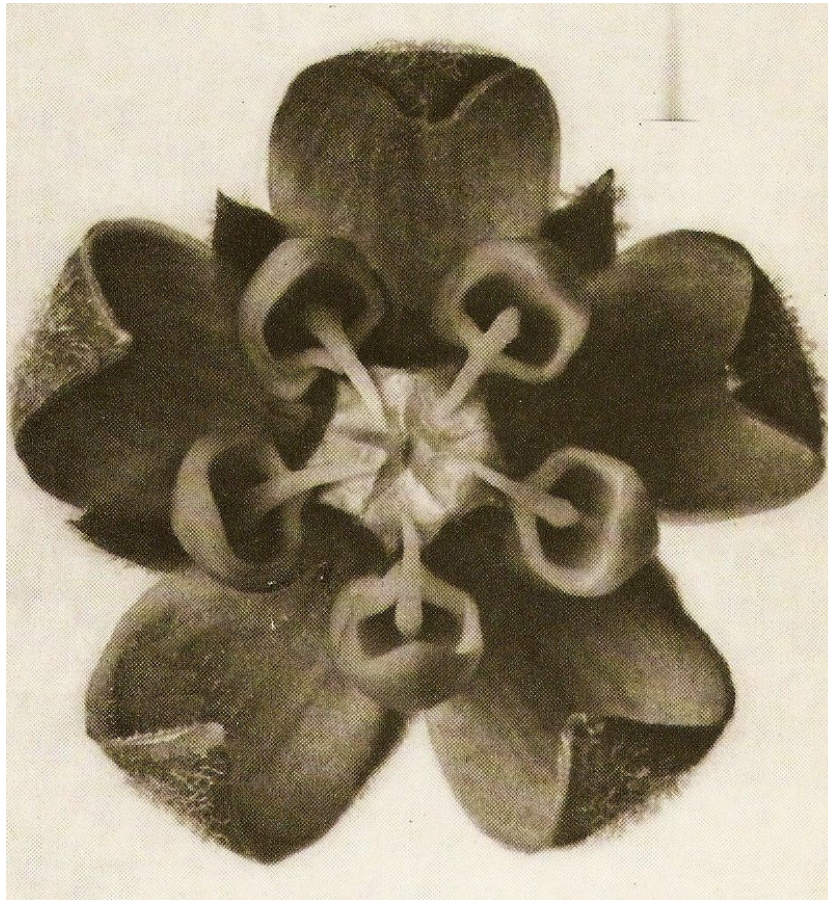


# LA RESIGNIFICACIÓN DE LA NATURALEZA EN LOS TIEMPOS DEL PROBLEMA AMBIENTAL



---

Fotógrafo: Karl Blossfeldt. *Asclepias syriaca*

***Para Carlos, mi amor compañero.***

**LA RESIGNIFICACIÓN DE LA NATURALEZA EN LOS TIEMPOS DEL PROBLEMA  
AMBIENTAL**

**SANDRA LUCÍA JARAMILLO RESTREPO**  
E-mail: [sljarami@gmail.com](mailto:sljarami@gmail.com)

**Director:**  
**Alberto Castrillón Aldana**  
**Doctor en Historia de las ciencias EHES**

**MAESTRÍA EN MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO**  
**Facultad de Minas**  
**Escuela de Geociencias**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**  
**SEDE MEDELLÍN**  
**2008**

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción	6
1. Metodología	8
2. Antecedentes	10
2.1. De la Antigüedad a la Ilustración	10
2.2. De por qué los tiempos del problema ambiental	14
3. Marco teórico	18
3.1. Ambiente y ambientalismo	18
3.2. Ecología y ecologismo	19
3.3. Naturaleza y naturalismo	21
4. Naturaleza sistema	23
4.1. El ecosistema y la sociedad mundializados	23
4.2. Orden mundial tecno-científico-económico	25
4.3. Relaciones globalización-universalidad moderna	27
4.4. El <i>oikos</i> o la solidaridad ecológica	28
5. Naturaleza culto	32
5.1. El movimiento de liberación animal apuesta por el utilitarismo	32
5.2. La ecología profunda	36
5.2.1. Una mirada al biocentrismo	36
5.2.2. La ecología profunda y su blanco privilegiado: la modernidad	38
5.2.3. ¿Y las implicaciones...?	42
5.3. Michel Serres o la naturaleza devenida sujeto de derecho	45
5.4. Sobre una necesaria delimitación entre el ser humano y la naturaleza	48
5.5. La naturaleza objeto de culto	51
6. Naturaleza Recurso	53
6.1. El tema de los límites	53
6.2. El divorcio de la economía y la ecología	55
6.3. Economía clásica Vs. economía ecológica	57
6.4. ¿Desarrollo sostenible...	60
6.5. ... o sociedades sustentables?	62
7. Discusión	66
7.1. Desnaturalizando la concepción de la naturaleza	66
7.2. Recuperando la especificidad y el valor de lo humano	66
7.3. De la ciudadanía que requiere el ambientalismo	68
7.4. Frente a una naturaleza economizada...una naturaleza politizada	69
7.5. El valor inherente de la naturaleza	71
8. Literatura citada	73

## LISTA DE TABLAS

	Pág.
<b>Tabla 1.</b> Dicotomía del análisis de la ecología profunda y propuesta que plantea este trabajo	41
<b>Tabla 2.</b> Comparación entre las corrientes de la economía en cuanto a su relación con la naturaleza.	59
<b>Tabla 3.</b> Indicadores clave de la crisis social y ecológica generada por el Desarrollo	62

**LISTA DE GRÁFICAS**

	<b>Pág.</b>
<b>Gráfica 1.</b> Los objetos útiles y su relación con la idea usual de sistema económico	57

## INTRODUCCIÓN

*“El hombre no solo ha actuado sobre la naturaleza, sino que la ha pensado y solo ha podido actuar sobre ella, pensándola”.*

*Augusto Ángel Maya*

Los tiempos que corren han puesto en evidencia que lo ambiental se toma un lugar en la escena socio-política de los entes nacionales y de la macropolítica del mundo ahora globalizado. En este sentido la historia, como saber y como práctica, se vuelve decisiva para atrevernos a preguntar ahí donde el sentido común lo da todo por sabido, para entender que nuestra relación con la naturaleza, y por ende las decisiones que tomamos sobre ella, no es tan objetiva como creemos sino que está mediada por las ideas que encarnamos a propósito del mundo y de la humanidad. Así pues las ideas sobre la naturaleza van y vienen, algunas se configuran en las calles, otras en las instituciones académicas de diferentes niveles y tanto unas como otras se interrelacionan; poco a poco nuevas ideas prenden y otras olvidadas alcanzan protagonismos contemporáneos.

Algunos autores han identificado nociones de la naturaleza o del ambiente que circulan en la sociedad actual (sin hacer una distinción clara de la utilización de una noción u otra), como es el caso de Winner Langdon (1987), quien reconoce la naturaleza en tanto *reserva de bienes económicos, ecosistema en peligro y fuente de bien intrínseco*, reconociendo que la primera es abordada por la economía ambiental, la segunda por la ecología política y la última por la ecología profunda. También podemos mencionar a Lucié Sauvé (1994) quien distingue concepciones sobre el ambiente con el fin inmediato de plantear que cada una genera su propio modelo pedagógico. Tales concepciones son: *el ambiente como problema para solucionar*, con la que se asume que el mundo biofísico está amenazado por la contaminación, por las intervenciones antrópicas y por el deterioro y debe aprestarse el eco-consejero a avanzar en el convencimiento a los demás de que debemos cuidar la “casa de todos”; *el ambiente como recurso para administrar*, porque los elementos que lo componen son limitados, ya sea porque se agotan o porque se degradan; *el ambiente como naturaleza para apreciar, para respetar, para preservar*, concepción en la que se cita el naturalista, el ecólogo y el poeta; *el ambiente como biosfera para vivir juntos mucho tiempo*, la nave espacial, el organismo autorregulado o GAIA, algunos de los apelativos utilizados para hacer alusión a esa conciencia planetaria y hasta cósmica que ha producido la internacionalización de la naturaleza; *el ambiente como medio de vida para conocer, para administrar*, hace alusión al ambiente cotidiano en el que nos desenvolvemos: la escuela, la familia, el trabajo y con el que cada uno desarrolla una relación cotidiana; y finalmente, *el ambiente comunitario para participar*, que trata de un medio que compartimos con otros y en el que se realizan la democracia y la solidaridad. Estas concepciones y los diversos discursos sobre medio ambiente, son recogidos en este trabajo para evaluarlos, profundizar en ellos y proponer una categorización propia que se considera más pertinente para analizar políticamente el problema ambiental.

Se hace necesario plantear una aclaración: este trabajo está concentrado en los discursos de pensadores representativos del ambientalismo, se privilegian dichos discursos por razones metodológicas y porque se considera éste el primer paso para fundamentar las prácticas o reflexiones sobre lo ambiental que se lleven a cabo posteriormente.

Con base en la lectura interpretativa de los pensadores abordados (metodología que será detallada en el capítulo especialmente designado para ello), se han identificado

tres ideas de la naturaleza que coexisten en la actualidad, algunas marcando verdaderas discontinuidades con las ideas precedentes en la historia ambiental de Occidente, en tanto guardan un hilo de continuidad con ideas renacentistas o antiguas, pero todas coexistiendo, es decir, ocupando los mismos escenarios simultáneamente, siendo ésta una de las razones por las cuales los debates ambientales se transforman, en algunas ocasiones, en verdaderas discusiones bizantinas. No se trata, pues, de buscar en este trabajo *la idea* de naturaleza en los tiempos del problema ambiental, sino *las ideas* de naturaleza, lo que es ya una primera precisión. Entonces, las ideas que se formulan en este trabajo son: *naturaleza sistema*; *naturaleza culto* y; *naturaleza recurso*. La naturaleza sistema se toma en relación con la economía-mundo o con la macropolítica, alude a que por primera vez la naturaleza se vuelve blanco privilegiado de reflexiones mancomunadas o internacionales; la naturaleza culto pone en reflexión el Movimiento de Liberación Animal, las corrientes fundamentalistas como la ecología profunda u otras que reclaman que la naturaleza sea tomada como sujeto de derecho y de paso referente para el accionar humano; y la naturaleza recurso, examinada desde diversos enfoques de la economía y particularmente desde la economía ecológica que toma en seria consideración la termodinámica y su afirmación de que los recursos naturales son finitos.

## 1. METODOLOGÍA

*“Yo detesto a los que leen por pasar el rato; quien conoce esta clase de lectores sabe que no podrá aportarles nada”*

*Federico Nietzsche*

El primer paso fue realizar lecturas exploratorias con base en los referentes provistos por los cursos de la “Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo” tales como “Medio ambiente y desarrollo”, “Estudios socioculturales”, “Economía y desarrollo sostenible”, entre otros, y en los intercambios con el director de la tesis y con los compañeros del equipo de investigación que se mantuvieron a lo largo de todo el proceso. Con base en este primer paso se construyó el proyecto de investigación que permitió configurar una pregunta rectora de las lecturas posteriores y posibilitó construir los objetivos específicos que señalarían el derrotero y las prioridades a considerar a lo largo del proceso de investigación. La pregunta central de la investigación: ¿qué ideas de la naturaleza se han configurado en los treinta años que transcurren entre las tres cumbres de la tierra? funcionó como un ojo visor para que las lecturas abordadas no fueran una simple toma de información, sino un trabajo interpretativo a través del cual preguntarle al texto: *“se lee desde una cuestión no resuelta; ese trabajo se plasma en una escritura; entonces, todo lo que se lee alude a lo que uno busca, se convierte en lenguaje de nuestro ser. No se lee por información, ni por diversión [...] es necesario leer a la luz de un problema [...] la sospecha de que existe una unidad, una articulación necesaria allí donde hay algunos elementos dispersos, que creemos entender parcialmente, que se nos escapan, pero insisten como una herida abierta; [...] El trabajo de sospecha consiste en entregar o someter todos los elementos a una elaboración, a una crítica, que permita superar el poder de las fuerzas que los mantienen dispersos y yuxtapuestos o falsamente conectados, porque se trata siempre de una fuerza: represión, ideología dominante, racionalización, etc. Leer a la luz de un problema (entiéndase pregunta) es, pues, leer en un campo de batalla, en el campo abierto por una escritura, por una investigación”* (Zuleta 2001).

Las fuentes bibliográficas se diferenciaron entre principales y secundarias, las primeras objeto de un detenido proceso de fichaje, mientras que las segundas aportaron visiones de contexto, preguntas o problemas novedosos y posibilitaron la toma de notas libres, algunas de las cuales fueron utilizadas para el escrito final.

Las fuentes principales, por otro lado, fueron textos con características especiales: ubicaban problemas y los rastreaban históricamente, permitiéndole al lector tener una visión del estado de la cuestión a propósito de ellos al tiempo que analizaban con profundidad y rigor los temas elegidos, lo que propiciaba ideas para el fichaje, de la misma manera que ubicaban debates del problema ambiental, precisando visiones políticas y filosóficas del mismo sin desmedro de enunciar sus posiciones personales o las tesis por ellos construidas. Estas fuentes principales no sólo ofrecían perspectivas valiosas para avanzar en el entendimiento del problema ambiental, sino que deparaban ejemplos del trabajo interpretativo que esta investigación se proponía. Por ejemplo, Luc Ferry (1994) ubicó la ecología profunda como tema central de “El nuevo orden ecológico”, rastreó sus precursores, explicitó las ideas de éstos enfatizando los matices que diferenciaban a unos de otros, analizó cada una de las posiciones y ofreció sus propios argumentos para apoyar o refutar algunas afirmaciones.

Las fuentes principales de esta investigación fueron: “Historia de la ecología” de Alberto Castrillón, “Pensamiento político verde” de Andrew Dobson, “El nuevo orden ecológico” de Luc Ferry, “Introducción a la ética ecológica” de María José Guerra, “El retorno de Ícaro” de Augusto Ángel Maya, “Raíces económicas del deterioro ecológico



y social” de José Manuel Naredo, “La concepción naturalista de la naturaleza” de Margarita Serje y “El contrato natural” de Michel Serres.

Pero ¿en qué consiste el proceso de fichaje? Si partimos de ver la lectura como interpretación y el pensamiento como ejercicio creativo, será necesario explicitar las tres posiciones espirituales del sujeto pensante que plantea Nietzsche (2003 b): la posición *camello*, es decir, la del aprendiz que se sitúa frente al texto con la intención de comprender lo que éste quiere decir; la posición *león*, esto es aquella en la que el lector se distancia críticamente un poco del texto para objetar o preguntar frente a sus afirmaciones y la posición *niño*, cuando el lector se desprende del texto dando curso a ocurrencias propias, pertinentes y fundamentadas. A partir de las tres posiciones del espíritu, se pueden confeccionar cuatro tipos de fichas: *ficha textual*, que responde a la posición camello y preserva una expresión muy bellamente dicha o muy sintéticamente construida, siendo fiel con el autor en forma y contenido; *ficha resumen*, que preserva una idea del autor pero con palabras propias del lector; *ficha crítica*, que evidencia la posición león, plasmando las preguntas o las críticas que emergen por parte del lector y *ficha personal*, que responde a la posición niño donde se da vía libre a las ocurrencias propias del sujeto que lee.

La unión de estas cuatro fichas permite que el proceso de lectura no se quede en la simple adquisición de información, sino que conduzca, en el paso a paso de la lectura, a la interpretación propia de quien investiga, sin reclamar que ésta sea novedosa en el registro social, sino original en el orden individual, realizando así el objetivo kantiano de pensar por sí mismo. La metodología, pues, implicó que la escritura de este documento no fuera asunto de último momento, sino realización paulatina y simultánea con la lectura, buscando la pregunta rectora de la investigación, es decir, qué ideas de la naturaleza se han producido en los últimos treinta y cinco años.

Finalmente, se refrenda que la metodología aquí utilizada consistió en el análisis de los discursos relativos al problema ambiental, dejando por fuera la elaboración y obtención de encuestas u otras herramientas etnográficas que exploran campos de la historia social como el sentido común, las mentalidades o las ideologías (ámbitos en los cuales también se podrían hallar configuraciones históricas de la naturaleza, pero que responderían a otro tipo de investigación). Vale la pena aclarar que este trabajo abordó únicamente las construcciones occidentales sobre la naturaleza, no porque se quisiera desconocer que otras culturas han construido nociones propias que les fundamentan su actuar con respecto al mundo natural e incluso su proceder en ámbitos más amplios de la vida como la ética o la sociabilidad, sino porque desde el principio se definió como propósito rastrear las producciones discursivas ya señaladas, configuradas en nuestra cultura en el periodo establecido.

## 2. ANTECEDENTES

*“Todas estas cosas permanecen envueltas y ocultas por espesas tinieblas, de modo que no hay fuerza de ingenio humano que baste para penetrar en los misterios del cielo y de la tierra”*

Cicerón

### 2.1. De la Antigüedad a la Ilustración

No es el objeto de este capítulo detenerse a detallar o mucho menos proponer una historia ambiental, ya que es un dominio vasto y complejo que desborda las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, echar un vistazo a lo que ha sido la concepción humana de la naturaleza es imprescindible porque la historia, marca concreta de la cultura en el tiempo, nos recuerda siempre que los fenómenos son más que una simple apariencia, que tras ellos existen fuerzas y tensiones particulares que los condujeron a ser tal como los vemos y en esa medida juegos de tensiones distintos los concretarían de otra manera; en otras palabras, la historia nos desnaturaliza los fenómenos, nos evita verlos como algo absoluto e inmodificable, nos abre al sentido de la posibilidad, pudiendo así *“desnaturalizar al historizarlo, aquello que parece como lo más natural en el orden social”* (Bourdieu 1996).

Pero no es la naturaleza en sí la que queremos examinar históricamente porque sus procesos (formaciones geológicas, asociaciones vegetales, evolución biológica, sucesión vegetal, etc.), pese a que se despliegan en el tiempo, carecen de historia propiamente dicha, ya que ésta es un dominio que resulta, en el transcurrir del tiempo, de lo concreto de las relaciones humanas, que transmiten de una generación a otra lo conquistado y aprendido. Lo que queremos examinar históricamente es la relación de los seres humanos con la naturaleza, según las concepciones filosóficas que las sociedades han configurado y que signan las prácticas concretas de una época, aunque también es dable pensar que las prácticas concretas van determinando ideas o concepciones a propósito de este objeto: *“el concepto de naturaleza depende de la relación del Hombre con ella y ha variado a lo largo de la historia”* (Ángel 2002).

No es posible echar un vistazo histórico sin ir, aunque sea de soslayo, a la antigüedad y en ella al principio obligado de todo el pensamiento occidental: los griegos. Los jonios y Parménides pueden darnos idea de las dos corrientes más notorias: los primeros creían que la naturaleza era un objeto a conocer porque sus elementos primordiales, tierra, fuego, aire y agua, eran la explicación primera del ser y del mundo, siendo el saber de la naturaleza inmanente a ella. Para los jonios la naturaleza no era un suceder caótico de múltiples posibilidades, sino una transformación ordenada; más adelante, Heráclito verá la naturaleza como un inmenso ser en movimiento circular que responderá al *logos*, es decir, al orden. Esta posición frente a la naturaleza encontró más tarde su mejor expresión en la Ilustración y en la ciencia que ésta promovió.

Parménides, por otro lado, estaba convencido de que la verdad era producto de una revelación divina y que para conocerla, para predecirla, no era menester dirigirse a ella, sino esperar las indicaciones de un más allá, siendo la aceptación del mandato supremo lo único razonable. Tampoco para Platón la naturaleza era objeto de atención, pero ya no porque la verdad fuera propiedad ultramundana, sino porque el ateniense, al proponer una división entre el pensamiento y el cuerpo, entre el alma y la naturaleza, entre el mundo de la idea y el mundo de la materia, condujo a una jerarquización que dejó al mundo natural en un plano secundario que no fue otro que el escenario obligado de las aventuras del alma: *“la filosofía jonia había empezado a*

*investigar la naturaleza como una realidad autónoma y al hombre como parte de la misma [...] Platón construye un sistema ideológico invertido en el que el hombre sufre la dolorosa ruptura de su unidad entre alma y cuerpo, entre sensibilidad e inteligencia”* (Ángel 2002). El cristianismo se alineó a este desprecio por la naturaleza, dejando el cuerpo como el territorio maldito que empuja hacia el temible pecado de gozar, mientras el alma, herramienta que libera a los seres humanos, ha de permanecer limpia y elevarse moralmente. *“La tradición judeo-cristiana al tiempo que desacraliza la naturaleza, puesto que solo Dios es divino, eleva la humanidad sobre ella, partiendo de que su creación más importante era El Hombre. La oposición básica que funda la idea de naturaleza expone entonces la separación entre Dios y la Naturaleza de una parte y entre “El Hombre” y la Naturaleza de la otra”* (Serje 1999). Vale la pena decir que la discusión entre la inmanencia y la trascendencia tuvo profundas implicaciones ontológicas porque la pregunta de fondo era por la libertad humana: ¿es posible que los seres humanos puedan determinar su existencia personal y colectiva en lo social, en lo político y hasta en lo moral o, por el contrario, es menester que se defina según revelaciones ultramundanas? Preguntar por la libertad fue decisivo en la historia de la filosofía y tuvo importantes implicaciones en lo ambiental, ya que fue necesario indagar por los límites de la acción humana en relación a ese “otro” que es la naturaleza. Estas búsquedas que van y vienen de la naturaleza a lo humano sin aparente solución de continuidad, fueron expresión, desde la antigüedad hasta el Siglo XIV, de esa manera de pensar particular que Foucault (1974) llamó “episteme de la semejanza” –para el filósofo francés la episteme es una forma de entender el mundo, una forma de ver qué tiene una época particular y según la cual se definen las prácticas y los saberes del momento. En el medioevo era más o menos fácil creer que la humanidad hacía parte de la naturaleza y el método para conocer era preguntarse por las similitudes, por las analogías: siete orificios tiene el rostro, como siete astros el universo, así, el mundo era un juego de espejos. *“En el mundo premoderno no existió diferencia entre el afuera y el adentro. La episteme de la semejanza medieval funcionaba dentro del mundo cíclico, cerrado y finito que imponía la bóveda celeste. Macrocósmos divino y microcósmos humano eran figuras de lo mismo: creación de Dios”* (Castrillón 2006).

Pero en el Siglo XVII, con René Descartes, se da una discontinuidad crucial en la historia del conocimiento; el francés, autor del “Discurso del Método”, dio curso a la modernidad con su división de la realidad entre *res extensa* y *res cogitans*, esto es, entre el mundo físico enteramente explicable en términos de partículas móviles de forma y tamaño y el ámbito del pensamiento cuyas características son independientes de la materia e inexplicables por medio de la física. La división “dualista” que propone Descartes entre dos instancias separadas y claramente delimitadas constituyó un pilar fundamental de la filosofía y la ciencia posteriores, permitiendo además la afirmación cartesiana de que la verdad es lograda, la exactitud dable y la determinación alcanzable, avanzar significativamente en muchas áreas del saber.

De esta manera, Descartes, el “padre de la modernidad”, inauguró lo que Foucault (1974) llamó la “episteme de la diferencia”, es decir, el saber no fundamentado en la similitud, sino en la delimitación precisa entre el sujeto y el objeto, asignándole al primero una condición de ente activo al que le es dado conocer, mientras el segundo es pasivo y se deja descifrar y aprehender porque es un sustantivo dotado de clara identidad. Se forja así la idea de que hay un sujeto que puede lograr el conocimiento objetivo de un objeto que estudia y, por ende, que la verdad se considera alcanzable. El hombre como sujeto que conoce se desmarcó desde entonces de la naturaleza y dio comienzo a una noción definitiva de la técnica como instrumento que, mediando entre el sujeto y el objeto, no sólo sirve para conocer sino también para dominar.

Más tarde se formularon duras críticas al cartesianismo desde la epistemología, la filosofía del lenguaje y hasta el psicoanálisis, señalando que el objeto y el sujeto no están totalmente desligados sino interrelacionados, porque el primero no existe como un *a priori* sino como una construcción del sujeto, gracias al lenguaje y al pensamiento: *“la verdad del objeto no aparece en la inmediatez de su presencia [...] Entre el sujeto y el objeto, la verdad se produce en la representación que el primero hace del segundo”* (Castrillón 2006). Además, la noción de indeterminación que introdujo la cuántica produjo resonancias filosóficas que pusieron en entredicho las pretensiones cartesianas de alcanzar la verdad absoluta.

En el Renacimiento, en pleno *cuattrocento* italiano, la invención de la perspectiva<sup>2</sup> fue un importante insumo para que la mirada pudiera reconocer el paisaje e instaurarlo en el mundo, expresando de manera diáfana la concepción filosófica del momento según la cual, la humanidad se distanciaba de la naturaleza. El hombre se pinta, es decir, se representa por fuera del paisaje, no es un elemento más que lo conforma, sino un observador exterior que puede ubicarse en la objetividad y abrirse a la experiencia del conocer: *“la experiencia del paisaje implica la existencia de un observador conciente que hace de su experiencia con el entorno, una realidad reflexiva. Implica también la existencia de un aparato conceptual, es decir, de una serie de esquemas, de categorías y de conceptos que hacen posible y que organizan esa experiencia. El doble juego de la distanciamiento y de la objetivación permite que el paisaje se convierta en una entidad autónoma, un objeto en sí mismo”* (Serje 1999).

El paisaje estuvo presente en el Renacimiento en dos experiencias adicionales a la escena pictórica: los jardines y los paisajes agrícolas, poniendo en escena las ideas y las prácticas según las cuales habían sido producidos. A través de estas dos experiencias el hombre jugueteaba con la naturaleza haciéndola suya y gobernándola por primera vez, pero siendo esta dominación renacentista el producto del placer conjunto que producen la estética y la protección, de tal forma que sus jardines no sólo fueron famosos por la belleza que detentaban, sino también porque los hombres y mujeres se regodeaban en la atmósfera acogedora que ellos proveían. Sin embargo, la belleza cristalizada en los jardines no está dada como un *a priori*, sino que se configura como tal a partir de una oposición entre estos y la naturaleza externa, es decir, la selva virgen en la que reinan el desorden, el miedo y, aparentemente, el caos: *“hasta finales del XVII, los bosques, la montaña y el mar hacían parte, en la mirada colectiva, de una serie de lugares que producían rechazo, miedo y aprehensión [...] Las causas de esta “fobia” no eran solamente objetivas como el rigor del clima, la esterilidad de los suelos o las dificultades y peligros que presentaban; eran sobretudo simbólicas [...] Opuestos a la civilización y a la razón, estos lugares representaban la oscuridad de lo ininteligible frente a la claridad de la ciencia y de la técnica; la anarquía y el caos de la agricultura frente al orden de la racionalidad”* (Serje 1999).

Los paisajes agrícolas también se opusieron a la naturaleza salvaje, pero no ya por su capacidad de generar placer estético como los jardines, sino por la utilidad que proveyeron a los seres humanos merced a la percepción y apropiación que éste hizo del ambiente, siendo así que en la agricultura primaron la geometría y el beneficio. Mientras los jardines bellos fueron valorados estéticamente, los paisajes agrícolas se valoraron económicamente: *“nacen simultáneamente, como gemelos, dos modos de aprehender lo real, del mundo natural: el modo “objetivo” de la ciencia positiva, y el modo “subjetivo” de la fenomenología”* (Serje 1999). En síntesis, la naturaleza renacentista de formas simétricas, geometrizadas y bellas, fue armónica con la humanidad, determinada por ésta y puesta a su servicio.

---

<sup>2</sup> Serje (1999) anota que la obra: “La Anunciación” de Ambrosio Lorenzetti realizada en 1344, se considera una obra emblema del inicio de la perspectiva.

Los bosques, las montañas y el mar fueron lugares de rechazo, miedo y aprehensión hasta finales del Siglo XVII; en este sentido, los viajeros produjeron nuevas significaciones sobre la naturaleza salvaje vía la tensión entre el miedo que expresaban a propósito de estos lugares (gracias a las hazañas por Europa en las que se enfrentaron a peligros, dificultades y bandidos) y su afán por elaborar las primeras guías de viaje que fueron insumos fundamentales para la construcción de caminos. En el Siglo XVIII se fragua, con Rousseau y Goethe, una nueva sensibilidad estética: la naturaleza salvaje deviene experiencia sublime que acerca a los seres humanos a la angustia de lo riesgoso, de lo prístino, de la muerte misma. Ya no se trata del placer de lo bello sino del “horror delicioso” de lo sublime. El aporte de Rousseau fue útil más tarde para el romanticismo como oposición a la concepción racional: *“El romanticismo pone a la orden del gusto del día una nueva belleza, la de la naturaleza sin humanos, salvaje, desordenada. En una palabra natural, habiendo privilegiado el Todo, el cosmos, los románticos se dedican a buscar las armonías entre el hombre y la naturaleza, más que a avanzar en el análisis de ésta”* (Tomado de: Lavilla y Leenhardt 1996)<sup>3</sup>.

Pero a los viajeros y a los filósofos precursores del romanticismo se les unieron los naturalistas, figuras como Buffon o Linneo, fieles representantes de ello que no se quedaron en la descripción minuciosa de la realidad observable, sino que intentaron alcanzar las leyes generales que gobiernan la vida en la tierra. Poco a poco se acentuó la idea de naturaleza como objeto de conocimiento y de tal forma que las guías de viaje ya no estuvieron solas, sino que fueron acompañadas por catálogos de plantas, animales y geoformas, así como de herbarios y gabinetes de historia natural, es decir: nombrar y clasificar se constituyeron en propósitos obligados de la época. El *paisaje* de la “episteme de la diferencia” abrió paso al *ícono botánico* de la “episteme de la representación” (Castrillón 2006), la naturaleza ya no estuvo distanciada de la humanidad como una unidad, como un todo, sino que se distancia fragmentada y convertida en un conjunto compuesto por partes que hay que explorar independientemente, es decir, la naturaleza devino elementos.

