

La resignificación de la Naturaleza en los tiempos del problema ambiental.

Sandra Jaramillo.

Cita:

Sandra Jaramillo (2017). *La resignificación de la Naturaleza en los tiempos del problema ambiental. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/458>

Título de la ponencia: La resignificación de la *Naturaleza* en los tiempos del problema ambiental

Nombre y apellido Autor/es: Sandra Jaramillo.

Eje temático: Eje 8: Sociología del hábitat y el medio ambiente.

Nombre de la mesa: Mesa 112: La Cuestión Ambiental en debate. Discusiones en torno a la relación Sociedad - Naturaleza

Institución de pertenencia: CeDInCI/UNSAM, UBA, CONICET

E-mail: sljarami@gmail.com

Resumen (máximo 200 palabras):

Presentación pública de mi tesis de maestría defendida en 2008 y a través de la cual obtuve el título de Magister en Medio Ambiente y Desarrollo por la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, haciendo énfasis en algunas preguntas de investigación que me deja y que son punto de partida para tareas posteriores. Me pregunté por ideas y discursos alrededor de la noción de Naturaleza que subyacen en debates ambientales contemporáneos, momento histórico caracterizado por el posicionamiento del problema ambiental como parte sustancial de la agenda macroeconómica global. A través de una revisión documental transdisciplinar que incluyó campos como filosofía ambiental, ecología política, historia de la ecología, economía política y teoría crítica, llevé a cabo un análisis de contenido de fuentes secundarias priorizadas según algunos criterios que se exponen. Precisé, vía la contrastación, tres parejas: ambiente/ambientalismo, ecología/ecologismo, naturaleza/naturalismo que funcionaron como herramientas para penetrar los discursos abordados. Concluí que esas ideas y discursos pueden agruparse en tres visiones: naturaleza-sistema, naturaleza-culto y naturaleza-recurso, a partir de lo cual cerré con una discusión que pone en el centro el asunto de la mitigación y de la insoslayable existencia de los conflictos ambientales en contraste con salidas neo-románticas.

Palabras clave (máximo 5): naturaleza, estética, sistema, culto, recurso.

Ponencia:

Naturalismo, Ecologismo, Ambientalismo: algunos abordajes conceptuales

Sintetizando para efectos de esta ponencia digamos que 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. Un problema es ambiental si cumple dos características: que afecte de una u otra manera el mundo natural y que implique los bienes y espacios públicos (aire, agua o servicios ambientales) (Belshaw 2001)¹. El ambientalismo lo tomaremos como 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; el ambientalismo avanza una crítica a la estructura misma de la hegemonía capitalista, y es por ende una herramienta más propicia para encarar los llamados conflictos ambientales. 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, sus objetos de estudio son los ecosistemas, valga decir, los subconjuntos de la naturaleza con cierta unidad funcional que se comportan como sistemas, por tanto, la evolución biológica no se da en el vacío, sino en el seno de un ecosistema y es efecto de variados condicionantes. La ecología es una ciencia síntesis que ha posibilitado entender lo que Odum (1998)² 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 ecología humana estudia las relaciones que existen entre los seres humanos y los ecosistemas, y se ha apuntalado en la metáfora: “Tierra casa de todos”. Además, la ecología ha sido 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. El ecocentrismo es su valor principal y guarda la esperanza de armonizar la relación sociedad-naturaleza. 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, delimitando la cultura de la humanidad. Es la parte del ambiente no construida por los seres humanos, la parte autónoma e independiente. Se expresa como biomas, ecosistemas, organismos, procesos geológicos, relieve, clima, entre otros. El naturalismo, 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. 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)³. Esta visión

¹ Belshaw, Christopher. *Filosofía del medio ambiente*. Madrid. Editorial Tecnos. 2001.

² Odum, Eugene y Fausto Sarmiento. *Ecología. El puente entre la ciencia y la sociedad*. México. Editorial McGraw-Hill. 1998.

³ Serje, Margarita Rosa. “La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo”. *Revista de antropología y arqueología*. Vol. 11. Nos. 1-2. 1999. Pág.: 5-67.

naturalista de la naturaleza tiene expresión en pensadores como Henry Thoreau (1990), en el movimiento hippie y en corrientes discursivas muy exitosas en la actualidad como la “New Age” o la “Superación Personal” que entroncan con la armonía, la moda fitness y que se disputan con otras corrientes ser el soporte filosófico para la tan aclamada “Buena Vida”.

