

PENSAMIENTO POLÍTICO VERDE



Andrew Dobson

«El mejor libro escrito hasta el momento sobre esta materia. Es escrupulosamente claro, carente de prejuicios y de lectura amena, y ostenta en todo momento el sello de una inteligencia lúcida y comprometida. Además, combina la simpatía hacia la ideología verde con el análisis realista de sus argumentos.»

Times Higher Education Supplement

«Un libro espléndido, aunque también inquietante. Si usted creía saberlo todo acerca de la ideología de los verdes, sus argumentos quizás acaben sorprendiéndole»

Talking Politics

El sólido y estimulante análisis que hace Andrew Dobson de las estrategias, objetivos e ideas políticas del movimiento verde se ha convertido rápidamente –desde su aparición en 1990– en un clásico de la materia en cuestión. La presente edición, elaborada a partir de una puesta al día basada en los descubrimientos y la bibliografía más recientes, sitúa con claridad el ecologismo dentro del campo general de las ideologías políticas, examinando la base filosófica de la política verde y los problemas teórico-políticos que plantea.

The background of the book cover is a photograph of the Earth as seen from space, showing a curved horizon and swirling white clouds over a greenish-blue surface. The entire image has a green color cast. The author's name is at the top in green, and the title and subtitle are in white.

Andrew Dobson

Pensamiento político verde

Una nueva ideología
para el siglo XXI

Andrew Dobson

PENSAMIENTO POLÍTICO VERDE

Una nueva ideología para el siglo XXI

Traducción de José Pedro Tosaus

Cubierta original de Víctor Viano

Edición de 1997

1995 Andrew Dobson

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

https://solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

Prólogo a la edición española

Prefacio a la segunda edición inglesa

Introducción

1. Pensando en el ecologismo
2. Fundamentos filosóficos
3. La sociedad sustentable
4. Estrategias para un cambio verde
5. Ecologismo, socialismo y feminismo

Conclusión

Agradecimientos

Bibliografía

Para Concha Pérez Moreno

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

A juzgar por la mucha atención que la prensa dedica en España a cuestiones medioambientales, en este país no hay actualmente desinterés por los asuntos relativos al medio ambiente. Al preparar este prólogo pensaba comentar brevemente noticias medioambientales sacadas al azar de los diarios durante un breve lapso de tiempo, pero pronto caí en la cuenta de que, de hacerlo así, este breve prólogo se convertiría en un largo capítulo. En las dos últimas semanas, por ejemplo, se ha producido una grave situación de emergencia provocada por una nube de gas clorhídrico que envolvió parte de Madrid Norte; protestas de Castilla-La Mancha ante los trasvases de agua a la Comunidad Valenciana que se proponen; discusiones acerca de la relativa «corrección política» de los árboles navideños naturales y artificiales; preocupación por el impacto medioambiental de los planes de urbanización para el área

que se extiende entre Madrid y la Sierra de Guadarrama; desacuerdo acerca de las conclusiones a las que se llega en el II Inventario Forestal Nacional, que afirma que la superficie arbolada en España se ha incrementado en cuatrocientas mil hectáreas durante los últimos veinte años; indignación ante la muerte de un mono usado con fines experimentales en un vuelo espacial ruso; protestas por parte de grupos defensores del medio ambiente en Mallorca por la tala de cientos de pinos para permitir la construcción de una nueva pista de tenis para un encuentro de Copa Davis con Alemania; desilusión general con los planes y logros del nuevo Ministerio de Medio Ambiente del Partido Popular; la retirada de un loro vivo de una exposición artística celebrada en el Museo Reina Sofía, de Madrid, ante las denuncias de crueldad; y finalmente –y quizás lo más sorprendente de todo– la noticia de que la policía vasca ha estado usando desde 1980 animales vivos para hacer prácticas de tiro.¹

Sin duda, los detalles de estas noticias serían diferentes en cualquier otro marco temporal, y los hispanohablantes de otras partes del mundo podrían aportar sus propios ejemplos, pero su configuración general permanecerá constante: el interés por las cuestiones medioambientales está creciendo y nunca ha habido mayor abundancia de información acerca de ellas. Cualquiera de los titulares mencionados podría proporcionar el punto de partida para

1 Todos estos ejemplos se pueden encontrar en la prensa española publicada entre el 9 y el 21 de enero de 1997.

un estudio acerca de los temas tratados en el presente libro. ¿Son las nubes de gas clorhídrico un precio necesario que se ha de pagar por lo que los verdes llaman «industrialismo»? ¿Merece la pena pagar ese precio? ¿Cuáles son las alternativas? ¿Cuál es para nosotros el valor del entorno natural? ¿Cómo decidir entre construir una nueva pista de tenis y salvar unos pocos cientos de árboles? ¿Hasta qué punto la planificación urbanística debería tener en cuenta el entorno natural? ¿Es acaso la planificación un elemento necesario de la sociedad sostenible? ¿Los animales deben ser un medio al servicio del bienestar humano, o debe ser su propio bienestar un fin en sí mismo? ¿Dónde está mejor un loro, en una galería de arte europea o en una selva tropical? Etcétera.

El panorama político siempre ha sido complejo, y nosotros lo desenmarañamos usando (a veces sin saberlo) los mapas que nos proporcionan las ideologías políticas. La misma información política será interpretada de modo diferente por los socialistas y liberales o por los conservadores. Así mismo, las diferentes ideologías nos proporcionan diferentes indicaciones acerca de cómo debería ser la vida social, política y económica.

Hasta hace poco, el catálogo de ideologías en oferta contaba con una conocida serie de nombres: fascismo, anarquismo, marxismo, nacionalismo –además de los anteriormente citados–, así como subespecies fascinantes de la flora y fauna ideológica, tales como el anarquismo

individualista, el socialismo democrático, el liberalismo comunitario, etcétera.

El presente libro versa sobre una nueva ideología política a la que llamo «ecologismo».² Como explico en la introducción, esta ideología es diferente de todas las demás a las que ha dado origen la modernidad (y las reacciones contra ella). Tiene puntos de contacto con (algunas de) ellas, y los señalo, pero su «mapa» orientativo del mundo social y político, y sus prescripciones para cambiar dicho mundo, son diferentes de las que encontramos en ideologías más conocidas. La distinción organizativa que empleo es la que media entre «medioambientalismo» y «ecologismo»: el primero se refiere a aproximaciones administrativas, técnicas y poco sistemáticas a la hora de afrontar problemas medioambientales, mientras que el segundo hace referencia a los profundos cambios que los ecologistas políticos consideran necesarios en el ámbito de la organización social y de las actitudes respecto al mundo natural no humano. El medioambientalismo es compatible con otras ideologías políticas en una forma en que el ecologismo no lo es, puesto que el segundo pone en tela de juicio muchos de los presupuestos fundamentales de la conocida lista de ideologías. Es muy fácil ser medioambientalista y liberal, por

2 También el feminismo ha tenido una repercusión enorme y sumamente importante, por supuesto, pero no creo que se pueda considerar una «ideología» estrictamente hablando. En el capítulo 5 analizo la relación entre feminismo y ecologismo.

ejemplo, pero mucho más difícil ser capaz de concebir la idea de un ecologista liberal (en el sentido, insisto en ello, en que se entiende el término «ecologista» en el presente libro).

Esta distinción entre ambientalismo y ecologismo se ha convertido en moneda de cambio en los debates anglosajones acerca de política medioambiental, y tengo mucho interés en saber cómo le va a ir en el ámbito de habla hispana. La distinción dará origen a tipos diferentes de opiniones sobre las cuestiones mencionadas en el primer párrafo de este prólogo, y a diferentes tipos de respuestas a las preguntas planteadas en el segundo párrafo. Quizá sea éste el momento de señalar que no es mi intención inclinar a los lectores en una dirección o en la otra. Mi propósito es mucho más modesto: asegurar al ecologismo un lugar en la lista de las ideologías y el ser tenido en cuenta cuando tenga lugar un debate político (como acontece todos los días y en todas partes).

Deseo dar las gracias a Paidós por publicar esta edición de *Pensamiento político verde*, a José Pedro Tosaus por su traducción, a Carmen Castells, de Paidós, por su ayuda con ella, y sobre todo a Jorge Riechmann por su interés y apoyo. Espero que cuanto sigue sea digno de su tenacidad... y de la del lector.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN INGLESA

Fue sólo algún tiempo después de la publicación de la primera edición de este libro cuando me di cuenta de lo que había estado intentando hacer en él. La llegada de la lechuza de Minerva fue propiciada por muchas lecturas generosas de *Pensamiento político verde* hechas por colegas de todo el mundo, cuyo peso colectivo me hizo ver que mi principal intención fue primordialmente asegurar al ecologismo un lugar en la lista de las ideologías políticas modernas. Los manuales introductorios a las ideologías políticas han abundado durante algún tiempo, pero sólo recientemente se ha logrado introducir en ellos el ecologismo. En 1989 yo no conocía ningún manual de ese tipo que incluyera un capítulo sobre pensamiento político ecológico, pero ahora hay varios (por ejemplo: Ball y Dagger, 1991; Leach, 1991; Heywood, 1992; Macridis, 1992; Vincent, 1992; Dobson, 1993; Kenny, 1994). La naciente comprensión de lo que yo

podía hacer ha aguzado –eso espero– el enfoque de la segunda edición, y voy a intentar (particularmente en la introducción) enclavar más firmemente mi visión del ecologismo, tanto en la teoría de la ideología política, como en el campo de populares visiones de conjunto como las antes mencionadas. Este enfoque me ha permitido también afinar aún más la distinción entre medioambientalismo y ecologismo, distinción que actualmente es parte esencial y necesaria del debate político medioambiental.

En los últimos cinco años ha aparecido un volumen abrumador de publicaciones sobre política medioambiental, y seguirle la pista es una tarea que exige mucho tiempo. Me ha sorprendido gratamente descubrir que este trabajo, a menudo muy sutil, ha acabado siendo una matización de mis puntos de vista anteriores, más que una reconstrucción completa (aunque, ¿cómo podría yo decir otra cosa?). Con todo, he actualizado mis observaciones y ejemplos, y he dado respuesta a las objeciones allí donde se han hecho.

La forma básica del libro, por tanto, sigue siendo la misma. Los lectores atentos notarán que el material del capítulo 1 ha quedado algo trastocado debido a la atención crítica que le han prestado varios comentaristas. Espero haber aportado a algunos de los argumentos del capítulo 2 mayor claridad que la que tenían en la primera edición; además, tengo una visión más amplia (aunque a la vez más fundamentada) de las formas de sociedad sustentable (capítulo 3) que la que tenía en 1989. He actualizado el

capítulo 4 y añadido una sección breve sobre la acción directa; y las secciones del capítulo 5 sobre el socialismo se han beneficiado (espero) del contacto con el que es uno de los campos con mayor crecimiento en cuanto a publicaciones: el que se ocupa del ecosocialismo. Me parece que, en los últimos años, el ecofeminismo se ha escindido de forma más evidente que hasta 1989; intento reflejar esto en mi reelaboración de los temas ecofeministas del capítulo 5. Finalmente, ha habido un viraje reciente e importante hacia la opinión de que, aun cuando el medioambientalismo y el ecologismo se puedan distinguir conceptualmente, convergen en todos los puntos realmente importantes, si el objetivo es proteger el medioambiente. Ese debate proporciona el centro de atención para la conclusión del libro.

Resulta tópico decirlo (pero es verdad): esta segunda edición de *Pensamiento político verde* no habría sido posible sin toda la gente que leyó (o tuvo contacto de otro modo con fragmentos de) la primera edición y me hizo ver los errores que contenía.

Es injusto mencionar sólo a algunos de ellos, pero voy a hacerlo de cualquier modo: Wouter Achterberg, Adrián Atkinson, John Barry, Ted Benton, Janet Biehl, Murray Bookchin, Anna Bramwell, Alan Cáster, Brian Doherty, John Dryzek, Robyn Eckersley, Judy Evans, Bob Goodin, Peter Hay, Tim Hayward, Mike Kenny, Keekok Lee, Paul Lucardie, Mary Mellor, David Pepper, Dick Richardson, Mike Seward, Jan van

der Straaten, Andrew Vincent, Albert Weale, Caroline Wintersgill, Marcel Wissenburg y Stephen Young.

Al echar un vistazo a esta lista me doy cuenta de que en 1989 sólo conocía personalmente a una de estas personas. Quizás lo mejor que ha resultado de *Pensamiento político verde* es mi buena suerte al haber entrado en contacto con investigadores destacados, varios de los cuales han pasado a ser amigos. Una de las personas de la lista, Caroline Wintersgill no es académica, sino mi editora de Routledge. Estoy en deuda con Caroline por haberme engatusado para realizar la formativa experiencia de preparar esta segunda edición, y por haber sido la más sufrida piedra de toque respecto a lo que debía hacer en ella. Espero que el resultado sea digno tanto de su tesón como de los esfuerzos de mis colegas por iluminar mi oscuridad intelectual.

ANDREW DOBSON

Keele University, 1995

INTRODUCCIÓN

Este libro versa sobre ideas medioambientales, pero no trata de todas las ideas posibles relacionadas con el medio ambiente. Mi principal objetivo es describir y valorar ese conjunto de ideas referidas al medio ambiente que se pueden considerar propiamente como una ideología: la ideología del ecologismo. Casi al principio de la primera edición de este libro, decía yo sin darle demasiada importancia que «lo mismo que hay muchos socialismos y muchos liberalismos, también hay muchos ecologismos» (Dobson, 1990, pág. 11), y después procedí a ignorar el promiscuo consejo implícito en esa observación, al describir sólo uno de ellos.

Defendí esta estrategia basándome en que era importante (y sigue siéndolo) distinguir el ecologismo de su primo más visible, el medio-ambientalismo. Mi intención era clarificar

el debate académico en torno a la política medioambiental y poner en él un punto de referencia. Creía (y sigo creyéndolo) que medioambientalismo y ecologismo son suficientemente diferentes como para convertir su confusión en un serio error intelectual, tanto en el contexto de una consideración del ecologismo como ideología política como en el marco de una cuidadosa presentación del radical desafío verde al consenso político, económico y social que domina el final del siglo XX. En lo sucesivo, se puede tomar como una distinción tosca, pero eficaz, entre medioambientalismo y ecologismo: el medioambientalismo aboga por una aproximación administrativa a los problemas medioambientales, convencido de que pueden ser resueltos sin cambios fundamentales en los actuales valores o modelos de producción y consumo, mientras que el ecologismo mantiene que una existencia sustentable y satisfactoria presupone cambios radicales en nuestra relación con el mundo natural no humano y en nuestra forma de vida social y política. La reina de Inglaterra no se convierte de repente en ecologista política por hacer modificar su flota de limusinas para que reposten gasolina sin plomo.

Aunque yo, en mi reflexión personal, era consciente de la pluralidad dentro del pensamiento medioambiental en el momento de escribir el libro, cuando lo terminé me había convencido tanto a mí mismo de mi propia tesis general que ya no creía realmente (si se me ponía entre la espada y la pared) que *hubiera* «muchos ecologismos». Mi posición

actual es semejante, pero más matizada, y entiendo mucho mejor las razones para defenderla. Efectivamente, podemos decir que hay diferentes ecologismos, pero es preciso ser muy cuidadosos al trazar los límites conceptuales dentro de los que vamos a movernos. Más concretamente, situar el medioambientalismo dentro de dichos límites equivale a emitir mensajes cifrados en relación con la naturaleza del ecologismo.

Me propongo sostener que hay que mantener separados medioambientalismo y ecologismo, y voy a defender tal opinión, no sólo porque ambos difieren en grado, sino también en especie. En otras palabras, hay que mantenerlos separados por las mismas razones que se deben mantener aparte liberalismo y socialismo, o conservadurismo y nacionalismo. Esto puede parecer controvertido porque la opinión habitual es que medioambientalismo y ecologismo pertenecen a la misma familia, siendo el primero simplemente una manifestación de la preocupación por el medio ambiente menos radical que el segundo. *Es* menos radical, por supuesto, y esto no carece de importancia, pero deseo dejar bien sentado que la naturaleza de la diferencia nos lleva más allá de la cuestión del radicalismo, a un territorio de tipo más fundamental: la clase de territorio, en efecto, que nos obliga a distinguir liberalismo y socialismo como familias, y no sólo o simplemente, como vástagos de los mismos padres.

En primer lugar, el medioambientalismo no es en absoluto

una ideología. La mayoría de los comentaristas le atribuyen las mismas tres características básicas de las ideologías, en el sentido en que estoy hablando de ellas. En primer lugar, deben proporcionar una descripción analítica de la sociedad: un «mapa» compuesto por puntos de referencia que permita a sus usuarios orientarse en el mundo político. Como segunda característica, deben prescribir una forma particular de sociedad empleando creencias acerca de la condición humana que sostienen y reproducen opiniones acerca de la naturaleza de la sociedad prescrita. Finalmente, deben proporcionar un programa de acción política, o mostrar cómo llegar, desde la sociedad en que vivimos actualmente, a la prescrita por la ideología en cuestión.

Por lo que se refiere a la primera característica, y en la situación de mantener separados ecologismo y medioambientalismo, es importante hacer hincapié en que, sea cual sea el problema afrontado por cualquier ideología dada, será analizado desde el punto de vista de alguna característica fundamental y (por decirlo de alguna manera) necesaria de la condición humana, y no desde la perspectiva de las características contingentes de las prácticas sociales particulares. Esto es verdad incluso del marxismo, que sostiene que, aun cuando la condición humana es experimentada históricamente, y por tanto podría parecer contingente, sus mismas contingencias diversas son expresiones de la verdad fundamental del materialismo histórico. En nuestro caso, el ecologismo indicará que la

lluvia ácida no es simplemente el resultado de no fijar suficientes filtros de dióxido de carbono en las chimeneas de las centrales térmicas que funcionan con carbón, sino más bien que es síntoma de una mala lectura de las posibilidades (o, más exactamente en este caso, restricciones) inherentes a la condición de miembro de una comunidad biótica y no biótica interdependiente. Mi idea es que, aun cuando las ideologías discrepen siempre sobre análisis y prescripciones, siempre los expresarán partiendo de «verdades» fundamentales acerca de la condición humana. A este respecto, el ecologismo cuenta como ideología política, mientras que el medioambientalismo ciertamente no.

Una observación parecida se puede hacer respecto a la segunda idea apuntada antes: la de la prescripción política. Las prescripciones realizadas por las ideologías políticas, no sólo se centrarán en cuestiones determinadas, sino que se fundarán más bien en alguna noción de la condición humana y sus posibilidades y limitaciones anejas. Además, esto se traducirá en una visión bien fundamentada de la Buena Vida y contrastará fuertemente con prescripciones que no vienen a ser nada más que un conjunto de ajustes técnicos que derivan su legitimidad del ejercicio de la racionalidad instrumental. En otras palabras, la legitimidad de las prescripciones ideológicas se enraizará en el tipo de observaciones que se pueden encontrar en obras de teoría política; no serán consideradas detalladamente con el mismo rigor, pero estarán allí. De nuevo, el ecologismo

reúne las condiciones como ideología política desde este punto de vista, pero el medioambientalismo no.

La importancia de estas observaciones acerca de la fuente de legitimidad de las descripciones y prescripciones de las ideologías no se debe subestimar, pues ambas ayudan a distinguir entre conjuntos de descripción y prescripción de «primer orden» (como el ecologismo y el liberalismo) y conjuntos de «segundo orden» (como el medioambientalismo y la democracia), y también a establecer los indicadores que separan a las ideologías entre sí. En su obra *Politics and Ideology*, James Donald y Stuart Hall afirman: «En esta compilación, el término ideología se usa para indicar los sistemas de pensamiento usados en la sociedad para explicar, resolver, descifrar y dar sentido al mundo social y político» (1986, pág. XI). Según mi valoración, los indicadores que sirven para distinguir dichos sistemas son las diferentes perspectivas sobre la naturaleza de la condición humana en las que se enraíza la legitimidad de las descripciones y prescripciones de las ideologías.

En principio, la advertencia que hice al comienzo de la primera edición de este libro está más que justificada por nuestra experiencia de describir ideologías políticas. Después de todo, empleamos mucho tiempo en poner adjetivos detrás de las ideologías para demostrar las distinciones existentes entre ellas: liberalismo *social*, socialismo *democrático*, anarquismo *comunista*, etcétera. Cada uno de estos vástagos se puede distinguir de otros

miembros de su familia de una forma tan marcada que con todo derecho podemos hablar de liberalismos, marxismos y anarquismos. Nuestro sentido de la demarcación es, en efecto, tan fuerte, que nos consideramos *obligados* a referirnos a ellos en plural, y consideraremos a cualquiera que no lo haga así insuficientemente sutil.

Esto es acertado y oportuno, siempre y cuando recordemos que no estamos tratando con una sopa ideológica, y que, además de ser sensibles a las diferencias *dentro de* las ideologías, debemos conservar también un sentido de las diferencias *entre* ellas. Por muy plurales que sean los significados que podamos construir a partir de la experiencia histórica de cualquier ideología dada, y por mucho que parezcan acercar a las ideologías algunos de esos significados marginales de dichas ideologías, seguimos queriendo mantenerlas separadas y encontramos medios para conseguirlo. ¿Cómo?

Empezamos, como dice Roger Eatwell, describiendo y valorando la «estructura intrínseca» de las ideologías: sus «principios básicos, mitos, contradicciones, tensiones, incluso [su] moralidad y verdad» (Eatwell y Wright, 1993, pág. 1). Esto implica que cada ideología tiene principios básicos, mitos, etcétera, que la distinguen de otras ideologías, y parte de mi tarea será destacar cuáles son los del ecologismo, los principios que lo distinguen de otras ideologías y (como sostengo) también del

medioambientalismo. Estoy, pues, descaradamente interesado en elaborar un «tipo ideal», y digo esto al empezar para atajar la crítica de que la ideología que describo no es la destacada en el último manifiesto del Partido Verde de Suecia (por ejemplo). El ecologismo tal y como se presenta aquí «no se debe confundir con movimientos, partidos o regímenes específicos que pueden llevar [su] nombre» (ibíd., 1993, pág. 10).

Mi postura sobre principios definidores parece oponerse abiertamente a las advertencias de todos los manuales contemporáneos de ideologías políticas contra la «errónea creencia de que las ideologías tienen un núcleo esencial definitivo de principios y valores!...] Cada ideología puede poseer un conjunto característico de ideas y creencias, pero dichas ideas están siendo revisadas y definidas constantemente. En realidad, todos los conceptos políticos son “elásticos”; no tienen un significado evidente en sí mismo ni incuestionable» (Heywood, 1992, pág. 8). Robert Eccleshall afirma algo parecido: «los conceptos políticos no viajan a través de la historia con un significado fijo e intrínseco. Más bien son conceptos esencialmente cuestionados, que encarnan significados diversos, a menudo incompatibles» (Eccleshall y otros, 1984, pág. 30). Afortunadamente para mí, no hay contradicción entre creer que las ideologías «tienen un núcleo esencial definitivo de principios y valores» y reconocer que dichos principios y valores «están siendo revisados y definidos constantemente». Puedo creer que el

liberalismo tiene la libertad como valor esencial y que su significado se cuestiona; puedo creer que la igualdad es un valor esencial del socialismo y que su significado se discute; y puedo creer que el ecocentrismo es un valor esencial del ecologismo y que su significado es objeto de litigio.

Nuestra distinción entre unas ideologías y otras descansa, no sólo en identificar principios distintivos, sino también en decir algo acerca de la relación entre ellas. La mayoría de los juicios sobre ideologías se refieren al modo en que las ideologías sistematizan sus creencias clave. Esto se dice a menudo de forma vaga: «Una ideología es un conjunto de ideas[...] bastante coherente» (Ball y Dagger, 1991, pág. 8); «aquí, el concepto de ideología se entenderá con el significado de cualquier sistema más o menos coherente de creencias u opiniones sobre la política o la sociedad» (Leach, 1991, pág. 10); y «una ideología política es un conjunto relativamente coherente de creencias y pensamientos empíricos y normativos» (Eatwell y Wright, 1993, pág. 9). Se trata de observaciones cautelosas, y es sorprendente lo raramente que se explican con detalle los «bastante», los «relativamente» y los «más o menos», incluso en lugares dedicados a analizar la naturaleza de la ideología *per se*. Malcolm Hamilton, por ejemplo, en su examen de 85 fuentes para definir la noción de ideología propone 27 posibles elementos definidores, de los cuales se queda con seis, junto con una combinación de otros dos. Su personal combinación dice así:

Una ideología es un sistema de ideas, creencias y actitudes normativas y supuestamente basadas en hechos mantenidas colectivamente, que defienden un modelo particular de relaciones y acuerdos sociales, y/o tendente a justificar un modelo particular de conducta, que sus defensores intentan promover, realizar, procurar o mantener (Hamilton, 1987, pág. 37).

Al centrarse en qué entiende él por un «sistema» de ideas, Hamilton escribe: «Las ideas pueden estar vagamente estructuradas, ser ambiguas e incluso contradictorias, con tal de que sean de algún modo, y en un mínimo grado, interdependientes» (ibíd., 1987, pág. 22). Hasta cierto punto esto es aceptable, pero los límites de vaguedad, ambigüedad y contradicción se alcanzan cuando éstos amenazan la peculiaridad de la ideología, construida mediante la descripción de sus principios fundamentales y el contraste con los de otras ideologías. La relación entre las ideas de una ideología no debe ser tan vaga que resulte posible la introducción cómoda y no contradictoria de ideas de otras ideologías distintas. En efecto, si dicha introducción es cómoda y no contradictoria, entonces no estamos hablando de una ideología clara en absoluto. Los principios fundamentales deben hallarse en una dependencia mutua tal que contribuyan a la peculiaridad, y espero demostrar que es posible poner de manifiesto que ése es el caso de los principios del ecologismo.

Todo esto pone de relieve la necesidad de mantener

separadas las ideologías, así como de respetar las diferencias que se pueden encontrar dentro de ellas. Antes dije que generalmente señalamos las diferencias dentro de las ideologías poniendo adjetivos detrás de la ideología en cuestión: liberalismo *social*, socialismo *democrático*, anarquismo *comunista*, etcétera. Unos adjetivos funcionan mejor que otros (en el sentido de que el híbrido resultante es viable), mientras que los hay que en apariencia no funcionan en absoluto: nos veríamos en apuros, por ejemplo, para imaginar o describir un fascista liberal. Lo que merece ser señalado aquí es que los híbridos con los que nos sentimos más satisfechos son los que no mezclan las ideologías. Dicho de otro modo, el adjetivo usado para distinguir posturas dentro de las ideologías es poco probable que derive, a su vez, de una ideología. Por otra parte, como Ball y Dagger observan, «casi todas las ideologías sostienen que son democráticas, pretensión que difícilmente podrían tener si la democracia fuera propiamente una ideología» (Ball y Dagger, 1991, pág. 11). Aun cuando el adjetivo parece derivar de una ideología (como en el caso antes citado del anarquismo comunista), si se examina más de cerca suele resultar que el adjetivo se refiere a un uso común de la palabra, y no a un significado político-ideológico. De hecho, es menos probable sembrar confusión diciendo anarquismo *comunal* que diciendo anarquismo *comunista*, y esto se debe a que este último término emite señales híbridas molestas.