En el Siglo XIX, se forjan las condiciones que permiten el desarrollo posterior de conceptos como ecología, ambiente o biosfera, los cuales serán esenciales para las ideas contemporáneas de naturaleza condiciones que se forjan a partir de trabajos pioneros como el de Alexander von Humboldt quien estudió la geografía botánica, valga decir, la distribución de las plantas según factores físicos, geográficos o la intervención humana; o el aporte de Pyramus de Candolle, quien definió el concepto de *región botánica* y de sitios, según condiciones ambientales que posibilitan el crecimiento natural de ciertas especies. Pero será Darwin, y en particular su teoría de la selección natural, en la que solo sobreviven los organismos mejor adaptados, la que permitirá concebir el ambiente como el entorno de un individuo en el que coexisten las condiciones materiales y los demás individuos.

La Ilustración va a concretar uno de los mitos fundacionales de Occidente: la noción dualista de la naturaleza, que entiende ésta como un ente material y objetivo que existe en sí, de manera exterior a lo humano e independiente de todo conocimiento, consumando una concepción naturalista de la naturaleza que la considera un *“objeto virgen que existe de manera autónoma a la sociedad o a la cultura, oponiendo así lo natural y lo social como dos ordenes de la realidad diferentes, como dos entidades ontológicas en sí mismas, separadas y opuestas”* (Serje 1999). El ser humano, por otro lado, queda consumado como el ser llamado a conocer, de modo que su

---

<sup>3</sup> Citado por Serje (1999). Pág. 28.

pensamiento y su razón han de iluminar el mundo y cargarlo de sentido; el ser humano sale de la naturaleza y deviene amo y señor de ella vía la conciencia.

Muchas fueron las conquistas de la Ilustración, por ejemplo, la universalidad del arte, de la ciencia y de los derechos humanos son marcas indelebles en el mundo que siguen siendo pilares hoy, pero han sido tantos los desmanes de la racionalidad a través de la ignominia de la guerra y la destrucción de la naturaleza causada por el dominio técnico, que la Ilustración no ha dejado de sufrir embates. *“La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza. Es decir, la Ilustración nace bajo el signo del dominio. Su objetivo fue, desde un principio, liberar a los hombres del miedo y construirlos en señores. Y su programa: el desencantamiento del mundo para someterlo bajo su dominio. La Ilustración disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, a la verdad, sino a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada. En el proceso de Ilustración el conocimiento se torna en poder y la naturaleza queda reducida a pura materia o sustrato de dominio”* (Sánchez 1994).

De esto han hecho bandera el ambientalismo y el ecologismo (que serán definidos más adelante) y su lucha por defender la naturaleza parece arrasar en algunos momentos (o en algunas corrientes) con la modernidad, con la Ilustración y hasta con la humanidad. Sin embargo, vale considerar que la racionalidad trae en sí misma la capacidad de evaluarse vía la lógica y los principios kantianos: pensar por sí mismo, pensar en el lugar del otro y ser consecuente, y que tomar falsas oposiciones como racionalidad-sensibilidad, técnica-naturaleza, global-local, maldad-bondad, no conduce a las necesarias explicaciones complejas de realidades igualmente complejas. Las ideas de naturaleza que promovamos hoy y que fundamenten las prácticas con el mundo natural, así como la defensa del mismo, no han de abjurar de la racionalidad, ni del pensamiento, ya que son estos los que pueden permitirnos una mayor sensibilidad y una más sólida convicción en que las luchas políticas en pro del respeto y la defensa de la naturaleza y de un medio ambiente sano, valen la pena.

## **2.2. De por qué los tiempos del problema ambiental**

Cuando en el título de este trabajo se habla de los tiempos del problema ambiental, es menester aclarar que se trata de una delimitación que comienza en los años setenta y pretende llegar hasta nuestros días. Pero, ¿cuál es la discontinuidad que se marca, en términos de la noción de naturaleza, en los años setenta? o, en otras palabras, ¿cuál es la especialidad que tiene la década de los setenta en la historia occidental de la naturaleza? Esta pregunta sólo es posible contestarla si abordamos, aunque sea de paso, el problema de la técnica. La revolución industrial sin duda acelera el sueño humano de la dominación, nos hace creer que podemos controlar la naturaleza y que podemos controlar el mundo (en cierta medida así es). Esto no quiere decir que debamos moralizar la técnica o que la entendamos como el acabose de los tiempos paradisíacos en los que la criatura humana armonizaba con el entorno (idea difundida entre algunos ecologismos y que carece de demostraciones antropológicas fehacientes); de hecho Leroi-Gourhan muestra la importancia de utilizar la herramienta primigenia, la mano, para hacernos humanos a través de la conquista del lenguaje (Stiegler 2001). No obstante, la técnica nos hace grandes, y grandes para lo mejor y para lo peor, por eso está en los escenarios privilegiados de los debates éticos contemporáneos.

Entre los años sesenta y setenta se empiezan a denunciar los llamados desastres ambientales; textos como el de Rachel Carson (1980) son precursores del movimiento ambientalista, porque las tragedias ambientales ahí denunciadas conmocionaron a la humanidad y sensibilizaron al mundo con el riesgo que acarrea la técnica en manos de

multinacionales que sólo quiere saber de rentabilidades financieras o sociedades “omnipotentes” como la norteamericana que se cree autorizada para adelantar cruzadas a nombre de la libertad, encubriendo así la intransigente imposición de su paradigma social.

Como primer accidente nuclear serio de la historia, se recuerda el ocurrido en Canadá el 12 de diciembre de 1952 cuando el reactor nuclear NRX de Chalk River tuvo un fallo en los sistemas de apagado y varios errores de los operadores provocaron una reacción en cadena que aumentó la producción de energía del reactor a más del doble del nivel normal aunque por fortuna, no hubo muertos o heridos como resultado directo del incidente y al parecer tampoco efectos a largo plazo en su salud. Empero, con suerte muy distinta se corrió en la planta de Chernobyl, cerca de Kiev (Ucrania), el 26 de abril de 1986, cuando un experimento no autorizado y un cúmulo de errores de seguridad produjeron fuego y explosiones que liberaron cantidades enormes de material radiactivo en la atmósfera, extendiéndose por la mayor parte de Europa. Las consecuencias del accidente fueron enormes: miles de kilómetros cuadrados contaminados durante muchos siglos, cientos de miles de refugiados, heridos y enfermos, y una cantidad estimada en varios miles de víctimas mortales (la mayoría de ellas pronosticadas para los años posteriores), siendo considerado éste como el accidente más desastroso de los ocurridos en la historia de la humanidad en relación con la energía nuclear.

También Bhopal (India) sumó víctimas el 3 de diciembre de 1984 cuando se produjo una fuga de 42 toneladas de isocianato de metilo en una fábrica de pesticidas propiedad de la compañía estadounidense Union Carbide (posteriormente fusionada con Dow Chemical), por no tomarse las debidas precauciones durante las tareas de limpieza y mantenimiento de la planta; la reacción exotérmica que se produjo entró en contacto con la atmósfera produciendo una nube letal que recorrió toda la ciudad, dejando entre 6.000 y 8.000 personas muertas por asfixia durante la primera semana y otras 12.000 posteriormente como consecuencia directa de la catástrofe que afectó a más de 600.000 personas en total. No podemos olvidar tampoco que la planta química fue abandonada tras el accidente y Union Carbide/Dow Chemical nunca respondieron por los daños causados.

Entre las tragedias ambientales no dejan de enumerarse los grandes derrames petroleros como el del Exxon Valdez en 1989, barco que naufragó en las costas de Alaska en la bahía del Príncipe William, descargando 37.000 toneladas de hidrocarburo. Pero no se desconoce que muchas otras catástrofes ambientales cotidianas que se presentan en fábricas de diversa índole, no se mencionan ni se denuncian. Trabajadores que están expuestos a residuos químicos que inhalan o manipulan con el tacto y a ruidos estrepitosos propios de los procesos industriales, se ven afectados (de manera crónica o letal) porque la prevención de los riesgos profesionales está por debajo de lo requerido, privilegiando por encima de todo la acumulación y la ganancia.

Las implicaciones que estas tragedias han tenido para generaciones de seres humanos, para vastos ecosistemas que prestan servicios ambientales a hombres y mujeres y para la organización social concreta de algunas sociedades, han producido poco a poco una opinión pública ecologista, efecto para el cual no se puede menospreciar el papel de los movimientos sociales con su militancia, su denuncia y su afán de organización a favor de limitar los desafueros de una industrialización regida por el mero principio de la rentabilidad.

Pero estas tragedias ambientales no sólo mostraron los posibles impactos de la técnica sobre la humanidad y sobre la naturaleza, sino que también evidenciaron el

carácter sistémico de la tierra vía la contaminación que se hizo transfronteriza. Es decir, la naturaleza tiene a través de sus ciclos (tróficos, del agua, del clima, de la atmósfera, etc.) una función particular, entre otras muchas, que es la de conducir elementos químicos, como hacen las corrientes marinas que pueden llevar de un lado para otro el petróleo que se derrama en otro lugar, o las corrientes de aire que pueden trasladar emisiones de dióxido de carbono producidas por una fábrica local hasta distancias insospechadas, o las cadenas tróficas que pueden transmitir y hasta concentrar los elementos de un nivel a otro. La contaminación empezó a desplazarse y con ella los efectos sobre la naturaleza y sobre la humanidad, conllevando un interés por la macropolítica ambiental generándose un contexto que dio pie en 1972 a la celebración de la primera Cumbre de la Tierra en Estocolmo: Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, en la que representantes de diversos países buscaron acuerdos que intervinieran, de manera conjunta, asuntos que dejaron de ser locales y se transformaron en globales.

El protagonismo que alcanzó la primera Cumbre de la Tierra, su reconocimiento internacional, la presión de grupos sociales y la atención que obtuvo por parte de la gente del común, llevaron a que tras ella se diera inicio a la configuración de una cierta ideología, de un imaginario generalizado que incluye lo ambiental dentro de las preocupaciones contemporáneas. Algunos lo ven desde una posición apocalíptica, otros meramente técnica, otros como un objeto de culto, pero lo que sí se generaliza (y en ello han ocupado un lugar preponderante los diversos programas de educación ambiental) es que las sociedades occidentales de hoy no son iguales, en cuanto a su comportamiento con el medio ambiente, que las mismas hace veinte o treinta años. Asuntos como el manejo de las basuras, la conservación de zonas verdes en las ciudades, la contaminación de la atmósfera, la protección de los animales, ganan cada vez más un lugar en la conciencia y en la sensibilidad de nuestro tiempo.

Pasaron veinte años antes de que se celebrara la segunda Cumbre de la Tierra: Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, en Río de Janeiro. Fueron años agitados en los que los movimientos sociales tomaron cada vez más fuerza. En 1987, la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CMMAD), arrojó un informe en el que aludía al desarrollo sostenible como el “desarrollo que permite satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones” (CMMAD 1987), escrito popularmente conocido como el “Informe Brutdland” y fundamento para la Cumbre de Río (como normalmente se conoce) en 1992. En esta Conferencia se concentró un nuevo debate que marcó discontinuidad y permitió entender lo ambiental de otra forma, siendo la cumbre con más acento político, pasando de la denuncia de los estragos del interés privado a la crítica de la estructura capitalista, constituyéndose en la cumbre que inauguró lo ambiental como problema social, político y filosófico. A partir de Río sabemos que no se trata de tecnologías limpias (aunque también), sino de una forma particular de organizar el mundo: *“el problema ambiental no es competencia de dominios técnicos sino que necesita ser filosofado para ser superado o al menos, mitigado”* (Ángel 2002). Además, el ambientalismo introdujo en su discurso nociones como justicia ambiental, pobreza, necesidades, desarrollo, intercambio Norte-Sur, deuda ecológica y dio fuerza a ese significante que acuñó el informe Brutdland y que se mantiene con vigencia hasta nuestros días, sin que esté exento de duras críticas: el desarrollo sostenible. Río 92 mostró con claridad que el desarrollo se volvió un hecho (aunque se usen adjetivos más o menos radicales), ya que las promesas de ese mejor y más cómodo mundo que traerían el avance técnico y el desarrollo económico marcaron los anhelos de nuestro tiempo.

La Cumbre de Río se planteó como objetivo lograr un equilibrio justo entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y de



las generaciones futuras y sentar las bases para una asociación mundial entre los países desarrollados y los países en desarrollo, así como entre los gobiernos y los sectores de la sociedad civil sobre la base de la comprensión de las necesidades y los intereses comunes. Arrojó cuatro resultados importantes que eran además compromisos obligantes: la *Declaración de Río*, conjunto de 27 principios universalmente aplicables para ayudar a guiar la acción internacional basándose en la responsabilidad medio ambiental y económica; la *Convención Marco sobre el Cambio Climático*, acuerdo legalmente vinculante, firmado por 154 gobiernos, cuyo objetivo principal es la estabilización de las concentraciones de gases invernadero en la atmósfera a un nivel que prevenga la peligrosa interferencia antropogénica con el sistema climático; el *Convenio sobre Diversidad Biológica*, acuerdo legalmente vinculante, firmado al menos por 168 países, que representó un paso hacia la conservación de la diversidad biológica, el uso sostenible de sus componentes y el reparto justo y equitativo de los beneficios derivados de la utilización de recursos genéticos; y la *Declaración de Principios Forestales*, conjunto de 15 principios no vinculantes, que rigen la política nacional e internacional para protección, administración y uso más sostenible de los recursos forestales mundiales. Además se concertó la *Agenda 21*, programa de acciones minucioso y amplio que exige nuevas formas de invertir en nuestro futuro para poder alcanzar el desarrollo sostenible en el siglo XXI, con recomendaciones que van desde nuevos métodos educativos, hasta nuevas formas de preservar los recursos naturales, pasando por nuevos caminos para participar en el diseño de una economía sostenible. Más recientemente, en el 2002, se llevó a cabo, la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, popularmente conocida como "Río + 10", en Johannesburgo (Sudáfrica), en donde los acuerdos de la Cumbre de Río fueron evaluados, poniendo de manifiesto el atraso de las agendas ambientales a causa de las restricciones políticas.

La escena política permanece cargada de debates ambientales con denuncias, protestas, acuerdos, tratados, de la misma manera que muchos pensadores desde la política, la economía, la antropología, la filosofía, la sociología y la ingeniería, nutren permanentemente la discusión con argumentos diversos. Por un lado, están los intereses capitalistas, jugando un papel crucial y vistiendo la acumulación con los más variados ropajes como para mantener su hegemonía y por otro lado, está la resistencia adelantada por ciudadanos críticos o por el movimiento social. Y en esta tensión entre unos y otros, entre hombres y mujeres comunes, se construye la historia. Por esto, fundamentar la acción se hace principal para avanzar en una acción conciente y precisa, para no caer en ingenuidades o contradicciones, para conservar la convicción de que las causas tienen valor más allá de que se consiga la victoria, que tienen valor por el sólo hecho de ser justas.

### 3. MARCO TEÓRICO

*“La crisis ecológica nos enfrenta con el derrumbe de una de las ideas ilustradas más exitosas, la del progreso...La desconfianza ante los efectos deshumanizadores de la tecnociencia y de la cualidad envenenadora del desarrollo industrial se suma al derrumbe categorial de una economía que sufre de estrechez monetarista y que no ha querido mirar de frente a la naturaleza.”*

*Maria José Guerra*

En todo escrito es menester delimitar un campo conceptual para evitar innecesarias confusiones. En lo que a lo ambiental se refiere, las nociones, conceptos, corrientes y discursos no parecen muy unificados, dependiendo de las diversas escuelas, épocas o hasta autores darle un nombre u otro a cierto fenómeno, sin embargo, circunscribir un concepto permite hacerse a una herramienta para trabajar y dotarse de una significación que ayuda a enfocar los problemas que se abordan. Aquí estriba la importancia para este trabajo del esfuerzo por delimitar algunos conceptos o nociones neurálgicas para pensar lo ambiental, identificando entre los muchos posibles e importantes (sustentabilidad, ecología política, ética ambiental, valoración, recurso, capital natural, entre otras) tres parejas como conceptos clave a aclarar: ambiente-ambientalismo, ecología- ecologismo y naturaleza-naturalismo. Veamos.

#### 3.1. Ambiente y ambientalismo

El ambiente es para el ser humano lo que el medio para el animal, es ese entorno que nos rodea y con el que estamos en permanente relación, siendo al tiempo expresión y causa de las lógicas sociales. El ambiente incluye tanto al mundo natural (clima, entorno biofísico, vegetación, etc.) como al entorno construido por los seres humanos (viviendas, construcciones, infraestructura, vías y demás). Tanto se asemejan las nociones de ambiente y entorno que es frecuente escuchar la utilización de metáforas como ambiente laboral, ambiente de trabajo, ambiente social, expresiones que aluden más a dominios sociales, que a reflexiones atinentes a la naturaleza.

No obstante, es necesario hacernos algunas preguntas frente a esta básica noción de ambiente que la asemeja a la de entorno: ¿aquello que no nos rodea de manera directa hace parte del ambiente?, es decir, ¿el Cañón del Colorado o los bosques de Malasia son medio ambiente para un habitante de Colombia? Una respuesta negativa nos arroja a una nueva pregunta: ¿cómo entender, entonces, la idea de problemas ambientales globales?, y aun más, si decimos que el ambiente está compuesto tanto de lo biofísico como de las obras creadas por los seres humanos (casas, edificios, carreteras, etc.) una nueva pregunta se impone: ¿dónde están los límites de los problemas ambientales?, ¿todo es un problema ambiental?, ¿podemos pensar que el arreglo de una carretera que presenta baches incluye asuntos ambientales (el grado de contaminación de los materiales que se usan para su reparación, por ejemplo), pero que en sí mismo es más bien un problema arquitectónico o civil que ambiental?.

Es menester acudir al problema de la escala y hablar del *ambiente de un individuo* para referirnos a la intimidad de su hogar, a las relaciones laborales que vive en su empresa o a la porción de tierra que rodea su finca; también está el *ambiente de una población*, ejemplificado con proyectos de infraestructura como la construcción de una represa que obliga a que la gente reorganice sus viviendas y sus prácticas cotidianas, o con las vallas que se implementan al interior de una ciudad y que impiden que los ciudadanos sigan gozando de la belleza natural, o con la contaminación de una quebrada por los residuos industriales que afecta la salud de quienes se ubican alrededor de ese cauce; igualmente podemos hablar del *ambiente de la humanidad* y

equiparar el planeta con el “ambiente global”, considerando los asuntos que a él lo afectan como “problemas ambientales globales” que incumben a todos y cada uno de los hombres y mujeres.

Y en cuanto a precisar los límites de los problemas ambientales, me apoyo en Belshaw (2001) para decir que para que un problema sea ambiental ha de cumplir al menos dos características: que afecte de una u otra manera el mundo natural y que implique los bienes y espacios públicos, esos que son de todos (o lo eran antes de que llegaran los derechos de propiedad que nos trajo la economía ambiental) tales como el aire, el agua, y los servicios ambientales de una cobertura vegetal, entre otros. Otro elemento que es sustancial para establecer que un problema sea ambiental es el impacto que tiene sobre las poblaciones humanas en términos de salud, alimentación y seguridad, por ejemplo, el derrumbe de una montaña que afecta asentamientos humanos, su economía (cultivos o animales con fines productivos) o hasta su sensibilidad (animales domésticos, paisajes bellos, etc.) es considerado un problema ambiental, mientras que el derrumbe de la misma montaña al margen de cualquier impacto sobre hombres o mujeres es considerado un problema ecológico.

En consecuencia con lo anterior, el ambientalismo es la respuesta socio-política y filosófica al impacto de la técnica sobre el ambiente y a los efectos que quienes dominan los sistemas de producción, le infligen a otros que conforman el campo de los explotados; en razón de lo anterior, es común encontrar alusiones a que el ambientalismo es mas fuerte, mas profundo o mas sólido que el ecologismo, ya que avanza en una crítica a la estructura misma de la hegemonía capitalista.

Prácticas y saberes como la ingeniería ambiental, forestal o sanitaria, como la gestión ambiental, o la economía ambiental, entre muchas otras, son herramientas que abordan, con base en la técnica y en saberes útiles como la ecología, la biología, la química, la estadística, etc. los impactos de la técnica o de las actividades antrópicas sobre el ambiente o los ecosistemas, es decir, se trata de una respuesta a los impactos de la técnica sobre el ambiente, con más técnica. Pero ni las ingenierías, ni la gestión ambiental son neutras, pues se trata de prácticas y saberes que bien pueden estar al servicio de diversos poderes sociales -tanto al momento de ser concebidas, como al momento de ser implementadas- y pueden servir al ecologismo, al ambientalismo o al capitalismo, aunque es necesario reconocer que generalmente han estado al servicio del capital con el respaldo, en muchos sentidos, de universidades contemporáneas, ya que el capitalismo es, en nuestro tiempo, un sistema hegemónico económica, política e ideológicamente.

### **3.2. Ecología y ecologismo**

La ecología antes que nada hay que entenderla como un saber que conforma una estructura, aunando conceptos que al tiempo se definen en función de esa estructura y definen la estructura misma. La ecología, además, se pretende un saber científico, es decir, capaz de establecer modelos y cuantificaciones universales basados en sus métodos. Sus objetos de estudio son los ecosistemas, valga decir, los subconjuntos de la naturaleza con cierta unidad funcional que se comportan como sistemas en el sentido de que poseen límites definidos dentro de los cuales se pueden distinguir elementos que actúan unos sobre otros y se influyen mutuamente; así, la emergencia del concepto de ecosistema *“redefine al viviente porque pasa de un ser en sí mismo, a un ser definido por el sistema de relaciones”* (Castrillón 2006), por tanto, la evolución biológica no se da en el vacío, sino en el seno de un ecosistema y es efecto de variados condicionantes. De acuerdo a lo anterior, la ecología tiene como objetivo estudiar las relaciones entre los organismos que se hallan al interior de un ecosistema y de estos con su medio, siendo más importante la relación entre los organismos que

la naturaleza misma de dichos organismos, ya que para esto último se puede recurrir a otros saberes como la misma biología. En este sentido, la ecología es una ciencia síntesis que ha posibilitado entender lo que Odum (1998) llamaba *la trama de la vida*, conjugando por primera vez el mundo biológico y el mundo físico, lo que es posible ver a través de sus tres conceptos clave: energía, materia y organización; la energía responde a las leyes de la física (principalmente a las tres leyes de la termodinámica que establecen que la energía se transforma en calor no disponible para muchos procesos de la vida) y tiene presencia en la ecología a través de los flujos que van y vienen por las cadenas tróficas; la materia, por otro lado, es constante y ponderable a través de medidas como la biomasa, así que mientras *“la materia circula constantemente, la energía no puede volver a usarse íntegramente de la misma manera, por lo que es apropiado hablar de ciclos de materia y flujos de energía”* (Margalef 1981); y la organización, que alude a la riqueza, a la diversidad y a la adaptación de las especies que se hallan al interior un ecosistema.

Por otro lado, una de las derivaciones de la ecología es la ecología humana, corriente que pretende estudiar las relaciones que existen entre los seres humanos y los ecosistemas que éstos habitan, dado que se trata de agentes muy capaces de introducir modificaciones en el ambiente con la ayuda de la técnica. La ecología humana se ha apuntalado en la metáfora: *Tierra casa de todos* que se deriva, a su vez, del significado etimológico de la palabra ecología, según el cual la raíz *eco* viene del griego *oikos* y significa casa o habitación y el sufijo *logos* alude a pensamiento, estudio o tratado. No obstante, tomar la ecología en su acepción etimológica puede conducirnos a considerar al ser humano, en tanto habitante del planeta, como un organismo más y a la cultura, como otro más de los nichos ecológicos, derivaciones peligrosas pero nada infrecuentes entre los representantes del ecologismo. El humano es una criatura específica del universo, cuyo ordenamiento rebasa las explicaciones biológicas y ecológicas, es una criatura que interactúa con su entorno biofísico modificándolo temporal y espacialmente para obtener bienes y servicios para su utilidad y desarrollo, en ese sentido es una criatura que habita la naturaleza y que posee naturaleza (en su cuerpo, por ejemplo), pero que no es explicado por la naturaleza. *“El ser humano no puede ser considerado como una especie más dentro de la estructura ecosistémica. De hecho, no ocupa un lugar específico o un nicho particular dentro del ecosistema. Esta afirmación, no siempre es bien comprendida ni aceptada en varios círculos epistemológicos, implica que hombre es independiente de las leyes que rigen los equilibrios ecosistémicos. Si ello no fuera así, no habría problemas ambientales porque las sociedades estarían regidas por las mismas leyes que determinan el crecimiento y el comportamiento poblacional de cualquier especie. Pero el hombre modifica todas las leyes ecosistémicas en función de la cultura”* (Sicard 2001).

Pero la ecología ha sido además el fundamento del ecologismo, el cual podemos definir como la respuesta socio-política y filosófica a los impactos de los seres humanos sobre los ecosistemas, es decir, prácticas como el uso de recursos naturales más allá de su capacidad de carga, la explotación de especies animales en vía de extinción y el desbalance de ciclos biológicos e hidrológicos, entre muchas otras serán objeto del ecologismo. Para el ecologismo importa poco quién afecta ni por qué se afecta un ecosistema, lo necesario es que los balances ecológicos permanezcan y que la estabilidad de los ecosistemas se conserve en el tiempo. Además, el ecocentrismo es el valor principal del ecologismo, es decir, la criatura humana ya no ha de ocupar el centro de la política, es la naturaleza la que debe estar en el lugar protagónico dado que las sociedades dependen de ella, de los recursos que nos provee, para permanecer. El ecologismo guarda la esperanza de armonizar la relación de la sociedad con la naturaleza, de superar los conflictos que acaecen entre estas dos instancias, pero dicho objetivo no es más que una ilusión porque el ser humano se

erige del mundo natural en busca de su libertad y la cultura no es posible construirla por fuera de la tensión con la naturaleza. Por eso vale la pena preguntarle al ecologismo ¿qué quiere decir una cultura en armonía con la naturaleza?, ¿es acaso el ser humano una criatura que está hecha para vivir por fuera del conflicto? No, si algo le es propio es su tensión permanente con los demás, con la naturaleza y hasta consigo mismo y, aunque suene paradójico, es en el malestar donde encontramos la fuerza de la acción, es desde el malestar desde donde emergen los mejores logros culturales. En esta medida, nuestra relación con la naturaleza siempre será difícil, ya que nos definimos, en tanto humanos, por nuestra incapacidad de adaptarnos a ella y en tal medida nuestras luchas ambientales han de contar con esto.

### 3.3. Naturaleza y naturalismo

La de Naturaleza es una noción muy primitiva que antecede a las de ecología y ambiente; está presente desde el origen mismo de la humanidad, ya que de ella se habla para delimitar la cultura y para establecer una diferenciación clara entre la animalidad y la humanidad. De naturaleza se habla desde tiempos prehistóricos. Hoy podemos entender la naturaleza como la parte del ambiente no construida por los seres humanos (al menos no totalmente), es la parte autónoma, en cuanto se basta a sí misma, e independiente porque no está sujeta a lo humano para permanecer y para realizar sus propios procesos. La naturaleza se expresa como biomas, ecosistemas, organismos, procesos geológicos, relieve, clima, entre otros.

El naturalismo, por otro lado, es una forma de entender la naturaleza eliminando sus cargas filosóficas, políticas y culturales, ya que la entiende como un objeto dado, externo a la humanidad e inintervenible. En otras palabras, el naturalismo comprende la naturaleza como *“un ámbito material y objetivo que existe en sí, de manera exterior a lo humano e independientemente de todo conocimiento”* (Serje 1999). Entonces, cuando en la introducción a este trabajo se planteaba que la naturaleza es una noción digna de historia porque las culturas humanas y los momentos históricos la han cargado de sentidos variables, se estaba declarando una percepción no naturalista de la naturaleza, al igual que ocurre cuando decimos que las concepciones sobre la naturaleza son decisivas para que una sociedad defina sus prácticas con respecto a ella, por ejemplo, los Moken o “gitanos del mar”, grupo de más de 4000 años que habita islas de Birmania y Tailandia y que suple sus necesidades básicas y cotidianas con los recursos que extrae del mar, no cazará tortugas marinas ordinariamente pues las considera sagradas y sólo dignas para los dioses, en cambio el capitalismo y su afán acumulador no tendrá mientes en acabar con el último relicto de bosque natural si eso le genera los márgenes de rentabilidad suficientes, porque no lo considera sino como una mercancía más. Esta visión naturalista de la naturaleza tiene expresión en pensadores como Henry Thoreau (1990) y en las prácticas sociales o personales de los *hippies*, quienes extrayendo los ritos indígenas de su contexto antropológico, los replican en momentos de furor sin que estos se inscriban en una verdadera cosmogonía, produciendo así un efecto cuasi caricaturesco; también los naturalismos tienen expresión dentro de la muy frecuente *Nueva era*, corriente discursiva que ha invadido campos como las relaciones humanas, para plantear técnicas a seguir que garanticen la felicidad y la armonía.

Empero, la concepción naturalista puede expresar no sólo lo relativo a la naturaleza, sino también para entender lo humano y lo social. La psiquiatría o la neurobiología, por tomar un ejemplo, son saberes que intentan explicar (sin mucho éxito) lo humano a través del cuerpo y la genética: el gen del amor, el gen de la homosexualidad y hasta el gen de la violencia, que ningún genetista reputado ha podido dibujar con exactitud, son expresión de lo humano concebido de manera naturalista; igualmente la creencia de que las sociedades son de un cierto modo porque así les está dado y que la

injusticia, la opresión y la explotación no son consecuencia de una organización particular del poder, sino efecto de una organización social “natural”. En el argot popular escuchamos permanentemente frases como “es natural” o “naturalmente” o la “razón natural”, que tienen implícita la idea de que aquello a lo que se refieren se da por sentado, no admite discusión, no puede ser de otra manera porque se considera objetivo y por fuera de la intervención humana: *“naturaleza significa lo que permanece imperturbado, lo que es creado independientemente de la actividad humana [...] la personalización de la naturaleza expresa su independencia de los seres humanos, una fuente de cambio y renovación al margen de la humanidad”* (Giddens 2001). Ya Marx discutía esto cuando planteaba que la sociedad había que entenderla como el efecto de tensiones y conflictos de poder que se dirimen a lo largo del tiempo configurando la historia y no como una organización humana natural y como una forma de ser debida.