Naturaleza sistema

Pensar la naturaleza como sistema, es decir, como unidad delimitable y que contiene a su interior interrelaciones entre las partes componentes, es la derivación lógica de dos corrientes: la ecología y el proceso de mundialización que desde el Siglo XVI ha vivido la humanidad. 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. Para efecto de esta ponencia resaltemos solo lo relativo al tema de la solidaridad.

Etimológicamente *ecología* alude a un saber técnico-científico que estudia “la casa”, el hábitat, mientras que el *planeta* es entendido metafóricamente como “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, decíamos, las fronteras nacionales. Así, 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, lo que nos haría indudablemente “ecológicamente solidarios”. Por tal razón, el ecologismo ha estrechado vínculos con esta acepción de la ecología como hábitat, invitando a que los seres humanos nos reconozcamos fraternalmente y nos unamos a una causa común: defender la casa de todos.

Ahora, la solidaridad 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, pero esto puede ser el resultado de motivaciones muy distintas e incluso antagónicas dado que los seres humanos podemos unirnos para lo mejor o para lo peor, de hecho la solidaridad es un principio que le es funcional al mercado cuando aluden a él las corporaciones financieras, por poner un caso, y simultáneamente la crítica ecológica anti-capitalista quiere hacer de la solidaridad el valor de referencia como veíamos recién. Por tanto, una noción de *solidaridad* útil para encarar los graves conflictos ambientales que hoy nos aquejan, requiere de los ajustes que puede proveerle una noción como la de *equidad*, de manera que la necesaria invitación a tomar “la tierra como casa de todos” no nos haga olvidar que la categoría de “humanidad” tomada como unidad está requerida de matices que permitan reconocer al interior de esa unidad la injusticia social, la distribución inequitativa de la riqueza, la explotación; y aunque “la Tierra sea el hábitat de todos” no todos los habitantes son igualmente

responsable de los problemas ambientales, valga decir, no todos los estados nacionales son igualmente responsables.

Adicionalmente, anotamos que la categoría de solidaridad, tan cara a esta idea de la naturaleza como sistema, nos conecta con el problema ambiental planteado por Malthus: 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. Efectivamente algunos ecologistas acuerdan con las estadísticas Malthusianas que evidencian que la humanidad se expande como una mancha sobre un planeta regulado por procesos biofísicos en los que la energía deviene calor que es energía no utilizable y por ende un planeta de energía limitada. Considerando esta línea argumental, hemos asistido a políticas públicas diversas, algunas de las cuales han atentado gravemente contra la libertad como incluir en los alimentos o en los acueductos elementos químicos que disminuyen 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). ¿Qué hay de la solidaridad cuando disputamos recursos que termodinámicamente y a escala planetaria son limitados? ¿Cómo ser solidarios cuando cada vez somos más y la técnica nos ha ayudado a ampliar la esperanza de vida? Considerando además que ese “somos muchos” no esconde la irreductible singularidad humanidad que le ofrece una valoración a cada existencia. El problema demográfico sin embargo no carece de polémicas; 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. Lo que es compatible con la disminución de la natalidad en muchos países y con el hecho de que las mujeres, en tanto reguladoras poblacionales expanden sus roles más allá de la maternidad y así, el psicoanalista Jacques-Alain Miller (2005)⁴ se aventuraba a ofrecer el concepto de “deseo femenino” como herramienta para el debate ambiental argumentando que tomar esto en serio puede ser un camino para regular el nacimiento de niños, de modo que no sea tan insuficiente como para invertir las pirámides demográficas, ni tan enloquecedor como para exceder la capacidad de recursos.

Si la crítica radical a la ideología de progreso que introduce el problema ambiental (y que retomaremos más adelante con la idea de naturaleza recurso) implica observar la producción, la solidaridad ecológica nos deriva a observar la distribución de la riqueza y el consumo.