Estas observaciones incluyen más pruebas indiciarias de la

necesidad, tercamente persistente, de mantener separadas las ideologías. Y lo que es más importante en el presente caso, nos permiten profundizar más en la naturaleza del ecologismo y el medioambientalismo, y en su mutua relación. Pues *medioambientalismo* es una palabra que cualquiera de las ideologías de las que nos ocupamos podría someter felizmente a un servicio adjetival sin producir ninguna de las contradicciones observables en híbridos tales como «fascista liberal». Este hecho por sí solo debería ponernos en guardia a la hora de considerar el medioambientalismo una ideología política por derecho propio.

Pero mi segunda y más controvertida afirmación es que la ideología menos susceptible de hibridación por parte del medioambientalismo es, curiosamente, el propio ecologismo. El medioambientalismo es adaptado tan fácilmente por las demás ideologías, y el ecologismo es tan diferente de dichas ideologías, que hemos de ser muy cuidadosos antes de admitir que el medioambientalismo sea una corriente dentro del ecologismo. La creencia en el ecocentrismo (por ejemplo) sirve para distinguir el ecologismo de las demás ideologías políticas, y, como el medioambientalismo tampoco lo suscribe, sólo puede formar un híbrido con el ecologismo a costa de alterarlo radicalmente.

Quizás podríamos exponer la misma idea con una anécdota. Un trabajo que escribí recientemente sobre

ecologismo fue considerado con toda razón como desequilibrado por cuanto yo no había dedicado espacio suficiente a hablar sobre la historia de la ideología. Como el trabajo tenía ya la extensión adecuada, la inclusión de más material histórico significaba la eliminación de alguna otra parte del capítulo. Significativamente, se me sugirió que redujera la extensión de la sección sobre el ecocentrismo. Esto me resultó extraño, dada la naturaleza de esta ideología, pues sonaba como aconsejar a alguien que escribe sobre socialismo que hable menos sobre la igualdad, o como recomendar a un comentarista del liberalismo que escriba sucintamente sobre la libertad, o sugerir que un capítulo sobre feminismo tenga menos páginas acerca de la distinción público/privado.

La recomendación de hablar menos sobre el ecocentrismo en un artículo sobre ecologismo es un síntoma de la confusión entre ecologismo y medioambientalismo, y se basa en una falsa inteligencia de ambos. Los «sistemas» a los que Donald y Hall hacen referencia son, simplemente, demasiado diferentes en lo que respecta al medioambientalismo y el ecologismo para permitirnos mezclarlos completamente sin cometer un serio error intelectual. Las diferencias entre los dos son cualitativas, no cuantitativas, y oscurecemos la naturaleza del debate político medioambiental si nos negamos a reconocer esto. Las ideologías representan el mundo de maneras diferentes, y es responsabilidad del estudioso de las ideologías el

enunciar sus diferentes lógicas. Dicho brevemente: si tomamos como punto de partida la descripción de las posturas medioambientales que hace Robyn Eckersley («conservación de recursos, ecología del bienestar humano, preservacionismo, liberación animal y ecocentrismo», Eckersley, 1992, pág. 34), este libro se ocupa principalmente de este último, donde el ecocentrismo renuncia a basar sus prescripciones políticas en la exclusiva relevancia moral de los humanos (ibíd., pág. 50).

Esto conecta de nuevo con una cuestión previa: que entender mal la naturaleza de la política verde equivale a juzgar mal su trascendencia histórica como desafío al consenso político, social y científico que ha dominado los doscientos o trescientos últimos años de vida pública. La política verde se enfrenta conscientemente con los paradigmas dominantes, y mi tarea aquí es garantizar que no sea tragada por ellos y por los intereses a los que a menudo parecen servir.

En este sentido, está en una posición parecida a la de conceptos como postindustrialismo. Michael Marien tiene razón al decir que, contra la opinión general, no hay una, sino «dos visiones de la sociedad postindustrial» y, lo que es más importante, que una de ellas es dominante y la otra, subordinada.

Si permitimos que la subordinada desaparezca, corremos el riesgo de negligencia intelectual y es probable que

confundamos consenso con desacuerdo, y lo mismo cabe decir de una política verde claro y verde oscuro, o lo que he llamado medioambientalismo y ecologismo.

Marien escribe que hay «dos modos de uso completamente diferentes: “sociedad postindustrial” como sociedad de servicios, tecnológica, opulenta, y “sociedad postindustrial” como economía agraria descentralizada como consecuencia inmediata de un industrialismo fallido» (1977, pág. 416); y afirma que el primero es dominante con respecto al segundo. Resulta claro que el segundo uso constituye un ataque contra el primero por cuanto se denomina con el mismo nombre y a la vez rehace su significado. Usando esta tipología, Marien nos sensibiliza ante la variedad de posibles interpretaciones de la sociedad postindustrial. Dicha variedad sería invisible si hubiéramos de prestar atención a la interpretación dominante: la de una opulenta economía de servicios.

De forma análoga, he indicado que las interpretaciones dominante y subordinada de la política verde han surgido del análisis del tema, así como de su práctica política. Lo importante es permanecer abiertos a la existencia de tales interpretaciones, y no permitir que la luz brillante de la dominante oscurezca la subordinada que hay detrás.

Pero, por supuesto, no es una simple cuestión de analogía. Sucede precisamente que la versión dominante del postindustrialismo de Marien –una sociedad de servicios

opulenta y tecnológica– es una descripción acertada de la aspiración política de finales del siglo XX que la mayoría de la gente suscribiría, si se le preguntara. A cada momento, en efecto, se nos anima a aspirar a ello, de todas formas. Ahora bien, el contenido del postindustrialismo en este sentido dominante puede tener un poderoso efecto mágico en todo cuanto entra en contacto con él: integra los ataques contra él en su propia imagen y así los priva de su mordiente. A mi parecer, esto es precisamente lo que le ha ocurrido a la política medioambiental cuando ha pasado, de estar entre bastidores, al centro del escenario. Ahora se puede hacer esta afirmación perfectamente respetable: que la política verde puede ser parte de una sociedad de servicios opulenta y tecnológica; en otras palabras, parte de la versión dominante de Marien de cómo es, y cómo podría ser, la sociedad postindustrial. Esta es la política verde de filtros de dióxido de carbono en chimeneas industriales, aerosoles sin CFG y tubos de escape de coches provistos de catalizadores.

De esta manera, la política verde no supone ningún tipo de desafío en absoluto contra el consenso de finales del siglo XX acerca de lo deseable de unas sociedades de servicios, tecnológicas y opulentas. Pero la trascendencia histórica de una política verde radical consiste, a mi modo de entender, en que constituye precisamente tal desafío, y pienso que perderemos de vista dicha trascendencia si la concebimos sólo en su modalidad reformista, modalidad que refuerza la opulencia y la tecnología en vez de ponerlas en tela de juicio.

La política verde radical es mucho más amiga de la interpretación subordinada del postindustrialismo –una economía descentralizada como consecuencia inmediata de un industrialismo fallido– que de su homóloga dominante. Jonathon Porritt y Nicholas Winner afirman que el [objetivo verde] más radical pretende nada menos que una revolución no violenta que derrumbe la totalidad de nuestra sociedad industrial contaminante, saqueadora y materialista y, en su lugar, cree un nuevo orden económico y social que permita a los seres humanos vivir en armonía con el planeta. Según esto, el movimiento verde pretende ser la fuerza cultural y política más radical e importante desde el nacimiento del socialismo (Porritt y Winner, 1988, pág. 9).

Es desde esta perspectiva desde la que considero la política verde en este libro; en primer lugar, para tener presente una imagen de este movimiento más completa que la que habitualmente se tiene; en segundo lugar, para entender mejor el desafío que supone contra el consenso dominante; y en tercer lugar, para establecer el ecologismo como una ideología política por derecho propio. Esto último es importante porque, como he dicho antes con mayor detalle, creo que Barbara Goodwin (entre otros) se equivoca al llamar al ecologismo una «ideología en diagonal» que «entra dentro de otras categorías ideológicas existentes» (1987, pág. VII).

En cierto sentido, Porritt y Winner hacen un flaco favor al movimiento al comparar la profundidad de su desafío con la

del primer socialismo. Gran parte del trabajo intelectual del socialismo, al menos, había sido hecho ya cuando éste apareció en escena. Ya mucho antes, los teóricos liberales habían sentado las bases para los llamamientos a la libertad y la igualdad, y la función del socialismo consistió en recoger y recomponer los fragmentos originados por el aparente fracaso del liberalismo a la hora de convertir la teoría en práctica.

En este sentido, el ala radical del movimiento verde está en una posición más afín a la de los primeros liberales que a la de los primeros socialistas: está intentando conscientemente poner en tela de juicio toda una cosmovisión, más que tratar de reparar una ya existente. Digamos, por razones de comodidad, pero a riesgo de meter la pata hasta el fondo en un terreno sobre el que los mismos especialistas, con toda razón, temen pisar, que la cosmovisión que cuestionan los modernos ecologistas políticos es la que nació de la (primera) Ilustración. Norman Hampson ha señalado varias características destacadas de la cosmovisión ilustrada: «un período en el que se pensaba que la cultura del hombre culto abarcaba la totalidad del conocimiento culto» (Hampson, 1979, pág. 11); «que el hombre era en gran medida el dueño de su propio destino» (ibíd., pág. 35); que «Dios era un matemático cuyos cálculos, aunque infinitos en su sutil complejidad, eran accesibles a la inteligencia del hombre» (ibíd., págs. 37–38); y que «la razón universal» era considerada preferible a la «costumbre local»,

principalmente porque ayuda a desterrar la superstición (ibíd., pág. 152).

Todas estas características son examinadas en detalle por Adrián Atkinson (1991), y su tenor general es la exaltación de los seres humanos y de sus facultades particulares (por ejemplo, la razón), la colocación del ser humano en una posición preeminente con respecto al resto, no sólo de los fenómenos terrestres, sino del universo en general. Si Isaac Newton se veía humildemente a sí mismo como un niño que juega a la orilla del mar y encuentra sólo el extraño guijarro brillante, mientras que el «gran océano de la verdad» está ante él, esto seguramente se debía más a que no tenía tiempo para hacerse a la mar que porque pensara que le faltaba el equipo para hacerlo. Esta creencia en la centralidad del «hombre» se condensó en el principio de *bienfaisance*, o benevolencia, según el cual el mundo era el mejor de todos los mundos posibles para los seres humanos. Hampson cita a Pluche al escribir: «es por él [el hombre] por quien sale el sol; es por él por quien brillan las estrellas»; y a continuación observa: «Casi todo podía ser utilizado, desde la densidad del agua, que Fenelon consideraba calculada exactamente para facilitar la navegación, hasta la forma de la sandía, que la hace fácil de cortar en rajas» (Hampson, 1979, pág. 81). En este sentido, la actitud ilustrada era que el mundo había sido hecho para los seres humanos y que, en principio, nada en él podía ser mantenido en secreto para ellos.

De manera tortuosa, esta actitud ha seguido siendo dominante desde entonces en las culturas y sociedades que más claramente han incubado el moderno movimiento verde. También ha conformado la interpretación dominante de Marien de qué es y qué debe ser la sociedad postindustrial. La ciencia baconiana ha ayudado a producir su tecnología y su opulencia material, y el proyecto prometeico al que la Ilustración dio origen en su forma moderna está sustancialmente intacto. Ahora bien, la trascendencia histórica de la política verde radical tal y como yo la veo es que constituye un desafío a este proyecto y a las normas y prácticas que lo sustentan. Esta política ecocéntrica intenta explícitamente descentrar al ser humano, cuestionar la ciencia mecanicista y sus consecuencias tecnológicas, negarse a creer que el mundo fuera hecho para los seres humanos; y lo hace porque se ve llevada a preguntarse si el proyecto de opulencia material del postindustrialismo dominante es deseable o sustentable. Todo esto se pasará por alto si decidimos restringir nuestra comprensión de la política verde a su aspecto dominante: un medioambientalismo que procura una economía de servicios más limpia, sostenida por tecnología más limpia y productora de opulencia más limpia.

Estos pensamientos sobre la Ilustración ayudan a delimitar la trascendencia histórica actual del ecologismo, pero también aquí hay un peligro. La tentación analítica es ver esta ideología como una recreación de la reacción romántica

a la que dieron lugar la Ilustración y, después, las mismas formas primitivas de industrialización. De este modo, presentamos el ecologismo desde el punto de vista de la pasión que se opone a la razón, de las alegrías de una vida bucólica y de misterio en contraposición a la transparencia. Y, por supuesto, es verdad que muchas manifestaciones del movimiento verde abogan por una repoblación de las zonas rurales y por despertar de nuevo un sentido de reverencia ante los fenómenos naturales.

Sin embargo, al mismo tiempo, la moderna política verde resulta estar basada en una valoración consciente y realista de la insustentabilidad de las actuales prácticas políticas y económicas; es notable, en efecto, ver la medida en que el éxito de la moderna ecología política ha sido mediado y sostenido por la investigación científica. Esto difícilmente se podría decir de la reacción romántica frente a la Ilustración. Así mismo, la utopía política del ecologismo está en general conformada por interpretaciones del principio de igualdad, principio que fue acuñado y puesto en circulación durante la Ilustración, y desde luego no muy popular entre los románticos. Una vez más, por lo que respecta al Romanticismo, la política verde tiene poco tiempo para el individualismo o los genios, y uno sospecha (aunque esto será discutido por miembros del movimiento) que el inconformismo, tan estimado por los románticos, sería un bien bastante escaso en las comunidades verdes. Finalmente, si mantenemos que el movimiento verde cree

que sólo podemos reconocer el valor del mundo natural mediante la intuición (cosa que probablemente deberíamos sostener si lo vemos como mero resurgimiento del Romanticismo), entonces quedamos ciegos a la enorme gama e influencia de intentos racionalistas de dar razón de tal valor, y que son de gran importancia para la arqueología intelectual del movimiento (capítulo 2).

Así, aunque (desde el punto de vista de su actual trascendencia histórica) la política verde se debe caracterizar como un desafío al consenso sobre normas y prácticas que tiene sus fuentes más inmediatas en la primera Ilustración, sería un error pensar que no presta ninguna atención a dichas normas y prácticas. Y tal error sería especialmente grave si diéramos el salto a la conclusión de que la moderna política verde es sólo una forma de Romanticismo reencarnado.

Para poner en guardia contra esto, debemos decir que su desafío suele adoptar muy a menudo la forma de un intento de que el peso de la prueba no recaiga sobre quienes cuestionarían la encarnación postindustrial dominante de la política y la sociedad (una sociedad de servicios tecnológica y opulenta), sino sobre quienes la defenderían. Con ello, los verdes pueden hablar a veces, aunque frecuentemente *sotto voce*, en el idioma de la Ilustración. En efecto, en el contexto de una extensa indagación sobre la relación entre ecología e Ilustración, Tim Hayward escribe: «el desafío ecológico, precisamente en la medida en que es un desafío crítico, se

puede ver como una renovación del proyecto ilustrado mismo» (Hayward, 1995, pág. 39).

Finalmente, es preciso hacer una observación acerca del uso que hacemos aquí de la palabra «ideología». El estudio de una ideología es infinitamente más complejo de lo que la habitual definición «funcional» del término nos induciría a creer. En un nivel más profundo que éste, la ideología «pregunta acerca de las bases y la validez de nuestras ideas más fundamentales» (McLellan, 1986, pág. 1) y de ese modo nos implica en un pensamiento crítico acerca de los presupuestos más ocultos de la actual vida social y política: más ocultos incluso que los que los ecologistas políticos afirman haber puesto de manifiesto. Inspirada en Marx, esta concepción de ideología nos insta a no dar nada por supuesto y afirma que las palabras usadas en cualquier descripción dada del mundo son opacas, no translúcidas, y exigen desciframiento.

Sin embargo, parece que hay todavía algo útil que decir acerca del socialismo, el liberalismo y el conservadurismo desde dentro del idioma funcional, aunque sólo sea en el sentido de que ciertamente podemos constatar palpablemente que las ideologías políticas proporcionan «los conceptos, categorías, imágenes e ideas por medio de los cuales la gente da sentido a su mundo social y político, concibe proyectos, llega a cierta conciencia de su lugar en este mundo y actúa en él» (Donald y Hall, 1986, pág. x). Este modo funcional de entender la ideología es el que conforma

el contenido del presente libro. Pretendo exponer las ideas con las que los verdes radicales describen el mundo social y político, prescriben una acción dentro de él e intentan motivarnos para dicha acción. Ésta es una perspectiva incontrovertida en el campo de la descripción de ideologías políticas, pero la comprensión de «ideología» que presupone dista de ser incontrovertible en el terreno más amplio del estudio de la ideología misma. En este terreno más amplio se han de someter a examen, tanto el ecologismo, como el presente libro que de él se ocupa.

Capítulo 1

PENSANDO EN EL ECOLOGISMO

Incluso ahora, tras haber escrito los dos últimos manifiestos del Partido Ecologista para las elecciones generales, me vería en un aprieto para decir cuál es nuestra ideología.

PORRITT, 1984a, pág. 9

En la introducción, comencé estableciendo tres puntos: primero, que ecologismo no es lo mismo que medioambientalismo; segundo, que el medioambientalismo no es una ideología política; y tercero, que aunque el medioambientalismo es lo bastante inconcreto como para formar híbridos con la mayor parte de las ideologías, con la

que más incómodo se encuentra es con el ecologismo. Para empezar yo diría que estos puntos enfrentan mis opiniones con las de la mayoría de quienes han escrito recientemente sobre la ecología política como ideología. La postura más común es la de que es preciso considerar tanto el medioambientalismo como el ecologismo cuando se trata la ideología verde, y hay autores que normalmente ofrecen un «espectro» de la ideología verde con todas las características anejas necesarias, tales como «alas» y «centros». En otro lugar me he referido a estas dos aproximaciones a la ideología verde como «maximalista» y «minimalista» (Dobson, 1993). Los comentaristas maximalistas definen el ecologismo estrictamente: «la gente y las ideas tendrán que superar pruebas rigurosas antes de que se puedan llamar propiamente político-ecológicas»; en cambio, los minimalistas «echan sus redes más lejos, de modo que la definición de ecologismo se ve sometida a condiciones menos rigurosas y/o a un menor número de ellas» (ibíd., 1993, pág. 220). Como se podrá ver, yo adopto una posición maximalista, en parte debido a las reglas básicas que en mi opinión debe observar la descripción de cualquier ideología y que quedan traicionadas al incluir el medioambientalismo como un ala dentro de una descripción de la ideología verde, en parte porque la inmersión del ecologismo en el medioambientalismo corre el peligro de desfigurar el paisaje intelectual y político, y en parte debido a lo poco que realmente acaba diciendo la postura minimalista.

A riesgo de resultar pesado por repetitivo, deseo insistir en que la aproximación maximalista es la más apropiada cuando lo que se discute es la cuestión de la política verde *como ideología*. Si el encabezamiento es pensamiento político verde en general, entonces el minimalismo está bien, y varios comentaristas han hecho un uso productivo del espectro de dilatadas fronteras que queda disponible entonces (véase, por ejemplo, Young, 1992). Yo mismo me sentí algo liberado cuando en una ocasión me pidieron que escribiera sobre «medioambientalismo» en vez de «ecologismo» (Dobson, 1994); sin embargo, eso tiene desventajas, y la vaguedad es una de ellas.

Andrew Vincent ha escrito las exposiciones de la postura minimalista más elocuentes y enérgicas que he encontrado (Vincent, 1992 y 1993), pero incluso él concluye con unos «temas amplios», que parecen bastante flojos, sobre (lo que él llama) ideología verde:

la mayoría [de los ecologistas políticos] sostienen la interdependencia sistemática de la especie y el entorno[... y...] hay una tendencia a ser mínimamente escéptico acerca de la posición suprema de los seres humanos en el planeta. Además, hay una preocupación general por lo que la civilización industrial está haciendo realmente al planeta (Vincent, 1993, pág. 270).

El cuarto tema de Vincent –que hay «una actitud mucho menos dañina y más positiva hacia la naturaleza» que en

otras ideologías– sólo es verdad de forma incuestionable en el caso de (lo que yo llamo) ecologismo y no en el del medioambientalismo, de modo que en realidad no debiera estar de ningún modo en su lista de «temas amplios». El segundo y tercer puntos quedan bastante diluidos por las palabras «tendencia», «mínimamente» y «general», y los tres primeros (con la posible excepción del segundo) son tan generales que hoy resultan aceptables para gran número de personas en las modernas sociedades industriales, ciertamente un número mayor que el de quienes se definirían como ecologistas políticos. Así pues, o el ecologismo es una de las ideologías con mayor éxito en la era moderna, o es algo distinto de lo que se capta en los temas amplios de Vincent. Lo que sigue supone que esta última conjetura es la correcta.

Pero primero resulta oportuno destacar dos ventajas de la posición minimalista, ventajas que se desaprovechan en la presente aproximación. La primera es que refleja claramente la naturaleza bastante ecléctica del movimiento verde como tal. Muchas de las personas y organizaciones que quisiéramos incluir en el movimiento verde son medioambientalistas y no político–ecologistas, y definir el ecologismo tan estrictamente como pretendo hacerlo yo puede oscurecer esta verdad tan importante acerca de la política verde. (Por otro lado, naturalmente, insistir excesivamente en las credenciales medioambientalistas del movimiento puede ocultar a la vista el ecologismo.)

La segunda ventaja es que la aproximación minimalista nos permite ver que el movimiento tiene una historia, hecho que resulta menos evidente desde el punto de vista maximalista, porque éste tiende a datar la aparición del ecologismo en los años sesenta, o incluso los setenta del siglo actual (XX). Los minimalistas, por lo común, buscarán en el siglo XIX los comienzos del ecologismo, y mi oposición a esta opinión se basa en la observación de que, aun cuando algunas de las ideas que ahora asociamos con el ecologismo fueron enarboladas hace más de cien años, esto tiene poco que ver con la afirmación de que el ecologismo como tal existía hace más de cien años. La adhesión de Jesucristo a cierta igualdad social no le convirtió en socialista, ni significa que el socialismo existiera en el siglo I. Estas son, pues, las cuestiones generales en litigio cuando se piensa acerca del ecologismo, y reaparecerán con detalle en lo que queda de este capítulo.

La necesidad de repensar los valores anunciados en el programa verde radical se deriva de la convicción de que hay límites naturales para el crecimiento económico y demográfico. Es importante destacar la palabra «naturales», porque los ideólogos verdes sostienen que el crecimiento económico se ve impedido, no por razones sociales –tales como relaciones de producción restrictivas–, sino porque la Tierra misma tiene una limitada capacidad de carga (de población), limitada capacidad productiva (de recursos de todo tipo) y limitada capacidad de absorción (de

contaminación). «La tierra es finita», escriben los autores de *Más allá de los límites del crecimiento*, continuación del trascendental informe *Los límites del crecimiento*, «el crecimiento de cualquier realidad física, incluida la población humana y sus coches y edificios y chimeneas, no puede continuar indefinidamente» (Meadows y otros, 1992, pág. 7). Esto debería dejar claro que, desde una perspectiva verde, el crecimiento continuo no se puede alcanzar superando lo que podrían parecer límites transitorios, tales como los impuestos por la falta de refinamiento tecnológico; el crecimiento continuo e ilimitado es *prima facie* imposible. Este tema será tratado en el capítulo 3.

En este punto, el ecologismo sirve para destacar un factor –la Tierra en sí– que ha estado presente en todas las ideologías políticas modernas, pero que ha permanecido invisible, bien debido a su ubicuidad, bien porque la propuesta de descripción y prescripción de dichas ideologías la han mantenido oculta. El ecologismo convierte la Tierra como objeto físico en lapiedra angular de su edificio intelectual, sosteniendo que su finitud es la razón básica por la que son imposibles el infinito crecimiento económico y demográfico y por la cual, consiguientemente, es preciso que tengan lugar cambios profundos en nuestra conducta social y política. La imagen permanente de esa finitud es una conocida fotografía tomada por las cámaras del Apolo VIII en 1968, que muestra una Tierra blanquiazul, suspendida en el espacio por encima del horizonte de la Luna. Veinte años

antes, el astrónomo Fred Hoyle había escrito: «Una vez que sea posible tomar desde el exterior una fotografía de la Tierra [...] se liberará una idea nueva, tan poderosa como ninguna otra en la Historia» (en Myers, 1985, pág. 21). Puede que tuviera razón. El movimiento verde ha adoptado esta imagen, y la sensación de belleza y fragilidad que ofrece, para generar inquietud por la Tierra, sosteniendo que la vida cotidiana en la sociedad industrial nos ha separado de ella: «Quienes viven en medio de hormigón, plástico y ordenadores, pueden olvidar fácilmente el modo fundamental en que nuestro bienestar está vinculado a la tierra» (ibíd., pág. 22). Se nos insta a reconocer lo que es y ha sido siempre el caso: que la riqueza (de todos los tipos) deriva en última instancia del planeta.

SOCIEDADES SUSTENTABLES

La centralidad de la tesis de los límites del crecimiento y las conclusiones extraídas de allí conducen a los ecologistas políticos a afirmar que se requieren cambios radicales en nuestras prácticas y hábitos sociales. Los verdes se refieren a menudo al tipo de sociedad que incorporaría tales cambios como la «sociedad sustentable», y el hecho de que seamos

capaces de delimitar aspectos de una sociedad verde distinguibles de las imágenes preferidas de otras ideologías es una de las razones por las que el ecologismo se puede ver como una ideología política por derecho propio.

Esbozaré en el capítulo 3 cómo entiendo que debe ser la sociedad sustentable, pero hay una o dos ideas acerca de ella que se deben tener presentes desde el principio. Los ecologistas políticos destacarán dos puntos con respecto a la sociedad sustentable: uno, que el consumo de bienes materiales por parte de los individuos en los «países industriales avanzados» se debe reducir; y dos (unido a lo anterior), que las necesidades humanas no se satisfacen mejor con un crecimiento económico continuo tal y como lo entendemos hoy. Jonathon Porritt escribe: «Si quieres un contraste simple entre política convencional y política verde, te bastará nuestra convicción de que la demanda cuantitativa se debe reducir, no incrementar» (Porritt, 1984a, pág. 136). Los verdes sostienen que, si hay límites para el crecimiento, entonces también hay límites para el consumo. El movimiento verde se enfrenta, por tanto, con la dificultad de poner en tela de juicio una importante aspiración de la mayoría de la gente –aumentar al máximo el consumo de objetos materiales– y, al mismo tiempo, hacer atractiva su postura.