Igualmente, los naturalismos se expresan en esa exaltación de la salud como valor supremo de la vida, de la que los medios de comunicación han hecho causa, en tanto las ofertas del mercado nos saturan con los productos saludables, garantizados en su respeto al medio ambiente y en su delicadeza con el cuerpo. Comer frugal, incluir el deporte en nuestra vida y moralizar prácticas como el consumo del tabaco, de las drogas o del licor, considerando que atentan contra la salud (y sin que el goce que deparan sea un argumento a considerar), son demandas sociales tan fuertes, tan contundentes y tan expandidas que se pueden considerar como un discurso dominante. Las concepciones naturalistas de la naturaleza, de lo humano, de lo social y las múltiples expresiones que de ellas podemos ser testigos tienen algo en común: despolitizan, eliminan las condiciones para llevar a cabo una crítica y propician la resignación en los ciudadanos. Por eso el *statuo quo* no se preocupa con ellas, ni las restringe, de hecho el mercado las promueve y mientras los “hippies” abrazan árboles y se disfrazan de indígenas en alguna quebrada a las afueras de la ciudad, los congresos tienen representación de unos muy pocos defensores que discuten las leyes forestales, las leyes del agua, la privatización de los recursos naturales y que requieren más gente organizada que fortalezca el movimiento social, que individuos atomizados y con lágrimas en los ojos por el paso de una golondrina.

#### 4. NATURALEZA SISTEMA

*“[...] habitamos la misma tierra y somos, es indudable, ecológicamente solidarios, pero ello no impide que seamos al mismo tiempo, y en mayor medida competidores económicos”*

*André Comte-Sponville*

Pensar la naturaleza como sistema, es decir, como unidad delimitable y que contiene a su interior interrelaciones entre las partes componentes, no es la inauguración de un campo epistemológico nuevo, es más bien la derivación lógica de dos corrientes: la ecología como saber y como discurso y el proceso de mundialización que desde el Siglo XVI ha vivido la humanidad. Es decir, ecología y mundialización posibilitan que desde los años setenta las relaciones de los seres humanos con la naturaleza deban pensarse como algo a escala planetaria y se introduzcan debates como el crecimiento demográfico, la contaminación transfronteriza, los efectos globales de la acción antrópica, etc.; pero también se empiecen a concebir y concretar instituciones internacionales, valga decir, más allá de los estados nacionales, que acuerden, controlen y juzguen los impactos al medio ambiente que se generan en cualquier lugar del mundo.

##### 4.1. El ecosistema y la sociedad mundializados

El biólogo Ernest Haeckel utiliza la palabra ecología en 1866 por primera vez, pero todos los autores coinciden en que aun no se gestaba el concepto, es decir, la palabra ecología no se encontraba aun inmersa en la red de conceptos que mas tarde la transformarían en saber y en discurso. Fueron los trabajos científicos del Siglo XIX - Darwin y las ideas sobre la adaptación, la competencia y el medio que explican la evolución biológica que se desarrolla en el tiempo; Humboldt y la correlación entre altura, latitud y humedad relativa para definir asociaciones vegetales; y Mc Arthur y Wilson y su teoría de islas que aborda la movilidad de especies a través de barreras geográficas en función de la distancia entre las islas, de los tamaños de éstas y de los procesos de especiación que evolucionan en cada una- los que abrieron la condición de posibilidad para que la ecología emergiera como saber y ordenara a su interior conceptos como energía, cadenas tróficas, poblaciones y comunidades entre otros. Fue sólo hasta la primera mitad del Siglo XX, que la ecología definió claramente su objeto de estudio: los ecosistemas. Arthur Tasley los mencionó por primera vez y desde entonces ya no sólo se consideraron las relaciones de los organismos con el ambiente, sino también los cambios de energía en la naturaleza tales como cadenas tróficas y balances energéticos.

Los ecosistemas, entendidos como subconjuntos de la naturaleza con una cierta unidad funcional, son la oportunidad para que el ecólogo pueda ver realizado el sistema de relaciones que integra los vivientes. Uno de los ejemplos más socorridos es el del ciclo de nutrientes de un bosque natural. Veamos. Las entradas al sistema son la energía lumínica y la precipitación, la primera es capturada por las plantas verdes o productoras primarias para dar comienzo al proceso de la fotosíntesis y configurar así, el primer nivel de las cadenas tróficas que se extienden hacia los herbívoros, carnívoros y organismos descomponedores que al final de la cadena devuelven los nutrientes al suelo para que sean tomados nuevamente por las plantas gracias a su sistema radicular y se transformen en hojas, frutos y flores antes de caer nuevamente al suelo y descomponerse. La precipitación, por otro lado, cumple el ciclo del agua en su totalidad: es interceptada en cierto porcentaje por el follaje de los árboles, mientras el porcentaje restante se escurre por los tallos para llegar al suelo y

hacerse escorrentía o infiltrarse, el agua que escurre por los terrenos llega a caños o quebradas y se evapora para devenir posteriormente precipitación, pero también la que se infiltra al suelo es recuperada por las raíces de las plantas y llevada vía xilema y floema a la capa foliar para encontrarse con el agua que inicialmente allí se había interceptado, quedando disponible para los procesos de evaporación que luego serán precipitación. En síntesis, ejemplos concretos como el del ciclo de nutrientes de un bosque o el estudio de los lagos *“ha inspirado la concepción según la cual el ecosistema se caracteriza por un ciclo cerrado de materia, impulsado por un ciclo abierto de energía”* (Tomado de: Forbes 1887)<sup>4</sup>.

Pero aunque los ecosistemas hacen la ecología visible, no podemos olvidar que el planeta azul –visto desde el espacio estelar gracias a los avances de la tecnología satelital- es también un gran ecosistema cuya estabilidad descansa en el equilibrio de sus componentes. La regulación de temperatura por las corrientes de aire, los ciclos biogeoquímicos y las corrientes marítimas, son algunos de los ejemplos de que la tierra se comporta como una unidad funcional que no responde a barreras geopolíticas, ni a fronteras regionales; también, los desechos industriales y la contaminación escapan a la soberanía nacional, de tal manera que la ecología permite una triple visualización de la naturaleza: primera, la de lo visible o de superficie que son los organismos vivos (plantas, animales, montañas, ríos, etc.); segunda, la de lo no visible, por lo menos inmediatamente, que son los procesos y relaciones que existen entre los organismos y de estos con su medio, así como los procesos que se van dando en el tiempo y; tercera, la de lo global que es la visualización del planeta tierra como una unidad ecológica. La opinión pública volvió su mirada hacia la naturaleza porque tanto el ecosistema como la sociedad se habían hecho globales: *“viendo hacia atrás desde la nave espacial Apolo a la distante Tierra, Armstrong tomó las fotos que hoy adornan las portadas de casi todos los informes sobre el futuro del planeta –una pequeña y frágil bola brillante en contraste con la oscuridad del espacio exterior, delicadamente cubierta por nubes, océanos, follaje y suelos. Nunca antes el planeta había sido visible en su forma completa al ojo humano; la fotografía espacial impartió una nueva realidad al planeta, transformándolo en un objeto presente delante de nuestros ojos. En su belleza y vulnerabilidad, esa esfera flotante despierta asombro y admiración reverente. Por primera vez ha sido posible hablar de nuestro planeta”* (Sachs b 1996).

El ecosistema planetario y la sociedad mundial son expresión de dos aspectos paradójicos: por un lado, la fortaleza, la solidez y la grandeza y por otro lado, la fragilidad y el riesgo. Es decir, el ecosistema planetario visto como un todo desde el espacio y funcionando como un sistema ordenado nos transmite la imagen de un planeta potente y coordinado que funciona independiente de la humanidad, el planeta tiene sus procesos, sus ciclos, sus transformaciones y el ser humano, desde esta perspectiva, es una criatura minúscula sobre la cual penden las amenazas de esa naturaleza salvaje que no responde sino a sus leyes. Los volcanes en erupción, las inclemencias del clima -tormentas eléctricas, huracanes etc.-, el desbordamiento de quebradas y ríos, son algunos de los ejemplos de una naturaleza libre, independiente y amenazante. Pero también el ser humano, criatura de iniciativa, capaz de ir más allá de la biosfera, ser de la historia y la cultura que expande sus límites, especie que desafía la naturaleza desbordando sus determinaciones hasta el punto de regirse por leyes diferentes, transmite, en esa escena de contemplador externo al planeta, una idea de dominación y poder, ¿qué criatura puede tener conciencia de toda la tierra? ¿cuál especie puede saber que no hacemos parte del único universo, sino que más allá hay un cosmos infinito y asombroso? Y en esta nueva perspectiva, la tierra deviene frágil y afectable y la ciencia resuena filosóficamente de tal modo que esa

---

<sup>4</sup> Citado por Serje (1999). Pág. 42.



escena extraterrestre nos ha arrojado a preguntarnos con angustia por las consecuencias del obrar humano. En síntesis: *“un objeto local, la naturaleza, sobre el cual un sujeto, tan sólo parcial, podía actuar, se convierte en un objeto global, el Planeta-Tierra, sobre el cual un nuevo sujeto total, la humanidad, se afana”* (Serres 1991).

Si bien la era planetaria se hace visible para el ambientalismo a partir de la visibilización del planeta azul, sus orígenes podrían explorarse desde el Siglo XV, cuando, tras la azarosa llegada de Cristóbal Colón a América, Europa dejó de ser “todo” y comenzaron a emerger los contornos de un planeta que se empezó a entender como redondo y no-central respecto del universo; cambios tan profundos que a algunos de sus pioneros les costó su vida. En el Siglo XVIII y XIX los efectos avanzaron hacia la mundialización del mercado y hacia la política, que empezó a regirse por las ideas de la Revolución Francesa, por la internacionalización de los derechos del Hombre y por el derecho de los pueblos. Esta mundialización, hija de la modernidad, trajo en los inicios del Siglo XX la pretensión de una humanidad mejor y más fraterna: *“a mediados del Siglo XIX surge plenamente la idea de humanidad, especie de ser colectivo que aspira a realizarse reuniendo sus fragmentos separados. Augusto Comte hace de la humanidad la matriz de todo ser humano. La música de Beethoven, el pensamiento de Marx, el mensaje de Hugo y de Tolstoi se dirigen a toda la humanidad”* (Morin 1993).

Pero la mundialización también trajo la atrocidad de las guerras mundiales que tuvieron su expresión máxima en la primera mitad del Siglo XX con el genocidio nazi. La organización de las Naciones Unidas se instauró para buscar un equilibrio en el terror atómico, pero en 1947 se inició la era de la Guerra Fría y *“el planeta se polarizó en dos bloques (el capitalismo del oeste y el socialismo del este) y en todas partes se libró una guerra ideológica sin misericordia [...] se intensifican los enfrentamientos laicidad/religión, Oriente/Occidente, Norte/Sur, modernidad/fundamentalismo y se profundiza el abismo ideológico donde se va a desplomar la certidumbre de un futuro mejor”* (Morin 1993), pero los modelos occidentales del capitalismo y sus leyes de mercado libre, acumulación y explotación triunfaron finalmente y, desde entonces, el planeta vive la no menos inhumana violencia de una economía cada vez más interdependiente que le ofrece al 10% de la población el bienestar y el confort del 90% de la riqueza planetaria y arroja al otro 90% de la humanidad a la competencia más decidida y devastadora para alcanzar algo del 10% de riqueza restante.

#### **4.2. Orden mundial tecno-científico-económico**

Los procesos de industrialización generaron desde sus comienzos una serie de efectos sobre el medio ambiente y la salud humana; en los años sesenta estos efectos se hicieron cada vez más visibles pues el uso de pesticidas, herbicidas y aerosoles clorofluorocarbonados aumentó de forma considerable. Sin embargo, fueron los desastres ambientales de Bhopal, Chernobyl y los derrames petroleros, entre otros, los que desataron la presión y las denuncias del movimiento social y la consecuente consolidación de una opinión pública ecologista<sup>5</sup>. Tanto la contaminación producida por la industria, como los residuos de las pruebas nucleares se desplazaron por el agua o el aire sin detenerse en las fronteras nacionales y afectando la salud y economía de poblaciones asentadas en lugares distantes, es decir, los impactos ambientales se hicieron mundiales y para enfrentarlos y detenerlos se hizo necesario crear una nueva categoría política: *problemas mundiales*. Inicialmente, dichos problemas estuvieron en el visor de los gobiernos nacionales pero poco a poco su complejización fue tal que se debieron crear instituciones especializadas como el

<sup>5</sup> Cf. acápite 1.2. de este trabajo.

PNUMA (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente); problemas, pues, que nos han conducido a que hoy hayamos creado un sistema de cooperación y control internacional que posee los elementos rudimentarios para un gobierno colectivo: *“a través del sistema de Naciones Unidas, la Organización Mundial de la Salud y la Organización para la Alimentación y la Agricultura se han desarrollado redes de organizaciones y de instituciones internacionales para facilitar, coordinar e incluso administrar programas de investigación, así como de vigilancia para proteger la salud de los humanos, de sus animales domésticos y de sus plantas”* (Caldwell 1993).

Pero los problemas globales en relación al medio ambiente no se reducen a la muy grave contaminación de la atmósfera y de las cuencas hidrográficas, también abarcan asuntos como la pérdida de la capa superficial de la tierra por erosión, la disminución y la degradación de agua dulce, la contaminación del aire, del suelo y de los seres vivos por agentes químicos y radioactivos, la destrucción de vegetación por deforestación, la desertización, la destrucción del hábitat natural y la pérdida de la variedad y la diversidad biológicas. Y aunque estos asuntos, vistos en detalle, tienen causas y consecuencias a evaluar desde lo ecológico, lo político, lo económico y lo social, el movimiento de las tecnologías limpias lanzó su avanzada y se propuso como el nuevo Mesías, que junto a los procesos industriales optimizadores de recursos naturales, hermanaron el capitalismo y su concepto de desarrollo con el problema ambiental asumiéndolo como propio: *“capital, burocracia y ciencia –la venerada trinidad de la modernización occidental- se declaran indispensables en la nueva crisis y prometen prevenir lo peor, a través de mejor ingeniería, planeamiento integrado y modelos más sofisticados”* (Sachs a 1996).

En otras palabras, el problema ambiental abordado eficientemente por la gestión ambiental o por las ingenierías corre el riesgo de perder toda su dimensión crítica al capitalismo y a sus lógicas de explotación y concentración, y deviene una nueva fuente de rentabilidad en manos privadas en tanto explota la sensibilidad que nuestra época ha configurado por el planeta, por ejemplo, las grandes cadenas de consumo o hipermercados como el Éxito o Carrefour utilizan bolsas biodegradables más porque la buena imagen con la que se presentan ante sus clientes les aumenta las ventas, que por su preocupación sincera por el problema de las basuras. Es así que *“el crecimiento de bancos internacionales, de sociedades multinacionales, de sistemas globales de comunicación, de programas globales y regionales de investigación científica, de líneas aéreas internacionales y de esfuerzos de ayuda internacional ha creado una red tecno-económica de empresa humana capaz de extenderse por todas las partes de los mundos naturales y políticos y de someter el Planeta a la influencia de un orden mundial tecno-científico-económico”* (Caldwell 1993).

Asumir los problemas globales es asumir una posición compleja ante el mundo, es entender una red de relaciones ecológicas, políticas y sociales, pero cuando se trata de soluciones la intervención no ha sido tanto política cuanto técnica, generando el efecto paradójico de que la mirada compleja y global que da origen a la preocupación y al diagnóstico de nuestra relación contemporánea con la naturaleza es intervenida con las herramientas parciales y puntuales de la técnica, que aíslan la *parte del todo*, intervienen la naturaleza de forma fragmentada, simplifican nuevamente las cosas y dejan en un plano secundario la causa real del problema ambiental que: el capitalismo no quiere saber de límites. *“El discurso ecocrático, que empieza con el matrimonio entre medio ambiente y desarrollo, es reacto a reconsiderar la lógica del productivismo competitivo, que está en la raíz de la crisis ecológica del planeta, reduce la ecología a un juego de estrategias administrativas que se orientan a la eficiencia de los recursos y al manejo del riesgo. Trata como si fuera un problema técnico lo que en realidad es nada menos que un atolladero civilizacional”* (Sachs a 1996).

En los años setenta el tema era la mundialización, mirar en perspectiva nos permitía ver ecológicamente las interrelaciones del ecosistema planetario, y la ecología como saber ofreció las herramientas metodológicas y técnicas para la gestión ambiental que apuntaló las instituciones internacionales. Pero luego el camino avanzó por los derroteros de la globalización y hoy la naturaleza no sólo es mundial sino que se ha visto transformada en una mercancía internacional puesta al servicio de las multinacionales e involucrada en las lógicas de oferta y demanda propias del mercado. En los años setenta nuestros problemas eran la contaminación transfronteriza, los impactos antrópicos de los procesos industriales y la extinción de especies, hoy hemos pasado de naturaleza a recurso, de recurso a capital natural y de capital natural a flujos de capital. A los problemas de los años setenta, que aun no están resueltos y que a veces parecen agravarse, hay que anexarle la privatización de bienes como el agua, la diversidad y los bosques que otrora eran públicos y ahora no son otra cosa que mercancías con derechos de propiedad muy bien definidos a favor de los poderosos.

### **4.3. Relaciones globalización-universalidad moderna**

Una de las conquistas de la modernidad es la universalidad, es decir, la conciencia de que la humanidad no se circunscribe a los contornos de Europa, ni a los límites de las clases dominantes, y así, el arte, la ciencia, los derechos humanos y la racionalidad se expanden más allá del presente y más allá de los lugares en que fueron producidos. Los derechos humanos, por tomar uno de los casos mencionados, han sido un camino para que comunidades que otrora se consideraban primitivas o infrahumanas hoy sean tratadas de forma ecuménica; criticar los derechos humanos, reconocer su falta de operatividad en muchos casos e incluso delatar la mala comprensión que de ellos se tiene por parte de los gobiernos de turno, no puede conllevar a que dejen de concebirse como un referente fundamental para las luchas sociales y ambientalistas. Igual tendríamos que decir con el arte o con la ciencia, el hecho de reivindicar los saberes o las manifestaciones culturales propios de comunidades locales, no puede convertirse en una oposición (mejor: en una falsa oposición) al arte universal o a la ciencia moderna.

Es posible hallar una conexión entre la universalidad moderna y la globalización, ya que esta última cabalga sobre esa pretensión de que los valores de la humanidad (definidos como tal según un acuerdo social) deben estar al servicio de todos los seres humanos y las sociedades, no obstante, la globalización termina siendo una eficaz estrategia de expansión global del mercado, interconecta el mundo a través de las más creativas propuestas de consumo y producción, en otras palabras, la globalización, hija descarriada de la universalidad moderna, está determinada por la lógica del mercado y por tanto de la competencia, la injusticia, la desigualdad y la dominación. La globalización es un discurso más de poder, es el camino expedito para que las multinacionales entren a los países del sur a tomar sus recursos naturales, sus materias primas, su mano de obra (ridículamente pagada) y lo hagan sin mayores controles por parte de los gobiernos nacionales, sin pagar impuestos, sin planes de manejo ambiental efectivos, sin garantías laborales, sin límite alguno para las ganancias económicas que se fugan hacia los países que controlan el mundo. La globalización además, aplica para unos y esta restringida para otros, las multinacionales son globales y los ciudadanos norteamericanos pueden transitar las fronteras sin restricción alguna, pero el ciudadano de a pie, ese que habita los países llamados en desarrollo, es un ciudadano completamente local, está obligado a permanecer en su país y queda por fuera de los famosos “flujos” que según la posmodernidad caracterizan nuestra época.

La globalización es una experiencia que revienta la noción de Estado o por lo menos busca llevarla a su mínima expresión, este deja de ser el mecanismo pacificador que neutraliza fuerzas y mantiene la justicia entre los seres humanos y por el contrario, pasa a cumplir funciones mínimas de necesidades básicas y de bienestar para unos pocos, muy pocos. Hoy la política no sólo se piensa en el tiempo, sino también en el espacio porque no se cuenta con la idea de Estado. Tal vez la globalización no se hubiera dado en una época que no contara con la herramienta de la universalidad, o, en otras palabras, la universalidad y sus afanes planetarios fue una de las variables que alimentó las condiciones de posibilidad para que la globalización se expandiera exitosamente en nuestros tiempos. No obstante, estas son dos experiencias socialmente muy diferentes y responden a ideales contradictorios, veamos el caso del sujeto. En las lógicas de la universalidad, con los derechos humanos por ejemplo, el sujeto es portador de un valor en sí, se le reconoce y confiere una categoría de dignidad, de tal forma que esta noción ecuménica confiere un carácter de comunidad (por mínimo que sea) en el que todos somos semejantes; pero en las lógicas de la globalización el sujeto hace parte de una multitud que mantiene a los seres humanos aislados y enfrentados como hienas, vía la globalización el sujeto deviene individualismo burgués, se imaginiza como alguien capaz de estar en cualquier lugar del mundo y se mantiene atomizado, la globalización mantiene a los seres humanos en serie, los uniforma a través de la moda hasta querer borrar identidades subjetivas y los mantiene en la soledad de su computador o de su televisión por cable a través de los cuales ve el mundo como un simple espectador y no como un sujeto capaz de intervenir el mundo en el que se inscribe.

#### **4.4. El *oikos* o la solidaridad ecológica**

La ecología entendida como saber produce conceptos y teorías que pueden estar al servicio tanto del movimiento social como de “afables expertos” quienes con estudios de campo, instrumentos de medida, curvas de crecimiento y diagramas “demuestran” a las comunidades locales qué se puede o no hacer para mantener la capacidad de carga de los ecosistemas y decidir con base en esto lo que es mejor para la naturaleza local y para las comunidades que la habitan. Estos expertos, en tanto que mandarines del capitalismo y técnicos al servicio de multinacionales y empresas privadas, están dispuestos a utilizar la ecología, mejor, *su* ecología, o más bien, *su* interpretación de la ecología en función del mejor postor: *“el movimiento indio chipko ha hecho del coraje y de la sabiduría de aquellas mujeres que protegían los árboles con sus cuerpos contra las sierras de cadena de los leñeros, un símbolo de resistencia local que ha sido aplaudido más allá de las fronteras de India [...] Aquellos que habían defendido los árboles para proteger su medio de subsistencia y dar testimonio de las interconexiones de la vida, se vieron inesperadamente bombardeados con resultados de investigaciones y categorías abstractas de la economía de los recursos”* (Sachs a 1996).

Pero la ecología también ha servido como fundamento para el movimiento social, tanto para aquellos que se nombran como ambientalistas como para los que se consideran ecologistas, pues tener un saber con atributos de científicidad ha permitido su credibilidad en los escenarios políticos (máxime en una época que toma la ciencia y el positivismo como paradigmas indiscutibles): *“sin recurso a la ciencia, el movimiento ecologista probablemente habría permanecido como un grupo de fanáticos de la naturaleza y no habrían adquirido nunca el poder de una fuerza histórica”* (Sachs a 1996). Empero, el aporte de la ecología al movimiento social ha sido tanto en términos de las herramientas técnicas o conceptuales que le ha brindado para enfrentar problemas cotidianos, como en términos de la concepción de la realidad que ofrece categorías como ecosistema, ya que, recordando lo planteado en el acápite 2.2., la palabra ecología tiene una acepción que viene de su etimología y alude a que se trata

del saber que estudia la Casa, el hábitat, de donde todas las metáforas que aluden a que el planeta es el hogar de la humanidad o la nave espacial en la que vamos todos, es decir, que la Tierra como unidad se articula a la humanidad como grupo sólido que coexiste en un mismo espacio, haciendo borrosas, nuevamente, las fronteras nacionales.

Así pues, el planeta es la habitación de la humanidad, el lugar que compartimos con todos los otros seres humanos (y no humanos) y al que sólo un principio de solidaridad nos permitirá mantener, valorar y cuidar. De tal forma, mientras los derechos de primera y segunda generación se fundamentan en la igualdad y la justicia respectivamente, los derechos de tercera generación, colectivos o del medio ambiente, se fundamentan en la solidaridad y la casa común nos reúne y nos hace sentir semejantes, comunes; se trata de *una* humanidad, habitando *un* planeta: *“habitamos la misma tierra y somos, es indudable, ecológicamente solidarios”* (Comte-Sponville 1997). Pero el que más ha estrechado los vínculos con esta acepción de la ecología como hábitat es el ecologismo, haciendo todos los esfuerzos necesarios para que los seres humanos se reconozcan fraternalmente, para que se unan en el objetivo compartido de defender la casa de todos.

La solidaridad, no obstante, es compleja. Podríamos definirla como una relación, como una situación-de-hecho en la cual los seres humanos forman un lazo sólido, forjan una unidad y se respaldan al interior de ella lo que, por ende, significa que la solidaridad no es un valor en sí, pues los seres humanos pueden unirse para lo mejor o para lo peor, siendo esto así porque, para poner un ejemplo, una comunidad intelectual que comparte ideas, puede esclarecer un problema que los involucra a todos, lo que constituye una valiosa experiencia, pero también los millones de personas que encarnaban el nazismo eran solidarias en la convicción de que cambiarían el mundo y que luchaban por una causa de la que estaban irrestrictamente convencidos. Entonces, la solidaridad no es algo ideal por principio y la pregunta que obliga es para qué se hace solidaridad y qué objetivo se persigue con ella.

Volviendo al ecologismo, podemos pensar que es bella la metáfora de que la Tierra es la casa de todos y nos puede apoyar en la causa de que cada uno reconozca en los problemas ambientales algo que le compete, no obstante, “la Tierra casa de todos” puede también tener a su interior algo pernicioso en el sentido de que esa unidad que es la humanidad, ese grupo sólido que es “todos los hombres y mujeres” lleve a desapercibir, las diferencias internas y efectivas que existen en dicha unidad, nos haga olvidar, por tanto, la injusticia, la inequidad, la pobreza. Por lo demás, expresiones como ciudadanía global o responsabilidad global (las que se han puesto muy de moda, no sólo con el ecologismo sino también con la posmodernidad) van de la mano de “la Tierra hábitat de todos” y nos lleva a pensar que cada uno de los ciudadanos del mundo es igualmente responsable de los problemas ambientales, tanto el dueño de una empresa que le pone cientos de toneladas de contaminación a la atmósfera, como el ciudadano sencillo del tercer mundo que utiliza transporte público y en esa línea podemos seguir la escala hasta las naciones y considerar tan responsable del problema ambiental a los Estados Unidos como a Somalia.

Otro de los temas neurálgicos del ecologismo de “la Tierra como hábitat de todos”, es el que corresponde al crecimiento poblacional. Hace mucho ya lo advertía Malthus<sup>6</sup>: la población humana crece exponencialmente, mientras el crecimiento de los recursos es tan sólo en forma logarítmica, por tanto, la sostenibilidad humana estaría en cuestión. El ecologista observa estadísticas y se da cuenta que Malthus no exageraba y que efectivamente la humanidad se expande como una mancha sobre el planeta, pero el

---

<sup>6</sup> Malthus (1998).

ecologista también se pone al día con las leyes de la termodinámica y entiende que la energía disponible para procesos biofísicos puede devenir calor, evidenciando nuevos límites, con lo que concluye que no hay mas alternativa que disminuir el crecimiento poblacional y aprobar todas las políticas públicas que a ello contribuyan, aunque algunas no sean muy respetuosas con la dignidad de los individuos, por ejemplo, incluir en los alimentos o en los acueductos elementos químicos que disminuyan la fertilidad o como las políticas que fueron implementadas por el gobierno chino para que cada pareja no excediera de un hijo (lo que controlaban con fuerzas militares vigilantes en los barrios residenciales).

Algunos ecologistas no se preguntan si hay otras alternativas para compensar el balance entre densidad poblacional y disponibilidad de recursos, creen que la estrategia es reducir la población: *“desde la perspectiva de reducir el consumo global, no hay nada más efectivo que reducir el número de personas que hacen el consumo”* (Tomado de: Porrit, J. 1984. *Seeing green*. Oxford. Blackwell)<sup>7</sup> y cometen la ingenuidad de ignorar un asunto neurálgico: la distribución capitalista. Hoy la humanidad goza de mucha riqueza, los niveles de rentabilidad alcanzados por el sistema productivo y financiero son muy elevados, pero también la pobreza ha aumentado, como lo muestra el hecho de que los niños africanos mueren de hambre por cientos de miles, mientras los niveles de concentración de capital crecen cada vez más en el primer mundo; ¿no representa esto un claro ejemplo de distribución inequitativa?, ¿no es ésta una característica ineludible capitalismo?, ¿no es posible pensar que el problema no es tanto de población, cuanto de distribución?

Además, existen opiniones diversas a propósito de la situación demográfica del planeta. En la conferencia sobre evolución de la población humana celebrada en el Cairo en 1994, el estadista Jean-Claude Chasteland aseguró que asistimos hoy a una estabilización poblacional y que nos dirigimos, paulatinamente, a una transición demográfica general, ya que la tasa de crecimiento de la población mundial es del 1,57% y los pronósticos en los que se basa plantean que la población puede llegar a estabilizarse en unos 11,5 mil millones de habitantes en 2150<sup>8</sup>. Lateralmente se puede invocar acá al psicoanalista Jacques-Alain Miller (2005) quien señala que el deseo femenino puede ser el camino privilegiado para regular el nacimiento de los niños, de modo que no sea insuficiente como para invertir las pirámides demográficas, ni tan enloquecedor como para exceder la capacidad de recursos. Las mujeres de hoy, partícipes de los escenarios sociales, económicos, financieros, artísticos, sujetos de derecho con capacidad de decisión sobre el mundo y de dotar sus existencias de sentido propio, hacen de la maternidad un deseo singular y necesario de realizar, pero no un deseo exclusivo y totalizador de su existencia. Correspondiéndose con esto, en Pekín, el 12 de septiembre de 1995 se declararon, los derechos humanos de las mujeres *“que incluyen su derecho a controlar y decidir libre y responsablemente sobre las materias relativas a su sexualidad, incluso su salud sexual y reproductiva, sin coerción, discriminación, ni violencia”* (Miller 2005).

Si se apuesta porque el deseo femenino sostenga la regulación demográfica, si se afirman y expanden las posibilidades para que las mujeres continúen su camino hacia existencias complejas y dotadas de sentido en lo individual y en lo social, y si la masculinidad sabe reposicionarse ante esta nueva realidad que determinan las mujeres, ya no será necesario suprimir la ayuda a las familias pobres para fragilizar su ya vulnerable prole, ni el ecologista tendrá que seguir apoyando políticas discriminatorias en aras de la conservación planetaria. Así pues, la distribución

<sup>7</sup> Citado por Dobson (1997). Pág.: 119.