Naturaleza culto

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,

⁴ Miller, Jacques-Alain. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 2005.

configurando así lo real, lo posible, lo tolerable” (Serje 1999)⁵, 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 aquí queremos explorar es por qué –y cómo- 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, aunque seguramente prescindiendo de la cosmogonía originaria. Es decir, ¿por qué la naturaleza ha devenido objeto de reverencia cuasi sagrado en los tiempos de hoy?, ¿qué fundamentos, qué filosofías, qué imaginarios permiten apostar por una relación respetuosa con la naturaleza y, sobretodo, cómo garantizar que la relación respetuosa con ella lo sea también con la humanidad?

1. El utilitarismo, uno de los fundamentos de la discusión propuesta por el movimiento de liberación animal

Los referentes clásicos de la ética: Kant, Goethe o Rousseau, son releídos 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. Teniendo esta discusión al menos tres antecedentes: la visión cartesiana, según la cual el mundo animal carece de derechos dado que son simples máquinas; la tradición 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. Este último es tomado como pilar para el famoso Movimiento de Liberación Animal, presente con especial énfasis en el mundo anglosajón y también en los Estados Unidos. El representante más conocido 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: ésa es, muy esquemáticamente, la genealogía que el Movimiento de Liberación Animal suele divulgar de sí mismo” (Ferry 1994)⁶. 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. Cree 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” y concibe el 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

⁵ Op. Cit.

⁶ Ferry, Luc. *El nuevo orden ecológico*. Madrid. Tusquets. 1994

autodesarrollado, ilustrado, libre, en pleno ejercicio de sus facultades intelectuales, con sentido de su dignidad” (Guisán 1992)⁷. El Movimiento de Liberación Animal, por su parte, 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, hay una línea de continuidad fundamental entre animal y 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 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 a este movimiento, 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.

En relación al “especismo”, ¿si 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 el interés, entendido como bienestar, es suficiente como criterio moral?, ¿es posible equiparar el sufrimiento animal al sufrimiento humano cuando en el primero está anclado en el aquí y en el ahora de su aparato nervioso, mientras que en el ser humano el sufrimiento puede tomar dimensiones más abstractas y temporalidades distintas (un recuerdo o una visión de futuro ensombrecedora)?, ¿es posible ignorar la conciencia de la muerte, de la que la humanidad (incluso en comunidades muy primitivas) ha dado muestra a diferencia del animal, como un criterio diferenciador de lo animal y lo humano?, ¿para efecto de la experiencia humana es universal y absoluta la superioridad del bienestar con respecto al sufrimiento, pensando por ejemplo en que las tribulaciones que puede acarrear el proceso creativo en un existente sean camino necesario para realizar una obra? Y en relación al sufrimiento de los animales, ¿cómo entender desde el Movimiento de Liberación Animal los procesos de domesticación crecientes a los que son sometidos los animales que si bien mantienen intacto el aparato nervioso son sometidos cotidianamente a una manipulación al servicio de la satisfacción humana que modifica sus comportamientos naturales merced a las cargas significantes que les impone la lengua? Esto considerando que la palabra no sólo se hace carne en el cuerpo (cuerpo humano que distinguimos del organismo animal), 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,

⁷ Guisán, Esperanza. “El utilitarismo”. En: Victoria Camps (editora). *Historia de la ética*. Barcelona. Editorial Crítica. 1992.

enseñarle un saber suplementario respecto de aquel con el que lo dotó la naturaleza y que le permite sobrevivir como cuerpo” (Miller 2004)⁸. 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. ¿Indican estos datos un aumento de la zoofilia en Francia y por ende de una sensibilidad creciente de la humanidad?, Ferry (1994) es sugestivo cuando plantea que la zoofilia y la zoofobia son dos caras de una misma moneda, aquella de representa el dominio humano sobre el animal para la satisfacción (incluso sentimental o compensatoria) del primero. El animal, nos dice este autor, es un *analogon* de la humanidad y como ser sufriente 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. Es desde esa analogía y no desde el sufrimiento *per se* que se podría otear una categoría ética para la liberación animal, en tanto es la dominación humana (en todos sus formatos) la que estaría puesta en cuestión. Y en consonancia con lo anterior, ¿es útil la categoría de “bienestar” asociada a la de sufrimiento para hallar límites al accionar humano que caricaturiza el animal en espectáculos adornándolos con atuendos o vestimentas?

