984), *Social Formation and Symbolic Landscape*, Londres: Crook Helm.

CREMASCHI, Sergio (1998), "La herencia newtoniana en la economía política del siglo XVIII", en Elena *et al.*, *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Barcelona, Anthropos, pp. 102-118.

CRONON, William [ed.] (1996a), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company.

— (1996b) "Introduction: In Search of Nature", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 23-56.

— (1996c) "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 69-90.

— (1996d) "Toward a Conclusion", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 447-459.

CROOK, Stephen; PAKULSKI, Jan; y WATERS, Malcom (1992), *Postmodernization. Change in Advanced Society*, Londres: Sage.

CURRY, Michael R. (1999), "Hereness and the normativity of place" en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 95-105.

D'ALEMBERT, Jean (1984), *Discurso preliminar de la enciclopedia*, Madrid: Sarpe.

DAHL, Robert A. Y TUFTE, Edward R. (1973), *Size and Democracy*, Stanford: Stanford University Press.

DAHL, Robert A. (1970), *After the Revolution? Authority in a Good Society*, New Haven: Yale University Press.

— (1979) "Procedural Democracy", en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Fifth Series*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 97-133.

DAHRENDORF, Ralf (1994), "The Changing Quality of Citizenship", en B. van Steenbergen (ed.), *The condition of citizenship*, Londres: Sage, pp. 10-19.

DALY, Herman [ed.] (1973), *Toward a Steady-State Economy*, San Francisco: Freeman.

DAVIS, Susan G. (1998), "Touch the Magic", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 204-232.

DARWIN, Charles (1980), *El origen de las especies*, Barcelona: Bruguera.

DAWSON, Alice (1999), "The problem of pigs", en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 193-205.

DE AZÚA, Félix (1999), *La invención de Caín*, Madrid: Alfaguara.

DE GEUS, Marius de (1996), "The Ecological Restructuring of the State", en B. Doherty y M. de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 188-211.

— (1998) *Sustainability, Liberal Democracy, Liberalism*, ponencia presentada en las Sesiones de la ECPR celebradas en Warwick, marzo.

— (1999a) *Ecological Utopias. Envisioning the Sustainable Society*, Utrecht: International Books.

— (1999b) "Sostenibilidad y tradición liberal", en A. Dobson (ed.), *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13, pp. 21-40.

DE-SHALIT, Avner (1995), *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Londres: Routledge.

— (1996) "Where Philosophy Meets Politics: The Concept of the Environment", OCEES Research Paper, nº 13.

— (2000) *The Environment: Between Theory and Practice*, Oxford: Oxford University Press.

DEBORD, Guy (1999), *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos.

DEL AGUILA, Rafael; DE GABRIEL, José Antonio; GARCÍA GUITIÁN, Elena; RIVERO, Ángel; y VALLESPÍN, Fernando [eds.] (1998), *La democracia en sus textos*, Madrid: Alianza.

DEL AGUILA, Rafael (1995), "El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política, 6*, Madrid: Alianza, pp. 549-643.

— (1998) "Democracia, pluralismo y emancipación: lo que hoy no puede ser la utopía", en A. Valencia (coord.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Málaga: Universidad de Málaga, pp. 31-44.

DELANTY, Gerard (1997), "Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship", en *Citizenship Studies*, nº 1, pp. 285-303.

DELÉAGE, Jean Paul (1993), *Historia de la ecología*, Barcelona: Icaria.

DELILLO, Don (1993), *Ruido de fondo*, Barcelona: Circe.

DESCARTES, René (1970), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid: Austral.

DEVALL, Bill y SESSIONS, George (1985), *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City: Gibbs Smith.

DICKENS, Peter (1992), *Society and Nature. Towards a Green Social Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.

— (1996) *Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour*, Londres: Routledge.

— (1999) "Life politics, the environment and the limits of sociology", en M. O'Brien, S. Penna y C. Hay (eds.), *Theorising Modernity. Reflexivity, Environment and Identity in Giddens' Social Theory*, Londres: Longman, pp. 98-120.

DIDEROT, Denis (1992), *Sobre la interpretación de la naturaleza*, Barcelona: Anthropos.

DOBSON, Andrew y LUCARDIE, Paul (1993), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge.

DOBSON, Andrew (1991), *The Green Reader. Essays Toward a Sustainable Society* (ed.), San Francisco: Mercury House.

— (1993) "Critical Theory and Green Politics", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 190-209.

— (1996a) *Environment Sustainabilities: An Analysis and a Typology*, en Environmental Politics, Vol. 5, nº 3, otoño, pp. 401-428.

— (1996b) "Representative democracy and the environment", en W. M. Lafferty y J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 124-139.

— (1996c) "Democratising Green Theory: Preconditions and Principles", en B. Doherty y M. de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 132-148.

— (1997) *Pensamiento político verde*, Barcelona: Paidós.

— (1998) *Justice and the Environment. Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press.

— (1999a) [ed.] *Fairness and futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press.

— (1999b) *Nature: only a social construct?*, manuscrito, versión provisional.

— (1999c) [ed.] *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13.

— (1999d) "El liberalismo y la política de la ecología", en A. Dobson (ed.), *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13, pp. 11-20.

— (1999e) "Teñir de verde el liberalismo (Entrevista con Robert Goodin)", en A. Dobson (ed.), *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13, pp. 201-210.

— (2000a) "Ecological Citizenship: A Disruptive Influence", en C. Pierson y A. Torney (eds.), *Politics at the Edge: The PSA Yearbook 1999*, Londres: Macmillan.

— (2000b) *Green Political Thought*, 3º ed., Londres: Routledge.

DOHERTY, Brian y de GEUS, Marius [eds.] (1996), *Democracy and Green Political Thought. Sustainability, rights and citizenship*, Londres: Routledge.

DOUGLAS, Mary (1994), *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres: Routledge.

DOVERS, Stephen R. (2000), "On the Contribution of Environmental History to Current Debate and Policy", en Environment and History, vol. 6, nº 2, pp. 131-150.

DOWNING, Lyle A. y THIGPEN (1989), "A Defense on Neutrality in Liberal Political Theory", en Polity, vol. XXI, nº 3, pp. 502-516.

DRUMMOND, Ian y MARSDEN, Terry (1999), *The Condition of Sustainability*, Londres: Routledge.

DRYZEK, John y SCHLOSBERG, David (1998), *Debating the Earth. The Environmental Politics Reader*, Oxford: Oxford University Press.

DRYZEK, John (1987), *Rational Ecology. Environment and Political Economy*, Oxford: Cambridge University Press.

— (1990a), *Discursive Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1990b) "Designs for Environmental Discourse: The Greening of the Administrative State?", en R. Paehlke y D. Torgerson (eds.), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*, Ontario: Broadview Press, pp. 97-111.

— (1994) "Ecology and Discursive Democracy: Beyond Liberal Democracy and the Administrative State", en Robert Goodin (ed.), *The Politics of the Environment*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 394-418.

— (1995a) *Political and Ecological Communication*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, Invierno, pp. 13-30.

— (1995b) *Foundations for Environmental Political Economy: The Search for* Homo Ecologicus*?*, en New Political Economy, vol. 1, nº 1.

— (1997) *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*, Oxford: Oxford University Press.

— (2000a) *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford: Oxford University Press.

— (2000b) "Discursive democracy vs. liberal constitutionalism", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 78-89.

DUNLAP, Riley E. (2001), "La sociología medioambiental y el nuevo paradigma medioambiental", en Sistema, nº 162-163, pp. 11-32.

DUQUE, Aquilino (1984), *El suicidio de la modernidad*, Barcelona: Bruguera.

DURRELL, Lawrence (1970), *El cuarteto de Alejandría*, Barcelona: Edhasa.

DWYER, Peter D. (1996), "The Invention of Nature", en R. Ellen y K. Fukui (eds.), *Redefining Nature. Ecology, culture and domestication*, Oxford: Berg, pp. 157-186.

EASTERBROOK, Gregg (1995), *A Moment on the Earth*, Nueva York: Viking Penguin.

EATWELL, Roger y WRIGHT, Anthony (1999), *Contemporary Political Ideologies*, segunda edición, Londres: Continuum.

ECHEVERRIA, Javier (1995), *Leibniz contra Kuhn: problemas del relativismo científico*, en Revista de Occidente, nº 169, junio, pp. 55-70.

— (1999) *Introducción a la metodología de la ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Madrid: Cátedra.

ECKERSLEY, Robyn (1992), *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*, Nueva York: State University of New York Press.

— (1995) *Liberal Democracy and the Rigths of Nature: The Struggle for Inclusion*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, pp. 169-198.

— (1996) "Greening Liberal Democracy. The Rights Discourse Revisited", en B. Doherty y M. de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 212-236.

— (1998) "Environment rights and democracy", en Keil *et al.* (eds.), *Political Ecology. Global and Local*, Londres: Routledge, pp. 353-376.

— (1999) "The Discourse Ethic and the Problem of Representing Nature", en Environmental Politics, vol. 8, nº 2, pp. 24-49.

— (2000) "Deliberative democracy, ecological representation and risk: towards a democracy of the affected", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 117-132.