<sup>8</sup> Citado por Miller (2005). Pág.: 54-55.

equitativa de la riqueza y la regulación poblacional vía el deseo de las mujeres, son dos alternativas al problema poblacional que preocupa a la humanidad desde Malthus.

## 5. NATURALEZA CULTO

*“La piedra carece de mundo, el animal es pobre en mundo, el hombre es formador de mundo”*

*Heidegger*

Las comunidades primitivas o antiguas, esas que han sido objeto de atención detenida por parte de los antropólogos, construyen cosmogonías que integran a la naturaleza, o, en otras palabras, su cosmogonía los integra a lo que llaman la Madre Tierra. Si por cosmogonía entendemos *“el marco de pensamiento en el que existimos: las leyes y los principios que organizan las actividades básicas de la vida cotidiana y que definen los conceptos básicos del tiempo y del espacio y dan cuenta de la naturaleza de las cosas en el mundo, configurando así lo real, lo posible, lo tolerable”* (Serje 1999), analizar la naturaleza como objeto de culto al interior de una comunidad primitiva implica detenerse en lo antropológico y adelantar una tarea que se sale de los objetivos de este trabajo, lo que no implica que se deje de reconocer su importancia. Es decir, una de las preguntas que produce esta investigación es: ¿cómo entienden la naturaleza las culturas primitivas? Y consecuente con esta: ¿la percepción de la naturaleza por parte de comunidades indígenas colombianas, por ejemplo, se ha modificado desde los años 70 cuando el problema ambiental tomó mayor importancia y la naturaleza pasó a ser objeto de atención de los hombres y mujeres de ciudad?

De acuerdo con lo anterior, las ideas que se plasmarán en este capítulo no pueden ser examinadas a la luz de los comportamientos o imaginarios de las sociedades indígenas, siendo más bien necesario explorar por qué los hombres y mujeres de ciudad, que ya no son seres del “mundo exterior” cuyo quehacer cotidiano estaba determinado por el clima, sino hombres y mujeres del “mundo interior”, desenvueltos en oficinas u hogares y a quienes las lógicas naturales ya no afectan sus actividades diarias, se han hecho cultores de la naturaleza, consumidores de la belleza que ella encarna o presas fáciles para rituales que pretenden replicar los ceremoniales ancestrales, pero prescindiendo de la cosmogonía que estas comunidades asumían.

Por lo anterior es preciso preguntarnos ¿por qué la naturaleza ha devenido objeto de reverencia cuasi sagrado en los tiempos de hoy? Pero para esto es menester evaluar desde qué fundamentos, desde qué filosofías, desde qué imaginarios es posible sostener una relación respetuosa con la naturaleza y, sobretodo, cómo garantizar que la relación respetuosa con ella lo sea también con la humanidad.

### 5.1. El movimiento de liberación animal apuesta por el utilitarismo

¿Sobre qué fundamentar el respeto por la naturaleza sino desde la filosofía y la ética? Las llamadas éticas tradicionales, entre las cuales podemos referenciar pensadores como Kant, Goethe o Rousseau, son releídas por nuestra época a la luz de debates contemporáneos como el del medio ambiente. En nuestros días empieza a hablar de expansión de los límites de la consideración moral y se interroga la clásica afirmación de que los seres humanos son los únicos poseedores de ella, siendo los animales primeros en ser incluidos en los nuevos contornos de la moral. Pero sobre esto recordemos tres posiciones en la historia de la filosofía en lo tocante al respeto por los animales: la visión *cartesiana*, según la cual el mundo animal carece de derechos dado que son simples máquinas; la *tradicón republicana o humanista* (humanismo antropocéntrico), representada por Kant o Rousseau y propia de la Francia del Siglo XIX, en la cual el hombre es el único ser de derecho dada su condición de ser de la libertad, no obstante, está vinculado a los animales a través de ciertos deberes, principalmente los de no infligirles sufrimientos inútiles; y el pensamiento *utilitarista*, en



el que se plantea que no sólo los seres humanos son poseedores de derechos, sino también aquellos seres capaces de sentir placer y dolor, pretendiendo de esta manera superar el principio supremo del humanismo antropocéntrico. Pero como la filosofía no se queda en la abstracción, sino que es motor de acciones, el utilitarismo es tomado como pilar para el famoso Movimiento de Liberación Animal, presente con especial énfasis en el mundo anglosajón y, como era de esperarse, principalmente en los Estados Unidos.

El representante indiscutido de este movimiento que apuntala la expansión de los límites morales es Peter Singer: *“un abuelo fundador, Jeremy Bentham, un padre fundador, Henry Salt y un digno heredero, Peter Singer, universitario australiano al que muchos consideran el líder actual de la causa: ésta es, muy esquemáticamente, la genealogía que el Movimiento de Liberación Animal suele divulgar de sí mismo”* (Ferry 1994), pero más que la figuras que lo constituyen habría que remitirse a lo más propio de esta doctrina. Como hemos dicho, la base filosófica de este movimiento es el utilitarismo, corriente que en el sentido común se confunde fácilmente con el egoísmo individual, con la tendencia a relacionarse con todo por la mera utilidad o con el hedonismo psicológico; sin embargo, el utilitarismo reivindica el bienestar como valor superior de la experiencia humana, es decir, evitar el sufrimiento y promover la felicidad sería su objetivo primordial, entendiendo el bienestar general como la suma total del bienestar de cada uno.

Algunas preguntas saltan a la vista: ¿acaso el bienestar o la felicidad de unos no equivale al descontento de otros?, ¿de dónde se sostiene que la sumatoria del bienestar individual sea el bienestar social?, ¿desde qué concepción de lo humano se afirma que los hombres y mujeres actúan en función de su bienestar?, ¿son equivalentes la felicidad y el bienestar?, ¿no es el bienestar un mecanismo de poder de la sociedad del consumo? No obstante, los utilitaristas se previenen en el debate al menos con dos tesis: la primera es su idea de que el bienestar general o social es efecto del bienestar de los individuos, por lo cual no es contradictorio decir *“la mayor felicidad, para el mayor número”*<sup>9</sup>; la segunda tesis es que los utilitaristas conciben al ser humano como una criatura en constante desarrollo y progreso, que se dirige hacia su felicidad, aunque una *“felicidad muy peculiar, propia de un ser autodesarrollado, ilustrado, libre, en pleno ejercicio de sus facultades intelectuales, con sentido de su dignidad”* (Guisán 1992), valga decir, una criatura que es una unidad precisa, delimitable y predecible; lejos está, pues, el utilitarismo del sujeto freudiano, escindido y atravesado por fuerzas contradictorias y que lo desgarran inevitablemente.

Así pues, podemos hacer una breve caracterización del Movimiento de Liberación Animal, considerando cinco afirmaciones. Primero, el utilitarismo como ya hemos dicho, plantea que el criterio moral para considerar a un ser sujeto de derecho es su capacidad de poseer intereses, lo cual es para Singer equivalente a la tendencia al bienestar y al rechazo al sufrimiento, por ejemplo, el interés de un animal estriba en su resistencia al maltrato. Segundo, el Movimiento encuentra la línea de continuidad fundamental entre el animal y el ser humano en el hecho de que ambas son criaturas sintientes, incluso puede considerarse superior el primero cuando se compara con seres humanos en situaciones extremas como un estado senil avanzado o el retraso severo de un niño. Tercero, no todo sufrimiento es considerado por Singer, equivalente, por ejemplo, la conciencia de la que goza la humanidad puede acentuar o minimizar el sufrimiento según las circunstancias. Cuarto, el utilitarismo es

---

<sup>9</sup> Bentham, Jeremy. “An introduction to the Principles of Moral and Legislation”, ed. Burns y Hart, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol.II, Londres, 1970. Citado por Guisan (1992).

consecuente al defender procedimientos como la eutanasia: ¿para qué vivir cuando el sufrimiento es mayor que el placer? O procedimientos como el sacrificio de los animales cuando la necesidad se impone: *“todo es cuestión de prudencia”*. Quinto, también el especismo es una noción cara al Movimiento de Liberación Animal, es decir, todas las especies que se posan sobre el planeta (incluyendo obviamente a los seres humanos) son equivalentes y la actitud preconcebida de favorecimiento de los intereses de la especie humana, no es sino producto de un resabio antropocéntrico.

Estas cinco características del movimiento liderado por Peter Singer podrían tomarse una a una para ser analizadas y discutidas; por ejemplo, la noción de interés como algo válido y defendible *per se*, debido a que se trata de la tendencia hacia la que empuja un ser, es bastante problemática, ya que si bien en los animales el interés se circunscribe a la pareja bienestar-sufrimiento, o a la función específica que una especie despliega en el ecosistema, en los seres humanos los intereses individuales pueden ser fuerzas contrapuestas e incluso algunos de ellos ser dañinos para el individuo o para el conjunto de la sociedad. Pero también vale la pena aludir a la noción de sufrimiento que el movimiento de liberación animal trae a colación, ya que si bien es menester entender que los animales sufren merced a las terminaciones nerviosas que poseen y que este sufrimiento es necesario impedirlo o aminorarlo, también es importante considerar que el sufrimiento humano es de naturaleza muy diferente al del animal (aunque no conozcamos con toda precisión la naturaleza del sufrimiento de los animales). En los seres humanos el sentimiento, el pensamiento y la sensibilidad están complejamente conectados, de tal forma que el entendimiento potencia la sensibilidad y consolida el sentimiento, por ejemplo, alguien que piensa los procesos políticos de su país y puede comprender su historia social, es alguien que, tal vez, pueda ser más sensible con la pobreza, con la injusticia y con la inequidad, que quien vive de espaldas a cualquier proceso de comprensión y pensamiento con respecto a Colombia. Además, el ser humano es el único ser que sabe de su muerte, pues su entrada al lenguaje se hace a costa de tener la certeza (la haga conciente o no) de que algún día morirá. Cuando un ato de vacas va en un carro de estacas rumbo al matadero, su mayor problema es la estrechez o el maltrato, en cambio, los convoyes llenos de judíos en plena guerra nazi eran espacios del más atroz de los sufrimientos, porque esos hombres y mujeres sabían que se dirigían a los campos de concentración y que sus seres queridos también caminaban hacia la muerte. La criatura humana sabe que va a morir y esta verdad lo acompaña cotidianamente: *“raro es que se pueda vivir, reír, divertirse a pesar de esa horrible certidumbre de la muerte. Si fuese sólo probable, podría aún esperar; pero no, es inevitable, tan inevitable como la noche después del día”*<sup>10</sup>. Simultáneamente en esta certeza de la muerte radica la mayor dificultad y la mayor riqueza de la existencia humana, ya que si la finitud angustia, también destina a construir el sentido de la vida y a apostar porque la “vida alguna cosa valga”, como dijo León de Greiff. Por esto, por el pensamiento, por el sentimiento y por la conciencia de la muerte, es que el ser humano sufre y siente diferente al animal. Finalmente, exaltar el bienestar y condenar el sufrimiento *per se* también es algo que merece un examen crítico, pues no siempre el bienestar está del lado de los mejores ideales, ni el sufrimiento de los peores como, por ejemplo, cuando dejamos un amor que nos daña podemos sufrir mucho al comienzo pero ver infinitamente beneficiada nuestra vida que se puede abrir a nuevos sentidos y posibilidades, o como cuando un niño para aprender a ser autónomo, debe experimentar el sufrimiento de separarse de su madre.

Retomando el hecho de que la proclividad de los animales a sentir dolor les brinda la categoría de valor moral gracias al utilitarismo, hay que refrendar que los animales no sólo sufren por el dolor físico que le infligen aquellos que los maltratan, sino que

---

<sup>10</sup> De Maupassant, Guy. Felicidad perdida.

también encuentran una fuente de sufrimiento en todos aquellos procedimientos que les arrebatan su animalidad modificándoles sus comportamientos naturales merced a las cargas significantes que les impone la lengua, es decir, la palabra humana no sólo se hace carne en el cuerpo humano, sino que puede extender sus efectos hasta los animales: *“el acontecimiento del cuerpo es expresión de los acontecimientos discursivos que dejaron huellas en el cuerpo, que lo perturban y producen síntomas en él [...] Asimismo pueden hallarse estas huellas en el animal. Se encuentran esbozos de síntomas cuando el animal es doméstico (es lo que Lacan llama los breves sismos del inconciente), cuando cohabita con el hombre y, por eso, con su lengua. También vemos estas marcas en el pobre animal de laboratorio cuando se intenta educarlo, enseñarle un saber suplementario respecto de aquel con el que lo dotó la naturaleza y que le permite sobrevivir como cuerpo”* (Miller 2004). Además se les hace sufrir cuando se les ridiculiza volviéndolos objeto para espectáculos en circos o adornándolos con atuendos o vestimentas que los hacen ver caricaturescos.

¿Hasta dónde es la domesticación una política respetuosa de los animales? Según datos de 1994, en Francia habitaban 35'000.000 de animales domésticos: 7'500.000 gatos y 10'000.000 de perros, entre otros, lo que implicaba que a ellos dedicaran sus propietarios 30.000 millones de francos anuales; además las mordeduras de perro originaron 500.000 denuncias y el 1% de las urgencias médicas en el país, todo esto contando con que desde aquel año existe una Liga Francesa de los Derechos del Animal<sup>11</sup>. ¿Debemos de esto deducir que la zoofilia se expande en nuestra época y que esos datos hablan de una sensibilidad creciente de la humanidad?, Ferry es sugestivo cuando plantea que la zoofilia y la zoofobia son dos caras de la misma moneda. Esa escena inmortal de la literatura rusa en la que Raskolnikov, el personaje principal de *Crimen y Castigo*, la novela de Dostoyevski, sueña con un escalofriante maltrato que un borracho le inflinge a una yegua, puede ofrecernos algunas claves: *“[...] esta yegüecita, hermanitos, sólo sirve para partirme el corazón; más valdría matarla, que come el pan de balde. Pero ya lo dije: monten. ¡Ya la haré galopar! ¡Irás de prisa! —y, enarbolando la fusta, dispónese con placer a azotar a la pobre bestia. [...] en torno suyo reían todos, y en verdad que la cosa era como para reírse. ¡Pensar que aquella pobre bestia iba a tirar al galope de un coche tan pesado...! [...] Míkolka se enrabia y, con violencia descarga golpes terribles sobre la pobre yegua, cual si verdaderamente creyese que puede emprender el galope. [...] —Pero ¿es que eres cristiano o no lo eres?, ¡so bestia! —grita un viejo entre la pandilla. —¿Quién ha visto que un animalejo como ése pueda tirar de un coche tamaño?—añade otro.— ¡La están asesinando!—grita un tercero. No te apures. ¡Es mía! Puedo hacer con ella lo que quiera. ¡Suban más! ¡Suban todos! ¡Me he empeñado en que ha de arrancar al galope! [...] —¡Es mía!—gritó Míkolka y, con todo el brazo a voleo, descargó el palo sobre la yegua. [...] — ¡Reventó! —gritan entre el gentío. — ¿Y porque no echó a andar al galope? — ¡Era mía! —grita Míkolka, con el palo en la mano y los ojos inyectados de sangre. Parece pesaroso de no poder seguir pegándole a alguien”*<sup>12</sup>. Dos rasgos se evidencian en esta escena: por un lado, el animal como un objeto de propiedad, “es mía”, repite una y otra vez Míkolka cuando alguien intenta poner límite a su desenfreno, y por otro lado, el goce inmenso, exacerbado a cada instante, que el borracho y sus compañeros de juerga experimentan al ver sufrir a la yegüecita.

Una pregunta cae de suyo: ¿qué significa el sufrimiento de esta yegüa, o el de los toros en las corridas, o el de los animales domésticos al servicio de los caprichos del amo?, Ferry se apresta a responder sin rodeos: se trata de un símbolo del sufrimiento humano, es decir, el animal es un *analogon* de la humanidad y como ser sufriente

<sup>11</sup> Cf Ferry (1994). Pág.: 59.

<sup>12</sup> Tomado de: Dostoyevski, Fiador. *Crimen y castigo*. Parte I, capítulo V.

puede simbolizar el sufrimiento del ser humano, en tanto criatura agraviada puede representar al humano oprimido por otro que goza de oprimir desde el poder que detenta. En esto Freud hace un significativo cuestionamiento al humanismo clásico que pensaba que el ser humano era un ser bueno, capaz de orientar su vida (en lo personal y en lo colectivo) en función de la razón y de la conciencia, mientras el psicoanálisis, en cambio, al introducir el inconsciente muestra que los seres humanos, cuando desbordan el orden simbólico que impone la cultura, pueden gozar con la destrucción. No se golpea a un reloj, no se coge a palazos una mesa, se golpea a un ser que sufre y es ahí donde radica el gusto de sentirse poderoso. De la zoofobia también se halla evidencia en los laboratorios de biología en los ensayos con las ratas, los conejos y los monos a nombre de la ciencia y de la técnica, sin consideración al dolor que se les inflige.

Por su parte la zoofilia expresa el poder, ya no del maltrato físico, sino de hacerle perder al animal su comportamiento natural, convirtiéndolo en objeto compensador de las insatisfacciones de afecto y de reconocimiento del amo, sin que el interés de aquel (su bienestar o su tendencia natural, para decirlo con palabras de Singer) sea la causa determinante de su vida domesticada. En síntesis, el Movimiento de Liberación Animal fragmenta la Tierra en dos grupos: de un lado pone los seres sintientes, donde incluye a los humanos y a los animales, dotados de valor moral, y del otro lado, sitúa los entes no-sintientes, entre los cuales está el resto de la naturaleza: piedras, montañas, ríos, bosques, etc., sin referirse a estos como requeridos de amparo ético y legal.

## **5.2. La ecología profunda**

### 5.2.1. Una mirada al biocentrismo

El punto de vista antropocéntrico, según el cual, todos los entes del universo se le deben a la humanidad, encuentra serias críticas, máxime al momento de evaluar la relación naturaleza-cultura. La crítica al antropocentrismo es, tal vez, la más seria discusión que introduce el ecologismo, porque pareciera tratarse de una nueva herida en el narcisismo humano, al cuestionarlo en su pretensión de erigirse como el único objeto para la moral<sup>13</sup>. Como alternativa al antropocentrismo se propone el biocentrismo, punto de vista en el que los miembros de la comunidad biótica de la Tierra han de ser considerados por los agentes racionales como fines en sí mismos, valga decir, como entidades con valor inherente, de donde se puede hacer un llamado a valorar la Vida<sup>14</sup>, esa que se despliega de forma diversa en la biosfera como bien supremo y superior.

---

<sup>13</sup> Freud dice que la humanidad ha vivido tres grandes heridas en lo más hondo de su narcisismo. La primera se la infligió Galileo al demostrarle que no estaba en el centro del Universo, sino que habitaba un minúsculo planeta que giraba tímidamente alrededor del Sol. La segunda herida se la infligió Darwin, quien le planteó que a más de haber perdido la posición central en el Universo tendría que aceptar que existía entre él y el animal un hilo de continuidad evolutivo. Y la tercera herida se la produjo el mismo Freud al mostrarle que su existencia no sólo estaba iluminada por la luz de la conciencia, sino que una fuerza inconsciente determinaba los derroteros de su vida.

<sup>14</sup> Los debates éticos contemporáneos como la eutanasia, el suicidio o incluso la individualidad moderna, ponen en cuestión que la Vida sea un valor *per se*, ya que para alcanzar su valoración efectiva hay que plantear preguntas como ¿qué vida? O ¿para qué la vida?. Como derivación de lo anterior, tampoco la salud puede ser objeto de

En cuatro nos sintetiza Taylor (2005) los componentes del biocentrismo. En primer lugar, los humanos se consideran miembros de la comunidad de la Tierra al igual que las otras bioespecies, de lo cual se puede derivar que el biocentrismo plantea una línea de *continuidad* y una equivalencia moral entre la humanidad y los demás seres vivos. Derivando del saber ecológico la evidencia de que los ecosistemas son una red interconectada y que por tanto el funcionamiento biológico de unos componentes afecta los otros, el biocentrismo encuentra en el *holismo* su segundo componente. En tercer lugar, cada organismo de la biosfera es considerado un centro teleológico de vida, es decir, posee un *bien propio* (una finalidad hacia la que empuja) y por tanto hay acciones que lo benefician y otras que lo perjudican; en términos ecológicos podríamos pensar que el bien de un organismo equivale a su nicho, a la función que le está dado desempeñar al interior de los ecosistemas. Equiparar el bien de un organismo y su bienestar despeja la confusión de que el biocentrismo sea un animismo (no se trata de desplegar imaginерías según las cuales se le pregunte al señor león qué considera más conveniente para sí), pero indica una aceptación de que el Mundo de un ser vivo no-humano está dado por el presente de su organismo y por la función que desempeña, y de la cual función, sólo puede tener conciencia la criatura humana.

El biocentrismo, por lo demás, acuña una afirmación muy propia y muy precisa, tanto así que será una afirmación de consideración obligada en todo aquel que quiera pronunciarse sobre la ética ambiental: que los organismos silvestres son poseedores de *valor inherente*, de dignidad intrínseca que implica que sean tenidos en cuenta por los agentes racionales en el momento de tomar decisiones. No obstante, considerar los organismos portadores de valor inherente no es simplemente un axioma moral, sino un efecto del conocimiento de la naturaleza, es decir, saber de las funciones ecológicas y de los servicios ambientales<sup>15</sup> que brinda una especie puede favorecer la sensibilidad de los agentes racionales con respecto a ella. Pero en donde el biocentrismo es perentorio, pues derivado de los componentes anteriores afirma que es injustificable plantear una superioridad humana frente a la naturaleza, dado que los patrones de medida utilizados para ello son injustamente antropocéntricos: *“es verdad que un ser humano puede ser mejor matemático que un mono, pero un mono puede ser mejor trepador de árboles que un ser humano”* (Taylor 2005). Además, la naturaleza le provee a los seres humanos los soportes físicos para su pervivencia material y esto la hace necesaria e imprescindible, mientras que el ser humano es un simple advenedizo en la historia del planeta y su desaparición antes que afectar a la biosfera le proveería un enorme beneficio: *“el último hombre, la última mujer y el último niño podrían desaparecer de la faz de la Tierra sin ninguna consecuencia perjudicial significativa para el bien de animales y plantas silvestres. Por el contrario, muchos de ellos se verían enormemente beneficiados [...] Así pues, si se produjera el exterminio total, final y absoluto de nuestra especie (¿a manos nuestras?) y si no arrastrásemos*

---

morales objetivas según las cuales el goce o el placer deben estar sujetos a preservar un cuerpo sano.

<sup>15</sup> Hemos establecido una diferencia entre las funciones ecológicas y los servicios ambientales. Las primeras son las funciones que cumple una especie o un individuo contribuyendo al equilibrio dinámico del ecosistema, mientras los segundos son aquellas funciones ecológicas que tienen el *plus* de serles útiles al hombre, son un subconjunto de las funciones ecológicas. Por ejemplo, la capacidad que tienen los árboles en crecimiento de actuar como sumideros de CO<sub>2</sub> cuando avanzan en su propio crecimiento, es una función ecológica que deviene servicio ambiental cuando la concentración de CO<sub>2</sub> en la atmósfera se hace lo suficientemente excesiva como para afectar a los seres humanos.

*al olvido todas las otras criaturas junto con nosotros, no sólo la comunidad de seres vivientes de la Tierra continuaría existiendo, sino que con toda probabilidad su bienestar mejoraría. En una palabra: nuestra presencia no es necesaria”* (Taylor 2005).

Caeremos en la tentación de preguntar si es tan fácilmente equiparable la habilidad motriz de trepar árboles (en la cual sin duda alguna los monos llevan una gran ventaja) con la capacidad de abstracción que puede alcanzar un matemático y los mundos nuevos que puede conquistar el saber puesto a su servicio y del resto de la humanidad. Por ejemplo, los avances científicos que nos permiten saber cada vez más del cosmos son completamente asombros: *“hace unos pocos siglos, creíamos que el universo estaba contenido en una esfera de cristal tachonada de estrellas fijas. Hace menos de cien años, pensábamos que la Vía Láctea era todo lo que existía. Hoy, sabemos que el universo se extiende al menos 130 mil millones de trillones de kilómetros en todas direcciones a nuestro alrededor. Sabemos que la magnífica bóveda estrellada que tachona los cielos nocturnos de la Tierra es una fracción infinitesimal de los cientos de miles de millones de estrellas que alberga nuestra galaxia y sabemos también que existen tantas galaxias en el universo, por lo menos como estrellas tiene la Vía Láctea. Sabemos que nuestra galaxia es miembro de un cúmulo de ellas y que éste es un componente periférico de un supercúmulo que abarca 100 millones de años luz, el cual, a su vez, es parte de un filamento que se extiende mil millones de años luz a través del espacio”* (Sparrow 2007).

Por otro lado, ese grave planteamiento biocéntrico, que parece querer invalidar la experiencia humana por el hecho de que la biosfera (y podríamos decir más, el cosmos) no la necesita para desplegarse, subtiende dos paradojas. La primera es que el biocentrismo tiene en el centro de su filosofía una crítica a todas aquellas corrientes que plantean una defensa de la naturaleza en tanto útil a la humanidad y propone, en cambio, que el mundo natural sea valorado de forma inherente, pero al hablar de la humanidad se olvida de dicha valoración intrínseca. La segunda es que esa humanidad que los fundamentalismos consideran tan funesta es la misma humanidad que encarna la única conciencia capaz de reconocer la naturaleza y su finalismo, la única conciencia capaz de estetizarla y de ponerla en una consideración tal que puede empezar a forjar éticas nuevas para limitar su potencia a nombre de defenderla y preservarla. Prescindir de la humanidad a nombre de favorecer la vida, es prescindir de una conciencia capaz de valorar la vida, capaz de defender la vida.

#### 5.2.2. La ecología profunda y su blanco privilegiado: la modernidad

A principios de los años setenta, un filósofo escandinavo llamado Arne Naess acuñó por primera vez la expresión Ecología Profunda con el ánimo de marcar una diferencia con visiones y prácticas respecto al medio ambiente que se consideran conservadoras porque no avanzan críticas fuertes a la estructura dominante. Es innegable que la expresión caló muy hondo entre los defensores del mundo natural, muchos de los ecologistas adhirieron y hoy, con más o menos intensidad, hasta el punto de movilizar respuestas políticas internacionales muy serias y comprometidas: *“la ecología profunda obtiene una gran resonancia fuera de los ambientes académicos así como en el extranjero: inspira, por ejemplo, la ideología de movimientos tales como Greenpeace o Earth First, de asociaciones tan poderosas como el Sierra Club, pero también de una fracción importante de los partidos Verdes y, en gran medida, las obras de filósofos populares como Hans Jonas o Michel Serres”* (Ferry 1994).

Uno de los pilares esenciales de la ecología profunda es la ecología misma, lo cual le ofrece un doble respaldo. Por un lado, le provee esas herramientas versátiles que son los conceptos, con ayuda de los cuales puede tomar posición en la realidad del mundo

natural; la ecología le ofrece teorías, conceptos, conocimiento en general, a la ecología profunda. Pero otro respaldo crucial que le provee es el de engrosar las filas de la ciencia, ya que modelos matemáticos, probabilidades demostrables y ciclos predecibles le dan a la ecología el toque positivista dignificador en una época en la que sigue imperando el paradigma científico. Así pues, un respaldo técnico y un aval epistémico es el que le provee el saber ecológico a la ecología profunda. (No obstante, cuando del discurso se trata, la ecología profunda parece independizarse para describir la naturaleza como buena, solidaria, generosa, desconociendo los millones de casos en los que la ecología misma muestra lo contrario.) De esta manera, la ecología profunda tiene como objeto de su quehacer atender los entornos y las intervenciones que los seres humanos hace sobre ellos y como objetivo principal propender por la estabilidad de aquellos, ya que uno de sus principios es precisamente considerar como valor superior ese del bienestar, la prosperidad y la conservación de la biosfera, al que se agrega otro que reza que la vida humana y la no-humana pueden (incluso deben) alcanzar una convivencia armónica.

Al momento de introducirnos en el discurso de la ecología profunda podemos reconocer en él un modelo de análisis dicotómico, es decir, que establece dos instancias, las delimita de forma clara y precisa y le pone a una de ellas una carga de valor positiva y a la otra una carga negativa propendiendo por la primera y siendo radical en contra de la segunda. En el fondo este esquema de pensamiento es simple y simplificador porque impide detenerse en los matices y desconoce los contextos. La ecología profunda ubica en uno de los costados la modernidad occidental, o lo que suele llamar posición dominante y en el costado opuesto su propia visión que en algunos casos llama tradición minoritaria, lo que según lo definido en el acápite 3.3. de este trabajo, responde a una visión naturalista de la humanidad y de la naturaleza. Ahora, la modernidad alcanza tal protagonismo en la ecología profunda porque se la considera causa principalísima del problema ambiental y de los efectos que la técnica ha producido sobre la naturaleza y el entorno; y en consecuencia con su crítica fundamentalista a la modernidad, la ecología profunda no deja de denunciar la tradición judeo cristiana y el dualismo platónico porque sitúan al espíritu por encima de la naturaleza, así como a la concepción técnica de la ciencia abanderada por Bacon y Descartes, quienes supuestamente toman el universo como una despensa de recursos de la que bien puede servirse la humanidad.

Es menester hacer una pausa y mostrar lo cuestionable de los puntos de partida de la ecología profunda. En primer lugar, la industrialización, el capitalismo y la modernidad son nociones diferenciables que la ecología profunda parece poner en un mismo saco. Para lo que aquí corresponde podríamos entender la industrialización como una relación con la técnica que desconsidera los impactos que ésta puede generar sobre la salud humana, el ambiente o la naturaleza, ya que se exalta la producción y la eficiencia; la industrialización puede ser tan agresivo en experiencias socialistas como en experiencias capitalistas y de ella parece ocuparse (en su denuncia y crítica) el ambientalismo. El capitalismo, por otro lado, es un régimen político, social y económico que impera en Occidente desde varios siglos atrás erigido sobre la pareja trabajo asalariado-capital, sosteniéndose en un principio moralmente muy cuestionable como lo es la explotación y generando una concentración de riqueza por un lado y expansión de pobreza por otro. La famosa frase de Marx: *“el capitalismo es como el rey Midas, todo lo que toca lo convierte en oro”*, ha llegado a aplicarse también a los recursos naturales, ya que estos son objeto de la concentración vía los derechos de propiedad que se otorgan y la riqueza que producen tras sus procesos de transformación. Algunas versiones del ecologismo como la justicia ambiental y el ecologismo de los pobres<sup>16</sup> se ocupan de esto.