2. La deep ecology desde el debate de Luc Ferry

a. 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 al momento de evaluar la relación naturaleza-cultura. Se trata de una seria discusión que introduce el ecologismo que pareciera indicar una nueva herida en el narcisismo humano, al cuestionarlo en su pretensión de erigirse como el único objeto para la moral (heridas anteriores fueron introducidas por Copernico que descentra a los humanos del universo y en su lugar ubica el sol; por Darwin que declara el profundo parentesco con los animales vía la evolución; y por Freud que descubre el inconciente y por ende los límites de la conciencia). Como alternativa al antropocentrismo la *deep ecology* 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, esa que se despliega de forma diversa en la biosfera como bien supremo y superior.

En cuatro nos sintetiza Taylor (2005)⁹ 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, así, el biocentrismo encuentra

⁸ Miller, Jacques-Alain. “Acontecimientos del cuerpo”. En: La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Buenos Aires. Editorial Paidós. 2004.

⁹ Taylor, Paul. “La ética del respeto a la naturaleza”. En: *Cuadernos de Crítica*, No. 52. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones filosóficas. México. 2005. Pág.: 1-46

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; inferimos de esto último que “el mundo” de un ser vivo no-humano está dado por el presente de su organismo y por la función que desempeña, pero de una función desempeñada sólo puede tener conciencia la criatura humana. El biocentrismo defiende los organismos silvestres como poseedores de valor inherente, de dignidad intrínseca que implica que sean tenidos en cuenta por los agentes racionales en el momento de tomar decisiones ¿pero cómo tenerlos en cuenta sino a través de un conocimiento de la naturaleza, es decir, un entendimiento de las funciones ecológicas y de los servicios ambientales que brinda una especie?, funciones básicamente humanas. El biocentrismo avanza en rechazar la superioridad humana frente a la naturaleza, argumentando que los patrones de medida utilizados 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 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).

Los riesgos de fundamentalismo en el biocentrismo no se hacen esperar, pues la crítica a todas aquellas corrientes que plantean una defensa de la naturaleza en tanto útil a la humanidad y su exigencia de que el mundo natural sea valorado de forma inherente, no es lo suficientemente matizado con la valoración intrínseca a la humanidad que hemos necesitado para concretar políticas de derechos humanos que intenten limitar los totalitarismos. Por lo demás, la humanidad que los biocentristas toman como unidad considerándola tan funesta incluye la única conciencia capaz de reconocer la naturaleza y su finalismo, la conciencia capaz de estetizarla y de forjar éticas nuevas para limitar su propia potencia en pro de defender y preservar la naturaleza. Prescindir de la humanidad a nombre de favorecer la vida, es paradójicamente prescindir de una conciencia capaz de valorar la vida.

b. 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 *deep ecology* 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. La expresión caló hondo entre los defensores del mundo natural, muchos de los ecologistas adhirieron hasta el punto de movilizar respuestas políticas internacionales: “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)¹⁰.

Uno de los pilares esenciales de la ecología profunda es la ecología misma, esta le ofrece teorías, conceptos, herramientas técnicas y la ampara dentro del “paradigma científico” que sigue siendo autoridad hoy. No obstante, en su discurso público la ecología profunda parece independizarse de las evidencias ecológicas para describir la naturaleza como buena, solidaria, generosa, categorías que proyectan lo humano y que no dejan ver la acción de los depredadores o el instinto de supervivencia que serían metáfora de dimensiones humanas menos amables. 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 un modelo de análisis dicotómico que ubica en un costado la modernidad occidental a la que llama “posición dominante” y en el costado opuesto su propia visión que en algunos casos llama “tradicción minoritaria”, lo que bien puede responder a una visión naturalista de la humanidad y de la naturaleza. Ahora, la modernidad es para la ecología profunda, la causa principalísima del problema ambiental y de los efectos que la técnica ha producido sobre la naturaleza y el entorno; y en su crítica de tono fundamentalista la ecología profunda denuncia la tradición judeo-cristiana y el dualismo platónico que sitúan al espíritu por encima de la naturaleza, denuncia también la concepción técnica de la ciencia abanderada por Bacon y Descartes, quienes toman el universo como una mera despena de recursos.