ECCLESHALL, Robert; GEOGHEGAN, Richard Jay; KENNY, Michael; MACKENZIE, Iain; y WILFORD, Rick (1998), *Political Ideologies. An introduction*, segunda edición, Londres: Routledge.

EKINS, Paul (1993), "Making Development Sustainable", en W. Sachs (ed.), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*, Londres: Zed Books, pp. 91-103.

EDER, Klaus (1995), "Rationality in Environmental Discourse: A Cultural Approach", en W. Rüdig (ed.), *Green Politics Three*, Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 9-37.

— (1996) *The Social Construction of Nature*, Londres: Sage.

— (2000) "Taming Risks through Dialogues: the Rationality and Functionality of Discursive Institutions in Risk Society", en M. Cohen (ed.), *Risk in the Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*, Londres: Macmillan, pp. 225-250.

— (2001) "¿Provocan las moscas la lluvia? El realismo frente al constructivismo en la sociología medioambiental", en Sistema, nº 162-163, pp. 33-52.

EGRI, Carolyn (1999), "Nature in spiritual traditions: social and cultural implications for environmental change", en F. Fischer y M. A. Hajer (eds.), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*, Oxford: Oxford University Press, pp. 58-80.

EHRLICH, Paul R. y EHRLICH, Anne (1969), *The Population Bomb*, New York: Sierra Club.

ELENA, Alberto; ORDOÑEZ, Javier y COLUBI, Mariano (1998), *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Barcelona, Anthropos.

ELENA, Alberto y ORDÓÑEZ, Javier (1998), "De la Revolución Científica a la Revolución Industrial: la dimensión tecnológica del newtonianismo", en Elena *et al.*, *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Barcelona, Anthropos, pp. 11-40.

ELIADE, Mircea (1988), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor.

— (1999a) *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza.

— (1999b) *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza.

ELIOT, T. S. (1920), "Tradition and the Individual Talent", en *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, obtenido a través de Internet.

ELLEN, Roy (1996), "Introduction", en R. Ellen y K. Fukui (eds.), *Redefining Nature. Ecology, culture and domestication*, Oxford: Berg, pp. 1-35.

ELSTER, Jon (1997), "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", en J. Bohman y W. Rheg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge: MIT Press, pp. 3-34.

— (2001a) [ed.] *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa.

— (2001b), "Introducción", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 13-34.

— (2001c) "La deliberación y los procesos de creación constitucional", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 129-160.

ENGELS, Federico (1974), *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Madrid: Ayuso.

ENZENSBERGER, Hans Magnus (1973), *Para una crítica de la ecología política*, Barcelona: Anagrama.

ESCAMEZ, Sebastián (1998), "Democracia o demología", en A. Valencia (ed.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Málaga: Universidad de Málaga, pp. 45-64.

ESPARZA, José Javier (1994), "El origen religioso de la crisis ecológica", en Hespérides, Vol. I, nº 6, pp. 49-62.

ESQUILO (2000), *Tragedias completas*, Madrid: Cátedra.

EVERNDEN, Neil (1992), *The Social Creation of Nature*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

FEATHERSTONE, Mike (1992), "Postmodernism and the aestheticization of everyday life", en S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell, pp. 265-289.

FEHÉR, Marta (1998), "La marcha triunfal de un paradigma: un estudio sobre la popularización de la ciencia newtoniana", en Elena *et al.*, *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Barcelona, Anthropos, pp. 41-69.

FELTMAN, David L. y WILT, Catherine A. (1999), "Climate-change policy from a bioregional perspective: Reconciling spatial scale with human and ecological impact", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 133-154.

FERRATER MORA, José (1989), *Diccionario de Filosofía de Bolsillo, I-Z*, Madrid: Alianza.

FETSCHER, Iring (1991), "La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política, 3*, Madrid: Alianza, pp. 97-162.

FIGLIO, Karl (1996), "Knowing, loving and hating nature. A psychoanalyitic view", en G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis y T. Putnam (eds.), *FutureNatural. Nature, science, culture*, Londres: Routledge, pp. 72-85.

FISCHER, F. y HAJER, Martin [eds.] (1999), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*, Oxford: Oxford University Press.

FISHKIN, James S. y LUSKIN, Robert C. (2000), "The quest for deliberative democracy", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 17-28.

FISHKIN, James (1995), *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona: Ariel.

FLINN, M. W. (1970), *Orígenes de la Revolución Industrial*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

FLORES, Dan (1999), "Place: Thinking about bioregional story", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 43-60.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo (1998), *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid: Síntesis.

FLYNN, James; SLOVIC, Paul, y KUNREUTHER, Howard (2001), *Risk, Media and Stigma. Understanding Public Challenges to Modern Science and Technology*, Londres: Earthscan.

FOSTER, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology*, Nueva York: Monthly Review Press.

FOSTER, John [ed.] (1997), *Valuing Nature? Ethics, economics and the environment*, Londres: Routledge.

FOX, Warwick (1990), *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston: Shambhala.

FRANKEL, Boris (1990) *Los utópicos postindustriales*, Valencia: Alfons el Magnánim.

FRASER, Nancy y GORDON, Linda (1994), "Civil Citizenship against Social Citizenship?", en B. van Steenbergen (ed.), *The condition of citizenship*, Londres: Sage, pp. 90-107.

FRAZER, Elizabeth y LACEY, Nicola (1993), *The Politics of Community. A feminist critique of the liberal-communitarian debate*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

FRAZER, Elizabeth (1999), *The Problems of Communitarian Politics. Unity and Conflict*, Oxford: Oxford University Press.

FREEDEN, Michael (1995), "Green Ideology: Concepts and Structures", en OCEES Research Paper, nº 4.

FREUD, Sigmund (1970), *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza.

FREUDENBURG, William R. (2000), "Social Constructions and Social Constrictions: toward analyzing the social construction of 'the naturalized' as well as 'the natural'", en G. Spaargaren (ed.), *Environment and Global Modernity*, Londres: Sage, pp. 103-120.

FUKUYAMA, Francis (1989), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.

GADAMER, Ernst-George (1995), *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

GAMBETTA, Diego (2001), "'¡Claro!': Ensayo sobre el machismo discursivo", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 35-64.

GANDY, Matthew (1997), "Ecology, Modernity, and the Inttelectual Legacy of the Frankfurt School", en A. Light y J. M. Smith (eds.), *Space, Place and Environmental Ethics*, Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 231-254.

GARE, Arran E. (1995), *Postmodernism and the Environmental Crisis*, Londres: Routledge.

GARGARELLA, Roberto (2001), "Representación plena, deliberación e imparcialidad", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 323-346.

GARNER, Robert (1996), *Environmental Politics*, Prentice Hall, Londres.

GIBBONS, Michael; LIMOGES, Helga; NOWOTNY, Helga; SCHWARTZMAN, Simon; SCOTT, Peter; y TROW, Martin (1994), *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Londres: Sage.

GIDDENS, Anthony (1985), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, 2nd edition, Houndmills: Macmillan Press.

— (1993) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza.

— (1996) *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid: Cátedra.

GIRLCHRIST, Alison (2000), "Design for Living: The Challenge of Sustainable Communities", en H. Barton (ed.), *Sustainable Communities. The Potential for Eco-Neighbourhoods*, Londres: Earthscan, pp. 147-159.
GOLDBLATT, Daniel (1996), *Social Theory and the Environment*, Cambridge: Polity.

GOLDSMITH, Edward; ALLEN, Robert; ALLABY, Michael; DAVOLL, John; y LAWRENCE, Sam (1972), *Manifiesto para la supervivencia*, Madrid: Alianza.

GOLDSTEIN, Bruce Evan (1999), "Combining science and place-based knowledge: Pragmatic and visionary approaches to bioregional understanding", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 157-170.

GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel (1993), *Historia y medio ambiente*, Madrid: Eudema.

GOODIN, Robert (1992), *Green Political Theory*, Londres: Polity.
— (1996) *Enfranchising the Earth, and its Alternatives*, en Political Studies, XLIV, pp. 835-849.

— (1998) *Review Article: Communities of Enlightenment*, en British Journal of Political Science, 28, 531-558.

GOODLAND, Robert [ed.] (1997), *Medio ambiente y desarrollo sostenible: más allá del informe Brundtland*, Madrid: Trotta.

GOODWIN, Barbara (2000), *Using Political Ideas*, cuarta edición, Chichester: Wiley.

GORZ, André (1993) *Political Ecology: Expertocracy versus Self-Limitation*, en New Left Review, nº 202, pp. 55-67.

— (1995) *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid: Ediciones Hoac.

GOTTLIEB, Roger S. [ed.] (1997), *The Ecological Community. Environmental Challenges for Philosophy, Politics and Morality*, Nueva York: Routledge.

GOULDSON, Andrew y MURPHY, Joseph (1997), "Ecological Modernisation: Restructuring Industrial Economies", en M. Jacobs (ed.), *Greening the Millenium? The New Politics of the Environment*, Oxford: Blackwell, pp. 74-86.

GROVE-WHITE, Robin (1997), "Environment, Risk and Democracy", en M. Jacobs (ed.), *Greening the Millenium? The New Politics of Environment*, Oxford: Blackwell, pp. 109-122.

— (1998) "Risk Society, Politics and BSE", en J. Franklin (ed.), *The Politics of Risk Society*, Cambridge: Polity, pp. 50-53.