---

<sup>16</sup> Cf. Martínez-Alier (2004).

La modernidad, de otra parte, acarrea una profunda crisis a la humanidad al erosionar las seguridades que le proveían las religiones, una vez la racionalidad ganó un lugar privilegiado para explicar el mundo. (Algunos historiadores datan los comienzos de la modernidad entre finales del Siglo XVIII y mediados del Siglo XIX, época de consolidación del capitalismo y posterior a la revolución francesa, no obstante, también se plantea que la modernidad no es un asunto cronológico porque pueblos como el griego, fundamentados en la racionalidad y la discusión antes que en las verdades reveladas desde instancias ultramundanas, fueron en este sentido modernas.) La humanidad de esta época ha perdido la seguridad de las épocas precedentes y se caracteriza por un estado de crisis permanente con respecto a todo: los semejantes, la naturaleza y hasta sí misma; el hombre moderno ha hecho de su existencia una aventura que forja según el juego de posibilidades que le sea dado, sin que ningún camino esté trazado para él de forma prefijada y categórica.

Precisamente esta crisis, a la que Nietzsche distinguió con su famoso *“Dios ha muerto”*, es la que ha abierto la posibilidad para invaluables conquistas de la humanidad como la *laicidad*, que nos libera del dogmatismo que producen verdades reveladas y nos abre, por el contrario, a la exigencia de discutir con argumentos racionales con los otros, con esos con los que nos es necesario hacer comunidad; la *racionalidad*, esa hermosa conquista humana que expresa el amor a lo riguroso, a lo metódico, a lo detallado, a lo exhaustivo (vale aclarar que la racionalidad no es equivalente ni a la razón - atributo del ser humano inherente a su condición de ser del lenguaje-, ni a la racionalidad burguesa que no es más que un afán de cuantificar todo, los procesos, los gastos y hasta los sentimientos); y la *individualidad*, no correspondiente al individualismo burgués que sitúa a los seres como rivales a muerte dispuestos a competir, sino como la posibilidad lograda de que cada cual pueda desplegar su propia singularidad, incluso habitando en comunidad. Pero para la ecología profunda *“Occidente no es políticamente correcto. No sólo está comprobada su quiebra, sino que ésta arrastra en su ruina a los pueblos del Tercer Mundo, a las minorías étnicas y las fracciones dominadas, trátense de las mujeres, o de los “diferentes” de cualquier tipo. Tan sólo el más acá o el más allá de este mundo son aceptables. De ahí procede que la ecología profunda sea capaz de aliar en un mismo movimiento tanto temas tradicionales de extrema derecha como motivos futuristas de extrema izquierda. Lo esencial, lo que proporciona su coherencia al conjunto, es el núcleo del diagnóstico: la modernidad antropocentrista es un desastre total”* (Ferry 1994).

La modernidad no es la causa del problema ambiental y filósofos tan criticados por el ecologismo como Bacon –quien hablaba de la necesidad de dominar la naturaleza, cuando dominar no necesariamente quiere decir oprimir, sino que puede apuntar a hacer de la naturaleza un objeto de conocimiento, de exploración, de desciframiento de su maravillosa complejidad- o como Kant –quien valoraba profundamente la racionalidad como una experiencia enaltecedora de la condición humana-, deberían ser tomados con el respeto que exige considerar la totalidad de su sistema. El problema ambiental es uno de los lamentables efectos del industrialismo en manos de un sistema económico-político como el capitalismo que reconoce límites. Ni los problemas sociales, ni los ambientales de nuestro tiempo son fruto de la racionalidad, al contrario, la falta de ella y la promoción de la eficacia burguesa es lo que nos dificulta tanto su superación.

Pero volvamos a la caracterización de la ecología profunda. Casi desde sus orígenes se reconoce en ocho principios esbozados por Naess (1995), que son<sup>17</sup>:

---

<sup>17</sup> Citado por Belshaw (2005). Pág.: 428-429.



1. El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana es un valor en sí.
2. La riqueza y la diversidad también son valores en sí mismos.
3. Los humanos no tienen derecho a reducir esa riqueza salvo en caso de extrema necesidad.
4. El florecimiento de la vida y la cultura requieren la reducción de la población humana.
5. La intervención humana en el mundo no humano es excesiva.
6. Hay que cambiar las orientaciones políticas en cuanto a lo económico, tecnológico e ideológico.
7. El cambio ideológico va en la línea de valorar y valorizar la vida, antes que vivir para enriquecerse.
8. Quienes suscriban estos principios deben actuar para promoverlos.

Como puede observarse se trata de una axiomática que toma al biocentrismo de cabo a rabo y hace al final un llamado decidido a la militancia, a la acción. En síntesis, la ecología profunda entiende la naturaleza desde una visión naturalista, es decir, la entiende como un ente en el que habitan diversas especies, geofomas y variables biofísicas en una intrincada interrelación, incluyendo a los seres humanos y que guarda a su interior la esencia del origen y valores positivos como la belleza, la bondad y la solidaridad, entre otros, que deben ser referentes para el actuar humano. En cierta medida la naturaleza es para la ecología profunda una entidad metafísica que se expresa en los seres humanos y no humanos tan sólo en rasgos positivos, ya que cuando se trata de volver la vista a la ecología y percibir con mayor objetividad que la naturaleza está dotada de cosas terribles -como los desastres naturales, las lógicas despiadadas depredador-presa, la primacía y defensa de la población, antes que la aceptación de individuos con mutaciones genéticas-, parece que la ecología profunda las hace a un lado. En este sentido, los seres humanos son una parte de la naturaleza, una especie más en el conjunto de los animales y todo su ser no sólo es producto del derrotero biológico, sino que debe estar al servicio de la biosfera lo cual conducirá a una necesaria armonía entre la naturaleza y la cultura. Ese análisis dicotómico de la ecología profunda que deja tan mal parada a la humanidad, bien podría considerar la terceridad mediadora que se propone en la Tabla 1.

**Tabla 1:** Dicotomía del análisis de la ecología profunda y propuesta que plantea este trabajo

<b>Visión dominante</b>	<b>Propuesta de este trabajo</b>	<b>Ecología profunda</b>
Dominio sobre la naturaleza	Conflicto inherente en la relación humanidad-naturaleza, pero que podría tramitarse de manera respetuosa.	Armonía con la naturaleza
Medio ambiente como recurso para los seres humanos	Valor intrínseco de la naturaleza (lo que no equivale a bondad) Diferencia de las especies según la especificidad de cada cual, lo que no implica superioridad. Se respeta a otro cuando se considera su diferencia.	Toda la naturaleza tiene valor intrínseco Igualdad de las bioespecies
Crecimiento económico material	Cualificación de las necesidades, antes que inhibición de las mismas,	Necesidades elegantemente simples para la creciente población

	<p>porque una sociedad más compleja y civilizada es una sociedad que expande necesidades amplificadoras de la vida. Es necesario evitar el desliz metafísico de que las necesidades materiales impiden la “autorrealización” (entiéndase en muchos autores: espiritualidad).</p>	humana (las metas materiales no sirven a la meta mayor de la autorrealización)
Creencia en amplias reservas de recursos	Límites físicos de la Tierra y sus componentes tal como lo muestra la termodinámica.	“Suministros” de la Tierra limitados
Progreso y soluciones de alta tecnología	La tecnología ha de ser una herramienta al servicio de la política y de la filosofía, sólo estas últimas pueden permitirnos enfrentar el problema ambiental.	Tecnología adecuada; ciencia no dominante
Consumismo	Consumo responsable. Tecnologías limpias al servicio de necesidades cualificadas de la cultura y cualificadoras de la experiencia humana. Prácticas cotidianas amables con el medio ambiente tales como reciclar, evitar el consumo excesivo de agua, luz, etc.	Arreglárselas con lo necesario/reciclar
Comunidad nacionalizada/centralizada	Respeto y defensa de las tradiciones locales pero sin desconocer el valor y la necesidad de las conquistas universales de la modernidad occidental, como los derechos humanos, incluso tomarlas como herramientas que pueden ayudar a esas comunidades locales a vivir mejor.	Tradición minoritaria/biorregión

### 5.2.3. ¿Y las implicaciones...?

La ecología profunda no sólo es una corriente que goza de cierta coherencia interior sino que tiene la virtud de plantear debates pertinentes para nuestro tiempo y sobretodo de reclamar un amor por la vida en general, lo cual esta implicando una expansión de la sensibilidad y de la capacidad de asombro de los seres humanos. Otrora la humanidad no estaba preocupada por poner límites a su accionar ni por

defender la naturaleza, sin embargo, paradójicamente es la modernidad, tan vapuleada por la ecología profunda, la que ha posibilitado esta nueva sensibilidad. Si bien los ecologistas profundos pueden ser buenos aliados de las luchas ambientalistas por tal o cual perjuicio industrial -dada su capacidad de defender la naturaleza a la que no consideran una mera materia en bruto, explotable y apropiable a voluntad, sino un sistema bellamente coordinado, armonioso y frágil, cargado de valor inherente-, los principios filosóficos y políticos a los que apela van en contra de la valoración del ser humano, de sus logros y de su cultura. Para la ecología profunda *“el humanismo no sería el remedio a la crisis del mundo industrial, sino que, auténtico pecado original, constituiría más bien su causa primera, maléfica por lo demás”* (Ferry 1994), en esta oposición al humanismo radica la más peligrosa consecuencia que puede tener la ecología profunda en cuanto a políticas y determinaciones sociales.

El conflicto Romanticismo – Ilustración puede ofrecernos unos elementos de análisis para pensar la ecología profunda. Ambas corrientes consideran que la historia y la cultura son elementos diferenciadores entre humanidad y animalidad, pero mientras el primero defiende la idea de que hay que permanecer en la tradición cultural para no emanciparse de ella que nos diferencia de los animales, la Ilustración, critica la defensa de la tradición como un mecanismo naturalizador de la cultura, porque la adocena a los seres humanos como algo intacto que impide la creación, la innovación, la perfectibilidad humanas. Rousseau, por el contrario, defiende que la capacidad de emanciparse de la cultura en la que alguien es recibido al momento de nacer es lo más definidor, lo más característico de los seres humanos y que prácticas tan caras y propias de la cultura como la educación y la política son expresión de ello porque abren el sentido de posibilidad para los individuos y las sociedades, valga decir, ir más allá de donde se está y ser más de lo que se es permite forjar la historia humana y garantiza que los atenienses de la Grecia antigua sean muy diferentes en hábitos, vestimentas, imaginarios, ideas, ideales, etc., a los hombres y mujeres contemporáneos: *“[...] en los tres momentos que la componen, el particular, el universal y el singular, es en efecto el segundo, el del desarraigo, el de la libertad concebida como trascendencia, el que constituye el espacio propiamente humano. Si no dispusiéramos de la facultad de sustraernos a esta cultura tradicional que nos viene impuesta como una segunda naturaleza, seguiríamos estando, exactamente igual que los animales, gobernados por códigos naturales. Si no pudiéramos contemplarla desde lejos y adoptar con respecto a ella el punto de vista de crítica, que es el único que permite modificarla e inscribirla en una historicidad real, nuestra cultura originaria se asemejaría a las costumbres de los animales, y las sociedades humanas no tendrían más historia que las de las hormigas o las de las termitas. La tradición, reducida a la mera transmisión del pasado, se definiría entonces como el instinto propio de una especie humana tan programada en sus comportamientos como las demás especies animales”* (Ferry 1994).

Así pues, mientras la Ilustración propende por seres humanos en abstracto, seres que ejercen la libertad y para quienes lo más propio de la cultura es la creación, la innovación, la perfectibilidad, el Romanticismo propende por el individuo arraigado que sólo es verdadero entre los suyos, en su lengua, en su tradición. Valga aclarar que la libertad de la Ilustración está lejos de desconocer la necesaria aplicación que ha de tener cualquier creador antes de dar a luz lo novedoso, pues sólo quien se detiene y se sabe reconocer como aprendiz puede estar en posibilidad de crear sentidos nuevos. La ecología profunda está más cerca del Romanticismo que de la Ilustración porque para aquella la naturaleza verdadera es la naturaleza salvaje, prístina, auténtica, original, por eso todo lo que se relacione con el artificio, con la intervención técnica, con la reconfiguración, se aleja de lo verdadero y le asigna una carga de valor negativa, contrario al arquetipo de la visión clásica o cartesiana según la cual lo verdadero de lo real se aprehende por medio de la razón y el conocimiento: *“la*

*naturaleza verdadera no es la que percibimos de forma inmediata a través de los sentidos, sino la que aprehendemos mediante un esfuerzo de la inteligencia*” (Ferry 1994). La ecología profunda hace un llamado permanente al origen y por eso en ella tendrán tanta importancia las políticas de conservación de ecosistemas y la defensa de comunidades tradicionales. En la polémica entre lo global y lo local, la ecología profunda toma partido de forma irrestricta por lo último: “[...] *el amor por el terruño, la nostalgia de la pureza perdida, el odio al cosmopolitismo, al desarraigo moderno, al universalismo y a los derechos del hombre por un lado; pero por otro, el sueño autogestionario, el mito del crecimiento cero (o, como se dice ahora, “sustentable”), la lucha contra el capitalismo, a favor de los poderes locales, de los plebiscitos de iniciativa popular, contra el racismo, el neocolonialismo, a favor del derecho a la diferencia [...] El punto común entre estos asuntos, aparentemente dispersos, a veces al límite de lo irreconciliable, no carece sin embargo de profundidad. [...] en todas sus variantes, el ecologista profundo está guiado por el odio a la modernidad, por la hostilidad hacia el tiempo presente. [...] El ideal de la ecología profunda sería un mundo en el que las épocas perdidas y los horizontes lejanos tendrían prioridad sobre el presente [...]*” (Ferry 1994). En este sentido, la ecología profunda nos recuerda la religión y el deseo humano de darle sentido a la vida más allá de la existencia concreta, más allá de lo immanente, la necesidad de encontrar la razón de ser de la vida en la trascendencia.

Aunque la visión holista es propia de la ecología y expresa una situación de hecho en el mundo natural (tal como se planteó en el acápite 4.1. de este trabajo), en manos de la ecología profunda el holismo puede tomar los visos de una explicación totalizante desde la cual se puede dar cuenta del Mundo en su conjunto, puede conllevar al sentimiento imaginario de ser portavoz de una verdad absoluta e indiscutible. Lo anterior, aunado a la convicción de que la humanidad está en riesgo y *ad portas* de la desaparición dado que los efectos antrópicos están destruyendo ese soporte vital que es la biosfera, conduce a que los ecólogos profundos sientan no sólo la autoridad, sino además el deber de defender la vida a costa incluso de algunos seres humanos. Expresiones como la de Greenpeace: *“los sistemas de valores humanistas han de ser substituidos por valores supra-humanistas que sitúen cualquier vida vegetal y animal en el ámbito de la consideración legal y moral. Y a la larga, tanto si hay a quien le gusta como a quien le disgusta, no quedará más remedio que recurrir si es necesario a la fuerza para luchar contra aquellos que continúan deteriorando el entorno”* o la de William Aiken (que sirvió para una obra colectiva de mucho renombre): *“una mortalidad humana masiva sería algo beneficioso. Nuestro deber consiste en provocarla. ¡Es el deber de nuestra especie, para con nuestro entorno, eliminar el 90% de nuestros efectivos!”*,<sup>18</sup> ponen en evidencia que la ecología profunda puede estar dispuesta a prescindir de la democracia, valga decir, de ese trámite consensuado del poder y de los derroteros sociales, a nombre de valores “trascendentes”, siendo sus integrantes, además, quienes eligen cuales son los valores trascendentes. Otra de las características a la que se adhiere la ecología profunda es el igualitarismo, porque no sólo hay una línea de continuidad entre la humanidad y la vida silvestre, sino que además, todas las especies son agentes morales equivalentes, lo que la pone en

---

<sup>18</sup> Ambas frases son citadas en el texto de Luc Ferry (1994), la de Greenpeace es tomada de una revista de esta organización *Crónicas*, 1979 (Pág. 127) y la segunda viene acompañada por esta nota: “Citado por A. Berque, *Médiance*, pág. 76. Añadamos que, en su versión original, el texto de Aiken fue publicado por Tom Regan, en una recopilación de ensayos dedicados a la ética del entorno (Earthbound, “New introductory. Essays in Environmental ethics”, Random House, Nueva York, 1984). Así pues, no se trata en ningún caso de un texto marginal, reflejo de la opinión de un demente aislado” (Pág. 128).

calzas prietas al momento de la ética práctica, ya que si el valor moral de un árbol y el de un ser humano son equivalentes, también, en términos éticos y jurídicos, ha de ser equivalente la tala de un bosque y un genocidio. Finalmente, no podemos dejar de mencionar que tanto para Ferry (1994) como para otros autores, existe una siniestra conexión entre la ecología profunda (su discurso y sus reivindicaciones), con las legislaciones nazis de 1933, 1934 y 1939 que defendían de manera irrestricta a los animales<sup>19</sup>.

La combinación que hace la ecología profunda puede ser peligrosamente explosiva: reivindicación de lo original que bien puede derivar en el valor de la raza pura, cualificada y verdaderamente capaz; desprecio por la racionalidad y todas las otras conquistas de la modernidad occidental como la universalidad, la laicidad, la individualidad, para proponer en contraposición la defensa del terruño, las nuevas religiones en las que la naturaleza parece ser un objeto de culto y los comportamientos unificados y determinados externamente, según los cuales hay que defender la armonía con la naturaleza, apelando a prácticas autoritarias si es preciso; y la primacía del sentimentalismo romántico y de la sensibilidad que supuestamente es inhibida por la racionalidad y el pensamiento, recordando el *“estamos en contra de la racionalidad que parte un pelo en cuatro partes...”*, que decía Hitler a las masas seguidoras del nacionalsocialismo.

En nuestra época las críticas a la modernidad se han expandido y son acogidas por diversos sectores que abjurán de la razón, el pensamiento, el debate, el discurso, la palabra, la racionalidad y reivindican la sensorialización, la sensación, la diversión, el entretenimiento, el juego, el deporte y el cuerpo. (Hay una delicada confusión que se ha vuelto sentido común en nuestros tiempos de la mano de la nueva era y de algunas corrientes del movimiento social: creer que aquellos que promueven el pensamiento, la reflexión, el conocimiento y la fundamentación, son incapaces de sensibilidad y de sentimiento lo que, en buena lógica, implicaría que los sensibles son incapaces de pensar. No, los caminos de la sensibilidad no son fáciles, ni superfluos, al contrario, se logran mejor con el esfuerzo del entendimiento y del esclarecimiento.

### 5.3. Michel Serres o la naturaleza devenida sujeto de derecho<sup>20</sup>

Serres es todo él una metáfora, su lenguaje sutil y contorneado ondea produciendo significantes que conmueven, no en vano los ecologistas profundos lo consideran digno representante de la doctrina. Antes que nada Serres quiere convencernos de un mito. Cómo no representarnos oscuros los tiempos en los que reinaba tan sólo la violencia entre los seres humanos. La ley del más fuerte atemorizaba permanentemente a la comunidad, inhibía la acción creativa (en lo material, en las relaciones sociales, en el pensamiento) y todos debían concentrarse en la defensa a menos que aceptaran perecer, ¿pero a dónde hubiese conducido tal estado de violencia generalizada sino a la desaparición de todos? Ahí llega el mito: se impone la razón como madre ordenadora que tutela los humanos permitiendo que estos se desenvuelvan según normas claras y precisas: *“los propios filósofos llaman derecho natural a un conjunto de reglas que existirían al margen de toda formulación; puesto que es universal, derivaría de la naturaleza humana; fuente de las leyes positivas, emana de la razón en tanto que ella gobierna a todos los hombres”* (Serres 1992). Y así, el estado de naturaleza, el salvaje que imponía sus deseos con la fuerza física,

<sup>19</sup> Cf con Ferry (1994). Pág.: 146-149.

<sup>20</sup> Este acápite tomará como referencia el texto de Michel Serres llamado El Contrato Natural, editado en 1992. Todas las citas, excepción aquellas que se referencien de otra manera, son extractadas del texto en mención.

deviene al orden simbólico de la razón dando paso al contrato social: *“los filósofos del derecho natural moderno hacen remontar a veces nuestro origen a un contrato social que, al menos virtualmente, habríamos establecido entre nosotros para integrarnos en el colectivo que nos hizo los hombres que somos”*. Un acuerdo primigenio que nos limita, nos detiene para abrir las posibilidades del ser individual y colectivo, es esta la verdadera conquista de la libertad: un No que cierra para permitir la emergencia de posibilidades o como diría Goethe, *“el que no sabe limitarse no puede desplegarse”*.

Y la sociedad abrió así la aventura de la historia. Pasando por la antigua Grecia llegó a las bizantinas discusiones de la Edad media y fue tal su capacidad que alcanzó a deslumbrarse con su propio ingenio, en tanto permaneció –la criatura humana– invisible para la Tierra, siendo esta a su vez, dadora infinita de recursos, se mantuvo como el escenario del accionar humano: *“ardiente la historia permaneció ciega ante la naturaleza”* (Ibíd.). Nuestro filósofo se propone enfatizar en la discontinuidad: la naturaleza local deviene global, el hombre parcial e imperceptible para el entorno se convierte poco a poco en una mancha que crece exponencialmente pretendiendo cubrir el planeta y las soluciones a su vez, se hacen insuficientes si se quedan en la parroquia, *“estamos embarcados en una aventura de economía, de ciencia y de técnica”* (Ibíd.) y esto se lo representa el francés como un nuevo estado de violencia, sólo que ya no entre los seres humanos, sino de estos contra la naturaleza, pero una naturaleza paradójica que al tiempo se hace frágil cuando se desequilibran los ecosistemas, se extinguen las especies o se agotan los recursos, pero también sigue siendo tan natural como siempre, tan incontrolable, arrasadora y amenazante que puede dejar a los hombres sin respiración *“se trata de un fenómeno natural, y contra él nada podemos hacer...”* (Ibíd.). De esta manera la naturaleza natural nos evoca la libertad, nos evoca la autonomía, la indeterminación, el libre albedrío y Serres permanece en las metáforas: *“la naturaleza se conduce como un sujeto”* y de pronto se lanza victorioso...: *“¡retorno a la naturaleza! Eso significa: añadir al contrato exclusivamente social el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto, en el que el conocimiento ya no supondría la propiedad, ni la acción el dominio, ni éstas sus resultados o condiciones estercolares”*. ¿Naufraga Serres? ¡Se ahoga! Responde Ferry con toda tenacidad: *“se trata más de una fábula metafórica que de una argumentación rigurosa. Parece hartamente difícil en efecto, conferir un sentido propio al contrato propuesto por Serres (“Buenos días, doña Naturaleza, me gustaría entenderme con usted...”)”* (Ferry 1994).

Se contrata para adquirir un derecho, es decir, quien asume la responsabilidad de sus actos, quien se compromete a actuar de una determinada manera gana en contrapartida el derecho a ser respetado por los otros y a que esa instancia mediadora de una sociedad que es el Estado vele por ello, este es el modelo básico y teórico de la configuración social. Por eso es entendible que el derecho jurídico sea exigente de que quien contrate lo haga libremente y con conocimiento de causa, no obstante, Serres recuerda que en la historia humana el derecho se ha expandido paulatinamente y que las garantías que cubrían exclusivamente a los hombres en la declaración francesa, hoy no sólo se han ampliado a lo que llamamos derechos de segunda, tercera y hasta cuarta generación, sino que cubren a mujeres, niños y enfermos, por qué no, se pregunta Serres, continuar la avanzada y cubrir de protección jurídica la naturaleza, máxime cuando el modelo existente de contrato meramente social le ha dado toda la fuerza a la ciencia, la técnica y demás mecanismos de apropiación y dominación del mundo natural: *“la Declaración de los derechos humanos y del ciudadano da la posibilidad a cualquier hombre en general de acceder a ese estatuto de sujeto de derecho. Como consecuencia, el contrato social se consumaba, pero se cerraba sobre sí mismo, dejando fuera de juego al mundo, enorme colección de cosas*

*reducidas al estatuto de objetos pasivos de la apropiación. Razón humana mayor, naturaleza exterior menor. El sujeto del conocimiento y de la acción disfruta de todos los derechos y sus objetos de ninguno. Ellos todavía no han accedido a ninguna dignidad jurídica. Por esa razón, desde entonces, la ciencia tiene todos los derechos”* (Ibíd.).

Un sujeto de derecho en el sentido clásico del término es aquel que tiene la posibilidad de contratar libremente. Pero la horizontalidad de la contratación liberal no logra cubrir todos los requerimientos de la vida moral, como lo muestra hoy nuestra sociedad cuando no tiene dudas de que los niños, los locos, los enfermos o los viejos deben ser considerados con respeto y bajo protección jurídica, por lo que atentar contra alguno de estos seres débiles puede acarrear iguales o peores consecuencias legales que hacerlo contra un ser con quien nos podamos relacionar en igualdad de condiciones. ¿es tan sólo porque estos seres evocan el hombre libre en tanto el devenir de la libertad (en el caso de los niños, por ejemplo) está en el horizonte de la posibilidad? O ¿es más bien una consecuencia de la universalidad kantiana que nos exige que sea válido para todos lo que validamos para unos o para nosotros mismos? Tal vez valga la pena considerar el planteamiento de Mary Midgley<sup>21</sup> quien defiende los deberes no contractuales como propios de la dimensión vertical de la ética, es decir, la capacidad de los seres racionales de poner límite a su acción y cubrir de protección jurídica una serie de seres o entidades desiguales a nosotros, que, en virtud de esta asimetría, quedarían huérfanos de derechos en las lógicas del marco liberal: los muertos, la posteridad (las generaciones futuras), los niños, los viejos, los locos (permanentes o temporales), los discapacitados, las obras de arte y, como no, la naturaleza (plantas, animales o entorno biofísico).

Es posible que los planteamientos de Serres a propósito del contrato natural puedan pensarse metafóricamente, es decir, es posible que no se trate de un simple animismo que le entrega palabra y decisión a la naturaleza, sino de una propuesta política que le exige a las sociedades que sea considerada la estabilidad de la naturaleza cuando se producen impactos sobre ella, merced a proyectos y desarrollos propios de las sociedades. Por ejemplo, considerar la estabilidad de los suelos, la limpieza de las aguas, la conservación de especies y hasta la belleza natural, porque de lo contrario, esa inestabilidad que producimos puede configurar un riesgo sobre la humanidad: *“la Tierra, en su totalidad, esta en juego, pero también los hombres, en su conjunto”* (Ibíd.). No obstante, el uso de metáforas puede ser riesgoso al momento de las aplicaciones.

La relación de los seres humanos con la naturaleza será siempre tensa, porque la cultura se erige, es más, se define cuando se sale de los cauces de la determinación genética y empieza a explicarse de forma inmanente de acuerdo a la nueva estructura. Es impropio reclamar una sociedad ambientalizada o un ambiente humanizado cuando con ello queremos referirnos a armonías, ya que el conflicto es inherente tanto a la relación social, como a la relación de la cultura con la naturaleza y si bien debemos luchar porque este conflicto sea cada vez más cualificado (es demagógico elogiar por ejemplo la dificultad material, el hambre o la vagabundez, máxime en una sociedad que ha alcanzado los mayores niveles de calidad de vida en la historia) no hay que olvidar elogiar la dificultad creativa, aquella que abre posibilidades a nuestro ser: *“lo difícil, pero también lo esencial es valorar positivamente la diferencia y el conflicto, no como un mal menor y un hecho inevitable, sino como lo que enriquece la vida e impulsa la creación y el pensamiento, como aquello sin lo cual un imaginaria comunidad de los justos cantarían el eterno hosanna del aburrimiento satisfecho”* (Zuleta 2001).

---

<sup>21</sup> Citada por Guerra (2001). Pág.: 38-39.

Así pues, Serres logra refrendar la importancia de dotar la naturaleza de garantías y protecciones que le permitan su despliegue, no sólo porque ella es necesaria para garantizar la permanencia de la humanidad sobre la Tierra, sino también por el principio biocéntrico ya mencionado y que tendremos que abordar con cuidado más adelante: el valor en sí. Nuestro autor nos transmite la preocupación de que *“todavía hoy sigue sin existir una ética que trate de la tierra, así como de los animales y de las plantas que se crían en ella. La tierra, exactamente igual que las jóvenes esclavas de la Odisea, sigue siendo considerada como una propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica: incluye una serie de privilegios, pero ninguna obligación”* (Ibíd.) y en ese sentido le da un importante espaldarazo a la ética ambiental. No obstante, Serres no alcanza a convencernos de que para alcanzar el respeto por la naturaleza sea menester hablar de “sujeto de derecho” en reemplazo de la visión kantiana de “objeto de obligaciones”, pues el ser humano no abandona (hasta que se demuestre lo contrario) su condición de único ser de conciencia y por tanto toda ética, incluso la que se fundamenta en la consideración de que la naturaleza posee un valor inherente, es causa de los seres humanos y en este sentido será siempre humanista. También es inquietante que el filósofo francés, ejercitando su pensamiento lógico a lo largo de sus libros caiga en una repetida paradoja: decir que la racionalidad nos ha empujado por los desfiladeros de la destrucción, paradoja porque es esa misma racionalidad la que es puesta al servicio de la creación de todos los sistemas filosóficos, éticos y jurídicos para la defensa del planeta y de la humanidad.