Nos preguntamos si para efecto de una crítica ambiental es menester distinguir nociones como industrialización, capitalismo y modernidad, de cuyos matices la ecología profunda no se ocupa. Bien podríamos avanzar en entender la industrialización como una relación con la técnica que podría ignorar el impacto de esta sobre la salud humana, el ambiente o la naturaleza, exaltando la producción y la eficiencia; de ella parece ocuparse (en su denuncia y crítica) el ambientalismo. El capitalismo, como modo de producción y modelo de civilización dominante en Occidente se basa en la ideología del progreso, el aumento sostenido de la producción, la concentración del capital y la toma de la naturaleza como capital sobre el que es posible aplicar los principios de la sustituibilidad. Algunas versiones del ecologismo como la justicia ambiental y el ecologismo de los pobres avanzan críticas ambientales anti-capitalistas. La modernidad, genéticamente emparentada con la Ilustración pone en el centro la razón desplazando el mito y hace de la laicidad, la racionalidad y la individualidad algunas de sus conquistas. En relación con lo ambiental, es la ciencia moderna la que ha posibilitado el desarrollo del conocimiento ecológico; y en relación con lo humano posibilita, vía la racionalidad, la reflexibilidad y la autocrítica. Por esto dejamos sólo en el nivel de hipótesis a trabajar, la

¹⁰ Op. Cit.

postura anti-moderna que se destila de algunos de los discursos que configuran la ecología profunda, lo que se podría confrontar con la idea de que las mayores responsabilidades del problema ambiental no estén en la experiencia de modernidad sino en un industrialismo que se ha desatado en el contexto de un sistema capitalista que no es dado a reconocer los límites planetarios y que prioriza la razón instrumental frente a otros usos posibles de esta.

Según Naess (1995)¹¹ son ocho los principios por los que se rige la ecología profunda: el bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana es un valor en sí; la riqueza y la diversidad también son valores en sí mismos; los humanos no tienen derecho a reducir esa riqueza salvo en caso de extrema necesidad; el florecimiento de la vida y la cultura requieren la reducción de la población humana; la intervención humana en el mundo no humano es excesiva; hay que cambiar las orientaciones políticas en cuanto a lo económico, tecnológico e ideológico; el cambio ideológico va en la línea de valorar y valorizar la vida, antes que vivir para enriquecerse; quienes suscriban estos principios deben actuar para promoverlos. Principios que partiendo de una valoración intrínseca de la naturaleza y tomando partido por el biocentrismo militante, tiene serios riesgos reciclar totalitarismos al dejar de lado principios humanistas cuya urgencia política quedó evidenciada al terminar el cruento siglo XX; y al optar por una visión naturalista, es decir, para la ecología profunda la naturaleza parece ser una entidad metafísica que se expresa en los seres humanos y no humanos tan sólo en rasgos positivos. Además, los seres humanos son para ella 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. Nos permitimos hacer un esquema de este análisis dicotómico que encontramos y esbozar terceridades.

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

Visión dominante	Propuesta de este trabajo	Ecología profunda
Dominio sobre la naturaleza	Conflicto inherente en la relación humanidad-naturaleza a tramitar políticamente y según situaciones concretas.	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.	Toda la naturaleza tiene valor intrínseco Igualdad de las bioespecies
Crecimiento económico material	Cualificación de las necesidades, antes que inhibición de las mismas, considerando que las sociedades complejas expanden necesidades amplificadoras de la vida. Riesgo metafísico de que la "autorrealización" puede prescindir de la materialidad.	Necesidades elegantemente simples para la creciente población 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 controlada por una política ambientalista, conquistada por organizaciones con banderas verdes que encaren la compleja red de fuerzas en tensión propia de nuestras sociedades complejas.	Tecnología adecuada; ciencia no dominante
Consumismo	Consumo responsable. Tecnologías limpias al servicio de necesidades cualificadoras de la experiencia humana. Prácticas cotidianas amables con el medio ambiente como formadoras de subjetividades verdes, antes que como solución política a los problemas ambientales.	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	Tradición minoritaria/biorregión

¹¹ Naess, Arne. "Eight points revisited". En: G. Sessions (Editor). *Deep ecology*. Boston. Editorial Shambhala. 1995.