GRUNDMANN, Reiner (1988), *Marx and the Domination of Nature. Alienation, Technology and Communism*, Badia Fiesolana: European University Institute.

— (1991a) *The Ecological Challenge to Marxism*, en New Left Review, nº 187, pp. 103-120.

— (1991b) *Marxism and Ecology*, Oxford: Clarendon Press.

GUNN, Alistair S. (1998), *Rethinking Communities: Environmental Ethics in an Urbanized World*, en Environmental Ethics, Vol. 20, pp. 341-360.

GUNSTEREN, Herman van (1994), "Four Conceptions of Citizenship", en B. van Steenbergen (ed.), *The condition of citizenship*, Londres: Sage, pp. 36-48.

GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis (1996), *Democracy and Disagreement. Why coral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*, Cambridge: The Belknap Press.

— (1999) "Democratic Disagreement", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 243-279.

HAAKE, Julia; KUHNDT, Michael; LIEDTKE, Christa; ORBACH, Thomas y ROHN, Holger (1999), "Firms and Dematerialisation", en Köhn *et al.* (eds.), *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 193-207.

HABERMAS, Jürgen (1994), "Citizenship and Nacional Identity", en B. van Steenbergen (ed.), *The condition of citizenship*, Londres: Sage, pp. 20-35.

— (1995, e.o. 1981), "New Social Movements", en M. Redclift y G. Woodgate (eds.), *The Sociology of the Environment III*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 421-425.

— (1996) "Three Normative Models of Democracy", en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, pp. 21-30.

— (1998) *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.

— (1999) *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos.

HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós.

HAILA, Yrjö (1999), "The north as/and the other: ecology, domination, solidarity", en F. Fischer y M. A. Hajer (eds.), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*, Oxford: Oxford University Press, pp. 42-57.

HAILWOOD, Simon A. (2000), "The Value of Nature's Otherness", en Environmental Values, nº 9, pp. 353-372.

HAJER, Maarten y KESSELRING, Sven (1999), "Democracy in the Risk Society? Learning from the New Politics of Mobility in Munich", en Environmental Politics, vol. 8, nº 3, pp. 1-23.

HAJER, Martin (1995), *The politics of Environmental Discourse. Ecological Modernisation and the Policy Process*, Oxford: Oxford University Press.

HALDANE, John (1994), "Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment", en Environmental Values, Vol. 3, nº 2, pp. 97-106.

HANKINS, Thomas L. (1988), *Ciencia e Ilustración*, Madrid: Siglo XXI.

HANNIGAN, John (1995), *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*, Londres: Routledge.

HARDIN, Garrett y BADEN, John (1977), *Managing the Commons*, San Francisco: W. H. Freeman and Company.

HARDIN, Garrett (1977a), "The Tragedy of the Commons", en G. Hardin y J. Baden (eds.), *Managing the Commons*, SanFrancisco: W. H. Freeman and Company, pp. 16-30.

HARDIN, Garrett (1977b), "Living on a Lifeboat", en G. Hardin y J. Baden (eds.), *Managing the Commons*, SanFrancisco: W. H. Freeman and Company, pp. 261-279.

HARDIN, Russell (1999), "Deliberation: Method, not Theory", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 103-120.

HARGROVE, Eugene C. (1989), *Foundations of Environmental Ethics*, Nueva Jersey: Prentice Hall.

HARRÉ, Rom; BROCKMEIER, Jens; MÜHLHÄUSLER, Peter (1999), *Greenspeak: A Study of Environmental Discourse*, Londres: Sage.

HARRISON, Fraser (1982), *Strange Land. The Countryside: Myth and Reality*, Londres: Sidgwick & Jackson.

HARRISON, Robert P. (1996), "Toward a Philosophy of Nature", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 426-437.

HARTMANN, Franz (1998), "Towards a social ecological politics of sustainability", en Keil *et al.* (eds.), pp. 336-352.

HARVEY, David (1989), *The Condition of Posmodernity*, Oxford: Blackwell.

— (1993) "From space to place and back again: Reflections on the condition of posmodernity", en J. Bird *et al.* (eds.), *Mapping the Futures. Local cultures, global change*, Londres: Routledge, pp. 3-29.

— (1996) *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Londres: Blackwell.

— (2000) *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

HAYLES, N. Katherine (1998), "Simulated Nature and Natural Simulations: Rethinking the Relation between the Beholder and the World", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 409-425.

HAYWARD, Tim (1992), *Ecology and Human Emancipation*, en Radical Philosophy, 62, pp. 3-13.

— (1995) *Ecological Thought: an Introduction*, Londres: Polity.

— (1997a) *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*, en Environmental Values, nº 6, pp. 49-63.

— (1997b) "Interspecies solidarity: care operated upon justice", en T. Hayward y J. O'Neill (eds.), *Justice, Property and the Environment*, Aldershot: Ashgate, pp. 67-84.

— (1998a)*Constitutional Environmental Rights and Liberal Democracy*, ponencia presentada a las Sesiones de la ECPR celebradas en Warwick, marzo.

— (1998b) *Political Theory and Ecological Values*, Cambridge: Polity Press.

— (1999) "Derechos constitucionales medioambientales y democracia liberal", en A. Dobson (ed.), *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13, pp. 41-64.

HEIDEGGER, Martin (1974), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.

HEILBRONER, Robert (1974), *La formación de la sociedad económica*, México: FCE.

— (1975) *An Inquiry into The Human Prospect*, Londres: Calder & Boyars.

HELD, David (1987), *Models of Democracy*, Cambridge: Basil Blackwell. (Hay edición española: *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza, 1992)

— (1993) "Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?", en D. Held (ed.), *Prospects for Democracy*, Cambridge: Polity, pp. 13-52.

— (1997) *La democracia y el orden global*, Barcelona: Paidós.

— (2001) "Regulating Globalization? The Reinvention of Politics", en A. Giddens (ed.), *The Global Third Way Debate*, Cambridge: Polity Press.

HELLER, Ágnes y FEHÉR, Ferenc (1995), *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona: Península.

HEMPEL, Lamont C. (1999), "Conceptual and Analytical Challenges in Building Sustainable Communities", en D. A. Mazmanian y M. E. Kraft (eds.), *Toward Sustainable Communities. Transition and Transformations in Environmental Policy*, Cambridge: MIT Press, pp. 43-74.

HEYWOOD, Andrew (1998), *Political Ideologies. An Introduction*, segunda edición, Houndmills: Macmillan.

UNIVERSIDAD DE M

HIRST, Paul (1993) "Associational Democracy", en D. Held (ed.), *Prospects for Democracy*, Cambridge: Polity, pp. 112-135.

— (1995) "Can Secondary Associations Enhance Democratic Governance?, en E. Olin Wright (ed.), *Associations and Democracy*, Londres: Verso, pp. 101-113.

HISKES, Richard P. (1998), *Democracy, Risk and Community. Technological Hazards and the Evolution of Liberalism*, Nueva York: Oxford University Press.

HOLBROOK, Daniel (1997), *The Consequentialistic Side of Environmental Ethics*, en Environmental Values, nº 6, pp. 87-96.

HOLDEN, Barry (1993), *Understanding Liberal Democracy*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

HOLLAND, Alland (1996), "The use and abuse of ecological concepts in environmental ethics", en N.S. Cooper y R. C. J. Carling (eds.), *Ecologists and Ethical Judgements*, Londres: Chapman & Hall, pp. 27-42.

— (1997) "Substitutability. Or, why strong sustainability is weak and absurdly strong sustainability is not absurd", en J. Foster (ed.), *Valuing Nature? Ethics, economics and the environment*, Londres: Routledge, pp. 119-134.

— (1999) "Sustainability: Should We Start from Here?", en A. Dobson (ed.), *Fairness and futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press, pp. 46-68.

HORIGAN, Stephen (1988), *Nature and culture in western discourses*, Londres: Routledge.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.

HOWARTH, Jane M. (1996), "Ecology: modern hero or post-modern villain? From scientific trees to phenomenological wood", en N.S. Cooper y R. C. J. Carling (eds.), *Ecologists and Ethical Judgements*, Londres: Chapman & Hall, pp. 1-12.

HUCKLE, John y STERLING, Stephen [eds.] (1996), *Education for Sustainability*, Londres: Earthscan.

HUMPHREY, Mathew (2001a), "Reassessing Ecology and Political Theory", en Environmental Politics, vol. 10, nº 1, pp. 1-6.

— (2001b) "Three Conceptions of Irreversibility and Environmental Ethics: Some Problems", en Environmental Politics, vol. 10, nº 1, pp. 138-154.

INGLEHART, Ronald (1990), "Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements", en R. J. Dalton y M. Kuechler (eds.), *Challenging the Political Order. New Social Movements in Western Democracies*, Cambridge: Polity.

INGOLD, Tim (1993), "The temporality of the landscape", en World Archaeology, vol. 25, nº 2, pp. 152-174.

— (1996), "Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment", en R. Ellen y K. Fukui (eds.), *Redefining Nature. Ecology, culture and domestication*, Oxford: Berg, pp. 117-156.

IRVINE, Sandine y PONTON, Alec (1988), *A Green Manifesto. Policies for a Green Future*, Londres: Optima.