Su estrategia tiene dos aspectos. Por un lado, sostiene que el consumo continuo en niveles cada vez mayores es imposible debido a los límites productivos finitos impuestos

por la Tierra. Así, se sostiene que nuestro anhelo de consumir se verá restringido, queramos o no: «En lenguaje coloquial diríamos que es nadar y guardar la ropa, y eso es imposible», anuncia Porritt (ibíd., pág. 118). Es muy importante ver que los verdes sostienen que el reciclado o el uso de fuentes de energía renovable no resolverán por sí solos los problemas planteados por una Tierra finita: seguiremos sin ser capaces de producir o consumir a un ritmo cada vez mayor. Tales técnicas podrían formar parte de la estrategia para una sociedad sustentable, pero no afectan materialmente a los límites absolutos de la producción y el consumo en un sistema finito:

La ficción de combinar los actuales niveles de consumo con «un reciclamiento ilimitado» es más característica de la visión tecnocrática que de la ecológica. También el reciclado usa recursos, gasta energía, crea contaminación térmica; a fin de cuentas, es simplemente una actividad industrial como todas las demás. Reciclar es a la vez útil y necesario, pero resulta ilusorio imaginar que da respuestas fundamentales (Porritt, 1984a, pág. 183).

Esta observación es análoga a la distinción establecida antes entre medioambientalismo y ecologismo. Parafraseando a Porritt, el reciclamiento de los desechos es una parte esencial de ser verde, pero no es lo mismo que ser radicalmente verde. Ser radicalmente verde supone suscribir conjuntos diferentes de valores. Como indicaba Porritt arriba, los verdes por lo general sospechan de las soluciones

puramente tecnológicas para problemas medioambientales –la «posición tecnológica»–, y la aprobación relativamente cauta del reciclamiento es tan sólo un ejemplo de ello. Ya la tesis sumamente influyente de *Los límites del crecimiento* afirmaba: «No podemos esperar que las soluciones tecnológicas por sí solas nos saquen de este círculo vicioso» (Meadows y otros, 1974, pág. 192); y esto se ha convertido desde entonces en dogma central de la política verde.

La segunda estrategia empleada por los ideólogos verdes para hacer aceptable su recomendación de reducir el consumo es defender los beneficios de una sociedad menos materialista. En primer lugar, establecen una distinción (no original) entre necesidades y carencias, indicando que muchos de los artículos que consumimos y consideramos necesidades son en realidad carencias que hemos «convertido» en necesidades por orden de poderosas fuerzas persuasivas. En este sentido señalan que no se perdería gran cosa si poseyéramos menos objetos. La distinción entre necesidades y carencias es sumamente controvertida y será considerada con más detalle en el capítulo 3.

En segundo lugar, algunos verdes profundos afirman que la sociedad sustentable que reemplazaría a la actual sociedad de consumo proporcionaría formas más amplias y hondas de satisfacción que la proporcionada por el consumo de objetos materiales. Esto se puede ver provechosamente como parte del argumento verde de que la sociedad

sustentable sería un lugar espiritualmente satisfactorio donde vivir. En realidad, hay aspectos del programa verde radical que difícilmente se pueden entender sin referencia a la dimensión espiritual sobre la cual (y en la cual) le gusta hacer hincapié. Los verdes revisten el mundo natural de contenido espiritual y son ambivalentes acerca de lo que ellos consideran un robo de dicho contenido por parte de la ciencia mecanicista. Exigen reverencia para la Tierra y un redescubrimiento de nuestros vínculos con ella: «Me parece absolutamente obvio que, sin una enorme marejada de inquietud espiritual, la transición a un modo de vida más sustentable sigue siendo completamente improbable» (Porritt, 1984a, pág. 210). De este modo, la propaganda de una vida frugal y la exhortación a conectar con la Tierra se combinan para producir ese ascetismo espiritual que constituye una parte tan importante de la ecología política.

Un tema controvertido en política verde, asociado con la cuestión de reducir el consumo, es el de la necesidad de rebajar los niveles de población. Como explica Eritjof Capra: «Para ralentizar el rápido agotamiento de nuestros recursos naturales, necesitamos, no sólo abandonar la idea de un crecimiento económico continuo, sino controlar el aumento demográfico mundial» (1985, pág. 227). Pese a las críticas acervas, particularmente desde la izquierda –Mike Simons ha descrito las propuestas de Paul Ehrlich como «una invitación al genocidio» (Simons, 1988, pág. 13)– los verdes se han aferrado a su creencia de que la sustentabilidad

global a largo plazo supondrá reducciones de población, principalmente debido a que menos gente consumirá menos objetos: «el único modo de reducir a largo plazo el consumo es estabilizar, y después reducir, el número de consumidores. Las mejores políticas de recursos están condenadas al fracaso si no se vinculan a una política demográfica» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 29). La cuestión demográfica será valorada críticamente en el capítulo 3.

RAZONES PARA CUIDAR DEL MEDIO AMBIENTE

Resulta obvio que el cuidado del medio ambiente es uno de los principios conformadores del ecologismo (aunque no lo agota). Se pueden dar muchas razones diferentes por las que debemos ser más cuidadosos con el medio ambiente, y voy a indicar que el ecologismo propone una mezcla específica de ellas. En este sentido, la naturaleza de los argumentos propuestos por el ecologismo en favor del cuidado del medio ambiente pasa a formar parte de su definición.

En nuestras circunstancias, tales argumentos se pueden sintetizar en dos apartados: los que afirman que los seres humanos deben cuidar del medio ambiente porque ello

redunda en su propio interés, y los que afirman que el medio ambiente tiene un valor intrínseco, en el sentido de que su valor no se agota por el hecho de ser un medio para los fines humanos, y sigue teniendo valor aun cuando no se pueda convertir en medio para fines humanos.

En la mayoría de los casos nos encontramos con argumentos del primer tipo; por ejemplo, que las selvas tropicales se deben conservar porque proporcionan oxígeno, o materias primas para medicinas, o porque impiden corrimientos de tierra. Sin embargo, éstas no son razones verdes radicales. La perspectiva ecológica queda captada claramente en *The Green Alternative* al responder a la pregunta «La preocupación por la naturaleza y por el medio ambiente, ¿no es en realidad preocupación por nosotros mismos?».

Muchas personas se consideran bien informadas cuando sostienen que el mundo no humano debe ser preservado: a) como reserva de diversidad genética para fines agrícolas, médicos y de otro tipo; b) como material de estudio científico, por ejemplo de nuestros orígenes evolutivos; c) para fines recreativos y d) por las oportunidades que proporciona de placer estético e inspiración espiritual. Sin embargo, aunque bien informadas, todas estas razones se relacionan con el valor instrumental del mundo no humano para los humanos. Lo que se echa de menos es alguna percepción de una visión más imparcial, biocéntrica –o centrada en la biosfera– en la cual se considere que el

mundo no humano tiene un valor intrínseco (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 284).

Ocultas tras esta afirmación se encuentran cuestiones complejas, que se analizarán con detalle en el capítulo 2, pero en este marco de reflexión sobre el ecologismo es preciso distinguir entre el ecologista «público» y el «privado».

El ecologista privado, en conversación con gente de pensamiento afín, muy probablemente situará la postura del valor intrínseco por delante del argumento humano–instrumental, desde el punto de vista de la prioridad, y afirmará que este último es de menor valor, menos profundamente ecológico, que el primero. El ecologista público, sin embargo, deseoso de hacer prosélitos, casi con seguridad apelará primero a la tesis ilustrada del propio interés y sólo pasará a hablar del valor intrínseco una vez que el primer argumento esté ya bien asentado.

Así, la ideología política del ecologismo desea claramente suscribir un conjunto particular de razones para cuidar del medio ambiente, pero se encuentra ante una cultura que parece engendrar una crisis de confianza, y eso la fuerza a presentar en público otro conjunto, que querría considerar subordinado.

Esta, pues, es otra característica del ecologismo: que su

rostro público corre el peligro de ocultar lo que es «realmente»; y, sin embargo, lo que es «realmente» es su rostro público.

Algo parecido se podría decir de la espiritualidad que uno a veces ve que aflora en los escritos de los ecologistas. Sus defensores sostienen que la política verde radical es en sí misma una experiencia espiritual, por cuanto se funda sobre el reconocimiento de la «unidad» de la creación y la subsiguiente «reverencia por la propia vida, la vida de los demás y la Tierra misma» (Porritt, 1984a, pág. 111). Además, se afirma que el cambio político implicará dicho reconocimiento y que sólo una política verde tiene la posibilidad de recrear la dimensión espiritual de la vida que el mugriento materialismo de la época industrial ha hecho pedazos. Este tipo de discurso, sin embargo, difícilmente consigue votos y así, aunque la «espiritualidad» pueda destacarse en la conversación privada del ecologista, no consigue la aireación pública que parecería justificar.

En este orden de cosas, merece la pena señalar otra razón específica aducida para vivir «en» el medio ambiente y no contra él. Se afirma que la explotación del planeta está vinculada con la explotación de la gente, y que acabar con la primera es el requisito previo para acabar con la segunda. Lindy Williams, que fue copresidenta del Partido Verde, escribe que «la explotación del planeta implica inevitablemente la explotación de la gente» (en Goldsmith y Hildyard, 1986, pág. 360), y Norman Myers cree que

«tenemos la oportunidad, de forma bastante sencilla, de ser los primeros en vivir en armonía total con nuestra Nave Espacial Tierra, y por tanto en armonía total unos con otros» (1985, pág. 258). Sin embargo, hay aquí campo abundante para el desacuerdo. En un análisis complejo y de gran alcance, el ecologista social Murray Bookchin da la vuelta a las cosas y afirma que «la *idea* misma de dominar la naturaleza procede de la dominación del hombre por el hombre» (Bookchin, 1991, pág. 131), sugiriendo de este modo que la emancipación humana es requisito previo para la emancipación de la naturaleza.

De una manera u otra, esto es mucho decir, y hay quienes sostienen que no es en absoluto obvio que esas dos formas de explotación estén conectadas. Ciertamente podemos imaginar un mundo, dicen éstos, donde las poblaciones vivan sustentablemente con respecto al medio ambiente, pero de forma explotadora en lo tocante a las relaciones sociales dentro de dichas poblaciones (y viceversa). Las sociedades sustentables podrían adoptar muchas formas, y no parece haber ninguna razón necesaria por la que debieran ser menos explotadoras de los seres humanos que lo son las sociedades actuales (y viceversa). La importancia de esto es, sin embargo, que los ecologistas políticos (y sociales) piensan que lo serán, y por las razones concretas apuntadas antes.

LA CRISIS Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICO—ESTRATÉGICAS

Ninguna presentación del ecologismo sería completa sin la dosis apropiada (habitualmente grande) de advertencias catastrofistas. Los ecologistas políticos invariablemente afirman que, si no se atienden sus advertencias y no se siguen sus prescripciones, las consecuencias que se derivarán de ello serán calamitosas. *Más allá de los límites del crecimiento* proporciona un ejemplo típico:

El uso humano de muchos recursos esenciales y la producción de muchos tipos de contaminantes ha sobrepasado ya los índices físicamente sustentables. Sin importantes reducciones en las cantidades de materiales y energía, en las próximas décadas habrá un descenso incontrolado del índice per cápita de la producción de alimentos, el uso de energía y la fabricación industrial (Meadows y otros, 1992, págs. XV–XVI).

El uso constante por parte de los verdes radicales de un tono apocalíptico es único en el campo de las modernas ideologías políticas, y se podría afirmar que el movimiento ha confiado excesivamente en este tipo de proyecciones como medio de galvanizar a la gente para la acción. Las consecuencias de esto son dos. En primer lugar, existe la acusación infundada de los críticos del movimiento de que éste está conformado por un sentido pesimista abrumador

en lo tocante a las perspectivas del planeta y, con él, del género humano. La acusación es infundada porque el pesimismo del movimiento se relaciona sólo con la probable expectativa de vida de la actual práctica política y social. Los verdes por lo común son indefectiblemente optimistas con respecto a nuestras posibilidades de afrontar la crisis que ellos creen haber puesto de manifiesto; simplemente afirman que se requiere un importante cambio de dirección. Como concluye *Más allá de los límites del crecimiento*:

esta decadencia no es inevitable. Para prevenirla son necesarios dos cambios. El primero es una revisión global de las directrices y prácticas que perpetúan el crecimiento del consumo material y de la población. El segundo es un incremento rápido y drástico de la eficiencia con que se usan los materiales y la energía (Meadows y otros, 1992, pág. XVI).

La segunda y quizás más seria consecuencia de la dependencia del movimiento respecto a pronósticos nada halagüeños es que sus ideólogos parecen haberse sentido liberados de la necesidad de pensar seriamente sobre la realización del cambio que preconizan. Esta, desde luego, es otra característica de la ideología que se debe señalar: la tensión entre la naturaleza radical del cambio social y político que pretende y la confianza en los medios tradicionales democrático-liberales para llevarlo a cabo. Es como si los defensores del movimiento hubieran creído que el mensaje resultaba tan obvio que bastaba comunicarlo para conseguir

que se actuara de acuerdo con él. Los obstáculos para el cambio verde radical no se han determinado adecuadamente, y el resultado es una ideología carente de un programa adecuado de transformación política y social. Comentaremos esto más ampliamente en el capítulo 4.

Una característica conexa que se debe mencionar, sin embargo, es el llamamiento potencialmente universal de la ideología. Hasta ahora no se ha dirigido a ningún sector concreto de la sociedad, sino a cada individuo del planeta en particular, sin atender a su color, género, clase, nacionalidad, fe religiosa, etcétera. Este es un corolario del argumento del movimiento verde de que la degradación medioambiental, y el trastorno social que acarrea, son problema de todos y, por tanto, deben ser preocupación de todos: a *todos* nos perjudica la crisis ecológica, y por tanto *todos* tenemos un interés común en unirnos a gente de *todas* las clases y *todas* las lealtades políticas para conjurar esta amenaza común» (Tatchell en Dodds, 1988, pág. 45; cursiva en el original). Así, el ecologismo tiene el potencial para afirmar más fácilmente que la mayoría de las ideologías políticas modernas que seguir sus prescripciones redundará, literalmente, en beneficio de todos.

Esto no es verdad de forma tan evidente en el caso de otras ideologías políticas modernas. Ninguna de ellas puede decir que la pena por no seguir su consejo es la amenaza de un importante trastorno social y medioambiental para todos. El llamamiento potencialmente universal generado por esta

observación indudablemente ha sido visto por el movimiento verde como una característica positiva, que se ha de explotar en lo que vale. Examinaré esta postura en el capítulo 4 y preguntaré si esta convicción es equivocada o no, y si de hecho ha sido contraproducente en el sentido de que haya proporcionado otra razón para no atender de forma suficientemente rigurosa a la cuestión del cambio social.

LECCIONES SACADAS DE LA NATURALEZA

La importancia de la naturaleza para el ecologismo, ya indicada, no se agota en las razones por las que debemos cuidar de ella. El *naturalismo* total del ecologismo descansa en la convicción de que los seres humanos son criaturas naturales. Por un lado, esto puede implicar el reconocimiento (ya discutido) de que hay límites naturales para las aspiraciones humanas; por otro lado –e incluso de forma más controvertida– hay a menudo un sentido hondo en el que el mundo natural es tomado como modelo del mundo humano, y muchas de las prescripciones del ecologismo para la organización política y social se derivan de una visión particular de cómo «es» la naturaleza. Dicha visión es –como no podía ser menos– una visión ecológica.

«Los ecologistas profesionales», escribe Jonathon Porritt, «estudian los sistemas de plantas y animales en relación con su medio ambiente, con insistencia particular en las relaciones mutuas e interdependencia de las diferentes formas de vida» (1984a, pág. 3). Esta caracterización expresa el sentido benigno de «naturaleza» que ha sido adoptado por los ecologistas políticos. Este es un mundo natural donde se da prioridad a la interdependencia sobre la competición y donde la igualdad precede a la jerarquía. Para el ecologismo, la naturaleza no es «diente y zarpa sangrientos», sino pacífica, tranquila, exuberante y verde.

Las principales características del mundo natural y las conclusiones o prescripciones sociales y políticas que se han sacado de ellas son:

diversidad–tolerancia, estabilidad y democracia

interdependencia–igualdad

longevidad–tradición

naturaleza como «hembra»–una particular concepción del feminismo.

Estas ideas serán analizadas con mayor detalle en los capítulos siguientes, pero aquí resultan oportunas algunas observaciones introductorias. En primer lugar, están en cierta tensión entre sí y quedan radicalmente indeterminadas. ¿Qué *tipo* de igualdad y democracia, por

ejemplo, se pueden «derivar» de la naturaleza? ¿Acaso democracia y tradición, o tradición e igualdad, no son potencialmente incompatibles? Los problemas asociados con una lista de esta clase son tales, en efecto, que Michael Saward se ha visto obligado a decir que «la vaguedad e incompatibilidades de la tabla la convierten casi en algo carente de sentido» (Saward, 1993a, pág. 69). Sin sentido, quizá, desde la perspectiva teórico-política, pero útil desde un punto de vista ideológico, donde la persuasión es tan importante. Enraizar las prescripciones políticas propias en una interpretación de la naturaleza es arriesgado debido a la falta de determinación que supone, pero la potencia simbólica obtenida con ello puede hacer que merezca la pena pagar el precio de la vaguedad (o incluso lo haga intrascendente). Las ideologías pretenden persuadir, y a veces esto se hace de manera más eficaz incorporando el tema principal y no el detalle teórico. Insisto en que esto no quiere decir que el naturalismo del ecologismo carezca de problemas (ni mucho menos); indica, simplemente, que las exigencias de la ideología y las exigencias de la teoría son bastante diferentes.

Es, pues, un axioma ecológico que la estabilidad de un ecosistema es una variable dependiente de la diversidad de dicho ecosistema. Así, cuanto más diversa sea la flora y la fauna (dentro de los límites impuestos por el ecosistema), más estable será el sistema. Además, la estabilidad se ve como una característica positiva de un ecosistema porque

demuestra que el sistema es sustentable; un ecosistema sujeto a fluctuación todavía no ha alcanzado el estadio «clímax», y por tanto se considera inmaduro. Socialmente, esto se traduce en la aspiración liberal de tolerancia de la peculiaridad, y de generosidad con respecto a las diversas opiniones, y éstas son casi con seguridad características del liberalismo adoptadas por los verdes. En el ecologismo hay una fuerte opinión de que la «sociedad sana» (metáfora orgánica intencionada) es aquella en la que un abanico de opiniones no sólo es tolerado, sino celebrado, por cuanto esto proporciona un depósito de ideas y formas de conducta del cual echar mano cuando se afrontan problemas políticos o sociales:

La diversidad debe ser, además, la palabra clave del modo de organizarnos. No sólo necesitaremos echar mano de un amplio abanico de opciones culturales y minoritarias para mejorar la calidad de nuestras vidas, sino que también tendremos que utilizar una base de poder amplia y participativa en nuestros sistemas políticos para oponernos e invertir las actuales tendencias hacia la homogeneidad, la centralización excesiva, el abuso de poder y una sociedad indiferente (Myers, 1985, pág. 254).

Más tarde (capítulo 3) se dirá que esta aspiración se encuentra en tensa relación con la rigidez potencial de las normas y criterios de una sociedad sustentable a pequeña escala. En esa medida, el ecologismo tropieza con un

problema similar al encontrado en la tradición liberal en la que se inspira: cómo tener una concepción de la sociedad buena que requiere que la gente se comporte de una determinada manera, y defender, sin embargo, formas diversas de conducta.

No obstante, es una máxima verde que a las voces discrepantes se les permita hablar, y en este sentido el ecologismo suscribe el principio democrático de gobierno por acuerdo. Tampoco es una vaga especie de acuerdo que se considera suficientemente bueno: la mayoría de los verdes son partidarios de una forma de sociedad radicalmente participativa en la cual tenga lugar la discusión y donde el acuerdo explícito sea pedido y alcanzado en el abanico más amplio posible de cuestiones políticas y sociales. Todo esto supone el tipo de política descentralizada a menudo asociada con la sociedad sustentable, que será examinada con mayor detalle en el capítulo 3.

Alguno objetará, sin duda, que ésta es una visión demasiado halagüeña de las prescripciones políticas del movimiento verde, y que su historia está llena de afirmaciones que se pueden describir con mayor exactitud como autoritarias que como democráticas.

La historia de la ecología en el siglo XX, de Anna Bramwell (1989), ciertamente causa esa impresión, y es verdad que incluso en el movimiento moderno hubo un tiempo en el que evitar la catástrofe medioambiental se consideraba el fin

principal, y los medios usados para conseguirlo eran, en gran medida, lo de menos:

[El proyecto social que conduce a una sociedad sustentable] es un proceso que se puede llevar a cabo dentro de las actuales estructuras de autoridad, sean democráticas o dictatoriales. No es necesario, aunque sería preferible, que se cambien las relaciones de autoridad (Pirages, 1977b, pág. 10).

Este tipo de agnosticismo con respecto a la organización social fue (y es) fuente de vital importancia para los críticos del movimiento verde que lo acusan de irresponsabilidad y reacción políticas. El problema nace del hecho de que, pese a los intentos verdes por hacer de la democracia un componente *necesario* de una lista verde de valores, el vínculo en realidad parece ser *contingente*.

Este punto es expuesto de forma convincente por Michael Saward, quien sostiene que hay tensión entre el conjunto verde de valores y los valores de la democracia (Saward, 1993a, págs. 70–72). Robert Goodin expresa la idea en su forma más clara: «Defender la democracia es defender procedimientos, defender el medioambientalismo es defender resultados reales: ¿qué garantías podemos tener de que los procedimientos de la primera produzcan los tipos de resultados de la segunda?» (Goodin, 1992, pág. 168). La consecuencia clara es que si los resultados verdes no son garantizados por los procedimientos democráticos, y si los

resultados verdes son tan importantes como los verdes dicen que son, entonces puede haber una razón para abandonar los procedimientos democráticos en favor de los autoritarios.

Este callejón sin salida, naturalmente, gira en torno a una caracterización según la cual la política verde privilegia el resultado sobre el procedimiento, y, como reacción, al menos una comentarista, Robyn Eckersley, vuelve el acertijo del revés al suponer que para la política verde el procedimiento es al menos tan importante como el resultado. Lo hace afirmando que la política verde radical es una política emancipadora que pretende aumentar al máximo la autonomía de los seres humanos y no humanos, que se ha de «desplegar según sus propios modos y de acuerdo con la “vida de su especie”» (Eckersley, próxima aparición). Desde este punto de vista, continúa,

la conexión entre ecología y democracia deja de ser débil [...] el autoritarismo queda excluido en el nivel del principio verde (y no por razones puramente instrumentales), del mismo modo que es excluido según el principio liberal: viola de forma fundamental los derechos de los humanos a decidir su propio destino.

Esto contradice de plano la opinión de John Barry de que, «desde un punto de vista estrictamente ecocéntrico [...] la democracia es superflua, en el peor de los casos, o un complemento opcional» (Barry, 1994, pág. 371): una prueba

más (si es que la necesitábamos) de que la teoría verde está viva y coleando.

El intento de Eckersley de elaborar una conexión necesaria entre ecologismo y democracia no se basa en sacar «lecciones de la naturaleza», por supuesto, sino que destaca de forma importante las secuelas que acarrea interpretar el ecologismo como una ideología de proceso o de resultado. Ciertamente, las consecuencias apuntan más allá de la relación entre ecologismo y democracia, hacia la relación entre ecologismo y las demás ideologías. Como Eckersley misma señala, poner el ecologismo del lado del proceso lo sitúa en la tradición liberal. John Gray, por otra parte, se siente capaz de llamar a los conservadores amigos del ecologismo al considerar éste desde una perspectiva consecuencialista: «Para los pensadores conservadores, lo mismo que para los verdes, resulta claro que elegir tiene en sí mismo poco o ningún valor: lo que tiene valor son las elecciones que se hacen y las opciones disponibles» (Gray, 1993, pág. 137). Desde el punto de vista práctico, tenga el valor que tenga, Gray no ha acertado: se puede decir con toda confianza que el movimiento verde en su forma moderna ha abandonado las soluciones autoritarias a la crisis medioambiental.

Esta idea queda reforzada por la siguiente «lección» política que el ecologismo «saca de la naturaleza». La visión del mundo natural como un sistema entrelazado de objetos interdependientes (tanto sensibles como no sensibles)

genera un sentido de igualdad, por cuanto cada ser es considerado necesario para la viabilidad de todos los demás. Según esta visión, ninguna parte del mundo natural es independiente, y, por tanto, ninguna puede reclamar «superioridad». Sin las humildes bacterias que limpian nuestra pared intestinal, por ejemplo, los seres humanos estaríamos permanentemente enfermos. Así mismo, esas bacterias concretas necesitan nuestro intestino para vivir.

Hay un sentido, pues, en el hecho de que toda relación –desde un punto de vista ecológico– sea una relación simbiótica, y esto es lo que ayuda a crear un sentido de igualdad. Además, éste es un sentido de igualdad intenso, por cuanto se considera basado en un principio de igualdad directamente observable. No es necesario recurrir a abstracciones (tales como el «delgado» ser humano del liberalismo) para generarlo. Desde este punto de vista, los papeles están trastocados por lo que respecta a los argumentos acerca de la posibilidad de la igualdad. Tradicionalmente ha sido una postura antiigualitaria importante la de que, dada la manifiesta desigualdad de las especies y los seres humanos, recae sobre los igualitarios el peso de demostrar por qué deberían ser tratados igualmente. Los ecologistas argüirán que la igualdad es al menos tan «observable» como la desigualdad y que, por tanto, son los desigualitarios quienes deben cargar con el peso de la prueba. Se podría objetar, con todo, que la interdependencia no tiene por qué implicar necesariamente

igualdad; no resulta difícil imaginar situaciones en las que probablemente se admitiría la interdependencia, pero ciertamente no la igualdad: la relación entre un terrateniente y un villano, por ejemplo, o entre una madre trabajadora y su empleada de hogar.

El hecho de la longevidad del mundo natural no es, obviamente, una observación específica de la ecología, pero no obstante tiene importantes derivaciones para los políticos ecologistas. En cierto sentido se afirma del mundo natural que, sea lo que sea, es bueno, siempre que no haya sido estropeado por los seres humanos con ideas acerca de su situación. La naturaleza habla con la sabiduría nacida de una larga experiencia, y la atención a «sus» lecciones garantiza el mejor de todos los resultados posibles. El contraste entre nuestro débil conocimiento moderno, y los instrumentos que produce, y la rica vena de sabiduría generada por los antepasados con el oído pegado al suelo es claro:

En la agricultura moderna el agricultor está cada vez más aislado del suelo que cultiva; se encierra en la cabina de su tractor, bien con cascos para no oír el ruido, bien con la radio a todo volumen, y lo que sucede detrás del tractor tiene más que ver con las maravillas de la tecnología que con la sabiduría de las innumerables generaciones de sus predecesores (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 71).

Lo mismo que con la agricultura pasa con la política. Los ecologistas sostienen que debemos vivir con, y no contra, el mundo natural, y esto tiene importantes repercusiones en lo tocante al tipo de comunidad en el que nos harían vivir. Al mismo tiempo, la longevidad del mundo natural puede ayudar a generar un sentido de reverencia y humildad, y contribuir así al alejamiento del antropocentrismo, cosa que el movimiento verde considera necesaria:

La aproximación ecológica [introduce] una importante nota de humildad y compasión en nuestro modo de entender nuestro lugar en la tierra (Eckersley, 1987, pág. 10).