c. *¿Y las implicaciones...?*

La ecología profunda es una corriente que tiene la virtud de plantear debates pertinentes para nuestro tiempo y sobretodo de reclamar un amor por la vida en general, lo cual está implicando una expansión de la sensibilidad y de la capacidad de asombro de los seres humanos, sin embargo, los principios filosóficos a los que apela y las tácticas políticas que de ello deriva y que algunos de sus representantes ubican como programáticas, 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)¹², 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 está en la base de estas discusiones ambientales siendo frecuente que se tomen como tendencias culturales antagónicas que sin embargo se hermanan en diferenciar la humanidad y la animalidad, mientras se enuncia que el primero defiende la tradición cultural, el origen, la estética, el sentimiento, el terruño, la nación, el arraigo, la lengua; la Ilustración promueve seres humanos en abstracto, que ejercen la libertad y para quienes lo más propio de la cultura es la creación, la innovación, la perfectibilidad. En esta línea, 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 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 parece tomar partido de forma irrestricta por lo último, y de algunos de sus discursos se deriva una nostalgia de la religión, de algo que le dé sentido a la vida más allá de la existencia concreta, más allá de lo inmanente, la necesidad de encontrar la razón de ser de la vida en la trascendencia. En manos de la ecología profunda la visión holista de la ecología puede tomar 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 que aunado a la convicción de que la humanidad está en riesgo y *ad portas* de la desaparición por los efectos antrópicos sobre 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: “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” (Greenpeace) o “una mortalidad humana masiva sería algo beneficioso. Nuestro deber consiste en provocarla. ¡Es el deber de nuestra especie, para con nuestro entorno,

¹² Op. Cit.

eliminar el 90% de nuestros efectivos!” William Aiken¹³. 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.

3. Michel Serres o la naturaleza devenida sujeto de derecho

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. Démosle un vistazo a su razonamiento. ¡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? Se impuso la razón como madre ordenadora que tutela los humanos permitiendo que estos se desenvuelvan según normas claras y precisas. La razón es para él mito del origen, el orden simbólico que da paso al contrato social, pero “ardiente la historia permaneció ciega ante la naturaleza” (Serres, 1992)¹⁴. Nuestro filósofo enfatiza 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” (Ibid).

Ahora, 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 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

¹³ Citado por: Ballesteros, Jesús. *Ecologismo personalista*. Madrid. Tecnos. 1995.

¹⁴ Serres, Michel. *El contrato natural*. Valencia. Editorial Pre-textos. 1991.

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 continuar la avanzada y cubrir de protección jurídica la naturaleza?: “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.).

Si bien, un sujeto de derecho en el sentido clásico del término es aquel que tiene la posibilidad de contratar libremente, es claro que la horizontalidad de la contratación liberal no logra cubrir todos los requerimientos de la vida moral por eso hoy, en el Estado de derecho, se lucha por cubrir los niños o los locos de protección jurídica por intermediación de quienes contratan (en tanto responsables) por cuenta propia. El fundamento moral de que ello lo motive la evocación del hombre libre no deja de lado 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 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).

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. 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” (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.

4. Discusión

Esta segunda idea de naturaleza culto que vemos como dominante en los discursos ambientales y que nos aventuramos a plantear que ha penetrado buena parte de los imaginarios contemporáneos, ha sido examinada para efectos de este escrito en el contrapunto Luc Ferry – Michel Serres, dos intelectuales que protagonizan la escena francesa, a lo que agregamos algunos elementos de Movimiento de Liberación Animal dada la presencia creciente que tiene en la cotidianidad vía la domesticación de animales o las prácticas de nutrición vegetariana o incluso vegana cuya popularidad va creciendo. Subyace a esto la disputa por ideas más generales como Ilustración versus Romanticismo o Humanismo versus Anti-humanismo que se actualizan a través de unas lecturas sensibilizadas con el problema ambiental. **Hay sin embargo una deriva ético-filosófica y una deriva**

política que resaltamos. En primer lugar hallamos la madre naturaleza convertida en una neoreligión que se instala en lo que también otro francés ha llamado “la era del vacío”. ¡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. Ferry (1994)¹⁵ se distancia de esta idea de que haya algo intrínseco y más bien recuerda que es la mirada poetizada del ser humano la que puede reconocer como poética una escena natural, y así frente al naturalismo de la ecología profunda o al antropocentrismo del cartesianismo, él nos propone pensar en 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)¹⁶. ¿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? De otro lado, la deriva política es encontrar en los discursos de la deep ecology neo-totalitarismos que a nombre del biocentrismo prescindan de los desafíos de encarar, con las herramientas de la democracia y los principios de los derechos humanos, una solidaridad ecológica que nos incluya a todos y todas. Neo-religión y neo-totalitarismos que parecen conducir al atolladero de la sin-razón.