#### **5.4. Sobre una necesaria delimitación entre la humanidad y la naturaleza**

En saberes como la historia o el derecho se hace muy importante diferenciar las condiciones de las causas, siendo las primeras todas aquellas circunstancias o variables que hacen posible que algún fenómeno acaezca, pero diferenciándose de las causas en que éstas son necesarias, aun más, absolutamente imprescindibles para la ocurrencia de dicho fenómeno, en otras palabras, las causas son las responsables de la existencia y especificidad de algo. Un ejemplo muy ilustrativo nos lo entrega Carr (1981) cuando nos cuenta de un hombre que encontró la muerte al ser atropellado por un vehículo que transitaba sin luces por la calle que pasaba por su casa y que justo en ese momento carecía de alumbrado público, esto acontece mientras el susodicho se dirigía a la tienda de enfrente a conseguir los cigarrillos que su esposa había olvidado traer en el mercado, dicha compra era imprescindible a esas horas de la noche debido a que estaba por comenzar un partido de su equipo de fútbol predilecto y los nervios lo carcomían; todos los acontecimientos: el olvido de su esposa, la desatención de la empresa de energía, la tienda de enfrente que aun estaba abierta, el partido de fútbol a esa hora, etc. fueron condiciones para que la muerte de ese buen hombre se consumara, ya que si al menos uno de los hechos no se hubiera dado las circunstancias serían diferentes, sin embargo, tan sólo uno de ellos: el conductor del vehículo sin luces, es causa del acontecimiento y sólo dicho conductor se las tendrá que ver con la justicia, más no así el entrenador de fútbol, ni los técnicos de la empresa de energía, ni el tendero de enfrente, ni la viuda.

Por otro lado vale recordar la idea de estructura que plantea que el “todo” no equivale a la suma de las partes, sino que se explica por lógicas nuevas que le han proveído una naturaleza particular, así cuando hablamos de la sociedad no nos cabe duda que está compuesta de individuos, mas cuando pensamos en dar cuenta de ella no se nos ocurre hacer un listado: Pedro Pérez, Maruja Roldan, Esteban Rodríguez, etc., sino que empezamos a hablar de su organización política, de su situación económica, de su nivel cultural. Así pues, tomar estos dos elementos: la diferencia entre causas y condiciones y la noción de estructura, nos permite poner en cuestión la supuesta



continuidad entre la humanidad y la animalidad que osan afirmar los ecologistas y algunos ambientalistas a nombre de la reivindicación de igualitarismos con los que pretenden fundamentar una ética del respeto a la naturaleza que tanta falta le hace a la sociedad del capital.

Efectivamente, tanto el animal como el ser humano están requeridos de un organismo para vivir y este a su vez lo constituyen sistemas de células, pero mientras el primero esta hundido en el aquí y el ahora de su organismo, el ser humano posee un organismo como condición de su vida, más no como una causa explicativa de la misma. Los animales no se angustian, ni se ponen nostálgicos, ni se aburren, los animales tienen un mundo muy restringido, no tanto como el de seres inanimados como piedras o montañas que carecen totalmente de mundo, pero es un mundo restringido en los límites de su organismo, en las necesidades que éste les impone y en los patrones de conducta que le vienen dados genéticamente; un animal no está sentado viendo las estrellas y preguntándose filosóficamente por su pequeñez en el conjunto del universo porque un animal no tiene trascendencia, el mismo lagarto que habitaba la Grecia antigua, habita hoy sus ruinas, porque los animales no tienen historia, no construyen cultura; el ser humano, por otro lado, atraviesa su organismo de significantes y lo convierte en cuerpo; el hombre es una criatura que encarna una nueva estructura que ya no se explica por las células que lo conforman, sino por las lógicas que emergen de ese todo, es una criatura a quien los malestares, angustias, defraudamientos, tristezas que puede tener con su existencia mordisquean el cuerpo, moldeándolo; es una criatura capaz de preguntarse, de tener recuerdos, nostalgias y anhelos, por eso no es igual la sociedad occidental del Siglo XV y la sociedad occidental moderna o no es igual, en hábitos, creencias, costumbres, relaciones, una ciudad que una tribu de Embera Katíos de alguna selva colombiana.

El hombre es un ser del lenguaje, es el resultado paradójico de un camino de la evolución que lo condujo a antinaturalizarse, es decir, a desprenderse de las determinaciones biológicas del mundo natural para conquistar la libertad y empezar la aventura de la existencia social e individual que lo ha conducido a ir mas allá de la inmediatez y construir en el paso a paso de los días las más diversas culturas. Pero cuando decimos que el ser humano es un ser del lenguaje no queremos con ello indicar que se trata de una criatura que se sabe comunicar a través de señales unívocas que conectan causas y efectos como lo precisan las comunidades de abejas u hormigas. No, el lenguaje no es la mera comunicación, es una estructura a la que ingresa el niño vía la lengua (o el idioma materno) tras un proceso castratorio que lo separa de la madre con la que hacia una unidad de goce pleno y que lo hará, de ahí en más, un ser en falta, un ser incapaz de sentir la completud de sí pero deseoso de recoquistarla para lo cual irá por el mundo construyendo cosas: relaciones sociales y afectivas, trabajos intelectuales, obras de arte, empresas humanas, o destruyendo otras tantas: guerra, muerte, egoísmo, explotación. Es decir, los seres humanos somos seres de la falta porque el goce total nos quedó vedado para siempre y nos pasamos la efímera existencia buscando goces parciales que en algo nos consuelen. Pero esta búsqueda, este empuje humano es dialéctico, valga decir, está compuesto por dos fuerzas antagónicas que sin embargo se complementan, ellas son eros y tánatos, la primera es la que nos conduce a la unidad, a estar con los otros, a construir, a proponer alternativas, a la creación; el tánatos, por el contrario, pone en cuestión, separa, disgrega, incluso destruye, el tánatos, o lo que Freud llamó la pulsión de muerte, es un empuje loco al goce que no consulta con los ordenes simbólicos, la sexualidad perversa (esa que no cuenta con el deseo del otro) es un ejemplo de ello (Cf. Freud 1973).

Desde el humanismo se ha intentado establecer una discontinuidad entre la humanidad y la animalidad o entre la cultura y la naturaleza y por tanto, Rousseau o

Kant han hecho de la libertad el elemento determinante, separándose así de concepciones anteriores como la Aristotélica en la que se defendía que la diferencia entre la humanidad y la animalidad estribaba en que la primera era una criatura de la razón. No obstante, en este trabajo se plantea que el psicoanálisis es el saber que ofrece la más clara y sólida explicación de lo humano. Para el psicoanálisis esa diferencia entre eros y tánatos no es un problema de moralización que pueda decir uno es bueno y el otro es malo, de hecho un eros absoluto como el que se expresa en un efecto de masa como el de los miles de millones de seres que seguían acríticamente al Führer en la segunda guerra mundial, es un ejemplo de que el eros no es bueno por principio; en la cultura coexisten estos dos empujes uno de ellos es capaz de ir poniendo piedra sobre piedra para construir, mientras el otro pone en cuestión lo que ya se ha construido, por eso no son iguales las sociedades de hoy y las sociedades antiguas, y poco a poco la humanidad se va modificando mientras alcanza conquistas y tiene fracasos. (No se trata de proponer una idea de progreso según la cual se afirme que la humanidad va para mejor, otra vez la segunda guerra mundial, que prende en Alemania, la sociedad más culta hasta entonces, seno de la gran filosofía y la gran literatura sería un buen ejemplo para cuestionar el tema del progreso en la historia humana.)

En síntesis, hay una discontinuidad entre los animales y los seres humanos; la cultura no es equivalente a la organización comunitaria o gregaria que hace el mundo natural en las colmenas o en los hormigueros. Los humanos son seres del lenguaje, abiertos a la posibilidad de construir una existencia singular de acuerdo a las posibilidades (personales y sociales) que la vida les depare, por eso cuando un niño llega al mundo nadie puede predecir con exactitud qué oficio desempeñará, cómo se vestirá o qué tipo de goce sexual alcanzará. Los animales, en cambio, tienen su mundo determinado genéticamente, por ejemplo, una abeja obrera tiene un saber natural que la llevará a ser obrera siempre, no tiene posibilidad de rebelarse, ni de armar un sindicato por la defensa de sus derechos laborales, ni hace de su actividad un trabajo creativo que le depare sentidos nuevos. La comunicación animal es exacta y precisa, está compuesta de señales indiscutibles que no tienen más de un significado, la humanidad, en cambio, está dotada de un lenguaje que es, por principio, equivocidad e interpretación. *“Hasta que se demuestre lo contrario, los animales no tienen cultura, sino sólo unos hábitos y unos modos de vida, el indicio más seguro de esta carencia es que no transmiten al respecto ningún patrimonio nuevo de generación en generación. A no ser que consideremos, como en la sociobiología, que la cultura humana tampoco es más que la expresión de una naturaleza (pero en estas condiciones, ¿por qué evoluciona?, ¿por qué no hay una cultura única para toda la especie, como sucede con los hábitos de la abeja o de las hormigas?), no queda más remedio que tener en cuenta esta diferencia específica, esta discontinuidad radical”* (Ferry 1994).

Los animales y el mundo natural en general, es absolutamente maravilloso, la complejidad que encarna, la finalidad de la que es capaz, la sistematicidad de sus procesos, así como la belleza que puede ofrecer a la mirada asombrada de los humanos, es indiscutible; además, el mundo animal es supremamente complejo los bailes de apareamiento de las mariposas o el despliegue de destreza y concentración que debe aplicar una leona para cazar una presa le exigen a los biólogos y etólogos grandes esfuerzos para su comprensión, pero aun más, muchos asuntos de la naturaleza son hoy un completo misterio para la comunidad científica. Pero la experiencia humana también es maravillosa y posee un valor que es inherente, valga decir, que no depende del servicio que le preste a la biosfera, ni de la necesidad o innecesidad que la biosfera tenga de ella. Por esto, evidenciar la discontinuidad existente entre la humanidad y la animalidad no equivale a establecer superioridades de la primera sobre la segunda, sino a discutir con los naturalismos que entienden la

criatura humana como una más de las especies del planeta. Y si bien la humanidad ha protagonizado mucha barbarie y atrocidad, también es cierto que ha sido originadora de grandes inventos, ha dado a luz ideas, conocimiento, pensamiento y ha practicado lo más grande de los valores humanos: la solidaridad, el respeto, la compasión, etc.

### 5.5. La naturaleza objeto de culto

La humanidad de nuestros tiempos se ve amenazada por el sin sentido, por el vaciamiento angustiante de la vida, lo cual podríamos explicar desde la laicidad de la modernidad o desde los mecanismos de enajenación desplegados por el capitalismo. Este vacío existencial deja a los hombres y a las mujeres débiles y propensos ante la sugestión, ante los predicadores y ante las nuevas diosas, y ¡qué más diosa sino la madre naturaleza!, madre dadora de vida y evocadora de los valores más caros a la humanidad, dicen sus seguidores.

Pero ¿qué características particulares posee la naturaleza como para que pueda hacer parte de lo neo-sacro? Hemos mencionado que un principio biocéntrico importante es aquel que reza: la naturaleza posee un valor inherente, es decir, un valor que no se extrae de la utilidad que le presta a la humanidad, sino de características que le son muy propias y que valen la pena ser defendidas y conservadas, pese a lo cual los ecologistas profundos dicen que el valor está en la biosfera misma, lo que debemos entender como que la naturaleza toda ha de tener una carga de valor positiva, a lo que habría que responder: ¿qué pasa con los desastres naturales, con las enfermedades tropicales, con el veneno que destilan algunos animales o plantas?, pero para no caer en la discusión: *‘eso es malo para quién?... para el hombre, ven, ¡antropocéntricos!’*, mencionemos también a los depredadores que matan sin compasión sus presas o a las poblaciones que abandonan un recién nacido portador de una mutación y que no puede adaptarse al ritmo de la manada. La naturaleza tiene una cara atroz que no gustan ver los radicales defensores de ella.

No obstante, la pregunta sigue presente: ¿qué es lo que de la naturaleza posee un valor intrínseco?, Otra vez hemos de decir que Ferry (1994) apuesta por una respuesta llamativa que intenta ser una terceridad entre esos dos opuestos: el naturalismo de la ecología profunda o el antropocentrismo del cartesianismo; dice que la naturaleza emite unos signos, ilustra en su despliegue acciones o formas que evocan en nosotros ideas que valoramos, por ejemplo, el sufrimiento, el afecto, la inteligencia o la abnegación, ideas que a veces manifiestan los animales y parecen recordarnos la libertad humana *“de ahí la sensación de que, en efecto, la naturaleza posee ese famoso valor intrínseco en el que se basan los deep ecologists para legitimar su antihumanismo. Pero por otro lado, y en eso es en lo que no aciertan, las ideas evocadas son las que le confieren todo su valor. Sin ellas, no le daríamos ni el más mínimo valor al mundo objetivo. Más aún: precisamente por ir la naturaleza, con frecuencia, en contra de ideas de esta índole, por ser también generadora de violencia y de muerte, la despojamos al momento de valor que hace un instante, cuando nos parecía hermosa, armoniosa, o incluso en el animal, inteligente y afectuosa, le atribuíamos”* (Ferry 1994), y podemos agregar: que el valor resida en las ideas también podemos comprobarlo en la historia, dado que no en todas las sociedades existía la preocupación por el medio ambiente, ni siempre la naturaleza evocó las mismas ideas.

Pero muchas ideas parecen ser evocadas por la naturaleza. La *finalidad*, es decir, el camino determinado y preciso que transitan sin interrupción sus partes, habida cuenta la existencia de nichos ecológicos, recuerda la sabiduría de quienes saben conducirse o el carácter de quienes saben decidir; su *interrelación*, esa que la ecología nos ha

mostrado cuando la naturaleza se comporta como un sistema, rememora la solidaridad y la construcción de comunidades que respaldan los individuos. Así pues, estas ideas que algunos se hacen de la naturaleza a partir de rasgos o expresiones que de esta pueden derivar, han conducido a que se tome como referente para las sociedades humanas, lo cual tiene mucho de impropio. En síntesis, la naturaleza se vuelve objeto de culto porque parece ofrecer referencias para una sociedad que ha caído en el abismo de denostar de la racionalidad en los tiempos de la inmanencia y porque además posibilita una experiencia estética dado que ella guarda la posibilidad de evocar con sus formas la *belleza*, experiencia esencial de la condición humana. Demos pues un sí a la defensa de la naturaleza a raíz de sus características inherentes, demos también un sí a que sea objeto de obligaciones por parte de la humanidad y pueda gozar de todas las protecciones necesarias, pero impidamos que por la vía del ecologismo se nos infiltren nuevos autoritarismos, continuadores de otros con los que la humanidad ya ha sufrido bastante, lo que debe llevarnos a considerar que la política ambiental tendrá que ser menos profunda y más democrática.

## 6. NATURALEZA RECURSO

*Una vez cuando el hombre amplió su fuerza biológica por medio de artefactos industriales, se volvió ipso facto no sólo dependiente de una fuente de mantenimiento de vida muy escasa, sino también adicto a los lujos industriales. Es como si la especie humana estuviera resuelta a tener una existencia breve pero excitante.*

*Nicolás Georgescu-Roegen*

Abordar la naturaleza como recurso es resaltar su dimensión objetual, es decir, la naturaleza es, en cierto sentido, un objeto diferenciado de la criatura humana y con funcionamiento autónomo e independiente. Ya decíamos en las primeras páginas de este trabajo que esa idea de la naturaleza como objeto tiene presencia desde el renacimiento en experiencias pictóricas como la perspectiva donde el hombre resalta en un primer plano, dejando la naturaleza atrás, resignificada a modo de paisaje. Más tarde la ciencia recogerá con toda fuerza esa dimensión objetual de la naturaleza y la resaltarán en su afán de conocerla rigurosamente, de descifrarla en todos sus misterios. Cuando decimos que una idea de naturaleza propia de nuestros tiempos es la de tomarla como recurso, queremos aludir a todas aquellas concepciones y prácticas que dejando de lado las discusiones sobre sujeto de derecho o sobre el biocentrismo (que tiene un hilo de continuidad entre la humanidad y el mundo natural), toman distancia de la naturaleza, asumiéndola como un objeto, pero ya no con el ánimo de estudiarla como un fin en sí misma (tal como lo hace la ciencia básica), sino de estudiarla para apropiarla, aprovecharla, usufructuarla.

Posiblemente es ésta la actitud que tanto denuncian los ecologistas cuando caracterizan a la humanidad como dominadora de su entorno e impugnan a la modernidad baconiana toda responsabilidad del deterioro ambiental, pero no hay que perder de vista que la naturaleza siempre ha sido un recurso y desde que podemos datar el paso de la humanidad por el planeta encontramos que la particularidad de esta criatura está dada por la capacidad de erigirse sobre la naturaleza, de desenvolverse según lógicas singulares y tomar los recursos naturales para suplir sus necesidades, en otras palabras, la cultura misma no hubiese sido posible sin un usufructo de la naturaleza. Pero en los tiempos del problema ambiental estos recursos dejan de ser infinitos, se hace evidente, merced a la ciencia, que tienen un límite, por tanto, la noción de escasez toma especial relevancia en las políticas públicas y con la escasez arriba el saber que la estudia: la economía.

### 6.1. El tema de los límites

A principios del Siglo XIX, Nicolas Léonard Sadi Carnot dio origen a la termodinámica a través de un estudio sobre la eficiencia de los motores, pero fue en 1857 que Rudolf Julius Emmanuel Clausius logró formalizar las dos primeras leyes: *la conservación de la energía*, según la cual, la energía nunca se crea o se destruye pero sí puede transformarse y *la entropía* que plantea que en ese proceso de transformación, la energía deviene un estado cada vez menos disponible y más disperso. Este descubrimiento marcó una verdadera discontinuidad en el entendimiento de la naturaleza, ya que desde entonces dejó de concebirse ésta como un conjunto de recursos ilimitados al servicio de la humanidad y empezó a entenderse, al contrario, como un conjunto de recursos finitos en términos energéticos, dado que la energía disponible que ingresa a un sistema sale en la misma cantidad, pero convertida en calor no disponible para nuevos procesos. Asoma así el verdadero riesgo planetario y la crítica contundente que el ambientalismo y el ecologismo le hacen a la

industrialización: el consumo energético aumenta, mientras su oferta permanece constante.

Desde esta perspectiva, la ética del respeto a la naturaleza se fundamenta en la irrevocabilidad de la destrucción, es decir, en la imposibilidad física de revertir el gasto. De esta manera, la termodinámica parece poner en evidencia una dimensión real del problema, una situación objetiva que va más allá de interpretaciones discursivas, en otras palabras, la física es contundente para mostrar que el problema ambiental no es un invento de románticos trasnochados, sino una consecuencia inevitable de nuestra avanzada hacia los procesos industriales, debido a que el proceso económico yendo de la producción al consumo, toma la energía disponible que el hombre puede dominar porque se encuentra en una estructura ordenada y de baja entropía en forma de recursos naturales, y la lleva a energía confinada y no disponible para el uso humano por su dispersión caótica o de alta entropía. Sin embargo, aquellos que no quieren dejarse ganar por ningún “pesimismo” se aprestan a creer que la misma técnica podrá evitar el colapso por medio de tecnologías limpias o de procesos de reciclaje, pero esta esperanza no parece muy fundada: *“no se puede negar, al menos en principio, que podemos aprovechar hasta el oro diseminado en el arena de los mares justo como podemos reciclar el agua hirviendo, sin embargo, en ambos casos debemos utilizar una cantidad adicional de baja entropía mucho mayor que el decremento registrado en la entropía de lo que se está reciclando. No existe el reciclaje gratuito, como tampoco una industria sin desechos”* (Georgescu-Roegen 1994). De esta manera, la termodinámica empañó la fe religiosa que se tenía en el “mañana mejor” del desarrollo, convirtiendo de paso a la física en una ciencia fatalista.

Y tras esas noticias que nos trajo la física ¿qué esperanza hay para el progreso en un universo que se degrada constante y casi irreversiblemente?, ¿cómo mantener la calma ante una situación que nos pone en riesgo? El miedo planetario, el temor de que la Tierra esté en un riesgo verdadero que pueda afectar la permanencia de la humanidad, dice Ferry (1994), y en esto coincide con otros como Beck (1998), puede ser el fundamento de una propuesta política, ya que nos empuja al encuentro con los otros y al establecimiento de lazos sólidos que nos permitan encontrar soluciones mancomunadas para evitar perecer. En esta idea del miedo como propuesta política toma toda la fuerza esa vieja metáfora de la nave espacial en la que va la humanidad y que está en riesgo de estrellarse, lo cual es una gran oportunidad para el ecologismo, ya que dada la premura, la inminencia, el riesgo, salvar el planeta se convierte en una causa seductora que muchos querrán adherir, pero allí radica también el peligro de que esta inminencia pueda conducir a prácticas autoritarias e imperativas porque ¿cómo actuar -en un momento de crisis, en un momento en el que nos aproximamos a la muerte planetaria- con indolentes que no quieren entender la envergadura del problema? El ecologista fundamentalista responde presto: no hay tiempo para la democracia, no hay tiempo para largas disquisiciones, no hay tiempo para asumir los riesgos de las opciones concertadas. Jonas (1995) dice que el miedo debe conducirnos a un axioma ético: *“evitar el menor riesgo total [...], el menor riesgo de hipotecar la posibilidad misma de la existencia humana y, más generalmente, de la vida”*, y esto, habrá que entenderlo así, a cualquier precio.

Aunque esta política del riesgo, este principio de incertidumbre al que nos conduce la avanzada técnica, tiene razón de ser porque es imperdonable repetir las catástrofes ambientales tipo Chernobil, también podemos caer en posiciones apocalípticas que nos anulan el presente, imponiendo la supremacía de las generaciones por venir y trayendo un tufillo de trascendencia que puede justificar el autoritarismo: *“en los Apocalipsis el tema predominante es, por lo general, la fuga del presente para refugiarse en un futuro que, tras haber desbaratado las estructuras actuales del mundo, instaure con fuerza un orden de valores definitivo, conforme a las esperanzas*

*y deseos de quien escribe el libro. Tras la literatura apocalíptica se hallan grupos humanos oprimidos por grandes sufrimientos religiosos, sociales y políticos, los cuales, no viendo salida alguna en la acción inmediata, se proyectan en la espera de un tiempo en el que las fuerzas cósmicas se abatan sobre la tierra para derrotar a todos sus enemigos. En este sentido, puede observarse que en todo Apocalipsis hay una gran carga utópica y una gran reserva de esperanza, pero al mismo tiempo, una desolada resignación respecto al presente” (Eco 2005).*

Y a todas estas quién tiene la carga de la prueba, valga decir, quién puede demostrar, sin temor a equivocarse por poco o por mucho, cuales serán las consecuencias de la técnica y del industrialismo o los beneficios del mismo como para que ese resultado defina prácticas precisas. Ahí radica el verdadero riesgo planetario: hay que tomar decisiones, implementar políticas y avanzar en educación ambiental sin tener plena seguridad de nuestro futuro, por eso tampoco es válido irse a la rivera opuesta limitándose a los instrumentos económicos de la economía neoclásica (*¡Señor empresario, ¿cuánto está dispuesto a pagar por arrojar los desechos de su actividad productiva al río e impedir el consumo de agua potable a la población circunvecina?!*) que parecen no ver la urgencia del problema, ni mucho menos aplicar el principio de precaución. Permítaseme, para ahondar un poco en este punto, establecer una rápida analogía entre la finitud del planeta (que la ciencia ha mostrado que es bastante probable bien sea por algún choque estelar o por el agotamiento energético en miles de miles de años) y la muerte de *un* hombre, veamos. En la modernidad encontramos al menos tres caminos para responder a la muerte individual, uno, denegarla, es decir, hacer como si no existiera y dedicar la vida a cualquier cosa porque siempre habrá un más, un “otro día”, por tanto, denegar la muerte es creer implícitamente en la finitud humana; dos, hacer de la muerte una compañera permanente y agobiante que produce una angustia paralizante en el sujeto, dada su amenaza cotidiana y; tres, hacer de la conciencia de la finitud una potencia de la vida, cambiando la infinitud por tiempo significativo cargado de sentido y cualificador de la existencia, saberse finito es saberse responsable de forjar una *buena vida*. Volviendo al problema ambiental, podemos decir que este tercer camino es el que habría que considerar en lo que concierne a nuestro planeta, ni el catastrofismo paralizante, ni la denegación irresponsable, sino la conciencia activa que ha sabiendas de que el fin puede llegar, se ocupa de habitar, de morar el planeta de la mejor manera posible, asumiendo incluso el gasto energético, porque la cultura se paga con pedazos de naturaleza y el paso efímero de la humanidad por el planeta no sólo ha dejado el dolor de la guerra, de la maldad, de la ignominia e impactos sobre el ambiente como la explotación de recursos o la contaminación, sino que también ha marcado la Tierra con belleza y con obras valiosas: arquitectura, arte, poesía, pensamiento, música, conocimiento, etc., justificando así el aprovechamiento de la naturaleza. Por tanto, *“para que una reflexión sobre el fin estimule nuestra atención tanto hacia el futuro como hacia el pasado, para reconsiderarlos de manera crítica, es necesario que este fin sea “un fin”, que tenga el carácter de un valor final decisivo, capaz de iluminar los esfuerzos del presente y dotarles de significado (Eco 2005).*

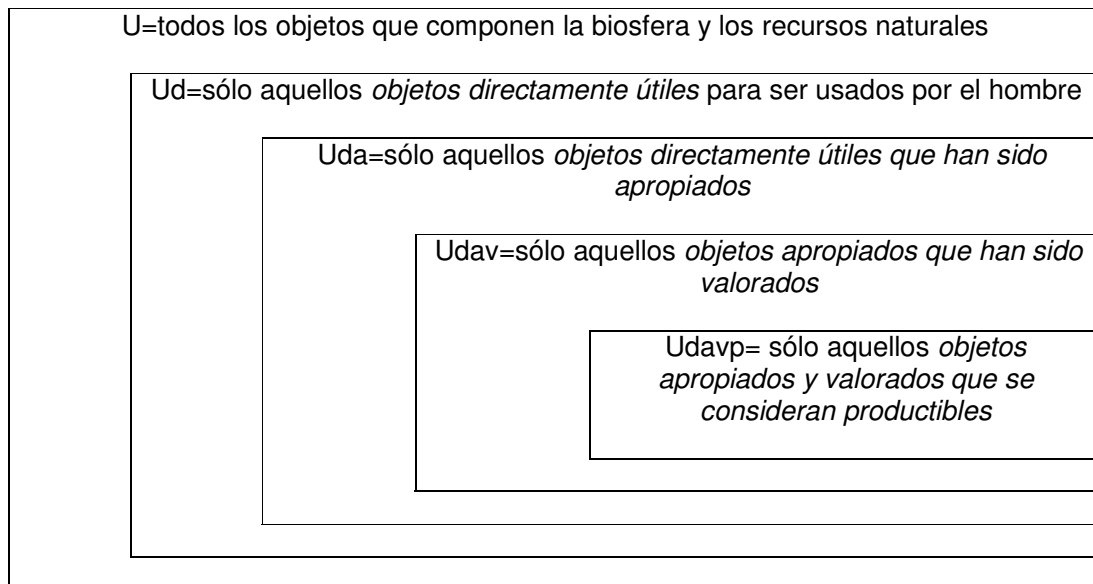
## **6.2. El divorcio de la economía y la ecología**

En la época del supuesto “fin de las ideologías” una ideología (muy probablemente se podrían datar otras) persiste con toda fuerza, se trata de la economía. Una disciplina que a través de su historia se ha modificado en el tiempo. Podemos recordar por ejemplo la *economía de la naturaleza*, estudiosa de un objeto muy cercano al de la ecología de nuestros días, es decir, la biosfera, y convencida de que la riqueza planetaria era un stock constante, por lo cual aumentar la distribución de unos sólo era posible merced al detrimento de otros. Más tarde vinieron los *fisiócratas* (uno de los más reconocidos fue Quesnay), a quienes les debemos el legado de haber elevado la

producción al centro de la disciplina económica bajo el supuesto de que podía generar permanentemente riqueza distribuible entre todos. Y es que los fisiócratas pensaban que la tierra podía expandirse porque algunos de los recursos que habitaban en ella se expandían, por ejemplo, los animales y las plantas, lo cual generaba una expansión acumulada que acrecentaba el planeta y así la riqueza renaciente (que hoy entenderíamos como recursos renovables) iría en aumento. Esto no les impedía entender que también en la naturaleza había cosas que permanecían inertes, sin crecimiento, lo cual exigía tener cuidado de no generar detrimento de ese stock fijo de bienes de fondo. Los fisiócratas, además, pensaban que todo lo que hacía parte del mundo físico era susceptible de ingresar en el universo económico. Pero sería desde finales del Siglo XIX que los llamados economistas clásicos, entre los que se destacan Smith o Ricardo, y aun más, los neoclásicos como Marshall, Keynes o Pareto, entre otros, generarían el divorcio entre los dos saberes del *iókos*: economía y ecología, porque separaron la producción del mundo físico y la redujeron al mero campo del valor, es decir, ya no todo aquello que pertenecía al universo físico podría ingresar al universo económico, sino que tan sólo ingresarían aquellos bienes valorables y productibles: *“la ecología –al igual que la economía de la naturaleza del Siglo XVIII– razona sobre el conjunto de la biosfera y los recursos que componen la Tierra, la economía suele razonar sobre el conjunto más restringido de objetos que son apropiables, valorables y productibles”* (Naredo 2006). Los avances posteriores de la ciencia (a través de saberes como la geodesia, la mineralogía o la química), mostraron que la Tierra no era expansiva y por ende la riqueza tampoco podía crecer indefinidamente, pero era tanta la confianza en el proceso productivo, que dichos avances no lo pusieron en cuestión.

La economía elabora modelos ideales para dar cuenta de la realidad, pero suele olvidar que el *sistema económico* es tan sólo un pequeño fragmento de ella. Ya decíamos anteriormente que los economistas clásicos redujeron la producción al mero universo del valor, dejando por fuera de su sistema todo aquello que por una u otra razón no puede ser valorable, aunque con la pretensión de contabilizar cada vez más dimensiones de la vida. En la gráfica 1 se aprecia el recorte que se hace de la naturaleza: *U*, son todos los objetos que componen la biosfera, especies vivas e inertes variopintas; *Ud*, son los objetos de la biosfera útiles para la humanidad, es decir, objetos que podrían ser empleados en la industria o en otras elaboraciones; *Uda*, son los objetos útiles que ya han sido apropiados por los seres humanos y hacen parte de procesos de consumo o transformación; *Udav*, es ese subconjunto de objetos apropiados que han sido valorados y finalmente *Udavp*, es un conjunto mucho más pequeño (en relación a la biosfera), de objetos apropiados, valorados y productibles.