IRWIN, Alan, (1995), *Citizen Science. A study of people, expertise and sustainable development*, Londres: Routledge.

— (2001) *Sociology and the Environment*, Cambridge: Polity.

JACOBS, Michael (1991), *The Green Economy: Environment, Sustainable Development and the Politics of the Future*, Londres: Pluto Press.

— (1997a) "Introduction: The New Politics of the Environment", en M. Jacobs (ed.), *Greening the Millenium? The New Politics of Environment*, Oxford: Blackwell, pp. 1-17.

— (1997b) "Environmental valuation, deliberative democracy and public decision-making institutions", en J. Foster (ed.), *Valuing Nature? Ethics, economics and the environment*, Londres: Routledge, pp. 211-231.

— (1999a) "Sustainable Development as a Contested Concept", en A. Dobson (ed.), *Fairness and futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press, pp. 21-45.

— (1999b) "Sustainability and markets: on the neo-classical model of environmental economics", en M. Kenny y J. Meadowcroft (eds.), *Planning Sustainability*, Londres: Routledge, pp. 78-100.

JAMESON, Fredric (1998), *Teoría de la posmodernidad*, Barcelona: Trotta.

JÄNICKE, Martin (1996), "Democracy as a condition for environmental policy success: the importance of non-institutional factors", en W. M. Lafferty y J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 71-85.

JASANOFF, Sheila (1999), "The Songlines of Risk", en Environmental Values, vol. 8, nº 2, pp. 135-152.

JAYAL, Niraja Gopal (2001), "Balancing Political and Ecological Values", en Environmental Politics, vol. 10, nº 1, pp. 65-88.

JOHNSON, James (2001), "Argumentos en favor de la deliberación. Algunas consideraciones escépticas", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 207-234.

JONAS, Hans (1998), *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder.

JÜNGER, Ernest (1997), *La tijera*, Barcelona: Tusquets.

— (1998) *El libro del reloj de arena*, Barcelona: Tusquets.

KANE, Melinda (1999), "Sustainability Concepts: From Theory to Practice", en J. Köhn *et al.* [eds.], *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 15-31.

KANT, Inmanuel (1995), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.

KASPERSON, Roger E.; RENN, Ortwin; SLOVIC, Paul; y BROWN, Halina (1998), "The Social Amplification of Risk: A Conceptual Framework", en R. Löfstedt y L. Frewer (eds.), *Risk and Modern Society*, Londres: Earthscan, pp. 149-162.

KASSMAN, Kenn (1997), *Envisioning Ecotopia. The U. S. Green Movement and the Politics of Radical Social Change*, Westport: Praeger.

KATZ, Eric (1992), "The Call of the Wild: The Struggle against Domination and the Technological Fix of Nature", en Environmental Ethics, vol. 14, nº 3, pp. 265-273.

— (1993) "Artefacts and Functions: A Note on the Value of Nature", en Environmental Values, vol. 2, nº 3, pp. 223-232.

— (1997a) "Nature's Presence: Reflections on Healing and Domination", en A. Ligth y J. M. Smith (eds.), *Space, place and Environmental Ethics*, Londres: Rowan & Littlefield, pp 49-61.

— (1997b), *Nature as subject. Human obligation and natural community*, Lanham: Rowan & Littlefield Publishers.

— (1997c) "Imperialism and Environmentalism", en R. S. Gottlieb (ed.), *The Ecological Community. Environmental Challenges for Philosophy, Politics, and Morality*, Londres: Routledge, pp. 163-174.

KEAT, Russell (1994), *Citizens, Consumers and the Environment: Reflections on* The Economy of the Earth, en Environmental Values, 3, pp. 333-349.

KEIL, Roger; BELL, David V.J.; PENZ, Peter; y FAWCETT, Leesa [eds.] (1998), *Political Ecology. Global and Local*, Londres: Routledge.

KENNY, Michael (1996), "Paradoxes of community", en B. Doherty y M. De Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 19-35.

— (1998) "Ecologism", en R. Eccleshall *et al.* (eds.), *Political Ideologies. An introduction*, segunda edición, Londres: Routledge, pp. 218-251.

KEULARTZ, Jozef (1998), *Struggle for Nature. A critique of radical ecology*, Londres: Routledge.

KIDNER, David W. (2000), "Fabricating Nature: A Critique of the Social Construction of Nature", en Environmental Ethics, vol. 22, nº 4, pp. 339-358.

KLYZA, Christopher McGrory (1999), "Bioregional possibilities in Vermont", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 81-98.

KNIGHT, Jack (1999), "Constitutionalism and Deliberative Democracy", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 159-169.

KNIGHT, Jack y JOHNSON, James (1994), "Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy", en Political Theory, vol. 22, nº 2, pp. 277-296.

KÖHN, Jörg; GOWDY, John; HINTERBERGER, Friedrich; y VAN DER STRAATEN, Jan [eds.] (1999), *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*, Cheltenham: Edward Elgar.

KRAFT, Michael E. (1977), "Political Change and the Sustainable Society", en D. Pirages (ed.). *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*, Nueva York: Praege Publishers, pp. 173-196.

KUHN, Thomas S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

KUMAR, Krishan (1986), *Prophecy and Progress. The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*, Londres: Penguin.

— (1987) *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford: Blackwell.

KYMLICKA, Will (1995), *Filosofía política contemporánea*, Barcelona: Ariel.

LA METTRIE, Julien Offroy de (2000), *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid: Valdemar.

LACLAU, Ernesto (1995), *Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 5, pp. 38-52.

LAFFERTY, William M. y MEADOWCROFT, James (1996), "Democracy and the environment: congruence and conflict –preliminary reflections", en W. M. Lafferty y J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 1-17.

LASH, Scott y URRY, John (1994), *Economies of signs and space*, Londres: Sage.

LASH, Scott (2000), "Risk Culture", en B. Adam, U. Beck y J. Van Loon (eds.), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, Londres: Sage, pp. 47-62.

LEASE, Gary (1995), "Introduction: Nature under Fire", en en M. E. Soulé, y G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington: Island Press, pp. 3-16.

LEE, Kai N. (1993), *Compass and Gyroscope. Integrating Science and Politics for the Environment*, Washintong: Island Press.

LEE, Keekok (1995), "Beauty for Ever?", en Environmental Values, nº 4, pp. 213-225.

LEFEBVRE, Henri (1995), *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.

LEISS, William (1994, e.o. 1972), *The Domination of Nature*, Londres: McGuill-Queen's University Press.

LELÉ, Sharachchandra M. (1991), *Sustainable Development: A Critical Review*, en World Development, Vol. 19, nº 6, pp. 607-621.

LEOPOLD, Aldo (1987), *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*, Oxford: Oxford University Press.

LEVIDOW, Les (1996), "Simulating mother nature, industrializing agriculture", en G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis y T. Putnam (eds.), *FutureNatural. Nature, science, culture*, Londres: Routledge, pp. 55-71.

LEVINE, Andrew (1981), *Liberal Democracy: A Critic of its Theory*, Nueva York: Columbia University Press.

LEVITAS, Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, Nueva York: Philip Allan.

— (1993) "The future of thinking about the future", en J. Bird *et al.* (eds.), *Mapping the Futures. Local cultures, global change*, Londres: Routledge, pp. 257-266.

LEWIS, Martin W. (1992), *Green Delusions. An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*, Duke: Duke University Press.

LIDSKOG, Rolf (2000), "Scientific Evidence or Lay People's Experience? On Risk and Trust with Regard to Modern Environmental Threats", en M. Cohen (ed.), *Risk in the Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*, Londres: Macmillan, pp. 196-224.

LIGHT, Andrew (2001), "The Urban Blind Spot in Environmental Ethics", en Environmental Politics, vol. 10, nº 1, pp. 7-35.

LIPOVETSKY, Gilles (1994), *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama.

LIPSCHUTZ, Ronnie D. (1999), "Bioregionalism, civil society and global environmental governance", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 101-120.

LLOYD, Geoffrey E. R. (1992), "Greek antiquity: the invention of nature", en J. Torrance (ed.), *The Concept of Nature*, Oxford: Clarendon Press, pp. 1-24.

LOMBORG, Bjorn (2001), *The Skeptical Environmentalist. Measuring the real state of the world*, Cambridge: Cambridge University Press.

LOVEJOY, Arthur O (1983), *La gran cadena del ser: historia de una idea*, Barcelona: Icaria.

LOW, Nicholas y GLEESON, Brendan (1999), "Geography, justice and the limits of rights", en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 30-43.

LUHMANN, Niklas (1989), *Ecological Communication*, Cambridge: Polity.

LUKE, Timothy W. (1999) *Capitalism, Democracy and Ecology. Departing from Marx*, Urbana: University of Illinois Press.

LUPTON, Deborah (1999), *Risk*, Londres: Routledge.

LYNCH, Tony (1996), *Deep Ecology as an Aesthetic Movement*, en Environmental Values, 5, pp. 147-160.

LYOTARD, Jean François (1994), *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra: Madrid.a

LYON, David (1996), *Postmodernidad*, Madrid: Alianza.

MACEDO, Stephen (1999), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press.