Sin embargo, la naturaleza no sólo es considerada nuestro mejor maestro, sino que «ella» además es hembra. Esto tiene importantes consecuencias para el feminismo suscrito por el ecologismo, porque hay una tendencia a representar las características beneficiosas de la naturaleza con «personalidad femenina». Así, la naturaleza y la mujer serían tiernas, nutricias, afectuosas, sensibles al lugar y esencialmente definidas por el (alto) ministerio de dar a luz la vida. En la medida en que gran parte del impulso feminista ha estado encaminado a librar a la mujer de la conducta estereotipada y los tipos de carácter, esta visión ecológica podría parecer retrógrada. Y lo que es más oportuno: las características de esta visión (si admitimos que la mujer realmente las posee, excluyendo habitualmente otras características) son precisamente las que han relegado a la

mujer a una condición inferior, porque dichas características se consideran cualidades subordinadas. Probablemente no servirá de gran consuelo a algunas feministas que el ecologismo intente volver las tornas en este campo, sosteniendo que el predominio de los valores «masculinos» es parte de la razón de la crisis que hemos señalado y que el ejemplo «femenino» de la naturaleza es el que se ha de seguir. Brian Tokar lo dice así: «Los valores de nutrición, cooperación y participación que tradicionalmente se identifican más estrechamente con las mujeres que con los hombres han de convertirse en los principios subyacentes más profundos de nuestra sociedad» (1994, pág. 91). Estas cuestiones son importantes para el ecologismo y para el feminismo, porque el ecologismo reclama el feminismo como norte (al menos en el ámbito de cómo «hacer» política), y también porque algunas feministas han rechazado el tipo de feminismo relegado al servicio ecológico. En el capítulo 5 expondremos mucho más de este debate.

IZQUIERDA Y DERECHA: COMUNISMO Y CAPITALISMO

En términos políticos habituales, y a fin de ayudar a distinguir el ecologismo de otras ideologías políticas, es útil examinar la generalizada pretensión verde de «ir más allá» del espectro político de izquierda–derecha: «Al exigir una

sociedad ecológica, no violenta, no explotadora, los Verdes (*Die Grünen*) trascienden la extensión de la línea que va de izquierda a derecha» (Spretnak y Capra, 1985, pág. 3). Jonathon Porritt traduce esto como una trascendencia del capitalismo y el comunismo estatal y comenta que «el debate entre los protagonistas del capitalismo y el comunismo resulta tan edificante como el diálogo entre la sartén y el cazo (Porritt, 1984a, pág. 44). La base para esta afirmación es que, desde una perspectiva verde ecocéntrica, se puede hacer que las semejanzas entre comunismo estatal y capitalismo parezcan mayores que sus diferencias:

Ambos están dedicados al crecimiento industrial, a la expansión de los medios de producción, a una ética materialista como el mejor medio de satisfacer las necesidades de la gente, y al desarrollo tecnológico sin cortapisas. Ambos se apoyan en una centralización y un control y coordinación burocráticos a gran escala cada vez mayores. Partiendo de un estrecho racionalismo científico, ambos insisten en que el planeta está ahí para ser conquistado, que lo grande es evidentemente bello, y que lo que no se puede medir no tiene importancia (Porritt, 1984a, pág. 44).

El nombre dado por lo general a esta forma de vida es «industrialismo», al cual Porritt llega a denominar «super-ideología», dentro de la cual se inscriben comunismo estatal y capitalismo, y que en otro lugar describe como «adhesión a la creencia de que las necesidades

humanas sólo se pueden satisfacer mediante la *permanente* expansión del proceso de producción y consumo» (en Goldsmith y Hildyard, 1986, págs. 343– 344). Esta observación es básica para la ideología verde, ya que pone de relieve, tanto el núcleo del ataque contra la sociedad y la política contemporáneas –industrialismo–, como la afirmación de que el ecologismo pone en tela de juicio supuestos con los cuales hemos vivido durante al menos dos siglos. Los ecologistas sostienen que la discusión acerca de los méritos respectivos del comunismo marxista y el capitalismo es algo así como volver a organizar las tumbonas en el *Titanic* señalan que el industrialismo sufre la contradicción de socavar el terreno mismo que lo hace posible, al consumir de forma insustentable un depósito finito de recursos en un mundo que no tiene capacidad ilimitada para absorber los desechos producidos por el proceso industrial.

Aunque el movimiento verde parece entender «izquierda y derecha» y «capitalismo y comunismo» como pares sinónimos, me propongo verlos separadamente, aunque sólo sea porque los términos usados para examinarlos van a ser diferentes. Se debe decir, sin embargo, que la afirmación verde en ambos casos ha sido objeto de crítica, especialmente respecto al segundo par, y especialmente desde la izquierda.

En algunos sentidos podemos hablar del movimiento verde bastante acertadamente desde una óptica de izquierda y

derecha porque los términos que usamos para analizar la diferencia entre ambas se le pueden aplicar fácilmente. Si, por ejemplo, tomamos la igualdad y la jerarquía como características consideradas encomiables dentro del pensamiento de izquierdas y de derechas respectivamente, entonces el ecologismo es claramente de izquierdas, al defender como lo hace formas de igualdad entre los seres humanos y entre los seres humanos y otras especies. Sin embargo, afirmar que el ecologismo es inequívocamente de izquierdas no es tan fácil. Por ejemplo, la política verde es en principio contraria a toda manipulación, que no sea levísima, del mundo natural y social por parte de los seres humanos. Desde la Revolución francesa, ha sido tema del pensamiento de izquierdas que la existencia de un concreto orden natural de cosas al que los seres humanos deben conformarse y no obstaculizar es una forma de mistificación medieval usada por la derecha para asegurar y perpetuar el privilegio. La izquierda ha sostenido constantemente que el mundo está ahí para rehacerlo a imagen del «hombre» (habitualmente), de acuerdo con planes trazados por «hombres» (habitualmente), y en los que la única referencia a un orden natural apunta a uno abstracto, fuera del tiempo y del espacio.

La aspiración verde radical de insertar al ser humano en su «lugar propio» dentro del orden natural y de generar un sentido de humildad ante éste es claramente de «derechas», en este caso:

La creencia de que estamos «aparte del» resto de la creación es una característica intrínseca del orden mundial dominante, una filosofía antropocéntrica, centrada en el hombre. Los ecologistas sostienen que esta creencia, en última instancia destructiva, debe ser desarraigada y reemplazada por una filosofía biocéntrica, centrada en la vida (Porritt, 1984a, pág. 206).

Sólo por terquedad se puede acusar a los ecologistas de usar esta idea para conservar riquezas y privilegios; pero el modo de entender el lugar del ser humano en un mundo ordenado de antemano y sumamente complejo, que estropeamos con riesgo para nosotros mismos, es, sin embargo, un pensamiento de derechas. Joe Weston, que escribe desde una perspectiva socialista, lo dice así:

Está claro que el análisis verde de cuestiones medioambientales y sociales está dentro de la estructura amplia de la filosofía e ideología de derechas. La creencia en límites «naturales» para la conquista humana, la negación de las divisiones de clase y la visión romántica de la «naturaleza» hunden sus raíces en las divisiones políticas conservadoras y liberales (Weston, 1986, pág. 24).

Como se indicó antes, John Gray ha recogido algo de esto y lo ha convertido en virtud, desde un punto de vista conservador. Afirma que hay tres «profundas afinidades» entre el pensamiento verde y el conservador. La primera es

que «tanto el conservadurismo como la teoría verde ven la vida de los humanos en una perspectiva multigeneracional»; la segunda, que «tanto los pensadores conservadores como los verdes rechazan la anticuada doctrina del individualismo liberal, el sujeto soberano, el agente autónomo cuyas elecciones son el origen de todo lo que tiene valor»; y la tercera, que «tanto los verdes como los conservadores prefieren, por miedo a los riesgos, la senda de la prudencia cuando nuevas tecnologías, o nuevas prácticas sociales, tienen consecuencias amplias e impredecibles» (Gray, 1993, págs. 136–137). Aunque Gray no incluye en su lista una oposición común al «humanismo soberbio», podría haberlo hecho (ibíd., pág. 139). Las semejanzas que destaca Gray están bien escogidas, pero hay muchos detalles (¿qué ha de sustituir, entonces, la anticuada doctrina del individuo liberal?, ¿cuáles han de ser las reglas de distribución a través de las generaciones?) que pueden provocar, sin embargo, largas discusiones entre ecologistas políticos y conservadores; y por supuesto no se menciona en absoluto el ecocentrismo (como característica distintiva fundamental). Más en general, la dificultad de describir el ecologismo como obviamente de izquierdas o de derechas es un legado de su ambigua relación con la tradición ilustrada a la que nos hemos referido en la introducción, y es coherente con su autoimagen de poner en tela de juicio las respuestas habituales a dicha tradición.

En segundo lugar, la pretensión verde de trascender el

capitalismo y el comunismo, en el sentido de que el ecologismo pone en tela de juicio una característica primordial común a ambos (industrialismo), ha atraído duras críticas desde la izquierda. Esto se debe a dos razones. Primeramente, evoca malos recuerdos de la tesis de los años sesenta del «fin de la ideología». Esta tesis ha sido interpretada por la izquierda como ideológica a su vez, en el sentido de que mantiene una supuesta apariencia de acuerdo acerca de los objetivos básicos de la sociedad, y con ello oscurece e ilegítima estrategias alternativas. La postura de fin de la ideología fue apoyada por la tesis de convergencia, que afirmaba que las naciones comunistas y capitalistas estaban comenzando a convergir en una línea semejante de acción política y social. La izquierda señaló que tales análisis servían para consolidar relaciones existentes de poder –particularmente en las naciones capitalistas– y, por tanto, desempeñaban una función social conservadora.

Así, la convicción de la izquierda de que no es posible trascender el capitalismo mientras siga existiendo el capitalismo, le hace sospechar de las afirmaciones en sentido contrario. David Pepper, por ejemplo, ha sugerido que no debemos ver «las inquietudes o argumentos medioambientalistas» como «“por encima” o sin relación con las inquietudes políticas tradicionales, sino como procedentes de los intereses de uno u otro lado político tradicional, y muy usadas como medios para promoverlos» (Pepper, 1984, pág. 187). La conclusión general que saca la

izquierda es que el ecologismo sirve a los intereses del *statu quo* al distraer la atención del verdadero campo de batalla del cambio social: la relación entre capital y trabajadores. Nos hallaremos en mejor posición para valorar la pretensión verde de trascender dicho campo de batalla en el capítulo 3, cuando se expongan el análisis y soluciones del ecologismo a la crisis que define, y me ocuparé más por extenso de la relación del ecologismo con el socialismo en el capítulo 5. Lo importante por ahora es, sin embargo, que una característica básica del ecologismo es, sin duda, el hecho de que define la «superideología» del industrialismo como la tesis a batir, y ha sido relativamente fácil para los ideólogos verdes señalar altos niveles de degradación medioambiental en Europa del Este para hacer ver que hay poco donde escoger –desde esta perspectiva– entre capitalismo y comunismo. No supone diferencia apreciable quién posee los medios de producción, dicen, si el proceso de producción en sí se basa en suprimir los presupuestos de su misma existencia.

ESPECIFICIDAD HISTÓRICA

La cuestión de la historia del ecologismo ha sido el centro de un desacuerdo importante en comentarios recientes. Lo que se acepta habitualmente es que hay tres opiniones en

liza (Vincent, 1992; Dobson, 1993). La primera intenta «rastrear criterios ecológicos retrocediendo hasta los albores de la especie humana, al menos hasta el período paleolítico o neolítico»; la segunda «data el movimiento ecológico en los años sesenta y setenta de este siglo»; y la tercera «sitúa las raíces de las ideas ecológicas en el siglo XIX» (Vincent, 1993, págs. 210–211).

La primera postura se asocia a menudo con la opinión de que hace muchos miles de años existió una edad de oro de pacífica coexistencia con la naturaleza que terminó –según la interpretación de Max Oelschlaeger– con el comienzo de la era neolítica (Oelschlaeger, 1991, pág. 28) y que nosotros (en el moderno mundo industrial) no hemos sido capaces de recuperar hasta el día de hoy. Aparte de la naturaleza incierta de las pruebas para tales afirmaciones (cuestionadas con algún éxito en Lewis, 1992, págs. 43–81, por ejemplo), los vínculos entre lo que los seres humanos pensaban hace decenas de miles de años y la ecología moderna parecen demasiado débiles para decirnos gran cosa acerca de la naturaleza de una ideología contemporánea.

La tercera opinión –que el ecologismo hunde sus raíces en el siglo XIX– es probablemente la más ampliamente aceptada (véanse Vincent, 1992; Heywood, 1992; Macridis, 1992, por ejemplo), y a menudo se basa en una lectura de la obra de Anna Bramwell, de gran influencia posterior, *Ecology in the 20th Century* (1989). Junto con otras semejanzas entre el pensamiento decimonónico (una parte de él, en cualquier

caso) y el ecologismo contemporáneo, Vincent señala «una reacción crítica frente a la tradición de la Ilustración europea. [...], el ecologismo mira escépticamente el valor supremo de la razón»; una negación de «la posición central de los seres humanos y [de la creencia] de que la naturaleza carece de valor y puede simplemente ser manipulada por los humanos»; y negación, en última instancia, del impacto de Malthus y Darwin tendente a la integración de una «perspectiva fuertemente materialista y científica con una comprensión inmanente y naturalista de la religión y la moralidad» (Vincent, 1992, págs. 211–212).

Puede que queramos hacer objeciones de detalle a estas afirmaciones, pero sería necio negar los amplios paralelos entre la combinación de racionalismo científico y arcadismo romántico, tanto en el siglo XIX, como en el movimiento ecológico actual. Estos (y otros) paralelos han sido reafirmados por Bramwell en la creencia de que el sentido de su obra anterior ha sido ampliamente aceptado (Bramwell, 1994, págs. 25–33). Vincent cree que estos paralelos han sido pasados por alto deliberadamente debido a las opiniones políticas reaccionarias asociadas con tales posturas a finales del siglo XIX y principios del XX. Basando su argumento en gran medida en la obra de Bramwell, afirma que los portadores de la ecología en este período fueron principalmente conservadores y nacionalistas (particularmente de tendencia «populista») y, más tarde, fascistas y nazis –hoy día es de rigor señalar que Himmler

estableció una granja orgánica en el campo de concentración de Dachau, y que tanto Himmler como Hitler eran vegetarianos (Bramwell, 1989, págs. 204 y 270 nota a pie 1)–. Éstos, afirma Vincent, son secretos de familia embarazosos para los actuales ecologistas políticos, predominantemente de tendencia izquierdista, y por eso son encerrados en el armario mediante el simple expediente de datar el ecologismo a partir, por ejemplo de 1966 o 1973, y no de 1866 o 1873, fechas principales en litigio sobre cuándo usó por primera vez la palabra «ecología» el biólogo alemán Ernst Haeckel (ibíd., pág. 253 nota a pie 2). Es difícil determinar cuánto de razón política hay exactamente en esto para hacer el ecologismo muy contemporáneo en lugar de simplemente moderno, pero mi aportación personal al debate (por si puede interesar) es distinguir entre la búsqueda de las raíces del ecologismo y una descripción de la ideología como tal. Es innegable que ideas semejantes a las mantenidas por los modernos verdes se pueden encontrar en sociedades industriales y en proceso de industrialización de finales del siglo XIX y principio del XX, y aunque Vincent no menciona a los «economistas de la energía» de Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos, Rusia y Alemania en el primer cuarto del siglo XX, podría haberlo hecho (ibíd., 1989, págs. 64–91). Esto, sin embargo, no equivale a decir que el ecologismo –como ideología– existiera en ese tiempo, y dos factores modernos han servido para poner plenamente el ecologismo en el centro de atención.

En primer lugar, el alcance de las inquietudes en la época moderna es nuevo. La mayor parte de los problemas de recursos, residuos y contaminación que se plantearon en tiempos anteriores tenían un carácter fundamentalmente local. El ecologismo apoya gran parte de su argumentación en la creencia de que la degradación medioambiental ha adquirido dimensiones mundiales, muy evidentemente en casos como el calentamiento global y la reducción de la capa de ozono, pero también a la vista de las consecuencias climáticas potencialmente mundiales de la deforestación. Los humanos siempre han interactuado con su medio ambiente, por supuesto, y no siempre de forma sensata (Ponting, 1991). Pero los verdes creen que, en la época moderna, la escala de la actividad humana, en relación con la capacidad de la biosfera para absorberla y sostenerla, se ha incrementado hasta el punto de que la supervivencia humana a largo plazo y la integridad de la biosfera se ponen en duda. Esta visión –sea verdadera o falsa– ayuda a distinguir el ecologismo de su pasado y presente medioambientalista, más *ad hoc*.

En segundo lugar, los ecologistas políticos creen que las aproximaciones monotemáticas para afrontar problemas medioambientales no abordan su seriedad a un nivel suficientemente fundamental. Los verdes hacen campañas contra la lluvia ácida, la deforestación y la reducción de la capa de ozono, por supuesto, pero lo hacen afirmando que tales problemas proceden de relaciones políticas, sociales y

económicas que estimulan prácticas insustentables. Este análisis sistémico lleva a prescripciones sistémicas para un cambio, y la naturaleza interdependiente y de gran alcance de la crítica es una característica del ecologismo moderno que no aparece en sus progenitores del siglo XIX y del XX.

Puede resultar poco aconsejable intentar ser precisos en cuestión de fechas en este campo, pero el informe *Los límites del crecimiento* de 1972 es difícil de superar como símbolo del nacimiento del ecologismo en su aspecto plenamente contemporáneo. Como lo ha expresado Eckersley: «la idea de que podría haber límites ecológicos para el crecimiento económico que no podrían ser superados con una mejor planificación, ni con la inventiva tecnológica humana, no fue sostenida seriamente hasta después del debate de principios de los años setenta sobre los “límites del crecimiento”, que tanta publicidad tuvo» (Eckersley, 1992, pág. 8). Así es como expresa el informe su conclusión principal:

Estamos convencidos de que tomar conciencia de las restricciones cuantitativas del medio ambiente mundial y de las consecuencias trágicas de un exceso es esencial para el inicio de nuevas formas de pensamiento que conduzcan a una revisión fundamental de la conducta humana y, en consecuencia, de la estructura entera de la sociedad actual (Meadows y otros, 1974, pág. 190).

El sentido del cambio radical preconizado por los verdes

profundos queda registrado en las frases finales de esta cita, y claramente va más allá del medioambientalismo administrativo que deseo vivamente distinguir del ecologismo propiamente dicho.

Reconocer la historicidad de la ideología nos ayuda a entender qué es. Se nos proporciona una frontera más allá de la cual (en el pasado) el ecologismo no podría haber existido, y, por tanto, cualquier movimiento o idea situados más allá de dicha frontera sólo puede tener una relación de prefiguración con el ecologismo tal y como yo creo que debemos entenderlo. El libro de Rachel Carson *Silent Spring* (1965), pues, sólo puede prefigurar el ecologismo, pero no «serlo», debido a la ausencia de una estrategia política decisiva para afrontar los problemas que indica. Mi opinión es que, en 1962, el ecologismo (y por tanto la posibilidad de ser radicalmente verde) no existía, y que el libro de Rachel Carson y el período en el que fue escrito se entienden mejor como parte de los requisitos previos del ecologismo. Viéndolo de este modo, evitaremos el error cometido en muchos comentarios y antologías del socialismo, por ejemplo, que hablan del clérigo John Ball (que habló en nombre de los campesinos durante la rebelión de 1381) como si hubiera sido socialista. Lo más que se puede decir de él, viviendo como vivió mucho antes de la Revolución francesa y de la industrial que dieron origen al socialismo propiamente dicho, es que sus criterios eran socialistas. Así mismo, las ideas y movimientos anteriores a 1970 que

guardan afinidad con el ecologismo estaban «verdes», pero no eran verdes.

La importante consecuencia final de situar la ideología dentro de la historia es que nos permite insistir en la novedad de su análisis. Se ha comentado que, pese a sus pretensiones de lo contrario, la perspectiva del movimiento verde es una mera reelaboración de viejos temas. Así, por ejemplo, sus advertencias acerca del crecimiento de la población se contienen esencialmente en la obra de Thomas Malthus; su renuencia a abrazar plenamente la razón mecanicista característica de la Ilustración fue un tema recurrente en el movimiento romántico del siglo XIX; e incluso su tono apocalíptico ha sido prefigurado incontables veces en incontables movimientos mesiánicos. Tales críticos suelen aducir esas observaciones para indicar que, como ha sucedido antes, los temas subordinados asociados con el movimiento verde acabarán sumergidos por sus homólogos dominantes y opuestos. Esta interpretación no consigue dar una explicación completa de la naturaleza históricamente específica del ecologismo. Pues lo importante de la ideología es precisamente que, aun cuando los términos de su análisis no sean nuevos en sí mismos, el hecho de que sean planteados aquí y ahora da a dichos términos una resonancia nueva. Así, la crítica de las formas mecanicistas de razón, por ejemplo, no se puede retroproyectar directamente sobre críticas semejantes realizadas en el siglo XIX. El factor adicional que se debe tener en cuenta, sostiene el

movimiento verde, es el estado potencialmente terminal al que nos ha conducido el ser esclavos de esta razón. De este modo, la historia define el campo dentro del cual opera el ecologismo (y, por tanto, ayuda a definir el ecologismo en sí) y proporciona la base sobre la cual los viejos temas adquieren nuevas resonancias, fundiéndose para formar una ideología política moderna en toda regla.

CONCLUSIÓN

Es preciso insistir una y otra vez en que este libro versa sobre ecologismo y no sobre medioambientalismo. La razón por la que resulta necesario insistir en ello es que la mayoría de la gente entenderá que el medioambientalismo –una aproximación administrativa al medio ambiente dentro del marco de las actuales prácticas políticas y económicas– es aquello de lo que trata la política verde. No creo que lo sea, al menos en su aspecto político-ideológico. Tanto ecologistas como medioambientalistas son movidos a actuar por la degradación medioambiental que observan, pero sus estrategias para remediarla difieren tremendamente. Los medioambientalistas no suscriben necesariamente la tesis de los límites del crecimiento, ni pretenden, en general, dismantelar el «industrialismo». Es improbable que defiendan el valor intrínseco del medio ambiente no humano y

rechazarán cualquier afirmación de que nosotros (como especie) necesitemos una «reconstrucción metafísica» (Porritt, 1984a, págs. 198–200). Por lo común, los medioambientalistas creerán que la tecnología puede resolver los problemas que genera, y probablemente considerarán la afirmación de que sólo «una forma de vida frugal» proporcionará sustentabilidad como una solemne tontería. Dicho brevemente, lo que pasa por política verde en las páginas de los periódicos de hoy no es la ideología de la ecología política, entendida en su sentido propio. Por eso quien estudia la política verde tiene que hacer algo más que rascar la superficie de su imagen pública para hacerse cargo, en toda su extensión, del debate que ha abierto.

Capítulo 2

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Sabemos que el hombre blanco no entiende nuestros caminos. Es un extraño que llega por la noche y toma del país lo que necesita. La tierra no es su amiga, sino su enemiga, y cuando la ha conquistado, se marcha a otro lugar. Les secuestra la tierra a sus hijos. Su ansia devorará la tierra y dejará tras de sí un desierto.

Si todos los animales desaparecieran, moriríamos debido a una gran soledad del espíritu, pues lo que les sucede a los animales también nos sucede a nosotros. Todas las cosas están conectadas. Lo que le acontece a la Tierra, le acontece a los hijos de la Tierra.

JEFF SEATTLE, 1855;
citado en BÜNYARD
y MORGAN–GRENVILLE, 1987, pág. 3

Aunque resulta que este discurso era una falsificación, no por ello los verdes han dejado de hacer uso abundante de él y de los criterios que contiene. En el canon teórico de los políticos verdes, es fundamental la creencia de que nuestros problemas sociales, políticos y económicos están causados fundamentalmente por nuestra relación intelectual con el mundo y por las prácticas que de ella se derivan. Los objetivos habituales del ataque son las formas de pensamiento que «separan los seres» y los estudian aisladamente, en contraposición con las que «los dejan como están» y estudian su interdependencia. Se considera que el mejor conocimiento se adquiere, no mediante el análisis aislado de las partes de un sistema, sino mediante el examen del modo en que sus partes interactúan. Este acto de síntesis, y el lenguaje de conexión y reciprocidad en que se expresa, a menudo se compendia cómodamente en el término «holismo». Así, la medicina holística es preferible a la cirugía intervencionista, y la ecología –que estudia «todos» y no «partes»– es preferible a la biología. Un mayor reconocimiento de la dependencia e influencia mutuas, se afirma, estimulará una sensibilidad en nuestro trato con el mundo «natural» que el atomismo discontinuo, salta a la vista, no ha conseguido crear.

Los ecologistas políticos a menudo sacan pruebas para una descripción holística del universo de los avances de la física durante el siglo XX. No es ninguna casualidad que uno de los paladines intelectuales del movimiento verde, Fritjof Capra (austriaco asentado actualmente en California), sea profesor e investigador de física teórica. Sus libros, *The Tao of Physics* (1975) y *The Turning Point* (1983), han tenido un impacto tremendo dentro del movimiento, y es significativo que Jonathon Porritt, importante exportavoz de la política verde en Gran Bretaña, escribiera del segundo de ellos: «Es un libro brillante. Hay que dedicarle mucho tiempo [...] Supuso un verdadero cambio decisivo para mí» (1984a, pág. 242). Es el trabajo de pensadores como Capra lo que da a los verdes la confianza para afirmar que su cosmovisión está en primera línea del pensamiento más reciente sobre ciencia en general y sobre física en particular.

En estas circunstancias, si los físicos del siglo XX Niels Bohr y Werner Heisenberg son figuras populares del panteón verde, Francis Bacon, René Descartes e Isaac Newton son sus opuestos complementarios. Estos tres, según el análisis de la mayoría de los teóricos verdes, dieron lugar a una cosmovisión que diverge en prácticamente todos los aspectos respecto a la exigida por la supervivencia ecológica en el siglo XX. Dicho brevemente, Bacon ideó métodos y metas para la ciencia que implicaban (e implican) el dominio y control de la naturaleza; Descartes insistió en que incluso el mundo orgánico (plantas, animales, etc.) era simplemente

una extensión de la naturaleza mecánica general del universo; y Newton sostuvo que las operaciones de este universo-máquina se podían entender reduciéndolo a una colección de «partículas movibles, impenetrables, duras, macizas, sólidas» (Newton, citado en Capra, 1983, pág. 52).