**Gráfica 1.** Los objetos útiles y su relación con la idea usual de sistema económico

Fuente: Naredo (1987). Pág.: 421.

De acuerdo a lo anterior, podemos entender que cuando la economía se refiere a la realidad o al sistema económico, alude a un pequeño sistema cerrado y en equilibrio con entradas y salidas cuantificables y que por medio de sus instrumentos económicos quiere superar lo que llama fallas de mercado, por ejemplo, *las externalidades* (son todos los objetos que quedan por fuera del sistema económico y que se introducen a él como costos, beneficios o precios tras un proceso de valoración realizado con las herramientas propias de la economía neoclásica) o *los derechos de propiedad indefinidos* (porque la economía cree que el hecho de que los bienes públicos no tengan asignaciones precisas y bien delimitadas como si las tienen los bienes privados, es un problema a resolver). Así pues, tras la aparición de los neoclásicos, la ecología y la economía se aplican a objetos de estudio muy diferenciados, la primera se ocupa de la biosfera y los recursos que componen la Tierra y trabaja con sistemas físicos abiertos que intercambian materia y energía con el entorno; mientras que la economía se ocupa de un conjunto muy restringido de objetos: sólo aquellos que son apropiables, valorables y producibles y trabaja con un sistema cerrado y equilibrado que se restringe al valor monetario, donde ni siquiera se consideran los flujos de materia y energía.

### 6.3. Economía clásica Vs. economía ecológica

Desde que los economistas se empezaron a ocupar de la naturaleza concibieron tres formas de entenderla: como *recurso natural*, tomándola como un sumidero de materias primas que nutren los procesos productivos y el consumo posterior; como *vertedero de residuos*, dado que el medio ambiente ofrece una de las funciones más importantes y necesarias para la sociedad: reabsorber, con un cierto límite, los residuos de la producción o del consumo y como *amenidad*, considerando como función ambiental esa característica propia del entorno natural que es la de ofrecer bellas formas a los ojos humanos que pueden reconocerlas. Cada una de estas formas de la naturaleza son abordadas por una corriente de la economía a saber: la *Economía de los Recursos Naturales*, que evalúa la capacidad de carga de los ecosistemas y por ende, los niveles de extracción posibles; la *Economía Ambiental*, que se concentra en

regular la disposición de los residuos y los conflictos ambientales que esto suscita y; la *Valoración Económica*, que intenta asignar un valor a los recursos naturales o a las funciones ambientales (entre las que incluye la belleza) para que sirva como referencia al intercambio en los mercados específicamente montados para la naturaleza (como por ejemplo los mercados de carbono, es decir, los que se han originado a partir del protocolo de Kyoto y que pretenden intercambiar bonos de captación de carbono en cualquier parte del planeta para abonar a la reducción de emisiones con la que están comprometidos algunos de los países industrializados) o como referencia para la sustituibilidad de capital natural por capital financiero.

Ahora, estas tres funciones de la naturaleza: recurso natural, sumidero (de contaminación y residuos) y amenidad, pueden ser abordadas por la economía neoclásica o por la economía ecológica, esta última, una corriente alternativa que ha emergido como una respuesta crítica a los fundamentos de la primera. Vale la pena aclarar que la relación tensa que han sostenido estas dos corrientes no es mero capricho de exquisitez teórica, sino perspectivas desde las cuales se posicionan frente a conflictos prácticos que hay que enfrentar cotidianamente en la escena pública, y en los que está en juego la salud humana, la soberanía de los pueblos y hasta la supervivencia de la especie sobre el planeta. ¿Cómo distribuir los recursos naturales entre los agentes económicos?, ¿quién tiene derecho a explotar la naturaleza?, ¿cómo asignarle a personas naturales o jurídicas la posesión o el usufructo de bienes que se consideran públicos?, ¿cómo limitar las industrias en cuanto a la emisión de residuos?, estas son las preguntas que requieren fundamentos teóricos y propuestas prácticas para ser respondidas de la manera más adecuada. La economía clásica no sólo ha sido muy eficiente en la construcción de procedimientos técnicos que respondan a estas preguntas, sino que además lo ha hecho molestando lo menos posible los intereses privados, en este sentido ha sido una corriente poco crítica con el capitalismo y, en cambio, se ha constituido en punta de lanza para forjarle una máscara verde que neutraliza muy bien la situación: “[...] *a medida que fue ganando terreno la ‘sensibilidad ambiental’ de la población, se observó que resultaba más fácil y ventajoso para políticos y empresarios contenerla a base de invertir en ‘imagen verde’ que en tratar de reconvertir el metabolismo de la sociedad industrial y las reglas del juego económico que lo mueven. Lo mismo que reducir seriamente las situaciones de desigualdad o polarización social tendría un coste redistributivo muy superior al de sufragar algunas campañas y ONG sobre el tema*” (Naredo 2006). En los tiempos del problema ambiental, lo verde vende, el capitalismo lo sabe, la economía clásica le ayudó a entenderlo.

La economía parece mantenerse al margen de Marx (1946)<sup>22</sup> cuando define el capital como un stock de riqueza y considera que el capital total es equivalente a la sumatoria entre capital financiero, capital humano y capital natural, aludiendo a la riqueza que está en forma de dinero, de seres humanos o de recursos naturales, respectivamente (Constanza 1992). Mientras la economía neoclásica acepta la sustituibilidad de capitales, la economía ecológica acuña el término *capital natural crítico* para definir los niveles mínimos de capital natural que requerimos antes de perder los servicios ambientales. Esto tiene importantes implicaciones prácticas en los proyectos de desarrollo, puesto que una empresa que tiene interés en aprovechar un territorio tendrá un límite en su acción de acuerdo a las metodologías de la economía ecológica, en cambio, bajo las metodologías de la corriente neoclásica podrá modificar el territorio tanto como pueda tan sólo pagando algunos impuestos adicionales y sin necesidad de internalizar los costos reales de su actividad. Ahora, ¿cuánto debe pagarle una multinacional a un Estado por la extracción petrolera que realice en su

---

<sup>22</sup> Carlos Marx, autor de la obra cumbre que descifró la estructura capitalista, define el capital como mano de obra acumulada.

territorio y que generará un impacto ambiental considerable: tala de árboles, desplazamiento de poblaciones, afectación del hábitat de especies animales, etc.? La economía clásica responde con metodologías que indagan la disponibilidad a pagar de quienes afectan los ecosistemas y la disponibilidad a aceptar de la población afectada, mientras la economía ecológica pretende evaluar los servicios ambientales y las funciones ecológicas que dicho ecosistema cumple y asignarle un valor de acuerdo a estas características físicas inherentes.

¿Cae la economía ecológica en el fetichismo de la mercancía que develaba Marx cuando nos mostraba que el valor no aludía a características inherentes de la mercancía, sino a la relación social en la que está inmersa? Georgescu-Roegen (1994) responde afirmativamente y defiende además que asignar un valor a los recursos naturales o a los ecosistemas en función de sus propiedades físicas a más de limitar la sustituibilidad de capital, es una manera de respaldar prácticas más conservacionistas y más responsables con el patrimonio natural de un Estado. Por lo anterior, cobra especial relevancia el papel que ha jugado la economía ecológica con sus críticas internas a la disciplina, ya que éste puede ser un camino para ponerle algún freno al saqueo de recursos que han realizado los países del Norte a los países del Sur o al deterioro ambiental que ha producido la empresa privada en los territorios en los que se ha desplegado. En la tabla 2 se puede apreciar una síntesis de las diferencias teóricas que existen entre estas dos corrientes mencionadas.

**Tabla 2.** Comparación entre las corrientes de la economía en cuanto a su relación con la naturaleza.

<b>Con respecto a...</b>	<b>Economía neoclásica</b>	<b>Economía Ecológica</b>
Medio ambiente	La naturaleza es un subsistema de la economía y el medio ambiente queda por fuera a modo de externalidad.	La economía es un subsistema de la biosfera y por tanto debe considerarla para cerrar adecuadamente sus ciclos.
Sistema	La economía es un sistema cerrado.	La economía debe ser un sistema abierto que interrelacione con la biosfera.
Escasez	El hecho de que los derechos de propiedad con respecto a los recursos naturales no estén bien delimitados, es una falla del mercado que hay que corregir.	Los recursos naturales deben seguir siendo bienes públicos y por tanto hay que promover su democratización, así como la justicia ambiental.
Finitud	Toman a los recursos como si fueran ilimitados, aunque creen en la necesidad de implementar tecnologías limpias y reciclaje.	Toman muy en serio las leyes de la termodinámica, la finitud de los recursos y la irreversibilidad de los gastos de energía, hasta el punto de incluir el capital natural crítico como una metodología de gestión ambiental.
Capital	Consideran la sustituibilidad de capital natural por capital financiero.	No consideran la sustituibilidad de capital por debajo de los niveles de criticidad.

Sostenibilidad	Débil	Fuerte
Valoración	Se asigna un valor a los recursos de acuerdo a metodologías como la valoración contingente, aquellas que miden la disponibilidad a pagar y la disponibilidad a aceptar o metodologías como el método del costo del viaje, que tienen todas en común evaluar en función de la relación costo-beneficio.	Creer que es necesario y posible asignar un valor a los recursos naturales que se corresponda con sus características físicas inherentes, es decir, su nivel de complejidad, su diversidad, etc.

Así pues, las diversas corrientes de la economía coinciden en la idea de tratar la naturaleza como un recurso al servicio de la humanidad y de esta manera ubican dos temas acuciantes del problema ambiental: la finitud o la escasez de recursos y la distribución que de ellos se hace entre los ciudadanos, ambos temas urgidos de soluciones eficientes y políticas públicas concretas, ahí radica la diferencia visible entre las corrientes estudiadas, ya que los fundamentos conceptuales particulares traen como consecuencia metodologías particulares. Esta relación tensa que podemos percibir entre la economía clásica y la economía ecológica es similar a la relación tensa que Dobson (1996) percibe entre lo que él llama la corriente medioambientalista, timorata para hacerle críticas serias al capitalismo y la corriente ecologista, considerada más radical y capaz de poner en cuestión el orden establecido. De esta manera, la economía ecológica trata de ser más respetuosas y conservacionistas, mientras que la economía clásica permite la privatización de los recursos y una mayor explotación.

#### 6.4. ¿Desarrollo sostenible...

La economía de mercado o neoclásica es un saber que evolucionó de manera conjunta con el paradigma del Desarrollo catapultado en 1949 en el discurso de posesión del presidente de Estados Unidos, Harry S. Truman. En este discurso se delinearón los derroteros obligados por los que el mundo debía trasegar de ahí en más y se utilizó la palabra *subdesarrollo* para nombrar a todos aquellos países que aun no gozaban del bienestar de la industrialización e instarlos a alcanzarlo a través de prácticas de ajuste estructural que hoy les han dejado una deuda externa impagable. Esta mitología del desarrollo, para la cual la economía de mercado ha servido de sirvienta abnegada, desbordó los límites económicos y políticos y entró exitosa a impregnar, a irrigar la ideología misma, desde entonces los pueblos se volvieron vergonzantes de sus raíces y sus costumbres autóctonas y quisieron avanzar a zancadas hacia la homogenización: *“una nueva percepción de uno mismo y del otro quedó establecida de pronto. Doscientos años de construcción social del significado histórico-político del término desarrollo fueron objeto de usurpación exitosa y metamorfosis grotesca. Una propuesta política y filosófica de Marx, empaquetada al estilo norteamericano como lucha contra el comunismo y al servicio del designio hegemónico de Estados Unidos, logró permear la mentalidad popular, lo mismo que la letrada, por el resto del siglo, a la vez que desplazó el primer motor del desarrollo, de los comunistas y el proletariado a los expertos y el capital. [...] De la noche a la mañana dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad para convertirse en un espacio invertido de otros: un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos homogeneizantes de una pequeña minoría”* (Esteva 1996).

Desde entonces, el poder colonizador del desarrollo disfrazó la noción de crecimiento económico, le bajó el perfil en la escena pública, pero no cejó en su afán de producir riqueza a través de la producción. Tardamos algunos años en percibir que la producción no sólo tenía aspectos positivos sino que también se afectaba la capacidad de carga de los ecosistemas porque el aprovechamiento de los recursos naturales era mayor que las tasas de regeneración, a más de que se afectaba el entorno con la emisión de residuos contaminantes y la generación de desechos propios de la industria y el consumo. Así, el desarrollo empezó a mostrar sus estragos y el ambientalismo fue uno de los primeros en denunciarlos. La primera cumbre de la Tierra celebrada en Estocolmo en 1972 constituyó un gran esfuerzo por descubrir los impactos que sobre el ambiente y las comunidades nativas, generaba el desarrollo y el industrialismo. Sin embargo, los poderes hegemónicos son resistentes a las críticas y el capitalismo en esto ha sido magistral, ya decía Marx que se comporta como el Rey Midas: todo lo que toca lo vuelve mercancía, así, el carácter crítico del problema ambiental fue efectivamente neutralizado por los padres de la economía neoclásica o por conceptos como el desarrollo sostenible: *“a las limitaciones que la escasez de recursos y el exceso de residuos ponían a la viabilidad del crecimiento ilimitado, se respondió reforzando la meta del desarrollo con el calificativo de sostenible. [...] Se consiguió así un discurso único, blindado contra cualquier otro que trate de poner en cuestión su significado. [...] La nueva meta del desarrollo sostenible vino así a camuflar el antiguo conflicto entre desarrollistas y conservacionistas, logrando el consenso formal entre ambos sin necesidad de cuestionar la mitología originaria del desarrollo”* (Naredo 2006).

Vale la pena detenernos aquí para aludir a una importante reflexión que nos trae Naredo (2006) en un ensayo titulado “Revisión de la mitología del desarrollo”, donde muestra que el capitalismo ha llegado a una nueva fase de acumulación en la cual los grupos industriales más poderosos están dejando en un plano secundario las actividades productivas y han mutado a ser bancos de negocios emitiendo acciones y pasivos, buscando financiar la compraventa de otras sociedades que van absorbiendo, para acrecentar su poder negociador: *“el capitalismo es un sistema histórico que emergió sobre una ‘acumulación primitiva’ de capital derivada de la expropiación y mercantilización el patrimonio sujeto a formas de propiedad o tenencia precapitalista. Cobró después fuerza la acumulación propiamente capitalista, analizada por Marx y otros autores, basada en las ‘plusvalías’ extraídas de la producción y venta de mercancías. Sin embargo ahora asistimos a una tercera ola de acumulación de capital realizada por un reducido grupo de enormes empresas transnacionales a base de crear dinero, en el sentido amplio antes mencionado, para comerciar con el patrimonio vinculado al capitalismo tradicional y al desmantelamiento del sector público”* (Ibíd.). Siendo así, la renta o el producto nacional de los países ricos procede hoy de este tipo de servicios y no tanto de la industria o de la agricultura, lo cual *“deja obsoleto el axioma tradicional que ligaba la industrialización al desarrollo de países”* (Ibíd.).

Pero a esta tendencia se le suma otra de *deslocalización*, según la cual se trasladan a los países pobres los procesos de industrialización que siguen siendo necesarios, logrando así que tanto el gasto de energía como los residuos contaminantes se circunscriban a los territorios de los del sur, de Europa oriental y de Asia, además que no deja de ser ventajoso el pago ínfimo a la mano de obra y la debilidad de las legislaciones que regulan estos procesos en los países pobres (Quienes vienen trabajando el tema de la deuda pública no dejan de señalar el intercambio desigual como una oportunidad de renta adicional que tienen los países poderosos *“[...] se produce un flujo neto de valores desde el Sur hacia el Norte, pues las mercancías que se intercambian tienen una valoración muy desigual y porque es muy alta la diferencia entre los bajos salarios que se pagan en el Sur y los altos costos laborales del Norte”*

(Vélez 2001).). Evidentemente esto mostró disminución en los requerimientos de materiales y energía, y en las emisiones de contaminación en los países dominantes, lo cual desató un nuevo mito: que se creyera que estos efectos eran “*fruto de la ‘desmaterialización’ del desarrollo por obra y gracia de las nuevas tecnologías*” (Ibíd.). Esta reflexión es clave para entender que la historicidad del capitalismo muestra su capacidad de mutar y recomponerse en función de los cambios sociales, pero muestra también su contundencia para mantener incólumes las leyes de acumulación y concentración del capital, por tanto el desarrollo y su poder ideológico para sostener la riqueza, el bienestar, las oportunidades sociales en unos pocos y la dificultad material en los más, sigue presente. Y también sigue presente, y en incansable crecimiento, el aprovechamiento de los recursos naturales y la destrucción de ecosistemas en pro de la producción, el consumo o la urbanización, dejando una huella ecológica que alcanza niveles tan asombrosos que algunos comparan el despliegue humano en el planeta con el despliegue de un melanoma en el cuerpo humano. En la tabla 3 se citan unos indicadores sociales elaborados por Naredo (2006) a propósito del desarrollo.

---

**Tabla 3.** Indicadores clave de la crisis social y ecológica generada por el Desarrollo

---

- Creciente incidencia de la especie humana sobre los recursos y sumideros planetarios.
  - El transporte, la comercialización y el mantenimiento del orden (control, policía, tribunales, cárceles, armamentos...) reclaman una fracción creciente de los recursos utilizados.
  - El coste ecológico se dispara mientras la calidad de vida se derrumba: el tiempo se dedica sobretodo a transporte-trabajo-intendencia-TV.
  - Polarización y marginación social a todos los niveles: la creciente fractura social observada en los países ricos impide la integración de los inmigrantes.
- 

### 6.5. ... o sociedades sustentables?

El Desarrollo sostenible es un mito creado para que los países del Norte sostengan una dominación neocolonialista hacia los países del Sur<sup>23</sup> y la única referencia cuantitativa para medirlo sigue siendo el crecimiento de la renta o producto nacional, el cual sólo es alcanzable sosteniendo una fuerte presión hacia los recursos naturales. Por tanto, el desarrollo sostenible, término acuñado en la Cumbre de Río y que generó la expectativa de que un cambio se avecinaba, está lejos de ser equivalencia o condición para las sociedades sustentables que se consideran ideales. Pero, ¿qué entiende el ecologismo o el ambientalismo por sociedades sustentables? En términos generales aluden a un tipo de ciudadanía que incluya en sus cuentas la consideración y el respeto por la naturaleza y el medio ambiente, es decir, una sociedad que se esfuerza por disminuir el consumo energético, la emisión de residuos contaminantes y el reciclaje, pero una sociedad sustentable es, sobretodo, aquella que apuesta por un trabajo paciente, sistemático y muy intencionado en esos dos frentes que posibilitan la transformación humana: la educación y la política, ya que las prácticas tecnológicas son necesarias pero insuficientes para alcanzar los objetivos propuestos: “[...] *si el movimiento verde cree que las soluciones tecnológicas al problema de los límites del crecimiento son imposibles, tendrá que abogar por cambios más profundos en el pensamiento y en la práctica social: cambios en las ideas morales y los valores humanos. Dichos cambios supondrán acomodar las prácticas sociales a los límites*

---

<sup>23</sup> En el ambientalismo es frecuente encontrar la caracterización Norte-Sur para aludir a la oposición, marcada desde la era del Desarrollo, entre los países de economías poderosas y dominantes y los países más pobres y dependientes, respectivamente.

*que las rodean, y abandonar el intento prometeico (en este caso tecnológico) de superarlos” (Dobson 1997).*

Dentro de las preocupaciones verdes<sup>24</sup> por una sociedad sustentable, el tema del consumo entra siempre en reflexión, y una de las primeras cosas llamada a capilla es el tema de la *necesidad*, el ecologismo no tarda en marcar pautas y decir que debemos reducirlas y limitarnos a aquellas más estrictas para la vida. Sin embargo, la necesidad es lo suficientemente compleja como para descartarla rápidamente. Uno de los planteamientos más bellos e importantes de Marx es el de mostrar que las necesidades humanas son históricas y culturales, son expresión de conquistas civilizatorias que se hacen a lo largo del tiempo, son campos nuevos para gozar la vida, para hacerla más rica, más compleja. No es lo mismo, por ejemplo, sentir hambre de carne cruda para comer con los dedos, que hambre de un bistec para trinchar, en esto último hay una relación con la estética, con el gusto, con el matiz. Por esto Marx nunca planteó un camino de vuelta a las necesidades de supervivencia, al contrario, reivindicó el derecho de disfrutar necesidades históricamente adquiridas como aquellas conquistadas por la cultura: la música o los libros, pero además reivindicó siempre que todo aquello que se alcance como posibilidad en una época determinada, se convierta en necesidad para todos los seres humanos, lo cual es coherente con su lucha por un pueblo cualificado, capaz de gozar el arte y de ejercer el pensamiento y la racionalidad. Esto no significa que queramos hacer una apología a la expansión de necesidades puesto que no es posible desconocer que la producción capitalista, en su afán de mantener los ritmos —cada vez más desafortunados— del proceso de producción, promueve muchas necesidades insulsas, necesidades alienantes que más se afanan por responder a la moda, a los signos del prestigio, al entretenimiento y a generar despilfarro, que a expandir las dimensiones del ser. Así pues, cambiemos la falsa oposición: aumentar o disminuir las necesidades, por la oposición verdadera: necesidades cualificadoras de la existencia o necesidades estupidizantes.

También la producción es puesta en cuestión en las sociedades que se proponen sustentables. Los ecologistas profundos abogan prácticas conservacionistas dado que para ellos el ser humano es una especie más del ecosistema que debe comportarse armoniosamente con la naturaleza, en tanto depende de ella para sobrevivir. Mientras los tecnócratas aducen que la conciencia humana da el derecho y la posibilidad de aprovechar la naturaleza tanto como sea posible. Tal vez nuevamente sea menester aludir a una terceridad: ¿qué tal un aprovechamiento respetuoso y complejo?, un aprovechamiento que antes que tomar un bosque como sumatoria de metros cúbicos de madera, lo tome en toda su envergadura, es decir, como un ecosistema generador de productos secundarios como frutos, fibras, taninos y que puede aprovecharse más, generar incluso mayores rentabilidades a largo plazo si se hace entendiendo los procesos ecológicos y considerando la capacidad de carga. Así pues, frente a un consumo alienante que tapone la angustia de hombres y mujeres modernos, un consumo que expanda las posibilidades de la existencia y, sobretodo, un consumo políticamente conciente que le de la espalda a empresas multinacionales o privadas, social o ambientalmente desastrosas. Y frente a una producción cortoplacista que sólo considere los intereses privados e inmediatos, una producción verdaderamente

---

<sup>24</sup> Aludiremos a “los verdes” para nombrar todas las expresiones políticas que han tenido lugar en los parlamentos del mundo a modo de partidos que propugnan por la defensa de la naturaleza. Somos concientes de que en la historia de los partidos verdes hay matices y diferencias, pero estas precisiones no entran en los objetivos de este trabajo.

aprovechadora de los recursos naturales y no despilfarradora de estos, que entienda la naturaleza-sistema en su complejidad y sus procesos.

No es posible hablar de sociedades sustentables dejando de lado el problema del crecimiento demográfico, ya que ésta es considerada por parte de los ecologistas como una de las causas importantes del problema ambiental. Algunos investigadores se han dado a la tarea de calcular cuál sería el número de habitantes propio de una sociedad sustentable y apuntan a que ya están superados: *“Edward Goldsmith ha situado la cifra sustentable a escala mundial en 3.500 millones, lo cual significa algo así como perder alrededor de mil ochocientos millones de la actual población del mundo”* (Dobson 1997), así que una pregunta práctica se impone: ¿cómo hacer esta reducción? Y, en consecuencia con esta, ¿cómo frenar el crecimiento poblacional? Los ecologistas profundos se constituyen en una amenaza a los derechos humanos cuando apuestan alguna respuesta, por ejemplo, *“el grupo ¡La Tierra Primero!, de los Estados Unidos de América, ha afirmado que a epidemias como el SIDA se les debería dejar seguir su curso para que nos ayudaran a librarnos del excedente de población”* (Ibíd.). Este tipo de afirmaciones logran uno de dos efectos: producen desprecio o hilaridad. Y es que tanto la repugnancia que hoy siente la humanidad frente a los genocidios que vivió en el Siglo XX, como la sensibilidad moderna por la individualidad, han hecho que cada vida humana, por más sencilla que sea, se considere única e irrepetible, por lo cual la existencia personal, en tanto subjetiva, cobra un valor supremo a respetar y defender. La izquierda y las propuestas socialistas insisten en que la presión por los recursos requiere abordar más el tema de la distribución que el de la densidad poblacional, porque los niveles de riqueza y sobretodo los de concentración de capital que ha alcanzado la sociedad contemporánea, hacen pensar que una distribución más equitativa y justa puede enfrentar con mayor éxito los niveles de pauperización que ha generado el capitalismo. Por un lado, la finitud de nuestro planeta lleva a que el tema de la densidad poblacional se mantenga en la propuesta programática de los verdes, pero, por otro, los tiempos que corren hacen imperativo que las estrategias a implementar para enfrentar esta situación respeten y defiendan los derechos humanos.

En la línea de abordar este asunto demográfico que tanto preocupa a los partidos verdes, quisiéramos proponer una mirada compleja que se detenga en examinar el papel social que juegan las mujeres en este sentido. Para abordar el problema poblacional es menester acudir a propuestas de largo plazo que tomando la cultura como una herramienta para la construcción de tejido social y para la formación de existencias cualificadas, promueva una femineidad compleja que tenga abierto el campo de posibilidades para su existencia, mujeres formadas para la libertad que puedan salir al mundo y construir sentidos complejos, verán en la maternidad *uno* de los campos de su vida, más no *el* sentido de su vida. En el acápite 4.3. se hacía referencia a una sugestiva afirmación de Jacques-Alain Miller en la cual plantea que el deseo femenino puede funcionar como el regulador poblacional más efectivo, por esto no deja de ser valioso volver a Simone de Beauvoir (1981), una de las iniciadoras del movimiento feminista, y a sus defensas por la desnaturalización de las mujeres, es decir, la capacidad de procrear no puede determinar los derroteros de la vida y confinar a las mujeres a ser madres y esposas *per se*, afirmación que le caería muy bien a algunos ecofeminismos que quieren, anacrónicamente, volver a esencialismos promoviendo mitos que asemejan la naturaleza (buena y oprimida por la técnica) con las mujeres (buenas y oprimidas por los hombres) a nombre de que ambas son dadoras de vida. Tomar en serio las mujeres y sus posibilidades culturales a más de promover políticas como la popularización de los métodos de planificación (que siguen siendo de acceso restringido) o la despenalización del aborto (que es limitado en muchos lugares merced a los dogmatismos religiosos cuya moralización sigue influyendo hoy por hoy en el derecho), son estrategias más a tono con las lógicas de



nuestro tiempo: *“alcanzar una población sustentable podría llevar cientos de años, porque sigue siendo vitalmente importante rechazar las medidas coactivas como una violación inaceptable y moralmente repugnante de los derechos humanos”* (Dobson 1997).

En su afán de alcanzar el fin de la sustentabilidad los ecologismos profundos parecen olvidar que los medios a utilizar han de estar amarrados a los trámites democráticos y al respeto absoluto de los derechos humanos. Ninguna causa, ni siquiera las que se consideran fundamentales para la pervivencia de la especie humana, justifica que las atrocidades que ha vivido la humanidad en las guerras, se repitan. Así pues, los ecologistas profundos deben considerar que sólo podemos propender por una sociedad sustentable asumiendo los riesgos de la participación de una ciudadanía plural en la cual todos tienen enfoques y perspectivas diversas: *“la democracia implica la modestia de reconocer que la pluralidad de pensamientos, opiniones, convicciones y visiones del mundo es enriquecedora; que la propia visión del mundo no es definitiva ni segura porque la confrontación con otras podría obligarme a cambiarla o a enriquecerla; que la verdad no es la que yo propongo sino la que resulta del debate, del conflicto; que el pluralismo no hay que aceptarlo resignadamente sino como resultado de reconocer el hecho de que los hombres no marchan al unísono como los relojes; que la existencia de diferentes puntos de vista, partidos o convicciones, debe llevar a la aceptación del pluralismo con alegría, con la esperanza de que la confrontación de opiniones mejorará nuestros puntos de vista. En este sentido la democracia es modestia, disposición a cambiar, disposición a la reflexión autocrítica, disposición a oír al otro seriamente”* (Zuleta 2001).

## 7. DISCUSIÓN

*“...lo bello es tan necesario y urgente a los humanos como lo son ciertas sustancias vitales. Su carencia o su presencia en forma mezquina, genera siempre enfermedad y daño. Ha de saberse entonces que esa ausencia o presencia reducida de lo bello en la vida cotidiana hace hostiles, torpes, tristes o amargos a los humanos. Por tanto lo bello no debería jamás ser circunstancial, anecdótico o dádiva cicatera, en especial en los hábitats humanos.”*

*Juan Fernando Pérez*

Como se habrá notado a lo largo de este trabajo –ojala así sea-, los diversos planteamientos fueron críticos, así que la discusión que se propone está irrigada en cada uno de los capítulos, por tanto, en estas últimas páginas simplemente se resaltarán dichos planteamientos.

### 7.1. Desnaturalizando la concepción de la naturaleza

Una apuesta se propuso este trabajo: desnaturalizar la naturaleza, o, en palabras más precisas, desnaturalizar las concepciones que se tiene sobre la naturaleza, y para ello la historia y la filosofía se hicieron indispensables. La primera porque mostrar las diversas concepciones de la naturaleza en el tiempo: los antiguos, los renacentistas, los modernos, ayuda a percibir que las ideas contemporáneas no son las únicas que han existido y por ende, que no son las únicas que pueden existir de aquí en más. Para sostener este enfoque de que la historia nos permite ver las cosas como cambiantes a lo largo del tiempo la herencia marxista sirve de apoyo, valga decir, el aporte principalísimo que hizo Carlos Marx al conocimiento fue mostrar que los fenómenos cargados históricamente se abren a la posibilidad de la transformación y que para que esto acaezca no es necesario más que una posición activa de los hombres y mujeres concretos. En otras palabras, Marx muestra que la historia la hacen los seres humanos y que no es más que el producto de la tensión de fuerzas que empujan en diversas direcciones. Pero también la filosofía fue herramienta privilegiada para este trabajo, siempre y cuando se entienda ésta como una apuesta interpretativa de los discursos abordados, es decir, la filosofía no fue aquí un saber abstracto ni especializado, sino la herramienta que nos ayudó a pensar las lecturas abordadas abriendo la posibilidad de armar una interpretación propia que organizara los discursos ambientales como oferentes de tres ideas de la naturaleza: sistema, culto y recurso.