MACINTYRE, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MACKIE, Gerry (2001), "Todos los hombres son mentirosos: ¿carece de sentido la democracia?", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 95-128.

MACNAGHTEN, Phil y URRY, John (1998), *Contested Natures*, Londres: Sage.

MACPHERSON, C. B. (1979), "The Maximization of Democracy", en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Third Series*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 83-103

— (1982), *La democracia liberal y su época*, Madrid: Alianza.

MAGRIS, Claudio (1997), *El Danubio*, Barcelona: Anagrama.

MANIN, Bernard (1987), "On Legitimacy and Political Deliberation", en Political Theory, vol. 15, nº 3, pp. 338-368.

— (1998) *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza.

MANSBRIDGE, Jane (1999), "Everyday Talk in the Deliberative System", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 211-239.

MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P. (1981), *El pensamiento utópico en el mundo occidental. III. La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX)*, Madrid: Taurus.

MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, Tom (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid: Alianza.

MARTELL, Luke (1994), *Ecology and Society. An introduction*, Cambridge: Polity Press.

MARTINEZ DE PISÓN, Eduardo (1997), "El paisaje, patrimonio cultural", en Revista de Occidente, nº 194-195, julio-agosto, pp. 37-49.

MARX, Karl y ENGELS, Federico (1970), *La ideología alemana*, Montevideo y Barcelona: Pueblos Unidos y Grijalbo.

— (1975a) *Obras Escogidas, I*, Madrid: Akal, 1975.

— (1975b) *Obras Escogidas, II*, Madrid: Akal, 1975.

— (1985) *El Manifiesto Comunista*, Madrid: Alhambra.

MARX, Karl (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, borrador 1857-1858, 2 vols.*, México: Siglo XXI editores.

— (1978a), *El Capital. Crítica de la Economía Política. 3 Vols.*, México: FCE.

— (1980), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.

MASON, Michael (1999), *Environmental Democracy*, London: Earthscan.

MASSEY, Doreen (1993), "Power-geometry and a progressive sense of place", en J. Bird *et al.* (eds.), *Mapping the Futures. Local cultures, global change*, Londres: Routledge, pp. 59-69.

MATHEWS, Freya (1991), *The Ecological Self*, Londres: Routledge.

— (1995a), *Ecology and Democracy*, en Environmental Politics, Special issue, vol. 4, nº 4.

— (1995b) *Introduction*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, pp. 1-12.

— (1995c) *Community and the Ecological Self*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, pp. 66-100.

MAZLISH, Bruce (1995), *La cuarta discontinuidad. La coevolución de hombres y máquinas*, Madrid: Alianza.

McGINNIS, Michael Vincent (1999a), "A rehearsal to bioregionalism", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 1-9.

— (1999b) "Boundary creatures and bounded spaces", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 61-80.

McKIBBEN, Bill (1990), *The End of Nature*, New York: Anchor Books.

MEADOWS, Donella H.; MEADOWS, Dennis L.; RANDERS, Jørgen Randers; BEHRENS III, William W. (1972), *Los límites del crecimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.

MERCHANT, Carolyn (1992), *Radical Ecology. The search for a livable world*, Nueva York: Routledge.

— (1993) "The Death of Nature", en M. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rigths to Radical Ecology*, 2ª ed., New Jersey: Prentice Hall, pp. 277-290.

— (1995), *Eartchcare. Women and the Environment*, Nueva York: Routledge.

— (1996) "Reinventing Eden: Western Culture as a Recovery Narrative", en W. Cronon, *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 132-159.

MEYER, John M. (1999), "Interpreting Nature and Politics in the History of Western Thought: The Environmentalist Challenge", en Environmental Politics, vol. 8, nº 2, pp. 1-23.

MIDGLEY, Mary (1992), *Science as Salvation. A Modern Myth and its Meaning*, Londres: Routledge.

MIES, María, y SHIVA, Vandana (1993), *Ecofeminism*, Halifax: Fernwood Publications.

MILLS, Mike y KING, Fraser (2000), "Ecological constitutionalism and the limits of deliberation and representation", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 133-145.

MILLS, Mike (1996), "Green democracy: The Search for an Ethical Solution", en B. Doherty y M. De Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought*, Londres: Routledge, pp. 97-114.

—(1998) *Liberal Sustainability? The Duties of Being and Association*, ponencia presentada en las Sesiones de la ECPR, marzo.

MILTON, Kay (1996), *Environmentalism and Cultural Theory*, Londres: Routledge.

— (1999) *Nature is Already Sacred*, en Environmental Values, Vol. 8, nº 3, pp. 437-449.

MINH-HA, Trinh T. (1996), "Nature's *r*: a musical swoon", en G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis y T. Putnam (eds.), *FutureNatural. Nature, science, culture*, Londres: Routledge, pp. 86-104.

MITCHAM, Carl (1997), "The Sustainability Question", en R. S. Gottlieb (ed.), *The Ecological Community. Environmental Challenges for Philosophy, Politics, and Morality*, Londres: Routledge, pp. 359-380.

MONTAIGNE, Michel de (1996), *Ensayos I*, Madrid: Cátedra.

MORPHY, Howard (1999), "From Hunting to Mining: The History of Human Environmental Relations in Eastern Arnhem Land", en P. Slack (ed.), *Environments and Historical Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 168-188.

MOSCOVICI, Serge (1975), *Sociedad contra natura*, México DF: Siglo XXI.

MOUFFE, Chantal (1992), "Preface: Democratic Politics Today", en C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism. Citizanship, Community*, Londres: Verso, pp. 1-15.

— (1992b) "Democratic Citizenship and the Political Community", en C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism. Citizanship, Community*, Londres: Verso, pp. 225-239.

— (1996) "Radical Democracy or Liberal Democracy?", en David Trend (ed.), *Radical Democracy. Identity, Citizenship and the State*, Londres: Routledge, pp. 19-26.

MUGUERZA, Javier (1990), *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

MUIR, Richard (1999), *Approaches to Landscape*, Houndmills: Macmillan.

MUMFORD, Lewis (1987), *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza.

MURRAY, Alexander (1992) "Nature and man in the Middle Ages", en J. Torrance (ed.), *The Concept of Nature*, Oxford: Clarendon Press, pp. 25-52.

MUSSCHENGA, Bert (1994), "Liberal Neutrality and the Justification of Environmental Conservation", en Wim Zeers y Jan J. Boersema (eds.), *Ecology, Technology and culture*, Cambridge: The White Horse Press, pp. 164-174.

MYERS, M. (1993), "The question of linkages in environment and development", en Bioscience, nº 43, pp. 302-310.

MYERSON, George y RYDIN, Yvonne (1996), *The language of the environment. A new rhetoric*, Londres: UCL Press.

NABOKOV, Vladimir (1988), *La dádiva*, Barcelona: Anagrama.

NAESS, Arne (1989), *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1993), *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, en Environmental Values, nº 2, pp. 67-71.

— (1995) "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", en M. Redclift, y G. Woodgate, *The Sociology of the Environment, II*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 167-172.

— (1997) "Sustainable development and the deep ecology movement", en S. Baker, M. Kousis, D. Richardson y S. Young (eds.), *The politics of sustainable development. Theory, policy and practice within the European Union*, Londres: Routledge, pp.61-71.

NEUMAYER, Eric (1999), *Weak versus Strong Sustainability. Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, Cheltenham: Edward Elgar.

NIETZSCHE, Friedrich (1973), *El gay saber*, Madrid: Narcea.

— (1997) *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza.

NINO, Carlos Santiago (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa.

NISBET, Robert (1995), *Conservadurismo*, Madrid: Alianza.

— (1996) *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa.

NORTON, Bryan (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford: Oxford University Press.

OELSCHLAEGER, Max (1991), *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven: Yale University Press.

O'CONNOR, James (1986), "Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction", en Capitalism, Nature, Socialism, vol. 1, nº 1, pp. 11-38.

— (1997) *¿Qué es la historia ecológica?, ¿por qué la historia ecológica?*, en Ecología Política, nº 14, pp. 115-130.

OFFE, Claus (1988), *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid: Sistema.

O'NEILL, John (1993), *Ecology, Policy and Politics*, Londres: Routledge.

— (1997a) "Value pluralism, inconmensurability and institutions", en Foster (1997), pp. 75-88.

O'RIORDAN, Tim (1976), *Environmentalism*, Londres: Pion Limited.

— (1995) [ed.] *Perceiving Environmental Risks*, Londres: Academic Press.

— (2000), *Environmental Science for Environmental Management*, 2ª ed., Harlow: Prentice Hall.

— (2001a) [ed.] *Globalism, Localism & Identity. Fresh Perspectives on the Transition to the Sustainability*, London: Earthscan.

— (2001b) "Taking the Transition Forward", en T. O'Riordan (ed.), *Globalism, Localism & Identity. Fresh Perspectives on the Transition to the Sustainability*, London: Earthscan.

OPHULS, William (1977a), *Ecology and the Politics of Scarcity*, San Francisco: W. H. Freeman and Company.

— (1977b) "The Politics of a Sustainable Society" en D. Pirages (ed.), *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*, Nueva York: Praege Publishers, pp. 157-172.

— (1997) *Requiem for Modern Politics. The Tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millenium*, Boulder: Westview Press.