En cambio, la exploración del mundo subatómico por parte de la física del siglo XX ha conducido a una imagen muy diferente de la naturaleza del universo «físico». La descripción atómica newtoniana ha cedido el puesto a un universo en el que (al menos a nivel subatómico) no hay objetos sólidos, sino más bien campos de probabilidad en los que las «partículas» tienen tendencia a existir. Tampoco se considera que dichas «partículas» sean definibles en sí mismas: al contrario, su naturaleza es su relación con las demás partes del sistema. Como comentaba Niels Bohr: «Las partículas materiales aisladas son abstracciones, y sus propiedades sólo son definibles y observables a través de su interacción con otros sistemas» (citado en Capra, ibíd., pág. 69). Además, el principio de indeterminación de Werner Heisenberg (fundamental en la práctica de la física cuántica) demuestra que el observador u observadora –lejos de ser independiente de su experimento– constituye una parte inseparable de él. Capra saca de aquí la imprescindible conclusión teórico-ecológica: «Nunca podemos hablar de la naturaleza sin, al mismo tiempo, hablar de nosotros mismos» (1983, pág. 77). Las diferencias entre una descripción del universo del siglo XVII y otra del siglo XX

quedarían claras con esta breve inspección. La semejanza importante en nuestro caso es, sin embargo, que dichas descripciones han sido usadas para generar, y después reforzar, descripciones y prescripciones de cómo es y cómo debe ser el mundo social. La interpretación de los «esfuerzos independientes» de la física de las partículas (que ninguna «partícula» es más ni menos «fundamental» que cualquier otra) habla en contra de la jerarquía y trabaja a favor del igualitarismo. Así mismo, el hecho de que partículas limitadas de forma definida parezcan no existir se considera que va en perjuicio de representaciones atomísticas de la sociedad. Como han dicho Capra y Charlene Spretnak:

Aunque la cultura occidental ha estado dominada durante varios cientos de años por una conceptualización de nuestros propios cuerpos, del cuerpo político y el cuerpo natural como conjuntos de elementos distintos dispuestos jerárquicamente, esa cosmovisión está cediendo el puesto a una visión de los sistemas que está apoyada por los descubrimientos más avanzados de la ciencia moderna y es profundamente ecológica (Spretnak y Capra, 1985, pág. 29).

Si la física del siglo XX proporciona argumentos contra la jerarquía y la distinción, también lo hace la ciencia más evidentemente conectada con el movimiento verde: la ecología. Al mismo tiempo, la ciencia ecológica recoge el tema del igualitarismo, implícito en la «teoría de los esfuerzos independientes», y añade un ingrediente

decisivo: la categoría aparentemente igual de las *especies*. Como he indicado en el capítulo anterior, la palabra «ecología» la usó por vez primera el biólogo alemán Ernest Haeckel en 1866 o 1873. La ciencia de la ecología tiene que ver, según palabras del ecologista Denis Owen, con «las relaciones entre plantas y animales y el medio ambiente en el que viven» (1980, pág. 1). Las consecuencias políticas de este estudio estriban en la observación de la relación mutua e interdependencia de estos sistemas de animales y plantas, y, si tuviéramos que indicar una base para la ecología política, probablemente sería ésta. De esta noción de interdependencia es de donde surge la declarada igualdad de valor de las especies.

Murray Bookchin presenta la imagen científica de la ecología del modo siguiente:

Si reconocemos que cada ecosistema se puede contemplar también como una red alimentaria, podemos imaginarla como una serie interconectada circular de relaciones entre plantas y animales (y no como una pirámide estratificada con el hombre en su vértice superior) que incluye criaturas tan distintas como los microorganismos y los grandes mamíferos. Lo que ordinariamente deja perplejo a cualquiera que ve por primera vez diagramas de redes alimentarias es la imposibilidad de discernir un punto de entrada en la serie. A la red se puede entrar en cualquier punto, y lleva

de vuelta a su punto de partida sin ninguna salida aparente. Aparte de la energía proporcionada por la luz solar (y disipada por radiación), el sistema tiene toda la apariencia de estar cerrado. Cada especie, sea una forma de bacteria o un ciervo, queda entretejido en una red de interdependencia, por indirectos que puedan ser sus vínculos. En la red, un depredador es también presa, aun cuando los organismos «inferiores» simplemente lo pongan enfermo o ayuden a consumirlo tras su muerte (Bookchin, 1982, pág. 26).

Bookchin continúa con un comentario acerca de las consecuencias sociales de esto:

Lo que hace tan importante la ecología social es que no ofrece absolutamente ningún argumento en favor de la jerarquía en la naturaleza ni en la sociedad; cuestiona decisivamente la función misma de la jerarquía como principio estabilizador u ordenador *en ambos* ámbitos. La asociación entre orden como tal y jerarquía queda rota (Bookchin, 1982, pág. 36).

De este modo, la ciencia ecológica trabaja en favor del igualitarismo mediante sus observaciones sobre la interdependencia de las especies.

Sin embargo, este tipo de afirmación hecha por Bookchin está cargada de dificultades, y no digo nada nuevo –aunque la idea resiste la repetición– si afirmo que las

extrapolaciones de la «naturaleza» a la «sociedad» son peligrosas de hacer. Puede ser que la ciencia ecológica haya castrado la jerarquía como principio organizador del mundo «natural» (y esto es verdad, en cualquier caso, sólo con respecto a ciertos aspectos del mundo natural), pero eso no quiere decir que podamos hacerle la misma operación en el mundo social. Lo mismo se podría decir con respecto al igualitarismo, y la extrapolación se convierte en menos útil, incluso (para el movimiento verde) cuando consideramos que la igualdad en el mundo «natural» como tal es de bastante mala calidad.

Es verdad que hay un cierto grado de igualdad en cuanto que todos se comen a todos, pero algunos organismos son comidos más rápidamente y con mayor frecuencia que otros. En otras palabras, la interdependencia se *puede* usar para elaborar un principio igualitario, pero es preciso trabajar más sobre cómo dicho principio se resuelve en la práctica.

Volveré sobre esta cuestión más tarde dentro de este capítulo, pero ya ahora se debe señalar cómo respondería a tal crítica la o el ecologista político radical. Estaría de acuerdo en que es difícil concretar los detalles de un principio así, pero que lo importante del principio es estimular modos diferentes de pensar acerca del mundo «natural». Si aceptamos que un grado de igualdad de valor entre las especies lo produce el hecho de nuestra interdependencia, entonces el peso de justificar su postura recaerá sobre

quienes quieren destruir especies, no sobre quienes quieren conservarlas.

Una consecuencia más de la ciencia de la ecología, derivada de su principio rector, la interdependencia, y que es básica en la ideología política del ecologismo, es su antianthropocentrismo.

Si hay una igualdad determinable de las especies en cuanto a su valor, entonces, como dice Bookchin, la «pirámide estratificada con el hombre en su vértice superior» no es una imagen presentable del modo en que son las cosas; aunque las propias credenciales no antropocéntricas de Bookchin son equívocas, como demostraré.

Esto, dentro del campo del ecologismo, no se discute, y la cuestión del antropocentrismo en sí será tratada más tarde en este mismo capítulo. Pero me gustaría aprovechar la oportunidad que me ofrece su mención para analizar una teoría a la que frecuentemente se hace referencia en las publicaciones ecológicas como un arma de su arsenal intelectual; se trata de la hipótesis Gaia de James Lovelock. Esta teoría no es tan útil para el movimiento verde como parece a primera vista.

LA HIPÓTESIS GAIA

En 1986, Lovelock describió el pensamiento que le había llevado a proponer su hipótesis 14 años antes:

La Tierra se ha mantenido como un lugar confortable para los organismos vivientes durante un total de 3,5 billones de años desde que la vida comenzó, pese a un incremento del 25 % en la producción de calor procedente del Sol. La atmósfera es una mezcla inestable de gases reactivos, aunque su composición permanece constante y respirable durante largos períodos y para quienes quiera que resulten ser los habitantes. Esta, y otras pruebas de que vivimos en «el mejor de todos los mundos posibles», fue la base de la hipótesis Gaia; los organismos vivos han mantenido su planeta siempre, y de forma activa, apto para la vida (Lovelock, 1986, pág. 25).

La hipótesis Gaia (cuyo nombre fue sugerido por el novelista ganador del premio Nobel William Golding) ha sido objeto de un debate importante desde que Lovelock la expuso por primera vez en 1972. El mismo Lovelock sería el primero en admitir que no ha conseguido una aceptación total en la comunidad científica. Sin embargo, la reputación de la hipótesis se puede juzgar por el hecho de que el debate que la rodea ha tenido lugar en algunas de las publicaciones

científicas más prestigiosas del mundo. «Demostrada» o «refutada», la teoría de Lovelock fue considerada pronto por el movimiento verde como potencialmente útil para su causa.

En primer lugar, su afirmación de que al planeta lo mantienen apto para la vida los organismos que viven en él refuerza la tesis de la interdependencia, descrita antes como básica para la ecología, tanto científica como política. Me parece una conclusión legítima, siempre que primero se acepte la teoría. Más concretamente, y desde el punto de vista del debate acerca del antropocentrismo, la hipótesis desplaza a los seres humanos del centro de la creación (o de su vértice superior, dependiendo de la metáfora usada). Se debe señalar inmediatamente, sin embargo, que Lovelock aporta poco estímulo a los igualitarios, pues sugiere que algunos organismos son más importantes que otros a la hora de mantener el planeta apto para la vida: «Gaia tiene órganos vitales en su núcleo, así como otros reemplazables o superfluos principalmente en la periferia. Lo que hacemos a nuestro planeta puede depender en gran medida de dónde lo hacemos» (Lovelock, 1979, pág. 127). De hecho, sugiere que las plataformas continentales y los organismos que viven en ellas son más importantes para la autorregulación del planeta en cuanto soporte de la vida.

Sin embargo, aun cuando quienes creen que todas las partes de la biosfera son de igual valor reciben pocas alegrías de Lovelock, su hipótesis parece perfectamente adecuada

para los usos generales del movimiento verde, y es citada a menudo en sus publicaciones populares: «La concepción de Lovelock sitúa a la humanidad honestamente en su lugar dentro del conjunto de la naturaleza» (Bunyard y Morgan-Grenville, 1987, pág. 279); «Si tal hipótesis llegara a ser “probada”, ciertamente se acabaría de forma definitiva con todas las persistentes fantasías antropocéntricas» (Porritt, 1984a, pág. 207). Y totalmente al margen del daño que la hipótesis Gaia parece capaz de hacer al antropocentrismo, también puede secundar el tipo de cambio espiritual que muchos ecologistas consideran necesario si queremos asegurar nuestra supervivencia ecológica. «Las consecuencias espirituales de Gaia son profundas», dice uno de los colaboradores de Bunyard y Morgan-Grenville (Bunyard y Morgan-Grenville, 1987, pág. 280), y la consecuencia es el sentido de temor reverencial que el mismo Lovelock cree que puede producir su hipótesis, «una alternativa a esa [...] imagen deprimente de nuestro planeta como una nave espacial enloquecida, viajando continuamente, sin piloto y sin objetivo, girando en una órbita interior del Sol» (Lovelock, 1979, pág. 12). La idea es que Gaia –la Tierra– es un ser viviente de inmensa complejidad que debe ser objeto de nuestra maravillada contemplación, y no la fuente de satisfacción para nuestra rapaz codicia material. El mensaje es que Gaia merece protección, y dicho mensaje es antiantropocéntrico en cuanto que nos exige olvidarnos de nuestros proyectos si resultan ser dañinos para la salud de Gaia.

El problema de esto es que la salud total de Gaia –tal y como la entiende Lovelock– no está amenazada. Lovelock afirma que «[a] escala planetaria, la vida es casi inmortal» (Lovelock, 1986, pág. 28) y en su libro indica:

Ahora se admite comúnmente que las actividades industriales del hombre están ensuciando el nido y suponen una amenaza para la vida total del planeta que cada año se hace más ominosa. En este punto, sin embargo, me aparto del pensamiento convencional. Puede ser que la candente erupción de nuestra tecnología se demuestre al final destructiva y dolorosa para nuestra propia especie, pero las pruebas para aceptar que las actividades industriales en su nivel actual o en el futuro inmediato puedan poner en peligro la vida de Gaia como un todo son ciertamente muy débiles (Lovelock, 1979, pág. 107).

La cuestión es: ¿qué significa esto para el «acabar de forma definitiva con todas nuestras fantasías antropocéntricas» de Porritt? Me parece que si el movimiento verde insiste en extraer los mensajes que desea de la hipótesis Gaia (menos crecimiento, menos contaminación, menos desechos, etc.), sólo puede hacerlo mediante uno de los pasos siguientes, o mediante ambos. En primer lugar, puede rehacer la idea de Lovelock y afirmar que es *la actual complejidad* de Gaia (y no Gaia como forma total de vida) lo que merece ser conservado; y/o, en segundo lugar, puede admitir que la razón por la que nos pide abandonar o modificar nuestras

prácticas orientadas al crecimiento no es Gaia, sino nosotros mismos.

La primera opción supone un embellecimiento notable de la tesis original de Lovelock. Su afirmación básica (y la que da origen al temor reverencial y al asombro), señalada arriba, es que «la Tierra se ha mantenido como un lugar confortable para los organismos vivos durante un total de 3,5 billones de años desde que la vida comenzó, pese a un incremento del 25 % en la producción de calor procedente del Sol». Lovelock no se interesa especialmente por la complejidad de estos organismos, ni por las relaciones entre ellos. La supervivencia de Gaia no depende de la complejidad, aunque puede ser que la rapidez de su retorno a un estado de equilibrio sea proporcional al grado de complejidad de las formas de vida que abarca. Lovelock afirma, en realidad, que la salud de Gaia puede depender de una reducción de la complejidad de vez en cuando: «cualquier especie a la que afecta negativamente el medio ambiente está condenada, pero la vida sigue» (Lovelock, 1986, pág. 28). En otras palabras, la hipótesis de Lovelock, tal y como se presenta, no se puede usar para apoyar los argumentos verdes radicales contra la contaminación, el crecimiento, etcétera.

Esto deja la alternativa de que protegemos a Gaia para protegernos a nosotros mismos, conclusión muy válida, pero que difícilmente «acaba definitivamente con nuestras fantasías antropocéntricas». Las advertencias de la hipótesis de Lovelock son mucho más serias para los seres humanos

que para Gaia. Lovelock indica que podríamos estar firmando nuestra propia sentencia de muerte al continuar nuestras prácticas industriales, por cuanto las «perturbaciones» que nosotros, como especie, ocasionamos en la atmósfera «podrían producir algún cambio compensatorio, quizás en el clima, que sería bueno para la biosfera como un todo, pero malo para el hombre como especie» (Lovelock, 1979, pág. 9). Así, aunque la hipótesis Gaia ciertamente podría llevarnos a contemplar nuestro humilde lugar en el grandioso plan de las cosas y, por tanto, a un «descentramiento» del ser humano, regresamos rápidamente al centro del escenario cuando la humildad se convierte en miedo por la supervivencia.

Esto se debe a que los perfiles inquietantes de la hipótesis Gaia son inquietantes para los seres humanos, no para Gaia, y aunque Lovelock afirma que «la filosofía de Gaia no es humanista», añade a renglón seguido: «pero no puedo evitar sentirme movido por pensamientos acerca del estado futuro de la Tierra». La razón que da para esta preocupación es la siguiente: «Tengo ocho nietos y quisiera que heredaran un planeta sano» (Lovelock, 1986, pág. 28). De este modo, el inventor de la hipótesis extrae de ella una razón humano-prudencial para el cuidado de Gaia, y ésta me parece que es la única conclusión válida de la hipótesis tal y como se presenta. Consiguientemente, la adopción de la hipótesis Gaia por parte del ecologista político delata, o un pensamiento confuso, o un latente antropocentrismo.

Sospecho que hay elementos de ambos, pero es el segundo el que genera la discusión más interesante, como espero demostrar hacia el final de este capítulo.

Por último, sin embargo, la hipótesis Gaia de Lovelock se podría interpretar de modo que no proporcionara ningún argumento en absoluto a los verdes, no obstante su antropocentrismo. Si Gaia es un sistema que se autorregula, simplemente sería capaz de reaccionar adecuadamente para mantener el *statu quo* (incluidos los humanos) prescindiendo de lo que le tiremos. Por ejemplo, ahora se sabe perfectamente que la dilapidadora quema de la selva amazónica contribuye significativamente al incremento del dióxido de carbono en la atmósfera, tanto porque desprende el gas durante el proceso mismo de combustión, como porque elimina los principales consumidores de dióxido de carbono: los árboles mismos. El dióxido de carbono es uno de los llamados «gases invernadero», y se teme que los aumentos de su proporción en pequeños porcentajes puedan contribuir al calentamiento global, con todo el quebranto que eso podría producir.

Ahora bien, unos tipos de capa de nubes atrapan el calor que sube de la superficie de la Tierra, contribuyendo así aún más al fenómeno del calentamiento global, pero otros tipos (particularmente los cirros) reflejan ciertas longitudes de onda de la radiación solar antes de que los rayos lleguen a alcanzar el suelo. Así, tales nubes «enfrían» eficazmente la tierra. A este respecto, una reacción regulatoria gaiana a

nuestra quema de la selva amazónica sería incrementar la capa de cirros con el fin de restablecer las temperaturas medias para el actual nivel de equilibrio. Los experimentos llevados a cabo para descubrir si tales incrementos han tenido lugar de hecho no han dado resultados definitivos, cosa nada sorprendente, dada la enorme complejidad que implica la creación de modelos de los fenómenos meteorológicos. Sin embargo, algunos indicios apuntan a que ha aparecido mayor número de cirros, y, si esto se pudiera confirmar, y además demostrar que se trata de una reacción gaiana, entonces la hipótesis Gaia de Lovelock podría acabar resultando un arma más potente para los adversarios del movimiento verde que para el movimiento mismo. Después de todo, si Gaia puede encajar y regular nuestra rapacidad medioambiental (sin recurrir a aniquilarnos), entonces parece que nuestra supervivencia no está tan evidentemente en juego como los verdes querrían hacernos creer.

Sean cuales sean las consecuencias de Gaia para los ecologistas políticos, el dinamismo general de la filosofía (o cosmovisión, para ser menos controvertidos) que sostiene su política es disolver lo humano en el mundo «natural», para, como mínimo, *desplazar* al ser humano de su falsa posición en el centro de la creación. Esta empresa tiene tanto aspectos descriptivos como prescriptivos. La ciencia ecológica, por ejemplo, sugiere la existencia real de una dependencia entre las especies, y los teóricos dentro del

movimiento verde y de su entorno sostienen que esta interdependencia, y las responsabilidades que lleva consigo, originan conceptos acerca de cómo *deben* comportarse los seres humanos. Consiguientemente, la conducta humana que contradiga esta interdependencia tendrá un valor negativo, y es a las consecuencias éticas de este modo de entender la relación entre los seres humanos y el mundo «natural» a las que voy a pasar a continuación.

ÉTICA: UN CÓDIGO DE CONDUCTA

Una inquietud fundamental del ecologismo como ideología política es la relación entre los seres humanos y su medio ambiente. Por consiguiente, casi todo lo que en las publicaciones del ecologismo se basa en el nombre de la filosofía (o más a menudo «ecofilosofía») tiene que ver con la descripción de dicha relación y el análisis de sus consecuencias normativas. Más concretamente, todas las formas de ecologismo recomiendan moderación por parte de los seres humanos con respecto a su medio ambiente, y así la ecofilosofía entiende que su tarea principalmente es proponer razones para tal moderación. También procura juzgar entre varias razones para la moderación, y debo decir

que no todas las razones que se pueden dar son razones radicalmente ecológicas, y que esto conduce a una distinción entre lo que se suele conocer como «ecología profunda», por un lado, y el rostro público del ecologismo como ideología política, por otro.

La primera utilización influyente del término «ecología profunda» se atribuye comúnmente al noruego Arne Naess. En septiembre de 1972, Naess dio una conferencia en Bucarest en la que hizo una distinción entre lo que él llamó los movimientos de ecología «profunda» y los de ecología «superficial». La distinción tenía que ver con la diferencia entre un interés superficial por «la contaminación y el agotamiento de los recursos», por los efectos deletéreos que esto podría tener en la vida humana, y el interés profundo –por sí mismo– por principios ecológicos tales como la complejidad, la diversidad y la simbiosis (Naess, 1973, pág. 95). A mi parecer, la ecología profunda conforma la política verde radical de un modo que no les resultará obvio a quienes convierten dicha política en sinónimo de medioambientalismo. En efecto, el hecho de que el ecologismo esté conformado por una ecología profunda es precisamente lo que (en parte) ayuda a distinguirlo del medioambientalismo: los medioambientalistas se contentarán con razones ecológicas superficiales para cuidar del medio ambiente, mientras que los ecologistas profundos, aunque a menudo harán observaciones ecológicas superficiales, probablemente no se sentirán cómodos al

hacerlas. Esto no quiere decir que la ecología profunda no resulte problemática desde un punto de vista político, como demostraré.

No resulta sorprendente en absoluto que el contenido ético de la ecofilosofía sea abrumador. Ha corrido mucha tinta sobre cuestiones tales como los derechos de los animales, las plantas y las tierras vírgenes, y los deberes que nosotros como seres humanos podríamos tener para con ellos. En este campo, la influencia del movimiento proderechos de los animales y sus impulsores intelectuales ha sido profunda. En gran medida, se puede decir verdaderamente que la extensión realizada por el movimiento proderechos de los animales y sus teóricos, del ámbito ético de los humanos a (algunos de) los animales, ha sido considerado hasta hace poco por los ecofilósofos como el camino correcto para aspirar a su objetivo de elaborar una ética para la naturaleza no sensible.

Los paréntesis son necesarios, sin embargo, porque varios ecofilósofos han hecho hincapié en las dificultades de extender el trabajo de los teóricos de los derechos animales y de sostener una postura de «valores naturales» (o «valor intrínseco») –es decir, una postura que mantendría que toda la naturaleza, y no sólo algunos animales, tiene un valor intrínseco–, y han preferido concentrarse en el cultivo de un «estado de ser», en vez de un «código de conducta» (Fox, 1986b, pág. 4).

Esta aproximación supone la convicción de que la elaboración de una ética ecológicamente sana no es posible dentro de la modalidad actual de discurso ético (derechos, deberes, sujetos racionales, la capacidad de dolor y sufrimiento, etcétera) y de que una ética así sólo puede, y debe, surgir de una nueva cosmovisión. Quienes argumentan desde esta perspectiva señalan que la actual modalidad de discurso exige que los ecologistas presenten razones por las que *no* se debería estropear el mundo natural. Lo que se requiere, dicen, es el cultivo de una cosmovisión alternativa dentro de la cual se tendrían que dar justificaciones de por qué *se debería* estropear (Fox, 1986a, pág. 84).

Aunque la opinión de Warwick Fox es que la postura de «código de conducta» no es tan genuinamente ecológica profunda como la postura de «estado de ser» (véase la siguiente sección), no hay ninguna buena razón por la cual, para nuestros propósitos, debamos separarlas de ese modo. Lo importante desde la perspectiva del ecologismo como ideología política es que pretende persuadirnos de que el mundo «natural» tiene un valor intrínseco: que no debemos cuidar de él simplemente porque eso pueda beneficiarnos. Tanto la aproximación de «código de conducta» como la de «estado de ser» quieren llegar hasta ese punto (aunque, estrictamente hablando, quienes propugnan esta última aproximación procuran no hablar desde la óptica de una teoría del valor), y en esa medida sus diferencias son

tácticas, más que estratégicas: discrepan en cuanto al mejor medio de llegar hasta allí.

Lo que une ampliamente ambas posiciones es la evitación de argumentos humano–prudenciales para revestir el medio ambiente de valor. Así, argumentos del tipo de que el mundo no humano debe ser preservado porque es útil para diversas empresas humanas (Warwick Fox enumera nueve de tales posibilidades; Fox, 1990, pág. 160) caen fuera de la solidez ecocéntrica por su antropocentrismo. Esta exigencia de una ética no antropocéntrica es la que ha causado tantas dificultades, porque conduce a afrontar la cuestión del valor intrínseco: «Necesitamos una ética que reconozca el valor intrínseco de todos los aspectos del mundo no humano» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 284). Así, se espera que un no antropocentrismo ético sostenga una conducta responsable respecto al mundo natural no humano.

¿Cómo sería ese valor intrínseco? En un examen detallado, John O'Neill destaca tres posibilidades. En primer lugar, «un objeto tiene valor intrínseco si es un fin en sí mismo [y no] un medio para algún otro fin»; en segundo lugar, «“valor intrínseco” se usa para aludir al valor que un objeto tiene únicamente en virtud de sus “propiedades intrínsecas”»; y en tercer lugar, «“valor intrínseco” se usa como sinónimo de “valor objetivo”, es decir, el valor que un objeto posee independientemente de la valoración de los tasadores» (O'Neill, 1993, pág. 9).

O'Neill concluye que mantener una ética medioambiental supone mantener que «los seres no humanos tienen un valor intrínseco en el primer sentido», pero que mantener una ética medioambiental *defendible* podría suponer un compromiso con el valor intrínseco en el segundo o tercer sentido (ibíd., págs. 9–10).

Por lo que respecta a la cuestión del valor objetivo, se han hecho varios intentos de dar respuesta a la objeción subjetivista de que el valor es una cualidad con la que los seres humanos revisten a los objetos; en otras palabras, los objetos no poseen valor por derecho propio, sino que se lo conferimos nosotros.

A menudo, estos intentos vienen a ser un llamamiento a nuestra intuición. Por ejemplo, Holmes Rolston escribe: «Podemos sentirnos emocionados por un halcón en un cielo barrido por el viento, por los anillos de Saturno, las cataratas de Yosemite». Admite que «todas esas experiencias están mediadas por nuestra educación cultural», pero afirma que «tienen elementos importantes de donación, de encuentro de algo entregado a nosotros, de observación con éxito» (Rolston, 1983, pág. 144). Así mismo, dice: «a veces hemos encontrado valores comunicados tan intensamente que los hemos conservado en su estado prístino, como en las Yellowstones, las Sierras y los Smokies» (ibíd., pág. 156). No es en modo alguno el requerimiento a nuestra intuición lo que ofende aquí, sino el hecho de que, aun cuando Rolston nos pudiera persuadir para dar nuestro asentimiento sobre

el valor de las «cosas espectaculares» de la Naturaleza, éste podría no extenderse a otros ofrecimientos como el mosquito anopheles y la mosca tse-tsé.

Otra de las tácticas favoritas de los defensores del valor intrínseco es pedirnos que llevemos a cabo un experimento mental para poner a prueba nuestra sensibilidad ante sus indicaciones. El experimento puede adoptar muchas formas, pero la idea general es siempre la misma. Consideremos, por ejemplo, la versión de Robin Attfield. Attfield nos pide que pensemos en el último ser humano superviviente de un holocausto nuclear enfrentado al último olmo superviviente. La pregunta de Attfield es: ¿estaría haciendo algo equivocado dicho ser humano al cortar el olmo, sabiendo que ella o él moriría antes que el árbol? Attfield informa de que «la mayoría de la gente que considera esta cuestión concluye que esta acción sería equivocada» (Attfield, 1983, pág. 155), y que esto evidencia un sentimiento visceral en favor del valor intrínseco. Su racionalización de este resultado es que los árboles tienen un «bien propio» y «por tanto son, al menos, serios candidatos a una categoría moral» (ibíd., pág. 145).

Está claro que explicitar todas las complejidades del valor intrínseco exige una argumentación detallada, y no es éste el lugar para exponer nada más al respecto. Lo importante ahora es contrastar valor instrumental con valor no instrumental, y decir que, aunque O'Neill (antes) sólo habla de «seres» no humanos, los moralistas medioambientales

hablan también de los «estados, actividades y/o experiencias» de los objetos como lugares potenciales de valor intrínseco (por ejemplo, Attfield, 1990, pág. 63), y hacen lo mismo con los *conjuntos* de entes.