Naturaleza recurso

La idea de naturaleza recurso presente en los discursos ambientales, la exploramos a través de bibliografía que nos permitió contrastar la economía neoclásica en la versión economía ambiental y la economía ecológica, corriente crítica a la primera que toma el debate que desde la termodinámica se le plantea a la ideología de progreso para la cual el planeta es un dador de recursos ilimitados. La termodinámica, releída desde el problema ambiental, enfatiza en los límites. Para efecto de esta ponencia sólo presentaremos esquemáticamente el contraste entre dichas corrientes.

¹⁵ Op. Cit.

¹⁶ Op. Cit.

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

Con respecto a...	Economía neoclásica	Economía Ecológica
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 reciclar.	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.	Creen 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.

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. Por lo cual, la idea de 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, y que este sea una oportunidad más para develar que es la política la que comanda la economía y no está a la primera a partir de un supuesto objetivismo trans-ideológico.

Cinco callejones sin salida

Contando con lo anterior cerramos ubicando los callejones sin salida a los que nos pueden conducir algunas de las concepciones encontradas: un ambientalismo premoderno que desconozca la potencia de la racionalidad moderna que tiene también la posibilidad de plantearse autocriticamente frente a sus propios despliegues y las consecuencias de los mismos. Un ambientalismo que se olvide de los derechos humanos que es una de las formas institucionales concretada tras la amenaza que para la sobrevivencia de la especie trajeron los totalitarismos del siglo XX, especialmente en la forma de dictadura y conflictos civiles internos en el caso de

América Latina. Para lo cual paradigmas como el de la ética de la diferencia podrían resultar de utilidad, tomando de la deep ecology la valoración intrínseca de la naturaleza en el sentido de que no siempre implique una utilidad económica porque, por ejemplo, “[l]a belleza no tiene utilidad evidente ni es manifiesta su necesidad cultural, y sin embargo la cultura no podría prescindir de ella” (Freud 1973)¹⁷; pero también tomando del humanismo la valoración de la humanidad. Es decir, mantener lo humano dentro de la agenda verde no por su similitud con la animalidad, sino porque es esta una criatura especial que no sólo es atrocidad, sino también política, sentimiento, sensibilidad, pensamiento y estética. 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” (Ángel 2002), que a las cuentas de desmesura y atrocidad que han caracterizado la experiencia humana hay que restarle las expresiones de solidaridad y vida buena. No cabe, pues, sesgarnos hacia la ecología profunda y decir de lo humano simplemente que es la plaga del planeta.

Un ambientalismo que proclame la armonía cultura-naturaleza desconociendo el conflicto inherente del que nos dan cuenta no sólo el psicoanálisis sino también la antropología. Y así, los conflictos ambientales implican una gestión permanente de intereses en pugna antes que el tránsito temporal por un sendero al cabo del cual encontraríamos una supuesta armonía que más bien resuena con el supuesto fin de la historia. Considerando además que 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.

Un ambientalismo que se ilusione con el capitalismo verde como meta a alcanzar, considerando que al interior de un modo de producción que se basa en la explotación y en la acumulación anidas potencias para una relación respetuosa de la naturaleza. Por lo demás son varios los ejemplos en los que la conciencia pública ambientalista ha sido funcional al mercado; un ejemplo de ello es la belleza de la que es portadora la naturaleza (no sólo por sí misma sino también por la mirada humana poetizante que la reconoce) y que es una razón de peso para la defensa de la biosfera. Pero las amenidades son la mercantilización de la belleza natural, y lo que ella evoca, como un servicio ambiental bastante popular. 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 cebrá 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)¹⁸. Alternativas ecosocialistas quedan en el horizonte de exploración para desarrollos futuros de este trabajo, junto con el afinamiento de una noción de solidaridad.

¹⁷ Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. En: Obras completas. Luis López Ballesteros (Traductor). Tomo III. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva. 1973

¹⁸ Verdú, Vicente. *El estilo del mundo: la vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona. Editorial Anagrama. 2002.