ORTEGA Y GASSET, José (1994), *La rebelión de las masas*, Madrid: Espasa Calpe.

PAEHLKE, Robert, y TORGERSON, Douglas (1990), "Environmental Politics and the Administrative State", en R. Paehlke y D. Torgerson (eds.), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*, Ontario: Broadview Press, pp. 285-302.

PAEHLKE, Robert (1989), *Environmentalism and the Future of Progressive Politics*, New Haven: Yale University Press.

— (1990) "Democracy and Environmentalism: Opening a Door to the Administrative State", en R. Paehlke y D. Torgerson (eds.), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*, Ontario: Broadview Press, pp. 35-55.

— (1995) "Environmental values for a sustainable society: the democratic challenge", en F. Fischer y M. Black (eds.), *Greening Environmental Policy: the Politics of a Sustainable Future*, Londres: Paul Chapman, pp. 129-144.

— (1996) "Environmental challenges to democratic practice", en W. Lafferty y J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 18-38.

— (1998) "Work in a sustainable society", en R. Keil *et al.* (eds.), *Political Ecology. Global and Local*, Londres: Routledge, pp. 272-291

PASSMORE, John (1975), "Attitudes to Nature", en R. S. Peters (ed.), *Nature and conduct*, Londres: Macmillan Press, pp. 251-264.

— (1978), *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Ecología y tradiciones en Occidente*, Madrid: Alianza.

PATEMAN, Carol (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

PATERSON, Matthew (1999), "Green Political Strategy and the State", en N. B. Fairwather *et al.* (eds.), *Environmental Futures*, Londres: Macmillan, pp 73-87.

PAZ, Octavio (1983), *Los signos en rotación y otros ensayos*, Madrid: Alianza.

PEARCE, David; TURNER, R. Kerry; O'RIORDAN, Timothy; ADGER, Neil; ATKINSON, Giles; BRISSON, Inger; BROWN, Katrina; DUBOURG, Richard; FANKHAUSER, Samuel; JORDAN, Andrew; MADDISON, David; MORAN, Dominic; y POWELL, Jane (1993), *Blueprint 3. Measuring sustainable development*, Londres: Earthscan.

PEPPER, David (1984), *The Roots of Modern Environmentalism*, Londres: Routledge.

— (1993a) *Eco-socialism. From deep ecology to social justice*, Londres: Routledge.

— (1993b) *Anthropocentrism, Humanism and Eco-Socialism: A Blueprint for the Survival of Ecological Politics*, en Environmental Politics, Vol. 2, nº 3, otoño, pp. 428-452.

— (1996) *Modern Environmentalism. An introduction*, Londres: Routledge.

PEPPERMAN TAYLOR, Bob (1991), "Environmental Ethics & Political Theory", en Polity, vol. XXIII, nº 4, pp. 567-584.

— (1996), "Democracy and environmental ethics", en W. Lafferty y J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 86-107.

PERCZYNSKI, Piotr (2000), "Active citizenship and associative democracy", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 161-171.

PETERSON, Anna (1999), *Environmental Ethics and the Social Construction of Nature*, en Environmental Ethics, Vol. 21, Invierno, pp. 339-357.

PHILIPS, Anne (1996), "Dealing with Difference: a politics of ideas or a politics of presence?", en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press.

PIGLIA, Ricardo (2001), *Respiración artificial*, Barcelona: Anagrama.

PIRAGES, Dennis Clark [ed.] (1977a), *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*, Nueva York: Praege Publishers.

— (1977b) "Introduction: a Social Design for Sustainable Growth", en D. Pirages (ed.), *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*, Nueva York: Praege Publishers, pp.1-13.

PITKIN, Hannah (1967), *The concept of representation*, Berkeley: University of California Press.

PLUMWOOD, Victoria (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres: Routledge.

— (1995) *Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective*, en Environmental Politics, Vol. 4, nº 4, Invierno, pp. 134-168.

PONTING, Clive (1992), *Historia verde del mundo*, Barcelona: Paidós.

PORRITT, Jonathon (1984), *Seeing Green. The Politics of Ecology Explained*, Londres: Basil Blackwell.

— (1995a), "Sustainable Society", en M. Redclift y G. Woodgate, *The Sociology of the Environment, III*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 642-656.

— (1995b) "Industrialism in All its Glory", en M. Redclift y G. Woodgate, *The Sociology of the Environment, III*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 542-552.

— (1997) "Environmental Politics: The Old and the New", en M. Jacobs (ed.), *Greening the Millenium? The New Politics of Environment*, Oxford: Blackwell, pp. 62-73.

— (2000) *Playing Safe: Science and the Environment*, Londres: Thames & Hudson.

PRZEWORSKI, Adam (2001), "Deliberación y dominación ideológica", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 183-206.

PRICE, B. B. (1992), *Medieval Thought*, Londres: Blackwell.

PRICE, Jennifer (1998), "Looking for Nature at the Mall: A Field Guide to the Nature Company", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 186-203.

PROCTOR, James D. y SMITH, David M. [eds.] (1999), *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge.

PROCTOR, James D. (1999a), "Introduction: Overlapping terrains", en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 1-16.

— (1999b), "A moral earth. Facts and values in global environmental change" en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 149-162.

PYTHIAM-ADAMS, Charles (1999), "Environments and Identities: Landscape as Cultural Projection in the English Provincial Past", en P. Slack (ed.), *Environments and Historical Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 118-146.

RADCLIFFE, James (2000), *Green Politics. Dictatorship or Democracy?*, Londres: Macmillan.

RAINBOW, Stephen (1993), *Green Politics*, Auckland: Oxford University Press.

RÄTTILÄ, Tiina (2000), "Deliberaton as public use of reason —or, what public, whose reason?", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 40-52.

RAWLS, John (1996), *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.

REDCLIFT, Michael y WOODGATE, Graham (1994), "Sociology and the Environment: Discordant Discourse?", en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres: Routledge, pp. 51-66.

REDCLIFT, Michael (1987), *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*, Londres: Methuen.

— (1993) *Sustainable Development: Needs, Values, Rigths*, en Environmental Values, nº 2, pp. 3-20.

— (1994) "Sustainable Development: Economics and the Environment", en Redclift y Sage (1994), pp. 17-34.

— (1997) "Postscript: sustainable development in the twenty-first century: the beginning of history?", en S. Baker, M. Kousis, D. Richardson y S. Young (eds.), *The politics of sustainable development. Theory, policy and practice within the European Union*, Londres: Routledge, pp. 250-268.

— (1999a) "Pathways to sustainability: issues, policies and theories", en M. Kenny y J. Meadowcroft (eds.), *Planning Sustainability*, Londres: Routledge, pp. 66-77.

— (1999b), "Sustainability and Sociology: Northern Preoccupations", en Becker *et al.* (eds.), *Sustainability and the Social Sciences. A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, Londres: Zed Books, pp. 59-73.

REGAN, Tom (1983), *The Case for AnimalRights*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

— [ed.] (1984) *Earthbound. Introductory Essays in EnvironmentalEthics*, Illinois: Waveland Press.

RIECHMANN, Jorge y FERNANDEZ BUEY, Francisco (1994), *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona: Paidós.

— (1996) *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Madrid: Siglo XXI Editores.

RIECHMANN, Jorge (2000), *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid: Catarata.

RIVERO, Ángel (1999), "¿Es incompatible el liberalismo con la idea de una sociedad sostenible?", en A. Dobson (ed.), *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13, pp. 83-96.

ROβTEUTSCHER, Sigrid (2000), "Associative democracy —fashionable slogan or constructive innovation?", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 172-183.

ROCHELEAU, Dianne, THOMAS-SLAYTER, Barbara, y WANGARI, Esther [eds.] (1996), *Feminist political ecology. Global issues and local eperiences*, Londres: Routledge.

ROEBUCK, Paul (1999), "Meaning and Geography" en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 19-29.

ROEFOLS, Joan (1996), "Charles Fourier: Proto-Red-Green", en D. Macauley (ed.), *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, Nueva York: Guilford Press, pp. 43-58.

ROSSET, Clément (1974), *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid: Taurus.

ROSSI, Paolo (1998), *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona: Crítica.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1990), *Contrato social*, Madrid: Espasa Calpe.

ROUSSOPOULOS, Dimitrios I. (1993), *Political Ecology. Beyond Environmentalism*, Montreal: Black Rose Books.

RUSSELL, Bertrand (1994a), *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo I: La Filosofía Antigua. La Filosofía Católica*, Madrid: Austral.

— (1994b) *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo II: La Filosofía Moderna*, Madrid: Austral.

SACHS, Wolfgang (1999), *Planet Dialectic. Explorations in Environment & Development*, Londres: Zed Books.

SACHS, Ignacy (1999), "Social Sustainability and Whole Development: Exploring the Dimensions of Sustainable Development", en Becker *et al.* (eds.), *Sustainability and the Social Sciences. A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, Londres: Zed Books, pp. 25-36.

SAGOFF, Mark (1990), *The Economy of the Earth. Philosophy, Law and the Environment*, Cambridge: Cambridge University Press.

SALE, Kirkpatrick (1985), *Dwellers in the land. The Bioregional Vision*, San Francisco: Sierra Club Books.