Existe, pues, una distinción latente en la ética medioambiental entre, primero, el intento de elaborar una ética desde dentro de la modalidad actual de discurso y, segundo, la idea de que a una ética así sólo se podría llegar partiendo de un cambio más profundo y general en la conciencia ecológica. Así, al tratar primero el intento de elaborar una ética medioambiental como extensión del debate tradicional, espero mostrar alguna de las dificultades encontradas, que la aproximación de «conciencia ecológica» pretende afrontar.

La primera pregunta para la que cualquier teoría ética debe tener una respuesta es ¿a quién o a qué se debe aplicar? Esta va unida a una segunda pregunta: ¿qué atributos debe poseer un sujeto para que lo admitamos como miembro de la comunidad ética? Una teoría ética podría sostener, por ejemplo, que abarca a los seres humanos (y sólo a los seres humanos), y que esto es en virtud de que éstos poseen una facultad racional. De este modo, el atributo (la posesión de una facultad racional) define los límites de la comunidad ética.

Desde cierto punto de vista, la historia de la ética medioambiental se puede ver como la ampliación de los

límites de la comunidad ética. Una ética para animales, por ejemplo, no es en modo alguno lo mismo que una ética para el medio ambiente, pero, en la medida en que constituye una incursión a través de la divisoria entre las especies, es un comienzo. Ya en el siglo III a.C. Epicuro afirmaba que los animales, igual que los humanos, pueden experimentar placer o dolor, y más recientemente Peter Singer ha convertido estupendamente este argumento en razones para la moderación moral en nuestra conducta respecto a los animales (Singer, 1975). Tom Regan construye un puente diferente sobre la divisoria al afirmar que los humanos y algunos animales pueden ser considerados de forma semejante como «sujetos de una vida», y que, si ésta es la razón por la que consideramos a los humanos moralmente relevantes, sería incoherente negar también a (algunos de) los animales una relevancia moral semejante (Regan, 1988).

Ni Singer ni Regan consiguen acercarse, sin embargo, a una ética medioambiental. Singer restringe la relevancia moral a los seres sensibles, mientras que la extensión de la comunidad moral por parte de Regan es ciertamente tímida; además de los humanos, no incluye más que «los animales mamíferos normales de un año de edad o más» (ibíd., pág. 81). Sin embargo, ambas teorías evocan el espectro del «especieísmo» –discriminación únicamente por razón de la especie– y hacen que nos preguntemos si tal discriminación se puede justificar racionalmente. Las aproximaciones racionalistas a una ética propiamente *medioambiental*

proceden siguiendo líneas semejantes; en ellas los moralistas buscan atributos menos restrictivos para entes no humanos que la sensibilidad o el grado de complejidad mental. Esto no quiere decir que yo crea que los éticos medioambientalistas tienen una opinión prejuizada acerca de lo que pretenden investir de valor intrínseco, pese a lo que piensa Robín Attfield: «Dobson escribe como si el debate entre ecofilósofos supusiera principalmente andar a la búsqueda de un motivo u otro para defender este apoyo activo [del cuidado no instrumental de la biosfera]» (Attfield, 1990, pág. 62). Quiere decir, simplemente, que un cambio en el atributo que invoca la relevancia moral trae inevitablemente consigo un cambio en los límites del interés ético.

Lawrence Johnson, por ejemplo, sostiene que los organismos y los conjuntos de organismos (incluidas las especies y los ecosistemas) tienen necesidades de bienestar, y por tanto un interés en conseguir satisfacerlas. Este «interés para el bienestar» es el atributo, según Johnson, que otorga significación moral a los entes que se dice que lo poseen (Johnson, 1991). Esta es una ética medioambiental en dos sentidos: primero, se puede afirmar que se aplica a todo el medio ambiente; y segundo, concede relevancia moral a «totalidades» (especies, ecosistemas), lo mismo que a individuos. Abarca, por tanto, el terreno perfilado por Aldo Leopold en su declaración clásica del alcance de una ética medioambiental, en *A Sand County Almanac*.

Toda ética desarrollada hasta ahora descansa en una sola premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes. Sus instintos le impulsan a competir por su lugar en esa comunidad, pero su ética le impulsa también a cooperar (quizás en orden a que haya un lugar por el que competir).

La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la tierra (Leopold, 1949, pág. 204).

Leopold nos proporcionó también una regla empírica general para una acción medioambiental sólida al escribir: «una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es equivocada cuando tiende en otra dirección» (ibíd., págs. 224–225). Esto ha preocupado a comentaristas posteriores, porque aparentemente supone que los entes *individuales* pueden ser sacrificados de forma justificada por el bien *general*, confirmando con ello las preocupaciones de Tom Regan relativas a un «fascismo medioambiental» (Regan, 1988, pág. 362).

Los racionalistas que buscan una ética medioambiental han respondido a esta crítica común promoviendo la causa de los atributos que otorgan relevancia moral a los individuos y a las totalidades. Los «intereses para el bienestar» de Lawrence Johnson son un ejemplo que hace al caso, como lo es el atributo de «autopoiesis» que Robyn

Eckersley describe como la «característica de la autorreproducción o autorrenovación» (Eckersley, 1992, pág. 60), apoyándose en la observación de Fox de que «los sistemas vivientes [...] no son meramente sistemas *autoorganizadores*, sino sistemas autorregeneradores o *autorenovadores*» (Fox, 1990, pág. 170). Eckersley continúa:

Una aproximación autopoiética al valor intrínseco es invulnerable a las objeciones que se asocian con el atomismo o el holismo extremos. Mientras que las aproximaciones atomísticas atribuyen valor intrínseco sólo a los organismos individuales, y mientras que una aproximación holística incondicional atribuye valor intrínseco sólo a ecosistemas enteros (o quizás sólo a la biosfera o a la ecosfera en sí), una aproximación autopoiética reconoce [...] el valor, no sólo de los organismos individuales, sino también de las especies, los ecosistemas y la ecosfera (“Gaia”) (Eckersley, 1992, pág. 61).

Por supuesto, esta atribución de relevancia moral tanto a las totalidades como a las partes no excluye la posibilidad de choques entre ellas: de hecho, tales choques son inevitables. Aunque considera el argumento «gaiano» de que la biosfera como un todo tiene categoría moral, Attfield ha señalado que «puede haber conflicto entre maximizar sus excelencias y maximizar el valor intrínseco de sus componentes» (1983, pág. 159). Las dificultades que implica la resolución de conflictos entre pretensiones de diferentes «sujetos

ecológicos» se han demostrado muy difíciles, y estos problemas surgieron pronto en la historia de la ecología profunda con el «segundo principio» de Naess de la ecología profunda, enunciado en su fundamental artículo de 1973. La idea es: «Igualitarismo biosférico, en principio» (Naess, 1973, pág. 95). La dificultad de esto resulta más clara si nos centramos en la expresión menor, «en principio», y en el comentario que el propio Naess hace sobre ella: «La expresión “en principio” se inserta porque cualquier praxis realista exige, en alguna medida, matar, explotar y suprimir» (ibíd.). Esta frase se ha hecho famosa en la literatura ético-medioambiental: ¿cuánto matar?, y ¿a quién o qué se ha de explotar y suprimir?

La noción de igualitarismo biosférico es, evidentemente, problemática. Mary Midgley rechaza cáusticamente el principio de un «igual derecho a vivir y florecer» cuando dice que los igualitarios biosféricos

han [...] puesto las cosas sumamente difíciles para sí mismos últimamente al hablar de una manera muy en general, a priori, tipo Revolución francesa, de que todos los animales son iguales, y al denunciar el «especieísmo» como una forma irracional de discriminación, comparable al racismo. Este modo de pensar es difícil de aplicar convincentemente a langostas, anquilostomas y espiroquetas, y fue inventado sin prestarles mucha atención (Midgley, 1983a, pág. 26).

Así pues, ¿cómo se ha de resolver el conflicto? ¿Cómo se ha de entender concretamente la expresión «en principio»?

En términos generales, los moralistas medioambientalistas afrontan esto del mismo modo que el resto de nosotros: construyendo una *jerarquía* de entes y conjuntos de entes valorados. A estas jerarquías se llega habitualmente tomando como base el atributo valorado en cuestión y afirmando que unos entes o conjuntos de entes tienen más de dicho atributo que otros y, por tanto, tienen mayor peso en la balanza moral. Lawrence Johnson, vamos a recordarlo, basa la relevancia moral en la posesión de interés para el bienestar. Pero resulta claro que no todos los entes tienen el mismo (tipo de) interés para el bienestar: «ciertamente parece que los humanos son capaces de un nivel mucho más alto de bienestar que el organismo de la viruela» (Johnson, 1991, pág. 261).

Ciertamente, llama la atención la frecuencia con que estos intrépidos aventureros filosóficos regresan, de manera bastante tradicional, a la base de la que partieron. La complejidad es un dato predilecto en torno al cual construir las jerarquías requeridas. Warwick Fox ha relacionado valor con complejidad del modo siguiente:

En la medida en que el valor es intrínseco a la complejidad de las relaciones, y en la medida en que dicha complejidad de relaciones se demuestra en el grado de organización central de un organismo (y, por

tanto, en su capacidad para la riqueza de experiencia), los organismos tienen derecho a una relevancia moral proporcional a su grado de organización central (o capacidad para la riqueza de experiencia) mientras dure su existencia (Fox, 1984, pág. 199).

Y continúa: «Al reconocer esto, debemos tener claro que la intuición fundamental de la ecología profunda no lleva consigo la opinión de que el valor intrínseco esté difundido homogéneamente entre los miembros de la comunidad biótica» (ibíd.), y que, por tanto, «estas concepciones jerárquicas del valor intrínseco [...] proporcionan una guía para la acción en situaciones en las que los valores entran en auténtico conflicto» (Fox, 1990, pág. 182). En una línea similar, otra filósofa australiana, Freya Mathews, ha escrito: «Cuanto mayor es la complejidad de un sistema viviente [...] mayor es su poder de autorrealización [...] y mayor es el valor intrínseco [...] que se puede decir que encarna» (Mathews, 1991, pág. 123). Ahora bien, esto evidentemente supone el fracaso total del principio de igualitarismo biosférico: de hecho es un principio de «desigualitarismo» biosférico.

De este modo, los intentos de resolver las dificultades del principio de Naess han terminado socavando el principio mismo. Esto demuestra claramente lo insoluble del problema, y es un problema absolutamente práctico para la política del movimiento verde. Cualquiera que haya ahogado babosas en una copa de cerveza para impedir que se comieran las lechugas puede ser felicitado por tener cierta

sensibilidad ecológica, pero, ¿fue esa acción medioambientalmente ética? Como ha comentado Richard Sylvan: «Las líneas directrices en lo que respecta a la vida y la acción cotidiana para un adepto de la ecología profunda siguen siendo, por desgracia, excesivamente oscuras» (Sylvan, 1984b, pág. 13).

Son estas dificultades y oscuridades las que han llevado efectivamente a algunos practicantes de la ética medioambiental a abandonar los intentos de elaborar una ética dentro de la modalidad actual de discurso. Ya en 1986, Warwick Fox, por ejemplo, afirmaba que el igualitarismo biosférico «opera en un nivel inferior de determinación que una teoría del valor, es decir, se refiere a la actitud general que subyace tras lo que reconocemos como decisiones y prácticas éticas específicas» (1986b, pág. 40). Esta es la cuestión a la que me he referido antes como el cambio de la elaboración de un «código de conducta» a la de un «estado de ser». A continuación voy a centrarme en éste.

ÉTICA: UN ESTADO DE SER

Hubo un tiempo, pues, en que la ecología profunda estaba asociada principalmente con la creencia de que el mundo no

humano podía tener (y habitualmente tenía) valor intrínseco. Esto parecía ser un paso radical dentro del discurso ético tradicional, con consecuencias prácticas de gran alcance para las relaciones entre los seres humanos y su medio ambiente. Desde la perspectiva ética, era (y es) un intento de ir más allá de los argumentos humano-prudenciales en favor de la inquietud por la biosfera.

Pero, como he indicado, varios teóricos de la ecología profunda comenzaron a rechazar las consecuencias de elaborar una teoría sólida del valor intrínseco. Esto les ha llevado a proponer la necesidad de una ética que proceda desde un estado modificado de conciencia, en lugar de esperar que pueda ser elaborada desde el interior de la que actualmente domina. Algunos de estos teóricos han sostenido que la ecología profunda siempre ha sido una empresa de «conciencia primero, ética después». Creo que esto es equivocado, aunque poco importa aquí. Lo que ha habido siempre es una mezcla de las dos, pero sólo en un tiempo relativamente reciente es cuando los problemas encontrados con los «valores naturales» han llevado a la separación explícita de «estado de ser» y «código de conducta».

Warwick Fox, por ejemplo, insiste en que el intento de desarrollar el valor intrínseco partiendo del principio de Naess del igualitarismo biosférico supone una «falsa interpretación» del principio, y admite que él fue «parte

implicada» (1986a, pág. 37). Pero, ¿puede haber estado tan equivocada tanta gente? Yo creo, por el contrario, que era una buena interpretación del principio, pero que algunos la han encontrado defectuosa. Debido a las dificultades del valor intrínseco, algunos teóricos decidieron relegarla a un segundo plano al tiempo que subrayaban la metafísica de la ecología profunda. Debo insistir de nuevo en que dicha metafísica no ha sido inventada repentinamente para hacer frente al obstáculo del valor intrínseco, como algunos implicados parecen sugerir (por ejemplo, Sylvan, 1984a, pág. 2), pero no siempre ha desempeñado la misma función fundamental que ahora realiza para algunos ecologistas profundos.

La distinción entre «estado de ser» y «código de conducta» ha llevado, en algunos sectores, a la eliminación de los defensores del valor intrínseco del campo de la ecología profunda. Este fue un paso que dio Warwick Fox en la charla que pronunció en la Cuarta Conferencia Nacional de Educación Medioambiental en Australia, en septiembre de 1986, y que prosiguió en su último trabajo (Fox, 1990). Basándose en el trabajo de John Rodman, Fox distinguía en 1986 entre «cuatro tipos generales de aproximaciones medioambientalistas», y calificaba las dos últimas de ellas como «teoría del valor intrínseco» y «ecología profunda» (Fox, 1986b, pág. 2). Esta distinción tiene el efecto de separar la ecología profunda de una postura de «valores naturales», mientras que, ciertamente en el artículo original de Naess de

1973 al menos, la ética y la metafísica son presentadas juntas sin ninguna distinción fundamental clara.

La postura de «estado de ser» parte del siguiente tipo de premisa: que una «conciencia ecológica conecta al individuo con el mundo más amplio» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 282); y ha sido desarrollada en su forma más refinada por Fox (1990). Esa «conciencia ecológica» sirve de nuevo fundamento sobre el que se construiría una ética (ecológica) diferente y nuevas formas (ecológicas) de conducta. La idea supone el cultivo de un sentido del yo que vaya más allá del individuo entendido partiendo de su identidad corporal aislada. A esto se añade la idea de que el enriquecimiento del yo depende de que se identifique lo más ampliamente posible con el mundo no humano. Naess expresa esto del modo siguiente:

La autorrealización no puede llegar muy lejos sin compartir las alegrías y las penas con los demás, o más fundamentalmente, sin el desarrollo del ego estrecho del niño pequeño hasta alcanzar la estructura completa de un yo que abarque a todos los seres humanos. El movimiento ecológico –como muchos movimientos filosóficos anteriores– da un paso más y pide un desarrollo tal, que se dé una profunda identificación de todos los individuos con la vida (en Fox, 1986a, pág. 5).

La conciencia ecológica, pues, tiene que ver con nuestra identificación con el mundo no humano, y con la concepción

de que nuestra autorrealización queda presagiada en dicha identificación y la conducta que resultaría lógicamente de ella. No es difícil ver cómo de aquí surge una actitud medioambientalmente sólida. Fox escribe:

Por ejemplo, cuando le preguntan por qué no ara el suelo, Smohalla, el indio americano *nez percé*, no responde con una explicación detalladamente razonada respecto a por qué el suelo tiene valor intrínseco, sino más bien con una pregunta retórica que expresa una profunda identificación con la tierra: «¿Cogeré un cuchillo y desgarraré el pecho de mi madre?» (Fox, 1986a, pág. 76).

En otras palabras, la ética nace «de forma natural» de una visión alternativa de la realidad, y ésta es la razón del rechazo de la primacía de la ética: «No estoy muy interesado en éticas y morales», escribe Naess,

estoy interesado en cómo experimentamos el mundo [...] Si la ecología profunda es profunda, debe relacionarse con nuestras creencias fundamentales, no sólo con la ética. La ética se sigue de cómo experimentamos el mundo. Si experimentas el mundo de tal y tal forma, entonces no matas (en Fox, 1986a, pág. 46).

El mismo Fox observa que su sentido «ecológico transpersonal» del yo tiene la consecuencia sumamente

interesante, incluso sorprendente, de que la ética (concebida como ocuparse de los «deberes» morales) ¡resulta superflua! La razón de esto es que si uno tiene un sentido del yo amplio, expansivo o como un campo, entonces (suponiendo que uno no sea autodestructivo) protegerá de forma natural (es decir, espontáneamente) el despliegue natural (espontáneo) del yo expansivo (la ecosfera, el cosmos) en todos sus aspectos (Fox, 1990, pág. 217).

Ahora bien, hay que hacer al menos tres observaciones sobre este concepto de conciencia ecológica y sus consecuencias. Primeramente: ¿hasta qué punto supone una regresión al pecado original de antropocentrismo? Parece claro que el principio de autorrealización descrito antes, aunque genera inquietud por el mundo no humano, la genera por razones humano-prudenciales. En esta medida, el cultivo de una conciencia ecológica como fundamental para una ética medioambiental puede evitar los problemas asociados con la elaboración de ésta desde el discurso convencional, pero a costa de diluir el no antropocentrismo, considerado básico en una perspectiva ecológica.

La segunda observación gira en torno al problema de los conflictos potenciales entre los intereses humanos y los intereses del medio ambiente, analizados antes en otras circunstancias. Uno puede imaginar una identificación inmensamente amplia de su «yo» con el mundo no humano, pero seguir viendo la supervivencia de su propio yo como

dependiente de cierta medida de «matanza, explotación y supresión» de ese mundo no humano. ¿Dónde deja eso la realización práctica de la nueva ética que podría surgir de una «conciencia ecológica»? Ciertamente parece que la exigencia de Richard Sylvan de «líneas directrices relativas a la vida cotidiana» no queda en absoluto satisfecha dentro de la aproximación de conciencia ecológica. Tampoco es éste un problema limitado a una supuesta «época de conciencia preecológica». Este conjunto de ecologistas profundos no ha hecho ninguna afirmación de que, una vez que se haya alcanzado una conciencia ecológica general, los problemas de conflicto medioambiental «desaparezcan». Ciertamente, Warwick Fox reconoce que el conflicto entre los seres humanos y el mundo no humano es inevitable: «mi “pequeño yo” debe satisfacer determinadas necesidades vitales aun a expensas de las necesidades vitales de otros entes (relativamente autónomos)» (1986a, pág. 58). Sin embargo, no se han elaborado criterios para decidir entre varios conjuntos de «necesidades vitales», ni para decidir cuáles podrían ser éstas.

La primera respuesta posible a esta objeción es que *se da* orientación mediante la creación de jerarquías, o «grados de valor intrínseco» (Mathews, 1991, págs. 122–129), como las esbozadas en la sección anterior. La situación de los entes o los conjuntos de entes dentro de estas jerarquías determinará cuáles de ellos son más iguales que los demás en el caso de un conflicto de intereses. Por supuesto, no hay

criterios convenidos para la construcción de dichas jerarquías, de modo que la letra pequeña causa mucha más dificultad que las reglas generales.

Una segunda y más amplia respuesta es que los ecologistas profundos sostienen que su propósito no es proporcionar un reglamento, sino promover una conciencia de identificación con el mundo no humano que altere hondamente las circunstancias en las que se escribiría cualquier reglamento. Fox lo expone de forma convincente:

desde el punto de vista de preservar el mundo no humano, la aproximación de una identificación más amplia es más provechosa que la aproximación axiológica medioambiental en sentido estratégico o político, porque ya no hace recaer el peso de la justificación de las propias acciones sobre la persona que quiere conservar el mundo no humano, sino sobre la persona que quiere trastocarlo o estropearlo (Fox, 1986a, pág. 84).

Creo que es verdaderamente importante hacer comprender esto, y ciertamente tendría un efecto en la ética medioambiental que pudiera surgir. Los problemas de conflicto, por supuesto, permanecerían, pero el grado de conflicto se reduciría considerablemente. No se trata sino de que el mundo no humano se beneficiaría de la inculcación generalizada de una «conciencia medioambiental», tal como Fox y otros la han descrito. Desplazar el peso de la

justificación de ese modo no nos exime, por supuesto, de trazar líneas de legítima intervención medioambiental, pero significa que dichas líneas se trazarán en un territorio muy diferente del que surge si el peso de la justificación sigue recayendo sobre las mismas personas. Dicho de otro modo, si es la preservación del mundo no humano lo que se tiene que justificar, entonces es probable que se tolere más la intervención medioambiental que si es dicha intervención lo que se tiene que justificar.

Sin embargo, el siguiente problema –y ésta es la tercera observación– concierne al modo de generar esta «identificación más amplia» en la gente. ¿Cómo se les ha de convencer de ello? Si Robert Aitken tiene razón cuando dice que «la ecología profunda [...] requiere apertura al oso negro, intimar verdaderamente con el oso negro, de modo que la miel gotee por tu abrigo de piel cuando cojas el autobús para ir a trabajar» (en Fox, 1986a, pág. 59), entonces parecería que la ecología profunda se encuentra en serias dificultades. Las carcajadas que generalmente saludan este tipo de afirmación ponen de manifiesto el hondo problema de persuasión de la ecología profunda.

Expliquémonos: quienes ahora deciden formular las pretensiones de un «estado de ser» y no las de un «nuevo código de conducta» se vieron obligados a adoptar esta postura por lo que consideraron un sentido de realismo: se entendió que los conceptos éticos tradicionales no podían realizar el trabajo medioambiental que se les exigía. Dicho

de otro modo, preguntaron «¿De dónde nace una ética?», y sugirieron la respuesta: de una determinada comprensión del modo de ser del mundo; de una metafísica. Esta conclusión iba a propugnar un cambio de la perspectiva metafísica en la dirección descrita en la primera parte de este capítulo, por entender que la deseada ética medioambiental sería más probable que floreciera en ese nuevo clima.

Sin embargo, la metafísica propuesta por la ecología profunda está tomándose su tiempo para dominar (por no decir otra cosa), y la autoidentificación con el mundo no humano exigida por ella queda restringida –al menos en los «países industriales avanzados»– a núcleos aislados de radicales bienintencionados. La ecología profunda ha preguntado «¿De dónde nace la ética?», y se ha respondido: de una metafísica. Pero su problema a largo plazo puede estribar en encontrar una respuesta a esta pregunta «¿De dónde nace la metafísica?», porque aquí se encuentra la pista de por qué el apoyo activo a un cambio de conciencia, por sí solo, no es suficiente. La conciencia no es un dato independiente, aislado de las circunstancias sociales que la alimentan.

Janna Thompson es quien más se acerca al comentario que es preciso hacer: «La resolución ética [...] presupone crítica social: un intento de demostrar que las actuales relaciones sociales, y los objetivos y deseos que brotan de ellas, son insatisfactorios, y que son de desear nuevas concepciones de

autorrealización y felicidad» (Thompson, 1983, pág. 98). Esa crítica social debiera ser parte esencial de la iniciativa ecológica profunda, pero los ecofilósofos escriben como si la resolución de los problemas filosóficos fuera suficiente para producir la resolución de problemas prácticos como la contaminación, la deforestación y la lluvia ácida. Normalmente, el contexto social y político no recibe ninguna atención en absoluto. Warwick Fox escribe: «Este intento de desplazar el centro *principal* de la atención filosófica medioambiental de la ética a la ontología constituye claramente un cuestionamiento fundamental o revolucionario de la filosofía medioambiental normal. Es (y debe ser) el norte de la ecología profunda» (Fox, 1984, pág. 204; cursiva en el original). Si la ecología profunda se contenta con permanecer en el ámbito de la teoría, entonces Fox podría tener razón en la determinación de su «norte». Pero si tiene que ver con convertir la teoría en práctica, tendrá que presentar un programa de cambio social. Hasta ahora, ha sido incapaz de hacerlo.

ANTROPOCENTRISMO

Si hay una palabra que sostiene la gama entera de objeciones verdes radicales a las actuales formas de conducta humana en el mundo, ésa es probablemente

«antropocentrismo». La inquietud por nosotros mismos a expensas de la inquietud por el mundo no humano se considera causa básica de la degradación medioambiental y el potencial desastre. Por una parte, sin embargo, la centralidad misma de esta palabra para la causa verde ha llevado a un oscurecimiento de su significado, mientras que, por otra, la cuestión práctica de lograr comunicar la ideología verde ha conducido a sus teóricos a emitir mensajes contradictorios acerca del antropocentrismo.

Por lo que respecta al primer punto, quiero indicar que la palabra tiene un significado fuerte y otro débil, significados que surgen de una lectura de las publicaciones ecofilosóficas, pero que rara vez se distinguen formalmente. Mi forma de entender el significado débil es aquélla a la que alude Warwick Fox indicando que tiene que ver con estar «centrado en lo humano» (1986b, pág. 1). Lo que yo llamo significado fuerte también procede de Fox e implica ver «el mundo no humano puramente como un medio para los fines humanos» (1984, pág. 198). Podríamos referirnos a estas posturas como «centradas en lo humano» y «humano-instrumentales», respectivamente. Ambas calificaciones fueron usadas por Fox con referencia explícita al antropocentrismo, pero resulta claro que tienen consecuencias diferentes.

El primer sentido, o débil, es más evidentemente «neutral que el segundo, o fuerte, y resulta verdaderamente asombroso lo a menudo que el «centrarse en lo humano» se

confunde con el «instrumentalismo humano», normalmente por parte de quienes se apresuran con demasiada precipitación a encontrar contradicciones antropocéntricas en el corazón del pensamiento ecocéntrico. El sentido fuerte lleva consigo una noción de la injusticia e iniquidad implicada en el uso instrumental del mundo no humano. Deseo indicar que el antropocentrismo en sentido débil es una característica inevitable de la condición humana. Esto no perjudicará el argumento de los ecologistas; de hecho les permite poner lo humano, sin ninguna vergüenza, en el programa ecológico –programa del que, por razones asociadas con sus objetivos, la centralidad del ser humano ha sido casi eliminada.