Esta fundamentación teórica se hace esencial al momento de actuar, porque los conceptos cuando se delimitan claramente y se ubican en una estructura de conocimiento se hacen herramientas privilegiadas para trabajar problemas inéditos. Caer en uno de dos extremos es igualmente grave: un academicismo que se queda por fuera de los contextos sociales y genera un saber para especialistas o un militanteismo que no fundamenta bien su acción y puede correr el riesgo de caer en la defensa de cosas antagónicas. Estudiar los debates éticos, filosóficos y políticos del ambientalismo se hace esencial para tener mejor fundamentada una práctica sobre la gestión ambiental.

### 7.2. Recuperando la especificidad y el valor de lo humano

Otro de los esfuerzos que saltó como necesidad imperativa en este trabajo fue el de mostrar la discontinuidad existente entre la humanidad y la animalidad. Lo que nos esforzamos por no confundir con nuevas superioridades que reivindicquen el maltrato a

los animales, al contrario, mostrar la especificidad, el valor y la maravilla que cada instancia encarna, nos permite insistir en una *ética de la diferencia* a través de la cual se promueva la aceptación del más profundo de los pluralismos. El ser humano, discutíamos en el acápite 5.4., está requerido del soporte biológico que le ofrece el cuerpo, pero lo más caro de su ser, lo que lo define como una criatura particular del planeta no está dado por las determinaciones naturales, sino por una estructura novedosa a la que lo condujo la evolución: su condición de ser del lenguaje. El ser humano se hace un ser desadaptado, incompleto, carente de satisfacción cuando ingresa al lenguaje y de ahí su empuje a hacer, a construir, a buscar.

Tanto la creciente sensibilidad por la naturaleza como la caída en la inmanencia a la que nos arrojó la modernidad y sobretodo la constatación del deterioro de la Tierra, han permitido que el biocentrismo y sus preceptos tomen una fuerza especial, hasta un punto tal que parecieran incuestionables las afirmaciones de que todas las especies son equivalentes en términos morales o de que existe una continuidad entre la humanidad y la animalidad, bien sea porque ambas criaturas son sensibles al dolor o porque poseen un bien muy propio (lo que asemejan con una supuesta tendencia al bienestar que tienen todas las especies o con las funciones específicas que despliegan al interior del ecosistema). Por lo anterior, el ambientalismo generalmente acude a una *ética de la semejanza*, para fundamentar el respeto por la naturaleza, es decir, es porque nos identificamos como parte del mundo natural que podemos limitar nuestro accionar frente a este, pero, ¿no es esta otra cara del utilitarismo?, ¿no es éste un antropocentrismo más que defiende la naturaleza por que nos recuerda a nosotros mismos? Atreverse a entender que existe una discontinuidad entre la humanidad y la naturaleza permite fundamentar una *ética de la diferencia*, es decir, los animales han de ser defendidos y respetados porque encarnan su propio valor y no porque los hombres hacen parte del mundo animal. Construir una *ética de la diferencia*, es construir un límite que nos permite la contención frente a un otro que no es un semejante, frente a un otro que se valora en sí mismo y no por identificación. En síntesis, mantener lo humano dentro de la agenda verde y no por su similitud con la animalidad, sino porque el ambientalismo y el ecologismo aceptan contar con una criatura especial que no sólo es atrocidad, sino también belleza, inteligencia, sensibilidad y capacidad, fue una de las insistencias de este trabajo.

Pero una *ética de la diferencia* que acepta que se despliegue la pluralidad y la especificidad de la humanidad y de la animalidad, es una ética que sostendrá vivo el conflicto, además, el ser humano está definido principalmente por su capacidad de desprenderse de la naturaleza y esto conlleva a que la relación cultura-naturaleza esté siempre tensa y cargada estructuralmente de dificultad y antagonismo. La cultura se hace a merced de la naturaleza, pues desde los tiempos más remotos la humanidad debió domesticar animales, controlar cosechas y ahuyentar salvajes en pro de su supervivencia. El ser humano, criatura expulsada del orden ecosistémico por el devenir de la evolución biológica, no puede prescindir de la razón instrumental, además, afectar la naturaleza es parte de su proceder, por lo cual el conservacionismo radical es una utopía que impediría la cultura y por ende el quehacer humano. Los problemas ambientales a los que hoy nos vemos enfrentados y que hacen necesario que nos preguntemos por el tipo de humanidad que encarnamos, no pueden llevarnos a desconocer que *“el hombre ha llenado de arte este minúsculo planeta”* (Angel 2002), que a las cuentas de desmesura y atrocidad que han caracterizado la experiencia humana hay que restarle las expresiones de solidaridad y buena humanidad, así como la creación artística, el pensamiento filosófico, la ciencia, las prácticas, los saberes, todo aquello que en el paso a paso de la cotidianidad han construido la cultura humana. No cabe, pues, sesgarnos hacia la ecología profunda y decir que el hombre es la plaga del planeta.

### 7.3. De la ciudadanía que requiere el ambientalismo

La categoría de ciudadano, apuntalada a partir de la revolución francesa, ha tenido permanente realización en el mundo burgués, de hecho podríamos decir que todas las democracias burguesas del mundo anclan en la categoría de ciudadano. Pero esta figura, ensamblada con la de individuo, puede estar en la lógica del más craso individualismo, es decir, puede tratarse de alguien aislado, separado, desconectado y sin ningún tipo de relación orgánica, coherente y sostenida con los demás; un individuo que simplemente libra una lucha a favor de sus intereses particulares y cumple con funciones y obligaciones que se le prescriben formalmente, tales como participar con el sufragio en los procesos electorales. Este tipo de ciudadano, definido por un individualismo que lo separa y disgrega de los otros no es el tipo de hombre o mujer por el cual debe propender la educación ambiental, por el contrario, es menester avanzar en una ciudadanía que puede ser adjetivada como solidaria, lo que no implica que se trate de un menoscabo de la individualidad, del libre albedrío o del criterio independiente, porque un ciudadano solidario es aquel que sabe estar al interior de prácticas que lo integran, de prácticas que lo sostienen en relaciones y vínculos con los demás, mientras preserva su singularidad. Educar en ciudadanía solidaria, educar para la polis, educar para la conciencia de que somos *una* humanidad y habitamos *un* mismo planeta -que además es finito-, ha de ser la apuesta del ambientalismo y del ecologismo.

Pero además, habitar el mundo es algo inherente a la condición misma de existir, no es algo que elegimos, es algo que simplemente pasa. El asunto no es habitar o no habitar, el asunto es cómo se habita, se puede estar en el mundo *contra* el mundo o estar en el mundo *con* el mundo, es decir, oprimiendo el mundo, dominándolo y degradándolo, como una cosa que debe estar al servicio de nuestros intereses privados e individualistas, o, cultivándolo, valorándolo, respetándolo e incluso aprovechándolo, como un objeto que tiene un valor inherente. No obstante, la relación con la naturaleza y las cosas habla del tipo de humanidad que constituimos, define el tipo de humanidad que encarnamos: *“el saqueo de la naturaleza ha conducido, a lo largo del periodo de industrialización y tecnificación que forma parte del capitalismo, a la destrucción de numerosas especies animales, al agotamiento de recursos e incluso a una modificación de ciertos parámetros del globo terráqueo que parecían inmutables (clima, etc.), lo que repercute al final sobre la vida de los hombres. No obstante, no son tales repercusiones –los efectos perversos de la acción humana-, lo que marca el carácter ontológico principal del hombre, sino la conversión de las prácticas de trato con la naturaleza en cursos de acción profundamente enraizados que pasan a constituir el modo de ser humano en un determinado periodo –al igual que la práctica de la tortura convierte a un hombre en un torturador. [...] las muy diversas críticas que han sido realizadas a la razón dominadora han insistido, pese a sus diferencias, en la necesidad de modificar la atención a las cosas y también el trato con ellas [...] la relación con las cosas debería ser más que simple instrumentalizada, tener un significado ontológico, pero no sólo el mínimo imprescindible para la conservación de la vida, sino algo más, eso sin lo cual no puede configurarse la existencia. Lo propio del individuo que se convierte en sujeto propio del conocimiento y del trato con las cosas, sería entonces ese “tratar”: el ser que trata y al hacerlo, se refleja en todas las cosas y hace que todas las cosas se reflejen en él”* (Cuartango 2004).

Relacionarse con la naturaleza a través de una acción calculadora que sólo la toma como un objeto dador de bienes y servicios que pueden permitir la riqueza y la apropiación de manos privadas, es relacionarse adoleciendo de una distancia que posibilite verla en su conjunto, examinarla en su contexto, percibir sus lógicas y su comportamiento, e incluso, estetizar la mirada que sobre ella se posa: *“[...] termina (el Hombre) padeciendo a consecuencia de que esa capacidad que le confiere la ciencia*

*y la técnica aproxima a él de tal modo las cosas, le permite una apropiación tal de ellas que, al perder la distancia, pierde también la perspectiva necesaria para entenderse a sí mismo (ya que él tenía que encontrarse a través del trato con las cosas). La apropiación y el cálculo contraen la realidad de tal modo que desaparecen casi por completo las diferencias y las dimensiones que la constituyen” (Ibíd.). Y todo a nombre de una dominación fantasiosa puesto que la naturaleza sigue siendo arrasadora, libre y autónoma, despliega sus fuerzas con una impetuosidad siniestra que no consulta con nada, ni con nadie.*

#### **7.4. Frente a una naturaleza economizada...una naturaleza politizada**

A lo largo de este trabajo se ha dado cuenta de las concepciones de la naturaleza que se han forjado en los últimos treinta y cinco años: la naturaleza sistema, la naturaleza culto y la naturaleza recurso, pero sin lugar a dudas hay que concluir que esta última es la idea dominante en nuestro tiempo y lo es porque aborda el núcleo del problema ambiental, el punto álgido que le ha dado tanto protagonismo, el asunto que la ha conducido a ocupar silla de honor en todos los parlamentos del mundo, que ha propiciado cientos de movimientos que van a lo largo del espectro verde, desde el más claro, hasta el más oscuro. Se trata de la riqueza, o más bien, de la condición de posibilidad que es la naturaleza para producir riqueza a través de la *producción* o a través de la *adquisición*. Carecer de recursos naturales es carecer de materia prima y ya hemos visto que dichos recursos son limitados. Por tanto, la naturaleza constituye un importantísimo patrimonio para cada nación, porque los recursos que se ubican en cada territorio son, se supone, propiedad de cada Estado. Por tanto, el núcleo del problema ambiental está en las tensiones de poder que se evidencian en cada conflicto. ¿A quién le pertenece ese patrimonio?, ¿es privado o es público?, ¿es nacional o es global? Si es global, ¿quién puede aprovecharlo?, ¿qué papel juega la geopolítica y las lógicas de la globalización para el usufructo de los recursos naturales?, ¿con qué derecho una multinacional patenta un componente químico de una especie endogámica de la selva amazónica?, ¿a quién se le paga por generar impactos ambientales en un bosque del Chocó para que una multinacional extraiga madera?, ¿por qué la población que habita el litoral pacífico colombiano, considerado una de las reservas de la biosfera<sup>25</sup>, por su inmensa diversidad, es una de las poblaciones más miserables de Latinoamérica?, ¿quién tiene derecho, quién tiene potestad, quién puede decidir sobre el hábitat que soporta la vida humana?, estas y otras muchas, son las preguntas cotidianas que tienen que enfrentar aquellos que están en el poder y los otros que resisten desde el movimiento social para defender los intereses (por lo menos eso creen) de aquellos otros que no son poderosos pero que sí son, supuestamente, ciudadanos de derecho o, como le gusta decir a la globalización, ciudadanos del mundo. Es así que la idea de la naturaleza que hoy domina la escena macropolítica es la de que ella constituye un recurso y por esto no es casual que también la economía sea protagónica para abordar el tema ambiental, ya que esta disciplina ofrece respuestas concretas (por más desacertadas, inmorales, serviles o acomodadas que nos parezcan) a las preguntas que señalábamos y que son las preguntas que de manera pronta tienen que resolver los gobernantes de turno.

---

<sup>25</sup> Las reservas de la biosfera son áreas representativas de uno o más ecosistemas no alterados por la acción del ser humano o que requieren ser preservados y restaurados. En ellas habitan especies representativas de la biodiversidad nacional, incluyendo a las consideradas endémicas, amenazadas o en peligro de extinción. Son reconocidas como tal en el plano internacional en el marco del Programa sobre el Hombre y la Biosfera (MAB) de la UNESCO.

Ahora, estas preguntas se pueden resolver desde la economía o desde la política. O para decirlo con más precisión: desde la economía tecnocrática en la que los expertos modelan y valoran en sus escritorios, o desde la economía política que entiende que en el núcleo está el tema del poder y particularmente de las relaciones con el Estado. Para tomar decisiones políticas hay que estar referenciado por los fundamentos de una ideología o de una doctrina política (el comunismo, el socialismo, el capitalismo, por ejemplo) bien, ¿cuál es la doctrina por la que se rigen los verdes de Alemania o los de Francia o los radicales de Estados Unidos? Ferry (1994) los critica diciendo que pendulean desde la extrema izquierda hasta la extrema derecha según cada problema que abordan y esto lo lleva a afirmar de manera categórica que ni el ecologismo, ni el ambientalismo constituyen una ideología política (excepción de la ecología profunda que regida por el holismo y las verdades absolutas, define una especie de nacionalismo autoritario como práctica a implementar), lo que no quiere decir que el problema ambiental no sea algo que deba abordarse políticamente. Dobson (1997) está en otra rivera afirmando con la misma convicción que *“el ecologismo es una ideología política por derecho propio”* porque cumple con tres condiciones: hace un diagnóstico de la sociedad actual, caracteriza la sociedad que quisiera tener o por la quisiera luchar y propone un derrotero programático para lograrlo. No obstante, Dobson (1997) no ha olvidado mostrar a lo largo de todo su texto que nadie tiene claro cual es el derrotero programático, porque aunque él mismo dice que la sociedad ideal para el ecologismo es una vaporosa llamada sociedad sustentable, los verdes están lejos de ser una unidad para saber como se llega a ella, ni siquiera al interior de cada partido hay posturas unificadas.

En el acápite 5.2.1 decíamos que tal vez la crítica más fuerte que ha producido el problema ambiental es el biocentrismo, porque parece una nueva herida en el narcisismo humano que pretende quitarle el centro de la consideración moral y trasladárselo a la biosfera. Esta pretensión es muy propia del ecologismo y no podemos reconocerla en ninguna otra ideología política, lo que nos hace pensar, a contravía de Ferry (1994), que los verdes están requeridos de una ideología propia que construya un programa pertinente para abordar el conjunto de la sociedad con unos “lentes verdes” y que recoja tanto las preocupaciones del ambientalismo, es decir, los impactos de la técnica sobre el entorno y las preocupaciones del ecologismo, es decir, los impactos de la acción humana y de la explotación industrial sobre los ecosistemas. Además, la inmanencia de la sociedad contemporánea, la carencia de explicaciones ultramundanas y sobretudo el riesgo inminente por la constatación de que los recursos naturales son limitados, abre las condiciones de posibilidad para que la ideología verde pueda avanzar en la organización social que toda apuesta política requiere. No obstante, una ideología política que se mantenga en el desconocimiento y la falta de valoración de lo humano, es lo suficientemente peligrosa como para que no valga la pena respaldarla. Ideologías que hoy aludan a regresar al origen, que apunten a buscar purezas perdidas, que mencionen, aunque sea en casos aislados, que el exterminio está dentro de las posibilidades, son ideologías que van en contravía de un esfuerzo denodado de Occidente: conquistar la democracia y permitir la pluralidad. Así que la única ideología que puede permitírsele a los verdes es aquella que sostenga una defensa irrestricta de los derechos humanos de todas las generaciones.

Sin embargo, podemos ver que la preocupación por los recursos naturales está incluida hoy en todas las ideologías existentes, lo que no se puede explicar por un simple efecto de la moda, sino más bien por una preocupación sincera (que no necesariamente altruista, puesto que una empresa privada no estará interesada en la sostenibilidad de los recursos a nombre de las generaciones futuras, ni de los ciudadanos pobres, sino a nombre de garantizar su proceso productivo en el tiempo) de las más diversas corrientes. Ideologías de derecha como el capitalismo pueden

tomar los recursos como algo a privatizar y a incluir en sus lógicas de mercado, mientras que corrientes de izquierda los tomarán como algo a defender en pro del conjunto de la sociedad, como bienes públicos a democratizar o como prácticas requeridas de la justicia ambiental.

### 7.5. El valor inherente de la naturaleza

Los niveles a los que ha llegado la discusión sobre el problema ambiental, hacen insuficiente que se promueva la defensa de la naturaleza porque ésta funciona como soporte vital para la humanidad y exigen, más bien, que se considere el valor intrínseco del mundo natural. Cuando examinábamos la idea de naturaleza culto nos preguntábamos ¿qué es lo que de la naturaleza posee valor intrínseco? Y respondíamos con Ferry (1994) que las ideas que nos evoca la naturaleza son las que justifican esa valoración, siendo ésta una argumentación filosófica que no se entrega al antropocentrismo porque reconoce que quien evoca las ideas es efectivamente la naturaleza, pero tampoco se entrega al naturalismo porque el sujeto que dirige su mirada a la naturaleza es quien despliega dichas ideas y en este sentido la ética de la valoración inherente no deja de ser, como todas las éticas, humanista. Asuntos como la finalidad o la interrelación que podemos observar en los ecosistemas, nos recuerdan la sabiduría o la solidaridad que tanto apreciamos en la experiencia humana. Sin embargo, las formas que en un momento dado adquiere la naturaleza, el amanecer, el crepúsculo, los arboles, los colores de una mariposa, los frutos coloridos de una especie forestal, los élitros metalizados de los cucarrones (coleóptero), etc. evocan, frecuentemente, la idea de belleza que tan cara le es a la humanidad: *“la felicidad de la vida ha de buscarse ante todo en el goce de la belleza, dondequiera sea accesible a nuestros sentidos y a nuestro juicio: ya se trate de la belleza en las formas y los gestos humanos, en los objetos de la naturaleza, los paisajes, o en las creaciones artísticas y aun científicas. Esta orientación estética de la finalidad vital nos protege escasamente contra los sufrimientos inminentes, pero puede indemnizarnos por muchos pesares sufridos. El goce de la belleza posee un particular carácter emocional, ligeramente embriagador. La belleza no tiene utilidad evidente ni es manifiesta su necesidad cultural, y sin embargo la cultura no podría prescindir de ella”* (Freud 1973).

Freud nos lo dice de manera certera, la belleza es una de las experiencias culturales que nos puede permitir un fugaz encuentro con la felicidad. Pero para que esa experiencia estética acaezca es menester una relación biunívoca. La naturaleza pone su cuota con sus bellas formas, pero la mirada estetizadora, la mirada proveniente de un ser sensible que ha tenido la posibilidad de forjar en su ser un lugar para la belleza, es la otra cuota necesaria (Esta mirada estetizadora tiene también su carga histórica, es decir, reconocer algo como bello es efecto de una cultura específica, por ejemplo, a nadie se le ocurría en el Siglo XV catalogar la naturaleza salvaje como bella, al contrario, era temible, repulsiva, pero en el Siglo XVIII deviene seductora, atractiva, bucólica.) Valga decir, no existe belleza, ni en la naturaleza, ni en las construcciones humanas, *per se*, es la mirada cargada de sentido la que ofrece posibilidades para que ésta devenga y el ser humano es la única criatura capaz de estetizar su entorno. Una tormenta no es bella para un tigre, puede ser temerosa, puede ser una señal, puede ser agradable, pero no es bella, por eso la ausencia humana, sería la ausencia de la belleza en la naturaleza.

Lo bello es esencial a la condición humana, lo bello no es un mero accesorio del que se pueda prescindir como ha creído la malavenida idea de que sólo es valorable lo útil, lo funcional, lo que renta. La relación con lo bello es mas profunda, es un camino para múltiples significaciones, es al tiempo una experiencia que permite profundizar y gozar. De esta forma, las sociedades que saben hacer de lo bello una experiencia permanente y enriquecedora son sociedades más complejas, más cualificadas y hasta

mejor dotadas para enfrentar las tensiones y los conflictos que son inherentes a la condición humana. Y si la naturaleza es posibilitadora de belleza, la naturaleza posee un valor que la hace defensible, que la hace necesaria para la humanidad, pero ya no por su servicio como recurso, sino porque permite una experiencia suprema. La belleza es en sí misma, una razón de peso para defender la naturaleza.

El capitalismo sabe que la belleza es una necesidad para los seres humanos y por eso no ha dudado en acuñar el término *amenidad*, con el que pretende cuantificar, mercantilizar, ordenar y volver consumo la experiencia estética que permite la naturaleza, los eco-hoteles, los eco-restaurantes y el eco-turismo en los que se vende la idea de que las bellas formas “naturales” transmiten calma y felicidad mientras se combinan con las comodidades propias del bienestar: *“el Rainforest Café es, según su propagandas, un lugar salvaje para comprar y para comer. En ese local pueden adquirirse toda clase de objetos para acceder a la selva (cremas, camisetas, brújulas, ventiladores, machetes) o para vivir ecológicamente a la puerta de casa. Al fondo de las instalaciones se encuentra un restaurante envuelto en un bosque con palmeras, pájaros, peces y cascadas, sillas tapizadas de piel de cebra y mesas de cocotero. ¡Nuestro restaurante es un concepto exclusivo y una aventura a través del más realista interior de la selva que nunca se ha creado!”* (Verdú 2003). Pero el capitalismo no es una sociedad que promueva ciudadanos capaces de gozar la estética, sino ciudadanos requeridos de entretenimiento, aventura y diversión para salir de la aburrición en la que los hunde el vaciamiento de sentido.



## 8. LITERATURA CITADA

- Ángel Maya, Carlos Augusto. 2002. El retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental. Asocars, IDEA, PNUMA y UNDP. Bogotá. 385 p.
- Ángel Maya, Carlos Augusto. 1996. El reto de la vida. Ecosistema y cultura. Una introducción al estudio del medio ambiente. Ecofondo. 109 p.
- Beck, Ulrich. 1998. La sociedad del riesgo. Editorial Paidós. Barcelona. 304 p.
- Belshaw, Christopher. 2001. Filosofía del medio ambiente. Editorial Tecnos. Madrid. 452 p.
- Bourdieu, Pierre. 1997. Sobre la televisión. Editorial Anagrama. Barcelona. 138 p.
- Caldwell, Lynton Keith. 1993. Ecología. Ciencia y política medioambiental. Editorial Mc Graw Hill. España. 251 p.
- Carr, Edward Haller. 1981. ¿Que es la historia?. Editorial Seix Barral. Barcelona. 217 p.
- Carson, Rachel. 1980. La primavera silenciosa. Editorial Grijalbo. España. 344 p.
- Castrillón, Alberto. 2006. Historia de la ecología y su relación con la tropicalidad en Colombia. En: Historia y sociedad. Revista de la Escuela de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. No. 12. Pág.: 61-106.
- Comte-Sponville, André. 1997. El pequeño tratado de las grandes virtudes. Editorial Andrés Bello. España. 336 p.
- Cuartango, Román. 2004. Autodeterminarse. Acerca de la conducción de la propia vida. Editorial Montesinos. Madrid. 199 p.
- Comisión Mundial de Medio Ambiente y del Desarrollo (CMMAD). 1988. Nuestro futuro común. Editorial Alianza. Bogotá-Colombia. 460 p.
- De Beauvoir, Simone. 1981. El segundo sexo. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.
- Eco, Umberto y Martín, Carlo Maria. 1997. ¿En qué creen los que no creen? Carlos Gumpert Melgosa (traductor). Editorial Temas de Hoy. Madrid. 166 p.
- Esteva, Gustavo. 1996. Desarrollo. En: Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder. Wolfgang Sachs (comp.). Editorial Pratec. Perú. Pág.: 5-19.
- Foucault, Michel. 1974. Las palabras y las cosas. Editorial Siglo XXI. México. 375 p.
- Freud, Sigmund. 1973. El malestar en la cultura. En: Obras completas. Luis López Ballesteros (Traductor). Tomo III. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. Pág. 3017-3101.
- Georgescu-Roegen, Nicholas. 1994. ¿Qué puede enseñar a los economistas la termodinámica y la biología?. En: De la economía ambiental a la economía ecológica. F. Aguilera y V. Alcántara (comp.). Pág.: 303-320.

- Guerra, María José. 2001. Breve Introducción a la ética ecológica. Editorial Mínimo tránsito. Madrid. 212 p.
- Guisán, Esperanza. 1992. El utilitarismo. En: Victoria Camps (editora). Historia de la ética. Vol. 2. Editorial Crítica. Barcelona. Pág.: 457-499.
- Jonas, Hans. 1995. El principio de la responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Editorial Herder. Barcelona. 398 p.
- Langdon, Winner. 1987. La ballena y el reactor. Editorial Gedisa. España. Pág.: 141-157.
- Malthus, Thomas Robert. 1998. Ensayo sobre el principio de la población. Editorial Fondo de cultura económica. México. 619 p.
- Margalef, Ramón. 1981. Ecología. Editorial Planeta. Barcelona. 252 p.
- Martínez-Alier, Joan. 2004. El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración. Editorial Icaria. Barcelona. 363 p.
- Marx, Carlos. 1946. El Capital. Crítica de la economía política. Editorial Fondo de cultura económica. México. 769 p.
- Miller, Jacques-Alain. 2004. Acontecimientos del cuerpo. En: La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Editorial Paidós. Buenos Aires. Pág.: 371-386.
- Miller, Jacques-Alain. 2005. El Otro que no existe y sus comités de ética. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Morin, Edgar y Anne Brigitte CERN. 1993. Tierra-Patria. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. 222 p.
- Naess, Arne. 1995. Eight points revisited. En: G. Sessions (Editor). Deep ecology. Editorial Shambhala. Boston. Pág.: 213-221.
- Naredo, José Manuel. 1987. La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Editorial Siglo XXI. Madrid. 538 p.
- Naredo, José Manuel. 2006. Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Editorial Siglo XXI. Madrid. 271 p.
- Nietzsche, Federico\_a. 2003. Del leer y el escribir. En: Así habló Zaratustra. Editorial Tomo. México. Pág.: 36-38.
- Nietzsche, Federico\_b. 2003. Las tres metamorfosis. En: Así habló Zaratustra. Editorial Tomo. México. Pág. 27-28.
- Odum, Eugene y Fausto Sarmiento. 1998. Ecología. El puente entre la ciencia y la sociedad. Editorial McGraw-Hill. México. 343 p.
- Sachs, Wolfgang\_a. 1996. Medio ambiente. En: Wolfgang Sachs (comp.). Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder. Perú. Editorial Pratec. Pág.: 40-47.

- Sachs, Wolfgang\_b. 1996. Un mundo. En: Wolfgang Sachs (comp.). Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder. Perú. Editorial Pratec. Pág.: 185-194.
- Sánchez, Juan José. 1994. Introducción. Sentido y alcance de la dialéctica de la Ilustración. En: Dialéctica de la Ilustración. Maximo Horkheimer y Teodoro Adorno. Editorial Trotta. Pág.: 9-44.
- Sauvé, Lucié. 1994. Exploración de la diversidad de conceptos y de prácticas en la educación relativa al ambiente. En: La dimensión ambiental y la escuela. Fundación para la educación superior y Ministerio de educación nacional. Colombia. Pág.: 17-31.
- Serje, Margarita Rosa. 1999. La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo. En: Revista de antropología y arqueología. Vol. 11. Nos. 1-2. Pág.: 5-67.
- Serres, Michel. 1991. El contrato natural. Editorial Pre-textos. Valencia. 205 p.
- Sicard, Tomás León. 2001. Ecología humana y ambientalismo: dos aproximaciones diferentes a las relaciones ecosistema/cultura. En: Gestión y ambiente. Volumen 4. Número 1. Pág.: 49-55.
- Sparrow, Giles. 2007. Cosmos. Una guía de campo. RBA Libros. Barcelona.
- Stiegler, Bernard. 2001. Leroi-Gourhan. Lo inorgánico organizado. En: Traducciones historia de la biología. Jairo Montoya (traductor). No. 17. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional Sede Medellín. Colombia. Pág.: 66-73.
- Taylor, Paul. 2005. La ética del respeto a la naturaleza. En: Cuadernos de Crítica, No. 52: 1-46. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones filosóficas. México. 46 p.
- Thoreau, Henry. 1990. Walden: el deber de la desobediencia civil. Editorial Cabala. Buenos Aires. 371 p.
- Vélez, Hildebrando. 2001. De la deuda externa a la deuda ecológica. Una propuesta política. Censat Agua Viva. Colombia. Pág.: 35-48.
- Verdú, Vicente. 2002. El estilo del mundo: la vida en el capitalismo de ficción. Editorial Anagrama. Barcelona. 296 p.
- Zuleta, Estanislao. 2001. Elogio de la dificultad. En: Elogio de la dificultad y otros ensayos. Hombre Nuevo editores. Colombia. Pág.: 9-16.

## ANEXO

### RESUMEN EJECUTIVO

Las sociedades definirán su relación con la naturaleza en función de la concepción que tengan sobre la misma, esta es una afirmación elemental que nos permite entender la historia, pues desde las civilizaciones más antiguas tenemos referencia de las diversas formas en las que la criatura humana se apropia o simplemente convive con el mundo natural. Este trabajo es el resultado de una incursión –insuficiente dada la vastedad de la empresa- por la historia ambiental haciendo énfasis en algunos de los discursos producidos después de 1972, época a partir de la cual delimitamos lo propiamente ambiental, y hasta nuestros días. El análisis de estos discursos a través de un riguroso proceso de fichaje, permitió proponer al lector una clasificación de tres ideas de la naturaleza que coexisten desde entonces hasta la actualidad y hacen presencia, implícita o explícitamente, en los escenarios públicos y privados en los que la sociedad contemporánea dirime la ecología política: la naturaleza sistema, la naturaleza culto y la naturaleza recurso.

**Palabras clave:** ambiental, política, ética, estética, biocentrismo, ecología profunda, sistema, culto, recurso.