SALLEH, Ariel (1997), *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Posmodern*, Londres: Zed Books.

SANCHEZ, Cristina (1995), "Hanna Arendt", en F. Vallespín (ed.) *Historia de la Teoría Política, 6*, Madrid: Alianza, pp. 151-193.

SARGISSON, Lucy (2001), "What's Wrong with Ecofeminism", en Environmental Politics, vol. 10, nº 1, pp. 52-64.

SAVATER, Fernando (1995), *Diccionario Filosófico*, Madrid: Planeta.

SAVINIO, Alberto (1983), *Nueva Enciclopedia*, Seix Barral, Barcelona.

SAWARD, Michael (1993), "Green Democracy?", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 63-80.

— (1996) "Must democrats be environmentalists?", en B. Doherty y M. de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*, Londres: Routledge, pp. 79-96.

— (1998) *The terms of Democracy*, Cambridge: Polity.

— (2000a) [ed.] *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge.

— (2000b) "Less than meets the eye: democratic legitimacy and deliberative theory", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 66-77.

SCHAMA, Simon (1996), *Landscape and Memory*, Londres: Fontana Press.

SCHAUER, Frederick (1999), "Talking as Decision Procedure", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 17-27.

SCHLOSBERG, David (1999), *Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference of Environmentalism*, Oxford: Oxford University Press.

SCHMIDT, Alfred (1971), *The Concept of Nature in Marx*, Londres: NLB.

SCHMIDT, C. (1993), "On Economization and Ecologization as Civilizing Process", en Environmental Values, 2, p. 33-46.

SCHROEVERS, Pieter (1994), "Science: a modest hope", en Wim Zeers y Jan J. Boersema (eds.), *Ecology, Technology and culture*, Cambridge: The White Horse Pres, pp. 94-98.

SCIASCIA, Leonardo (1994), *El Consejo de Egipto*, Barcelona: Tusquets.

SERRANO MORENO, José-Luis (1997), *Premisas para una teoría ecopolítica del Estado*, en Ecología Política, nº 13, pp. 157-162.

SHAPIRO, Ian (1999), "Enough of Deliberation: Politis is about Interests and Power", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 28-38.

SHELDRAKE, Rupert (1990), *The Rebirth of Nature. The Greening of Science and God*, Londres: Rider.

SHEPARD, Paul (1995), "Virtually Hunting Reality in the Forests of Simulacra", en M. E. Soulé, y G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington: Island Press, pp. 17-29.

SHIVA, Vandana (1992), "Recovering the real meaning of sustainability", en D. E. Cooper y J. A. Palmer (eds.), *The Environment in Question*, Londres: Routledge, pp.187-193.

— (1993) "The Greening of Global Reach", en W. Sachs (ed.), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*, Londres: Zed Books, pp. 149-156.

SHORT, John R. (1991), *Imagined Country. Environment, culture and society*, Londres: Routledge.

SHRADER-FRECHETTE, K. S. y McCOY, Earl D. (1994), "How the Tail Wags the Dog: How Value Judgements Determine Ecological Science", en Environmental Values, vol. 3, nº 2, pp. 107-120.

SHRADER-FRECHETTE, Kristin (1998), "Scientific Method, Anti-Foundationalism and Public Decision", en R. Löfstedt y L. Frewer (eds.), *Risk and Modern Society*, Londres: Earthscan, pp. 45-56.

SIKOR, Thomas y NORGGARD, Richard B. (1999), "Principles for Sustainability: Protection, Investment, Co-operation and Innovation", en J. Köhn *et al.* (eds.), *Sustainability in question. The Search for a Conceptual Framework*, Chentelham: Edward Elgar, pp. 49-65.

SIMMONS, I. G. (1993), *Interpreting Nature. Cultural constructions of the environment*, Londres: Routledge.

SIMON, Julian y KAHN, Herman (1984), *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000*, Oxford: Blackwell.

SIMON, William H. (1999), "Three Limitations of Deliberative Democracy: Identity Politics, Bad Faith, and Indeterminacy", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 49-57.

SINGER, Peter (1995), *Animal Liberation*, 2 ed., Londres: Pimlico.

SLATER, Candance (1996), "Amazonia as Edenic Narrative", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 114-131.

SLOVIC, Paul (2000), *The Perception of Risk*, Londres: Earthscan.

SMITH, Graham (2000), "Toward Deliberative Institutions", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation. Deliberation, representation and association*, Londres: Routledge, pp. 29-39.

— (2001) "Taking Deliberation Seriously: Institutional Design and Green Politics", en Environmental Politics, vol. 10, nº 3, pp. 72-93.

SMITH, Mark J. (1998), *Ecologism. Towards Ecological Citizenship*, Buckingham: Open University Press.

SMITH, Mick (1999), "To Speak of Trees: Social Constructivism, Environmental Values, and the Future of Deep Ecology", en Environmental Ethics, Vol. 21, pp. 359-376.

SMITH, Neil (1993), "Homeless/global: scaling places", en J. Bird *et al.* (eds.), *Mapping the Futures. Local cultures, global change*, Londres: Routledge, pp. 87-119.

— (1996) "The production of nature", en G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis y T. Putnam (eds.), *FutureNatural. Nature, science, culture*, Londres: Routledge, pp. 35-54.

SONTAG, Susan (1980), *Sobre la fotografía*, Barcelona: Edhasa.

SOPER, Kate (1995), *What is Nature?*, Oxford: Blackwell.

— (1996) "Nature/'nature'", en G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis y T. Putnam (eds.), *FutureNatural. Nature, science, culture*, Londres: Routledge, pp. 22-34.

SOULÉ, Michael E. (1995), "The Social Siege of Nature", en M. E. Soulé, y G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington: Island Press, pp. 31-45.

SOULÉ, Michael E. y LEASE, Gary [eds.] (1995), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington: Island Press.

SPAARGAREN, Gert; MOL, Arthur P. J.; y BUTTEL, Frederick H. [eds.] (2000), *Environment and Global Modernity*, Londres: Sage.

SPAARGAREN, Gert (2000), "Ecological Modernization Theory and the Changing Discourse on Environment and Modernity", en G. Spaargaren (ed.), *Environment and Global Modernity*, Londres: Sage, pp. 41-72.

SPASH, Clive L. y CLAYTON, Anthony M. H. (1997), "The Maintenance of Natural Capital: Motivations and Methods", en A. Ligth y J. M. Smith (eds.), *Space, place and Environmental Ethics*, Londres: Rowan & Littlefield, pp. 143-173.

SPIRN, Anne Whiston (1996), "Constructing Nature: The Legacy of Frederick Law Olmsted", en W. Cronon (ed.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nueva York: W. W. Norton & Company, pp. 91-113.

STEENBERGEN, Bart van (1994), "Towards a Global Ecological Citizenship", en B. van Steenbergen (ed.), *The condition of citizenship*, Londres: Sage, pp. 141-152.

STEFFEN, Lloyd H. (1992), "In Defense of Dominion", en Environmental Ethics, vol. 14, nº 1, pp. 63-80.

STEPHENS, Piers H. G. (2000), "Nature, Purity, Ontology", en Environmental Values, nº 9, pp. 267-294.

— (2001a) "Green Liberalisms: Nature, Agency and the Good", en Environmental Politics, vol. 10, nº 3, pp. 1-22.

— (2001b) "The Green only Blooms amid the Millian Flowers: A Reply to Marcel Wissenburg", en Environmental Politics, vol. 10, nº 3, pp. 43-47.

STEWART, Angus (1995), *Two conceptions of citizenship*, en British Journal of Political Science, vol. 46, pp. 63-78.

STEWART, Murray (2000), "Community Governance", en H. Barton (ed.), *Sustainable Communities. The Potential for Eco-Neighbourhoods*, Londres: Earthscan, pp. 176-186.

STOKES, Susan C. (2001), "Patologías de la deliberación", en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 161-182.

STONE, Christopher D. (1996), *Should Trees Have Standing? And other essays on law, morals and the environment*, Nueva York: Oceana Publications.

STREECK, Wolfgang (1998), "Inclusión y secesión: algunas cuestiones acerca de las fronteras de la democracia asociativa", en A. de Francisco (coord.), *Asociaciones y Democracia,* Zona Abierta, nº 84-85, pp. 147-158.

STUART MILL, John (1992), *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.

SUNSTEIN, Cass R. (1999), "Agreement without Theory", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 123-150.

SZASZ, Andrew (1994), *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

TASCH, Jeremy (1999), "Altered states. Nature and place in the Russian Far East", en J. D. Proctor y D. M. Smith [eds.], *Geography and Ethics. Journeys in a moral terrain*, Londres: Routledge, pp. 175-192.

TAYLOR, Charles (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Nigel (2000), "Eco-Villages: Dream and Reality", en H. Barton (ed.), *Sustainable Communities. The Potential for Eco-Neighbourhoods*, Londres: Earthscan, pp. 19-28.

THOMAS, Keith (1984), *Man and the Natural World. Changing Attittudes in England, 1500-1800*, Londres: Penguin.

THOMASHOW, Mitchell (1999), "Toward a cosmpolitan bioregionalism", en M. V. McGinnis (ed.), *Bioregionalism*, Londres: Routledge, pp. 121-132.