Los peligros de dicha eliminación han quedado claros en las posturas teóricas y las actividades políticas del grupo norteamericano Earth First! [¡La Tierra primero!], grupo del que se ha dicho que es «el ala de acción política de la ecología profunda» (Reed, 1988, pág. 21) y «el filo cortante del medioambientalismo» en el Oeste americano (Tokar, 1988, pág. 134). Un artículo de una publicación de ¡La Tierra primero! (curiosamente firmado por Miss Ann Trophy, quizás el pseudónimo del destacado miembro norteamericano de ¡La Tierra primero! Christopher Manes) afirmaba:

Si los medioambientalistas radicales tuvieran que inventar una enfermedad para hacer volver a la población humana a la cordura, dicha enfermedad

probablemente sería algo como el SIDA [...] los posibles beneficios de esto para el medio ambiente son asombrosos [...] igual que la peste negra contribuyó a la muerte del feudalismo, el SIDA tiene el potencial para acabar con el industrialismo (citado en Reed, 1988, pág. 21).

Este grupo tampoco es de los que hablan mucho y no hacen nada. Hace algún tiempo, ¡La Tierra primero! se dedicó a clavar clavos en los troncos de las secuoyas californianas para disuadir a los madereros de talarlas, y al menos un leñador resultó gravemente herido al salir su sierra mecánica rebotada del tronco y darle en el cuello. Tendré que volver sobre ¡La Tierra primero! en el capítulo 4.

Quizás el crítico más comprometido y basado en principios más fuertes (dentro del movimiento ecológico, definido ampliamente) para con los excesos a los que puede conducir (lo que él llama) el biocentrismo es Murray Bookchin, quien parte de la perspectiva de lo que él denomina «ecología social». «Sean cuales sean sus méritos», escribe,

el hecho es que la ecología profunda, más que cualquier otra perspectiva ecológica «radical», culpa a la «Humanidad» como tal de la crisis ecológica –especialmente a los «consumidores» corrientes y a los «criadores de niños»– al tiempo que ignora en gran medida los intereses empresariales que están saqueando realmente el planeta (Bookchin, 1991, pág. 123).

Bookchin ha prestado una atención constante al potencial misantrópico interno de la ecología profunda y desempeñó un importante papel instrumental en animar a Dave Foreman –cofundador de ¡La Tierra primero!– a retractarse de algunas observaciones que sembraron particularmente la discordia, relativas a la inmigración de México a Estados Unidos (Foreman, 1991, pág. 108; véase pág. 122, capítulo 3).

La postura de la ecología social sobre el antropocentrismo y el bio-centrismo es negarse a escoger entre los dos: «Un “antropocentrismo” basado en el principio religioso de que la Tierra fue “hecha” para ser dominada por la “Humanidad” está tan lejos de mi pensamiento como un “biocentrismo” que convierte la sociedad humana en una simple comunidad más de animales» (Bookchin, 1991, pág. 128). Bookchin prefiere hablar de una «primera» y una «segunda» naturaleza: la «primera naturaleza» sería «prehumana» (1989, pág. 201), y la «segunda naturaleza» se desarrollaría a partir de la primera en forma de especie humana. La segunda naturaleza (la humanidad) es:

producto de una evolución que tiene la plenitud de mente, de capacidades comunicativas extraordinarias, de asociación consciente, y la capacidad de alterar a sabiendas, tanto su propio ser, como el mundo natural. Negar estos extraordinarios atributos humanos que se manifiestan en la vida real, sumergirlos en conceptos como el de “democracia biocéntrica”, que convierte a los

seres humanos y a los caracoles en “iguales” desde el punto de vista de su “valor intrínseco” (sea cual sea el significado de esta expresión), es sencillamente frívolo (Bookchin, 1989, pág. 201).

A estas alturas estará ya claro que, aunque los ecologistas profundos profesan un «igualitarismo biosférico» en principio, la mayoría de ellos encuentran modos de crear una jerarquía de valor con el fin de afrontar los conflictos de intereses entre especies (por ejemplo). Sin duda se recordará que los igualitarios biosféricos a menudo organizan esas jerarquías en torno al dato de la complejidad, una de las características que distingue la primera naturaleza de la segunda en la descripción de Bookchin. En lo que a esto respecta, puede que Bookchin y sus adversarios no estén tan alejados.

Lo que los separa definitivamente, no obstante, y lo que hace difícil considerar la ecología social como parte de un programa *ecocéntrico* radical (por supuesto, esto no equivale a negarle radicalismo en su propio planteamiento), es la opinión de Bookchin de que la humanidad representa una mejora cualitativa por lo que respecta a la evolución natural. «La yoidad, la conciencia y las bases para la libertad» son sólo confusamente visibles (si es que lo son en absoluto) en la primera naturaleza» (ibíd.). Potencialmente, por otro lado,

una humanidad emancipada se convertirá en voz, en la

expresión, de una evolución natural hecha consciente de sí misma, bondadosa y compasiva con el dolor, el sufrimiento y los aspectos incoherentes de una evolución dejada a su propio despliegue, a menudo caprichoso. La naturaleza, debido a la intervención racional humana, adquirirá a partir de ella la intencionalidad, el poder de desarrollar formas de vida más complejas y capacidad para diferenciarse (Bookchin, 1989, pág. 203).

Robyn Eckersley se ha referido a esto como la «tesis de administración evolutiva» de Bookchin (Eckersley, 1992, pág. 154) y señala dos razones por las que esta tesis ofende las sensibilidades ecocéntricas. En primer lugar, la idea misma de que el despliegue de la naturaleza pueda ser «caprichoso» no cuadra con el mandamiento ecocéntrico general de «permitir a todos los seres (humanos y no humanos) desplegarse a su propio modo» (ibíd., pág. 156); y la segunda razón (conectada con la anterior) es que los ecocéntricos no pretenden saber cuál es la dirección de la evolución:

Desde una perspectiva ecocéntrica, resulta arrogante e interesado hacer, como hace Bookchin, la inverificable afirmación de que la primera naturaleza está esforzándose por conseguir algo (a saber, mayor subjetividad, conciencia o «yoidad») que «da la casualidad» de que ha alcanzado su forma más desarrollada en *nosotros*: la segunda naturaleza (Eckersley, 1992, pág. 156).

Aunque Eckersley puede exagerar algo la dimensión teleológica del pensamiento de Bookchin, es difícil negar el sentido de «conducción» que éste da a la relación de la humanidad con la naturaleza no humana, sin que nada de esto preocupe especialmente a Bookchin, quien escribe que si la ecología social «es humanismo –más exactamente humanismo ecológico–, la actual cosecha de antihumanistas y misántropos es bienvenida para sacarle el máximo provecho» (Bookchin, 1989, pág. 36).

Dejando aparte a Bookchin (si ello no parece demasiado tajante tratándose de una persona que ha ejercido una influencia tan profunda en el medioambientalismo norteamericano), sería un error pensar que la ecología profunda lleva necesariamente a actividades del tipo de las de ¡La Tierra primero!, y, por tanto, a rechazarla basándose en eso. La afirmación de Chris Reed (en un artículo al que nos hemos referido anteriormente) de que «la caída en la irracionalidad ha dañado gravemente el feminismo americano», y de que «el actual alboroto entre los medioambientalistas parece muy probable que acabe repitiendo el error de las feministas» (1988, pág. 21), no es sólo equivocadamente ofensiva para el feminismo radical, sino también una lectura unilateral de las consecuencias de la ecología profunda. Por ejemplo, el desplazamiento del peso de la justificación, de quienes preservarían el mundo no humano, a quienes intervendrían en él (presentado anteriormente como implícito en la ecología profunda),

difícilmente justifica el tipo de violencia disciplinaria practicada por algunos miembros de ¡La Tierra primero! –y tampoco tiene por qué conducir necesariamente al antihumanismo y la misantropía, de acuerdo con Bookchin y Bramwell (1994, pág. 161).

Sea como sea, la reintroducción de lo humano en el programa político verde de un modo no antropocéntrico es esencial, y así la acusación de antropocentrismo en sentido fuerte antes expuesta debilita el argumento de un ecologista, si aceptamos la regla básica de que las razones para cuidar del mundo no humano son tan importantes como el cuidado mismo. Lo que todo ecologista que se precie tiene que evitar es una razón humano-instrumental. Como veremos enseguida, sin embargo, ésta es precisamente la clase de razón para cambiar la conducta que a menudo proponen los ideólogos del ecologismo.

En los trabajos publicados, los significados débil y fuerte del antropocentrismo se encuentran mezclados entre sí, a veces en la misma oración. Richard Sylvan, por ejemplo, define como antropocentrismo cualquier actitud que «no se salga de una estructura centrada en lo humano, que interpreta la naturaleza y el medio ambiente instrumentalmente, esto es, como simple medio para los fines y valores humanos» (1984a, pág. 5). A mi parecer, y contrariamente a la conclusión de Sylvan, una «estructura centrada en lo humano» no significa necesariamente que sea «humano-instrumental». Consideremos, por ejemplo, la

siguiente afirmación de Jonathon Porritt: «Para nosotros, no basta con proteger a los animales únicamente por razones prácticas, egoístas; hay también una inquietud profundamente moral, enraizada en nuestra filosofía de respeto a todo lo que mora en el planeta» (1984a, pág. 184). La primera mitad de la oración representa un rechazo del instrumentalismo humano, mientras que la segunda mitad incluye un centrarse en lo humano («nuestra filosofía de respeto»). No hay contradicción en ello, pero demuestra que hay lugar para una forma (débil) de antropocentrismo en declaraciones ecológicas respetables.

La razón de esto es que el antropocentrismo débil es una característica necesaria de la condición humana. Como ha señalado Tim O’Riordan,

las acciones conscientes del hombre son antropocéntricas por definición. Sea que pretenda establecer un sistema de derechos bióticos, o transformar un bosque en barrio residencial, el acto es concebido por el hombre en el marco de su cultura política y social (O’Riordan, 1981, pág. 11).

Este factor es el que une incluso la búsqueda del valor intrínseco con el antropocentrismo. Dicha búsqueda es una búsqueda *humana*, y, aunque pueda tener éxito en desplazar al ser humano del centro de la escena desde el punto de vista del valor, siempre encontraremos a un ser humano en el corazón de esa iniciativa, haciendo las

preguntas. Si no hubiera seres humanos, no existiría la realidad conceptual del valor intrínseco, y es una cuestión abierta si habría algo como el valor intrínseco en absoluto (véase, sin embargo el análisis anterior del objetivismo del valor). En este sentido, cualquier empresa humana será (débilmente) antropocéntrica, incluido el mismo movimiento verde.

La razón para recalcar esto es que el movimiento verde puede estar haciéndose un flaco favor con lo que se ha considerado su insistente distanciamiento de lo humano. En primer lugar, es en sí mismo contradictorio. Charlene Spretnak, por ejemplo, escribe que

la política verde rechaza la orientación antropocéntrica del humanismo, filosofía que postula que los humanos tienen la capacidad para afrontar y resolver los muchos problemas que encaramos mediante la aplicación de la razón humana y la nueva ordenación del mundo natural y de las interacciones de hombres y mujeres para que la vida humana prospere (Spretnak y Capra, 1985, pág. 234).

Evidentemente, hay aquí un rechazo verde razonable del instrumentalismo humano, pero también una inquietante insinuación de que los seres humanos deben abandonar sus pretensiones de resolver los problemas que se han acarreado a sí mismos. Esta sospecha se refuerza con comentarios de este tipo: «A la larga, la Naturaleza tiene el

mando» (ibíd.). Si Spretnak cree realmente esto, uno se pregunta por qué se molesta en escribir libros para intentar persuadirnos de las bondades de la política verde. El hecho de su implicación personal supone una creencia en que tiene algún control, por mínimo que sea, sobre el destino del planeta.

En resumidas cuentas, por supuesto, es la creencia generalizada en la posibilidad del cambio lo que hace del movimiento verde un movimiento propiamente político. Sin tal creencia, la razón de ser del movimiento quedaría socavada. Desde esta perspectiva, el reconocimiento de que el antropocentrismo débil es inevitable puede actuar como correctivo político útil de la idea de que «la Naturaleza tiene el mando»: al menos reintroduce lo humano en el programa –condición necesaria para que exista algo como la política.

En efecto, cuando se trata de la política del movimiento verde, en contraste con su filosofía, hay generalmente pocas reticencias a abandonarse al antropocentrismo, incluso de la variedad fuerte. En *Green Politics*, por ejemplo, Capra y Spretnak hablan de «una comprensión de que formamos parte de la naturaleza, no estamos sobre ella, y de que todas nuestras imponentes estructuras comerciales –y la vida misma– dependen en última instancia de la sensata y respetuosa interacción con nuestra biosfera». Y por si eso no es una expresión suficientemente clara de un argumento humano–prudencial, los autores añaden: «Cualquier gobierno o sistema económico que ignore ese principio está,

en última instancia, llevando al género humano al suicidio» (1985, pág. 28).

Por otra parte, Jonathon Porritt escribe que el «imperativo ecológico [...] nos recuerda que la protección de los sistemas naturales de la Tierra es algo de lo que todos dependemos», y que «el hecho de que miles de especies vayan a desaparecer en torno al cambio de siglo no es simplemente un motivo de irritación académica: nuestra propia supervivencia depende de que entendamos las intrincadas redes de la vida donde estamos envueltos» (1984a, págs. 98–99).

De hecho, Porritt llega hasta el punto de hacer del instrumentalismo humano la palanca para lograr los cambios que el ecologismo recomienda: «Una reinterpretación del propio interés ilustrado es [...] la clave para cualquier transformación radical» (ibíd., pág. 117).

El mismo mensaje antropocéntrico fuerte se recibe alto y claro en los manifiestos del Partido Verde. El manifiesto de 1983 de los verdes alemanes, de gran influencia posterior, afirmaba:

La invasión de los hábitats naturales y el exterminio de especies de animales y plantas está destruyendo el equilibrio de la naturaleza *y, junto con él, la base de nuestra propia vida*. Es necesario mantener o restaurar un medio ambiente biológicamente intacto, *a fin de*

asegurar la supervivencia humana de la futuras generaciones (Germán Green Party Manifesto, 1983, pág. 29; la cursiva es mía).

Y en la página siguiente encontramos una expresión perfecta del principio antropocéntrico fuerte: «Debemos detener la violación de la naturaleza para poder sobrevivir en ella» (ibíd., pág. 30).

El manifiesto del Partido Verde de Inglaterra, Gales e Irlanda del Norte (EWNI) es menos explícito, pero igualmente claro: «La inexorable busca del crecimiento económico ha llevado al *género humano* al borde de un desastre sin precedentes en la historia» (*Green Party (EWNI) Manifesto*, 1994, pág. 1; la cursiva es mía); y: «El principio decisivo y unificador es que todas las actividades *humanas* deben ser indefinidamente sustentables» (ibíd., 1994, pág. 2; la cursiva es mía), donde la respuesta a la pregunta «¿Sustentable para quién?» se ofrece con las palabras en cursiva.

La lista de ejemplos es interminable, y todos ellos demuestran la misma idea: que la política de la ecología no sigue las mismas reglas básicas que las formas radicales de su filosofía. He indicado antes en este capítulo que, para los ecofilósofos, las razones para el cuidado del mundo no humano son al menos tan importantes como el cuidado mismo. Para los ecofilósofos, el cuidado debe ser desinteresado. Este principio parece haber sido abandonado (o al menos

dejado en suspenso) por la mayoría de los ideólogos políticos del movimiento verde.

Se podrían aducir varias razones para ello, entre las cuales está la de la conveniencia; es decir que, con el fin de comunicar la idea básica del cuidado del mundo «natural», puede que haya que tomar atajos. Ésta es la aproximación esbozada por Warwick Fox en la siguiente cita, larga pero digna de atención:

Consideremos lo siguiente. Si me pides que intente decir en una frase a la «persona media» por qué creo que debemos preocuparnos de algún «ser» no humano (vivo o no), entonces para mí, dado nuestro actual contexto cultural, lo más fácil sería decir algo de este tenor: «Porque tiene todas estas utilidades para nosotros». Sin embargo, si deseo acercarme un poco más a lo que realmente quiero decir, pero al mismo tiempo procuro hablar en términos que los demás entiendan inmediatamente, y no en términos que podrían sonarles extraños (y, por tanto, alejarlos), entonces probablemente diré algo de este tenor: «Porque tiene valor en sí mismo». A menos que tengamos mucho más tiempo para hablar, lo último que voy a decir, *dado el actual contexto cultural*, es lo primero que quiero decir: «Porque es parte de mi/nuestro yo, su disminución es mi/nuestra disminución». En otras palabras, dadas las restricciones de la cultura, el deseo de persuadir y el

tiempo limitado con que intentar comunicar algo claramente, mi declaración *popular* de «principios básicos», aunque refleje mis opiniones más profundas, sin embargo será una guía nada fiable, o superficial, del modo en que yo ampliaría estas opiniones en términos formales, filosóficos (Fox, 1986a, págs. 71–72; cursiva en el original).

Según esta interpretación, quienes dan razones humano–prudenciales para el cuidado de la «naturaleza» siempre pueden decir que obran así sólo por razones tácticas, que el fin de la persuasión es más importante que los medios para alcanzarlo. Por un lado, esto se convierte en un problema de coherencia intelectual de los individuos, pero, por otro, se plantea una cuestión de profunda importancia política: «¿Cumplirán las razones humano–prudenciales la tarea en favor del medio ambiente que se requiere de ellas?». Dicho de otro modo, el uso de razones humano–prudenciales (como medio) ¿pone en peligro el deseado fin de una aproximación de no intervención en el medio ambiente?

Presumiblemente, la respuesta de los partidarios de la «conciencia ecológica» a estas preguntas sería, respectivamente, no y sí. Lo único importante del hecho de desarrollar una perspectiva que vaya más allá de (lo que he definido como) un principio antropocéntrico fuerte es que un principio así sólo sirve para reforzar la actitud que los verdes radicales tienen interés en invalidar: la que tiene el

universo girando en torno al ser humano. El argumento de Warwick Fox es que sólo el desarrollo de una conciencia ecológica volverá las tornas a favor del medio ambiente, de modo que el peso de la prueba recaiga en quienes quieren destruir, y no en quienes quieren conservar. Lo mejor que se puede decir de los humano-prudencialistas, desde el punto de vista de los ecologistas profundos, es que conseguirán que se haga algo del trabajo, aunque a costa de abandonar la empresa como un todo. Volveré sobre estas importantes cuestiones estratégicas en la conclusión.

Sin embargo, creo que sería equivocado dar el salto a la conclusión de que este desacuerdo es válido para una descalificación de los ideólogos políticos del ecologismo desde el campo ecológico. En cualquier caso, mi convicción profunda es que, aun cuando los ecologistas políticos puedan dar públicamente razones humano-instrumentales para cuidar del medio ambiente, es probable que hayan sido motivados a hacerlo por consideraciones del tipo de las del valor intrínseco. No tiene mucho sentido intentar confeccionar una lista definitiva de los requisitos para ser miembro del grupo de ecologistas profundos. Mucho más interesante es que las diferencias entre la filosofía de la ecología profunda y su manifestación política son síntomas del fracaso de la filosofía a la hora de hacerse práctica.

Debo decir de pasada que este fracaso ha sido el responsable de algunas famosas víctimas políticas; ninguna lo fue más que Rudolf Bahro, quien dejó el Partido Verde

alemán en junio de 1985 por la cuestión de la experimentación animal. La postura de Bahro era de oposición intransigente a la experimentación animal, por razones manifiestamente ecológico–profundas. Se quejaba él de que el Partido Verde alemán

no tiene una postura ecológica básica; no es un partido para la protección de la vida, y ahora sé que nunca lo será, pues se está apartando rápidamente de esa postura. Ayer, en la cuestión de los experimentos animales, tomó partido en favor de la postura adoptada por el orador que dijo, más o menos: «Si se puede salvar aunque sólo sea una vida humana, la tortura de animales es permisible». Esta frase expresa el principio básico por el que los seres humanos están exterminando plantas, animales y, finalmente, a sí mismos (Bahro, 1986, pág. 210).

La frase que cita Bahro expresa, además, una forma de antropocentrismo fuerte que sería rechazada por los ecologistas profundos. La aceptación en 1985 por parte del Partido Verde alemán del principio de experimentación animal, y la consiguiente salida de Bahro del partido, son una expresión concreta del fracaso de la ecofilosofía a la hora de hacerse práctica.

Tampoco quiero decir con esto simplemente que las recomendaciones de la ecofilosofía sean impracticables o utópicas. Quiero hacer comprender la idea, más

trascendental, de que la ecofilosofía no ha prestado atención suficiente a las relaciones prácticas entre la gente, y entre la gente y su medio ambiente, que hacen poco prácticas sus recomendaciones. Quizá puedo aclarar más esto refiriéndome a la octava *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx, que dice así: «La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los extravíos hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de dicha práctica» (en Feuer, 1976, pág. 285; cursiva en el original).

Aun sin pretender aprobar todo lo que Marx tiene que decir, creo que su pensamiento nos señala aquí la dirección correcta. La idea es que hay cosas acerca del mundo que son difíciles de entender («misterios»), y que su resolución puede adoptar una forma teórica inadecuada («misticismo»).

En nuestras circunstancias actuales, yo diría que la crisis medioambiental es el «misterio» y que la ecofilosofía –en todas sus diversas formas– es el «misticismo». La tesis de Marx señala también que la comprensión adecuada consiste en entender la vida social y sus prácticas que dan origen al problema, o «misterio».

Además, que la tendencia hacia soluciones «místicas» es una variable dependiente de esas mismas formas de vida social (es decir, las actuales) y, por ello, que tanto la evitación del «misticismo» como la resolución final del «misterio» dependerán de los cambios en la práctica social. Si esto es

correcto, y tengo razón al interpretar la ecofilosofía a esta luz, entonces el fracaso de la ecofilosofía a la hora de abordar la cuestión de la práctica social la inhabilitará para llegar a formular nunca una solución satisfactoria a los problemas que le han dado origen.

Esto es lo que yo quería decir cuando dije antes que «las diferencias entre la filosofía de la ecología profunda y su manifestación política son síntomas de un fracaso de la filosofía a la hora de hacerse práctica».

Esto no equivale a decir que la adopción de lo práctico por parte de la ecofilosofía resolviera inmediatamente todos los conflictos de teoría o práctica, pero haría improbables los desacuerdos radicales del tipo que forzó a Bahro a dejar el Partido Verde alemán. La razón es que una filosofía práctica incluiría una estrategia para el cambio social, un programa en torno al cual los activistas podrían trabajar y dentro del cual los desacuerdos se darían sobre tácticas y no sobre estrategia.

Los «cambios en la práctica social» a los que me acabo de referir se suelen concebir con mucha frecuencia, dentro del movimiento ecológico, como asunto de su «ala» política, más que de la filosófica.

Esta tendencia hacia la separación de lo teórico respecto a lo práctico –o, mejor, la negativa explícita a vincularlos– es lo que yo criticaría en la ecofilosofía. Sin embargo, si es

verdad que se ha de decir también que las resoluciones prácticas de éxito están asociadas con resoluciones teóricas de éxito, entonces las *lagunas* en ecofilosofía tendrán profundas derivaciones (políticas) prácticas. El análisis de esta idea nos adentrará más en este libro (capítulo 4) y nos llevará también al corazón del ecologismo como ideología política.

Capítulo 3

LA SOCIEDAD SUSTENTABLE

Los verdes han intentado separar de sus causas radicales los síntomas superficiales de nuestros crecientes problemas. Han iluminado la dirección que la sociedad debe tomar si quiere un futuro sustentable y satisfactorio: comunión con el resto de la naturaleza, «tecnología suave, economía “de creación continua”, instituciones a escala humana y un volumen de población acorde con la capacidad a largo plazo del medio ambiente para mantenerla».

IRVIN y PONTON, 1988, pág. 3

LÍMITES DEL CRECIMIENTO

En medio del revoltijo de entusiasmo por la gasolina sin plomo y el consumismo verde, a menudo se olvida que la piedra angular de la política verde radical es la creencia de que nuestra Tierra finita pone límites al crecimiento industrial. Esta finitud, y la escasez que implica, es un artículo de fe para los ideólogos verdes y proporciona el marco fundamental dentro del cual se puede dibujar cualquier supuesto cuadro de una sociedad verde. El principio rector de una sociedad así es el de «sustentabilidad» (hoy en día, una de las palabras más cuestionadas del vocabulario político), y el acento sobre la finitud, y la cuidadosa negociación de la utopía que parece exigir, fuerza a los ecologistas políticos a poner en tela de juicio las estrategias de tipo consumista verde en favor de una responsabilidad medioambiental. A este respecto, lo que divide la política verde claro de la política verde oscuro es la tesis de los límites del crecimiento, así como las conclusiones éticas que se han de sacar del ecocentrismo.

Se ha producido ya una enorme cantidad de material de reflexión sobre la cuestión de los límites del crecimiento, y no considero tarea mía el enumerar aquí los argumentos a los que ha dado origen dicha cuestión. Pienso que es

importante, no obstante, insistir en su carácter fundamental para la postura verde que estoy describiendo y aprovechar esta oportunidad para señalar las características de la tesis de los límites del crecimiento a las que más frecuentemente se hace referencia en análisis verdes. Los verdes se han visto enfrentados desde el principio con rechazos de su creencia en los límites del crecimiento y, conforme se han elaborado sus respuestas a estas críticas, ha resultado más fácil delimitar qué están dispuestos a desechar de esa tesis y qué consideran necesario defender.

Resulta que hay tres pensamientos principales relacionados con la tesis de los límites del crecimiento que han llegado a ser de primera importancia para la postura verde radical. Son: en primer lugar, que las soluciones tecnológicas (entendidas en sentido amplio; es decir, soluciones formuladas sustancialmente dentro de los límites de las actuales prácticas económicas, sociales y políticas) no darán como resultado una sociedad sustentable; en segundo lugar, que los rápidos índices de crecimiento pretendidos (y a menudo alcanzados) por las sociedades industrializadas y en vías de industrialización, tienen carácter exponencial, lo que significa que los peligros acumulados a lo largo de un período relativamente largo de tiempo pueden tener, de forma absolutamente repentina, un efecto catastrófico; y en tercer lugar, las cuestiones asociadas con la interacción de los problemas causados por el crecimiento; es decir, resolver un problema no resuelve los demás, e incluso puede

exacerbarlos. Estas tres ideas serán analizadas con más detalle enseguida, pero antes (principalmente para los no iniciados) se debe señalar brevemente la estrategia y las conclusiones del informe original *Los límites del crecimiento*. La descripción y valoraciones que siguen se basan ante todo en el informe de 1972, aunque he incluido referencias de la continuación de 1992 allí donde parecía oportuno. En uno o dos de estos casos lo idéntico es el sentido de los dos informes, y no las palabras citadas.

Los investigadores indicaron lo que describían como «5 tendencias de inquietud mundial»: «industrialización acelerada, rápido crecimiento demográfico, escasez general de alimentos, agotamiento de recursos no renovables y deterioro del medio ambiente» (Meadows y otros, 1974, pág. 21). Después crearon un modelo mundial informatizado de las variables asociadas con estos campos de inquietud, es decir, producción industrial per cápita, población, alimentos per cápita, recursos y contaminación; y programaron el ordenador para que produjera imágenes de diversos estados de cosas, dados determinados cambios en dichas variables. Desde el comienzo mismo quedó implícito que la creación de tal modelo sería provisional, y el Club de Roma (nombre dado a la asociación informal de científicos, investigadores, industriales, etcétera, que llevó a cabo la investigación) salió al paso de posteriores críticas de inexactitud e inconclusión, admitiendo que el modelo era «imperfecto, excesivamente simplificado e inconcluso» (ibíd., 1974, pág. 21; y 1992, pág.