TOKAR, Brian (1987), *The Green Alternative. Creating an Ecological Future*, San Pedro: R. & E. Miles.

TORGA, Miguel (1998), *Diario 1932-1987*, Barcelona: Círculo de Lectores.

TORGERSON, Douglas (1990), "Limits of the Administrative Mind: The Problem of Defining Environmental Problems", en R. Paehlke y D. Torgerson (eds.), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*, Ontario: Broadview Press, pp. 115-161.

— (1995) "The uncertain quest for sustainability: public discourse and the politics of environmentalism", en F. Fischer y M. Black (eds.), *Greening Environmental Policy: the Politics of a Sustainable Future*, Londres: Paul Chapman, pp. 3-20.

— (1997) *Policy Professionalism and the Voices of Dissent: The Case of Environmentalism*, en Polity, vol. XXIX, nº 3, pp. 345-374.

— (1999a) *The Promise of Green Politics*, Durham: Duke University Press.

— (1999b) "Images of place in green politics: the cultural mirror of indigenous traditions", en F. Fischer y M. A. Hajer (eds.), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*, Oxford: Oxford University Press, pp. 186-203.

TOURAINE, Alain (1994), *¿Qué es la democracia?*, Madrid: Temas de Hoy.

TREND, David (1996), "Democracy's crisis of meaning", en David Trend (ed.), *Radical Democracy. Identity, Citizenship and the State*, Londres: Routledge, pp. 7-18.

TUAN, Yi-Fu (1974), *Topophilia. A study of environmental perception, attittudes and values*, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

TURNER, Bryan (1992), "Outline of a Theory of Citizenship", en C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism. Citizanship, Community*, Londres: Verso, pp. 33-62.

— (1994) "Postmodern Culture/Modern Citizens", en B. van Steenbergen (ed.), *The condition of citizenship*, Londres: Sage, pp. 153-168.

TURNER, Frederick (1980), *Beyond Geography. The Western Spirit against the Wilderness*, Nueva York: The Viking Press.

VALDIVIELSO NAVARRO, Joaquín (1999), "Nuevos retos para la democracia y la sostenibilidad en torno a la 'crisis del trabajo'", ponencia presentada al IV Congreso de la AECPA, celebrado en Granada.

VALENCIA, Ángel (1995) "La teoría política en la era de la tecnocracia", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política, vol. 6*, Madrid: Alianza, pp. 433-453.

— (1998) "Movimientos y partidos ecologistas como nuevas formas de participacion", en A. Valencia (coord.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Málaga: Universidad de Málaga, pp. 159-177.

— (2000) "Teoría política verde: balance de una disciplina emergente", en Revista Española de Ciencia Política, nº 3, pp. 181-194.

— (2001) "Ciudadanía ecologica: ¿Tiene el ecologismo una noción propia de la ciudadanía?", comunicación presentada al V Congreso de la AECPA, La Laguna-Tenerife, 26-28 de septiembre.

VALÉRY, Paul (1993), *Escritos filosóficos*, Madrid: Visor.

VALLESPÍN, Fernando (1990), "Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política, 1*, Madrid: Alianza, pp. 19-52.

— (2000) *El futuro de la política*, Madrid: Taurus.

VERCHER, Antonio (1998), *Derechos humanos y medio ambiente*, en Claves, nº 84, julio-agosto, pp. 14-21.

VINCENT, Andrew (1993), *The Character of Ecology*, en Environmental Politics, Vol. 2, Nº 2, Verano, pp. 248-276.

— (1995) *Modern Political Ideologies*, segunda edición, Oxford: Blackwell.

— (1998) *Liberalism and the Environment*, en Environmental Values, nº 7, pp. 443-459.

VON BEYME, Klaus (1994), *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid: Alianza.

VON WIESE, Benno (1979), *La cultura de la Ilustración*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

WALKER, K. J. (1989), *The State in Environmental Management: The Ecological Dimension*, en Political Studies, XXXVII, 25-38.

WALL, Derek (1994), *Green History. A reader in environmental literature, philosophy and politics*, Londres: Routledge.

WALZER, Michael (1992), "The Civil Society Argument", en C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism. Citizanship, Community*, Londres: Verso, pp. 89-107.

— (1996) *La crítica comunitarista del liberalismo*, en La Política, nº 1, pp. 47-64.

— (1999) "Deliberation, and What Else?", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 58-69.

WARREN, Karen [ed.] (1994), *Ecological Feminism*, Londres: Routledge.

WARREN, Mark E. (1996), "What Should we Expect from more Democracy? Radically Democratic Responses to Politics", en Political Theory, vol. 24, nº 2, pp. 241-270.

WEALE, Albert (1992), *The New Politics of Pollution*, Manchester: Manchester University Press.

— (1993) "The Limits of Ecocentrism", en Environmental Politics, vol. 2, nº 2, pp. 341-344.

— (1999) *Democracy*, Londres: MacMillan.

WEBER, Max (1984), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Sarpe.

WERTHEIMER, Alan (1999), "Internal Disagreements: Deliberation and Abortion", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 170-183.

WESTFALL, Richard (1992), "The scientific revolution of the seventeenth century: the construction of a new world view", en J. Torrance (ed.), *The Concept of Nature*, Oxford: Clarendon Press, pp. 63-93.

WESTON, Joe [ed.] (1982), *Red and Green: the New Politics of the Environment*, Londres: Pluto Press.

WESTRA, Laura (1993), *The Ethics of Environmental Holism and the Democratic State: Are they in Conflict?*, en Environmental Values, 2, pp. 125-136.

WHITE, Lynn (1967), *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, en Science, vol. 155, nº 3767, pp. 1203-1207.

WHITEHEAD, Alfred North (1997, e.o. 1925), *Science and the modern world*, Nueva York: The Free Press.

WHITWORTH, Andrew (2001), "Ethics and Reality in Environmental Discourses", en Environmental Politics, vol. 10, nº 2, pp. 22-42.

WILDAVSKY, Aaron (1995), *But Is It True? A Citizen's Guide to Environmental Health and Safety Issues*, Cambridge: Harvard University Press.

WILLIAMS, Raymond (1976), *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Glasgow: Fontana/Crook Helm.

— (1980) "Ideas of Nature", en *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*, Londres: Verso, pp. 67-85.

— (1985) *The Country and the City*, Londres: The Hogarth Press.

WILSON, Alexander (1992), *The Culture of Nature. North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*, Cambridge: Blackwell.

WISSENBURG, Marcel (1993), "The Idea of Nature and the Nature of Distributive Justice", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 3-20.

— (1998) *Green Liberalism. The free and the green society*, Londres: UCL Press.

— (1999) "Una democracia liberal sostenible", en A. Dobson (ed.), *La ecología y los límites del liberalismo*, en Revista Internacional de Filosofía Política, nº 13, pp. 41-64.

— (2001) "Liberalism is Always Greener on the Other Side of Mill: A Reply to Piers Stephens", en Environmental Politics, vol. 10, n1 3, pp. 23-42.

WOODGATE, Graham y REDCLIFT, Michael (1998), "From a 'Sociology of Nature' to Environmental Sociology: Beyond Social Construction", en Environmental Values, nº 7, pp. 3-24.

WORSTER, Donald (1995), "Nature and the Disorder of History", en M. E. Soulé, y G. Lease (eds.), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington: Island Press, pp. 65-85.

WYNNE, Brian (1994), "Scientific Knowledge and the Global Environment", en M. Redclift y Ted Benton (eds.), *Social Theory and the Global environment*, Londres: Routledge, pp. 169-189.

— (1997) "Methodology and institutions. Values as seen from the risk field", en J. Foster (ed.), *Valuing Nature? Ethics, economics and the environment*, Londres: Routledge, .pp. 135-152.

YEARLEY, Steven (1992), "Environmental Challenges", en S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds.), *Modernity and its futures*, Cambridge: Polity y The Open University Press, pp. 117-168.

— (1994) "Social Movements and Environmental Change", en M. Redclift y Ted Benton (eds.), *Social Theory and the Global environment*, Londres: Routledge, pp. 150-168.

YOUNG, Iris Marion (1990), "The Ideal of Community and the Politics of Difference", en L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York: Routledge, pp. 300-323.

— (1998) "Los grupos sociales en la democracia asociativa", en A. de Francisco (coord.), *Asociaciones y Democracia*, Zona Abierta, nº 84-85, pp. 167-176.

— (1999) "Justice, Inclusion and Deliberative Democracy", en S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on* Democracy and Desagreement, Nueva York: Oxford University Press, pp. 151-128.

YOUNG, John (1990), *Post Environmentalism*, Londres: Belhaven Press.

YOUNG, Robert M. (1984), "Naturaleza", en T. Bottomore (ed.), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid: Tecnos, pp. 563-564.

ZIMMERMAN, Michael A. [ed.] (1993), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Nueva Jersey: Prentice Hall.

— (1994) *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley: University of California Press.

ZWEERS, Wim (1994), "Radicalism or Historial Consciousness: On Breaks and Continuity in the Discussion of Basic Attitudes", en Wim Zeers y Jan J. Boersema (eds.), *Ecology, Technology and culture*, Cambridge: The White Horse Press, pp. 63-71.


UNIVERSITAS MALACITANA