105). Desde nuestra perspectiva, es importante dejar claro que los verdes en general no se han alterado por las críticas de detalle a los diversos informes sobre los límites del crecimiento, y más bien han confiado en los principios y conclusiones generales de dichos informes.

La primera proyección informática no suponía «un cambio importante en las relaciones físicas, económicas o sociales que han regido históricamente el desarrollo del sistema mundial» (ibíd., 1974, pág. 124, y 1992, pág. 132). Este, en otras palabras, fue una proyección en la que los negocios seguían llevándose a cabo del modo habitual. En este caso, los límites del crecimiento se alcanzaban «debido al agotamiento de los recursos no renovables» (ibíd., 1974, pág. 125, y 1992, pág. 132). A continuación, el grupo programó una proyección en la que el problema del agotamiento de los recursos era «resuelto» suponiendo una duplicación de la cantidad de recursos económicamente disponibles. En este caso, el colapso se daba de nuevo, pero esta vez debido a la contaminación producida por el aceleramiento de la industrialización causado por la disponibilidad de nuevos recursos. El grupo concluía así: «Aparentemente, el impulso económico que proporciona tal disponibilidad de recursos debe ir acompañado de frenos para la contaminación, si se quiere evitar un hundimiento del sistema mundial» (ibíd., 1974, pág. 133, y 1992, pág. 134). En consecuencia, la siguiente proyección informática incluía, no sólo una duplicación de los recursos, sino también una

serie de estrategias tecnológicas para reducir el nivel de contaminación a un cuarto de su nivel anterior a 1970 (ibíd., 1974, pág. 136, y 1992, pág. 168). Esta vez los límites del crecimiento se alcanzan debido a una escasez de alimentos producida por la presión sobre la tierra cultivable, porque es destinada a un «uso urbano-industrial» (ibíd., 1974, pág. 137, y 1992, pág. 168).

Y así proseguía el experimento, programando cada vez el modelo mundial para afrontar la causa inmediata del colapso anterior. Con el tiempo, todos los sectores incluyen respuestas tecnológicas:

El sistema modelo es producir energía nuclear, reciclar recursos y explotar las más remotas reservas; impedir tantos contaminantes como sea posible; elevar la productividad del suelo a cotas insospechadas; y engendrar sólo los hijos que son positivamente queridos por sus padres (Meadows y otros, 1974, pág. 141, y 1992, pág. 174).

Ni siquiera esto resuelve el problema de exceso y colapso:

El resultado sigue siendo el final del crecimiento antes del año 2100 [2050 en el informe de 1992, pág. 174]. En este caso, el crecimiento es detenido por tres crisis simultáneas. La sobreexplotación del suelo conduce a la erosión, y la producción de alimentos descende. Los recursos son gravemente mermados por una próspera

población mundial (pero no tan próspera como la población actual [1970] de Estados Unidos). La contaminación aumenta, disminuye, después vuelve a aumentar espectacularmente, causando un descenso aún mayor de la producción de alimentos y una elevación repentina de la tasa de mortalidad (Meadows y otros, 1974, pág. 141).

Y la frase siguiente de la conclusión del grupo sobre la proyección final del ordenador ayuda a distanciar el medioambientalismo del ecologismo y proporciona un trampolín intelectual para la estrategia política verde radical: «La aplicación de soluciones tecnológicas únicamente ha prolongado el período de crecimiento de la población y de la industria, pero no ha eliminado los límites últimos de dicho crecimiento» (ibíd., 1974, pág. 141). Según palabras del informe de 1992: «Esta es una sociedad que está usando su incrementada capacidad técnica para mantener el crecimiento, sin embargo el crecimiento acaba socavando los resultados de esas tecnologías» (ibíd., 1992, pág. 174).

Esto, pues, nos lleva a la primera de las tres ideas asociadas con la tesis de los límites del crecimiento que, como he indicado antes, son esenciales para la teoría y la práctica de la ecología política: que las soluciones tecnológicas no pueden proporcionar una salida a la vía muerta de la imposibilidad de aspirar a un crecimiento infinito dentro de un sistema finito. Irvine y Ponton señalan que

los artilugios tecnológicos simplemente cambian de sitio el problema, a menudo a costa de más inversiones de energía y materiales, y por tanto más contaminación. Recursos predilectos tales como la incineración de basuras, los extractores de sulfuro en las plantas de producción de energía y los catalizadores en los coches cuestan dinero y energía y, al mismo tiempo, generan nuevos elementos contaminantes (Irvine y Ponton, 1988, pág. 36).

Muy probablemente, esto parecerá herético a los familiarizados con una política medioambiental, verde claro, que se basa precisamente en este tipo de estrategia, pero es precisamente en estos puntos donde el ecologismo se distingue más claramente del medioambientalismo.

De este modo, si la sociedad sustentable, a la vista de esto, no va a estar llena de hechicería tecnológica inocua para el medio ambiente, ¿cómo comienza, entonces, a distinguirse de las prácticas actuales? Parte de la respuesta la proporciona la definición de Garrett Hardin de una «solución tecnológica»: «aquella que requiere sólo un cambio en las técnicas de las ciencias naturales, exigiendo poco o nada en la línea de un cambio en las ideas morales o los valores humanos» (citado en Meadows y otros, 1974, pág. 150). Se sigue que, 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 la práctica social:

cambios en las ideas morales y los valores humanos. Dichos cambios supondrán acomodar las prácticas sociales a los límites que las rodean, y abandonar el intento prometeico (en este caso, tecnológico) de superarlos. Es en este sentido, una vez más, en el que la sociedad sustentable verde oscuro es diferente de la medioambientalista, y por ello esta última sólo de forma incómoda puede juntarse con la primera. Todo esto se desprende de la idea de que las soluciones tecnológicas no pueden tener «impacto en el problema *esencial*, que es el crecimiento exponencial dentro de un sistema finito y complejo» (ibíd., 1974, pág. 45).

Y ésta es la segunda idea que los ecologistas políticos han rescatado del debate sobre los límites del crecimiento, convirtiéndola en básica para su argumento a propósito de por qué las actuales prácticas industriales son insustentables: el concepto de crecimiento exponencial. Meadows y otros afirman que los cinco elementos del modelo mundial del Club de Roma experimentan un crecimiento exponencial, y explican que «una cantidad muestra un crecimiento *exponencial* cuando aumenta en un porcentaje constante del total durante un período de tiempo constante» (ibíd., 1974, pág. 27; cursiva en el original). Desde un punto de vista cuantitativo, esto se demuestra fácilmente poniendo granos de arroz en las casillas de un tablero de ajedrez: uno en la primera casilla, dos en la segunda, cuatro en la tercera, dieciséis en la cuarta, etcétera. Los números crecen muy deprisa, y mientras la casilla

vigésimo primera estará cubierta con más de cien mil granos de arroz, la cuadragésima exigirá alrededor de un billón (ibíd., 1974, pág. 29, y 1992, pág. 18).

La idea fundamental es que tal crecimiento es engañoso por cuanto genera grandes cifras muy rápidamente. Trasladado al terreno de la producción industrial, la reducción de los recursos y la contaminación, lo que parece una tasa inocua de uso y de recogida de desechos puede producir de forma rápida cantidades peligrosamente bajas de recursos disponibles y niveles peligrosamente altos de contaminación. Los verdes indican a menudo el crecimiento asombrosamente rápido de la producción industrial en este siglo y hacen esta pregunta (cada vez menos retórica): «¿Se puede sostener esto?». Así, Irvine y Ponton señalan que, «en un simple abrir y cerrar de ojos en la escala de tiempo de la evolución humana, la sociedad industrial ha estado reduciendo y deteriorando “el sistema de suministro” de la Tierra a un ritmo fenomenal»; y que «los americanos, por ejemplo, han usado más combustibles minerales y fósiles durante el medio siglo pasado que todos los demás pueblos del mundo a lo largo de la historia humana» (Irvine y Ponton, 1988, págs. 24–25).

Los verdes creen, simplemente, que los ritmos actuales de extracción y uso de recursos –un «ritmo de crecimiento del 3 % supone doblar el índice de producción y consumo cada veinticinco años» (Ekins, 1986, pág. 9)–, y la producción de desechos y contaminación necesariamente asociadas con

ellos, son insustentables. Creen, además, que la naturaleza del ritmo de crecimiento produce una falsa sensación de seguridad: lo que parece ser una situación segura ahora puede convertirse rápidamente en insegura. Un acertijo francés para niños de escuela, aplicable al caso, dice así:

Supongamos que tienes una charca en la que crece un nenúfar. El nenúfar duplica su tamaño cada día. Si al nenúfar se le permitiera crecer incontroladamente, cubriría completamente la charca en 30 días, asfixiando a todas las demás formas de vida que hay en el agua. Durante largo tiempo el nenúfar parece pequeño, y por eso decides no preocuparte de recortarlo hasta que cubra la mitad de la charca. ¿Qué día sucederá eso? El día vigésimo noveno, por supuesto. Tienes un día para salvar tu charca (Meadows y otros, 1974, pág. 29; 1992, pág. 18).

El informe de 1992, efectivamente, causa en gran parte esa impresión al proyectar marcos hipotéticos informáticos en los que se ponen en práctica las medidas necesarias para la sustentabilidad en 1975, 1995 y 2015 respectivamente (ibíd., 1992, págs. 202,198,204). No resultará ninguna sorpresa oír que habría sido mejor en 1975, y que espetar hasta el 2015 significará unos primeros cien años del siglo XXI muy accidentados.

El tercer y último aspecto de la tesis de los límites del crecimiento, que se ha convertido en fundamental en la

postura verde radical, es el de la interdependencia de los problemas con los que nos enfrentamos. Debe haber quedado claro ya con la descripción de las proyecciones informáticas del Club de Roma que resolver un problema no significa necesariamente resolver los demás, y que nuestra negativa a afrontar la complejidad del sistema mundial y a sacar de ella las conclusiones oportunas para la acción (o la inacción) es la razón por la que la mayoría de los verdes creen que nuestros intentos para hacer frente a la degradación medioambiental, son en cualquier caso insuficientes. «Lo que importa», escriben Irvine y Ponton, «no es un límite particular, que pueda ser superado, sino la interacción total de las restricciones, y los costes» (1988, pág. 13). Cambiar un elemento significa cambiar los demás: la energía nuclear podría contribuir a resolver los problemas de la lluvia ácida, pero a su vez contribuye al calentamiento global, y los fertilizantes químicos nos ayudan a obtener más alimentos, pero al mismo tiempo envenenan los acuíferos.

Fundamentalmente, se trata de un problema de conocimiento, respecto al cual los ideólogos verdes adoptan una postura predominantemente conservadora:

Uno de los peores cambios que el industrialismo ha efectuado en lo tocante a la contaminación no es la adición de nuevos contaminantes individuales, sino sus efectos combinados [...] Habitualmente se usa medio millón de sustancias químicas; cada año se añaden unas mil más. Sin embargo, no sabemos casi nada de su

interacción ni de sus efectos combinados, y la magnitud del problema indica que nunca lo sabremos (Irvine y Ponton, 1988, pág. 34).

La imposibilidad presupuesta de saber lo bastante es crucial para la sugerencia verde de que adoptemos una aproximación al medio ambiente de no intervención. Si no podemos saber el resultado de una intervención en el medio ambiente, pero sospechamos que podría ser peligrosa, entonces lo mejor que podemos hacer, desde un punto de vista verde, es no intervenir en absoluto. En una forma menos radical, esto se ha llegado a conocer en los círculos políticos como el «principio precautorio» (O’Riordan y Cameron, 1994). En este sentido, la política verde se posiciona firmemente contra un proyecto de gabinete, y por tanto en la esfera de lo que generalmente se considera una política conservadora –del lado de Edmund Burke contra Tom Paine, por decirlo así.

De este modo, los verdes radicales leen de un tirón las tres características principales del mensaje de los límites del crecimiento y las suscriben, junto con sus consecuencias, incondicionalmente: las soluciones tecnológicas no pueden ayudar a realizar el sueño imposible de un crecimiento infinito dentro de un sistema finito; la naturaleza exponencial de dicho crecimiento determina su insustentabilidad e indica, además, que los límites del crecimiento se pueden hacer visibles bastante más deprisa de lo que podemos pensar; y la inmensa complejidad del sistema mundial lleva

a los verdes a decir que nuestros actuales intentos de hacer frente a los problemas medioambientales son tan torpes como superficiales.

Sosteniendo todo esto, por supuesto, está la creencia más profunda de todas: que *existen* límites para el crecimiento. La crítica más común del informe *Los límites del crecimiento* es que sus predicciones en lo referente al probable agotamiento de las materias primas (por ejemplo) se han demostrado tremendamente equivocadas. Esta es una idea expresada a las mil maravillas por Julian Simon y Herman Kahn en su obra *The Resourceful Earth* (1984), y más recientemente en un atractivo debate entre Julian Simon y Norman Myers sobre varios aspectos de la tesis de los límites del crecimiento (Myers y Simon, 1994): «Las creencias “verdes” convencionales son enérgicamente contradichas por la evidencia científica» (Simon en Myers y Simon, 1994, págs. XVII–XVIII). Los verdes han aprendido a aceptar los pormenores de estas críticas, pero continúan suscribiendo el principio general de la tesis de los límites del crecimiento. Así, un colaborador de la recopilación de Bunyard y Morgan–Grenville reconoce que el informe original subestimaba, tanto el volumen de las reservas de recursos por descubrir, como la capacidad del sistema para arreglárselas partiendo de la producción de sucedáneos sintéticos, etc., pero continúa:

El hecho escueto es que si continuamos agotando los recursos no renovables de la tierra (petróleo, carbón,

minerales) al ritmo que vamos ahora, y seguimos abusando de los recursos renovables de la tierra (suelo fértil, agua clara, bosques) al ritmo que ahora lo hacemos, el sistema entero se va a desmoronar en algún momento del futuro (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 327).

Éste es el punto de partida del pensamiento acerca de la sociedad sustentable; que las aspiraciones de un crecimiento y consumo en continuo aumento no se pueden cumplir porque, «para extender esos niveles de consumo [americanos] a las cifras en expansión del resto del mundo, se requeriría más de ciento treinta veces la producción mundial de 1979» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 25). Así, «el concepto de escasez es fundamental [...] Está enraizado en las realidades biofísicas de un planeta finito, regido y limitado por la entropía y la ecología» (ibíd., pág. 26). La política verde oscuro se funda en un compromiso fundamental con el principio de escasez, como un hecho insuperable de la vida, y con los consiguientes límites del crecimiento impuestos por un sistema finito. A este respecto, insinuar que el pensamiento verde radical se ve perjudicado por atarse al informe *Los límites del crecimiento* –debido a su profecía de catástrofe que se cumple por su propia naturaleza, programada para el colapso a fuerza de un razonamiento malthusiano– es completamente erróneo. Los pensadores verdes creen que las actuales prácticas industriales están programadas para colapsarse en virtud de

su lógica interna, y a este respecto están convencidos del mensaje fundamental de la tesis de los límites del crecimiento.

Merece la pena insistir aquí en una idea apuntada en la introducción: que este elemento «científico» en la postura verde la empuja mucho más allá de una reacción meramente romántica ante las adversidades y tribulaciones de la sociedad industrial. Los verdes preconizan una sociedad sustentable, no simplemente porque piensen, partiendo de alguna fantasía bucólica, que sería más agradable vivir en ella. Esto ha dado origen a una economía verde radical que fue presagiada a comienzos de siglo por los llamados «economistas de la energía», cuya historia cuenta Anna Bramwell (1989). Ya en 1911 Willhelm Ostwald escribió: «la energía libre accesible sólo puede disminuir, pero no aumentar» (en Bramwell, 1989, pág. 64). El más prestigioso paladín contemporáneo de la economía basada en este tipo de observación es el economista americano Hermán Daly. La economía verde se enraíza en nuestra circunstancia ecológica de un modo muy fundamental: «nuestra dependencia del mundo natural adopta dos formas: la de fuente de aportaciones de baja entropía y la de sumidero para los productos de desecho de alta entropía» (Daly, 1992, pág. 34).

Daly hace notar que la primera ley de la termodinámica afirma que «no creamos ni destruimos nada, simplemente lo transformamos»; de modo que no podemos crear recursos,

sólo podemos usarlos, y al final se agotarán. La segunda ley –la de la entropía– dice que «nuestra transformación supone una reducción continua del potencial de uso posterior dentro del sistema como un todo» (Daly, 1977b, pág. 109). Esto supone además que hay un límite para el uso que podemos hacer de recursos escasos, y así mismo señala que los desechos (alta entropía) son un producto necesario de la extracción y uso de los recursos (baja entropía). El concepto de límites del crecimiento es, pues, la razón práctica, digámoslo así, por la que los verdes abogan por la necesidad de una sociedad sustentable. Aducen, además, razones «sociales» y «éticas» (Daly en Ekins, 1986, pág. 13), que serán examinadas a medida que avance el capítulo. Ahora, no obstante, estamos en posición de esbozar los parámetros en los que los verdes oscuros creen que se tendría que plasmar cualquier cuadro de la sociedad sustentable.

POSICIONES POSIBLES

Caben varias reacciones ante el problema de la sustentabilidad, tanto desde la perspectiva político–institucional, como desde el punto de vista de las prácticas sociales y éticas que una sociedad sustentable

tendría que adoptar. Las «soluciones» que se han ido proponiendo a lo largo de los años en modo alguno son todas verdes en el sentido en que, a mi parecer, debemos entender esta palabra; es decir, en el sentido en que el ecologismo se ha convertido en una ideología política por derecho propio. Al trazar los límites del ecologismo, nos encontramos excluyendo de su significado varias posturas políticas que han estado estrechamente asociadas con él. Por supuesto, esto tiene el efecto de limitar el conjunto de pensamientos y prácticas que podemos vincular con la política verde radical, y así queda más claro el territorio dentro del cual se mueve más propiamente.

A mi parecer, nadie en este campo ha sido capaz de mejorar (ni ha tenido que hacerlo) la tipología proporcionada por Tim O’Riordan en su libro *Environmentalism* (1981, pág. 307). O’Riordan indica que, desde un punto de vista político–institucional, son cuatro las principales posturas posibles. En primer lugar, está la posibilidad de un «nuevo orden mundial», dispuesto para hacer frente a los problemas de coordinación mundial que presenta la naturaleza internacional de la crisis medioambiental. Los partidarios de esta postura suelen sostener que el Estado–nación es a la vez demasiado grande y demasiado pequeño para hacer frente realmente a los problemas mundiales, y lamentan la ineficacia de las Naciones Unidas, que, no obstante, parece ser el tipo de organización en el que ellos basarían su nuevo orden

mundial. O’Riordan hace referencia a gente como Barbara Ward y René Dubos (1972) como partidarios de esta opinión, a quienes podríamos añadir ahora Gro Harlem Brundtland, después del Informe Brundtland de 1987. La Cumbre de la Tierra de 1992 de las Naciones Unidas fue el ejemplo más espectacular hasta la fecha de los intentos patrocinados por las Naciones Unidas para hacer frente a los problemas medioambientales mundiales; se reunieron más gobiernos que nunca para estudiar los asuntos, y se firmaron cinco acuerdos separados. Aunque el éxito de la Cumbre fue ambiguo (Grubb y otros, 1993), los entusiastas del «orden mundial» sacaron de sus logros algún apoyo.

La segunda postura se describe como «autoritarismo centralizado». Esta postura también toma en serio la existencia de una crisis medioambiental, y sus partidarios creen que, puesto que no es probable que nadie se someta voluntariamente a las medidas necesarias para afrontarla, tendrán que ser obligados a ello. El lugar de la autoridad se identifica generalmente con los gobiernos de los Estados–naciones, y a este respecto no se consideran necesarios cambios político–institucionales importantes. Los gobiernos simplemente decidirían sobre la línea de actuación conducente a la sustentabilidad (quizá el proteccionismo, el racionamiento, el control demográfico y la restricción de la inmigración) y la harían efectiva sin hacer caso de la oposición. O’Riordan hace referencia a William Ophuls: –«sea cual sea su forma concreta, parece probable

que la política de la sociedad sustentable nos desplace a lo largo del espectro político, del libertarismo hacia el autoritarismo» (1977, pág. 161)– y a Garrett Hardin como prototipos de esta postura.

La tercera postura descrita por O’Riordan es la de la «comuna autoritaria», que se diferencia principalmente de la postura anterior por la escala en que operaría la sociedad sustentable. Las estructuras institucionales se fraccionarían, el lugar de la toma de decisiones se transferiría (en principio), pero las estructuras sociales seguirían siendo, por necesidad, jerárquicas. O’Riordan dice que el modelo es el de la comuna china, y hace referencia a la obra de Heilbroner, *An Enquiry into the Human Prospect* (1974), como prototipo de este tipo de pensamiento. Alguno podría poner a Edward Goldsmith, coautor de *Manifiesto para la supervivencia* (1972) y editor de *The Ecologist*, en esta categoría, pero, pese a que se muestra tradicionalmente jerárquico en algunos aspectos –particularmente en el campo de las relaciones dentro de la familia–, su apoyo (por ejemplo) a formas de democracia participativa lo inhabilita para la condición de miembro pleno del canon de la comuna autoritaria.

La posibilidad final a la que O’Riordan hace referencia en su tipología es la «solución anarquista». Clarifica su significado al escribir: «La propuesta ecocéntrica clásica es la comunidad independiente modelada siguiendo criterios anarquistas» (1981, pág. 307). Esta comparte la perspectiva

de la comuna con la posición anterior, y así prevé un cambio importante en el enfoque de la autoridad y la toma de decisiones, pero difiere de ella en que adopta una postura de izquierda liberal en las relaciones internas de la comunidad. Desde el punto de vista político al menos (y a menudo también desde el punto de vista material), la «solución anarquista» de O’Riordan es fundamentalmente igualitaria y participativa.

¿Cómo vamos a saber cuál de estas posibilidades –o qué combinación de ellas– describe propiamente las ordenaciones político–institucionales asociadas con el ecologismo? Una aproximación debería examinar lo que los miembros del movimiento verde y los partidarios pertenecientes al ámbito académico que simpatizan con él han dicho realmente acerca de las ordenaciones sociales en la sociedad sustentable. Aunque en la introducción disocié la presente descripción del ecologismo de todo vínculo explícito con cualquier manifestación política suya de la vida real (partido o movimiento), es imposible dejar de hacer referencia a individuos mencionados, cuya perspectiva es –inevitablemente– parcial y particular. En lo que sigue, pues, mi análisis de la sociedad sustentable utilizará opiniones expresadas tanto por activistas como por académicos pertenecientes al movimiento verde o a su entorno.

Un tema común en el debate es que no existe una forma de sociedad que sea singularmente apropiada o idónea para la sustentabilidad. Martin Ryle ha escrito de forma llamativa:

«los límites ecológicos pueden limitar las opciones políticas, pero no las determinan [...] Una sociedad adaptada a restricciones ecológicas [...] podría adoptar una amplia variedad de formas» (Ryle, 1988, págs. 7–8). Este es un punto de vista recientemente corroborado por Luke Martell, quien escribe que,

aunque la ecología implica unas formas de ordenaciones sociales y políticas y no otras, también utiliza tradiciones más viejas para resolver cuáles son preferibles por estos motivos y para responder a preguntas no medioambientales relativas a cuestiones tales como la justicia y la libertad (Martell, 1994, pág. 159);

(los verdes radicales, por supuesto, palidecerán ante la afirmación de que las cuestiones medioambientales no tienen nada que ver con la justicia y la libertad).

Aunque el carácter indeterminado de los criterios ecológicos por los sociales parece ser la opinión dominante en la actualidad, hay opiniones alternativas. Lo decisivo para entender la política verde en relación con otras formas de pensamiento político es que el mundo natural no humano siempre proporciona el marco principal para decidir cuestiones de «proyecto» político–institucional:

una aproximación ecocéntrica considera la cuestión de nuestro verdadero lugar en el conjunto de la naturaleza

como lógicamente previa a la cuestión de cuáles son las ordenaciones sociales y políticas más apropiadas para las comunidades humanas. Esto es, la determinación de las cuestiones sociales y políticas debe proceder desde una determinación adecuada de esta cuestión más fundamental, o al menos ser coherente con ella (Eckersley, 1992, pág. 28).

Esta declaración general esconde al menos tres posibles tipos de posición, cada uno de los cuales es coherente con la ordenación jerárquica de Eckersley. En primer lugar, los principios sociales son deducidos a veces de principios encontrados en la «naturaleza». Comenté las dificultades asociadas con sacar lecciones de la naturaleza en el capítulo 1, y John Barry proporciona un recordatorio útil: «la naturaleza no humana no nos da prescripciones determinadas acerca de cómo hemos de vivir, pese a los intentos de algunos ecologistas profundos y biorregionalistas por sostener lo contrario» (Barry, 1994, pág. 383). En segundo lugar, algunos verdes radicales nos instan a adaptar nuestras aspiraciones sociales a las restricciones y oportunidades proporcionadas por una relación más estrecha con la tierra de nuestros entornos inmediatos. Tendré que volver a hablar sobre esto brevemente en la sección que dedico al «biorregionalismo». En tercer lugar, existe la opinión de que hacer frente a la naturaleza de los problemas medioambientales, interdependientes y con múltiples niveles, implica que las

instituciones políticas deberían de algún modo «hacer juego» con los niveles y aproximarse lo más posible a las interdependencias.

Por supuesto, nada en la declaración de Eckersley la lleva a derivar ordenaciones sociales y políticas de otras «naturales» (en efecto, ella se opone explícitamente a tal postura: 1992, págs. 59–60), pero hay una indicación de que algunas ordenaciones *no* serían coherentes con una comprensión adecuada de «nuestro verdadero lugar en el conjunto de la naturaleza». Esto parece implicar, a su vez, que algunas ordenaciones sociales y políticas llevan en sí mismas la insustentabilidad (por usar una descripción taquigráfica). Si es así, esto supone también que algunas ordenaciones podrían tener repercusiones positivas para la sustentabilidad y que, por tanto, Ryle está llevando demasiado lejos su argumento al afirmar que una sociedad adaptada a las restricciones ecológicas podría asumir «una amplia variedad de formas».

En suma, podríamos decir que las opciones políticas y sociales disponibles quedan reducidas, al reconocer a) que algunas formas de vida son más sustentables que otras y b) que algunas formas institucionales tienen mayor probabilidad de afrontar eficazmente los problemas medioambientales que otras. Por lo que respecta a lo segundo, Ryle indica que es posible imaginar una «sociedad autoritaria o poscapitalista» sustentable (Ryle, 1988, pág. 7). Existe, no obstante, algún indicio para decir que las

instituciones democráticas y una «economía de mercado restringida bastante fuertemente, que se reduzca desde el punto de vista de la productividad material y energética» (Eckersley, 1992, pág. 184), favorecen más un vivir sustentable que el supuesto autoritarismo capitalista de Ryle. El autoritarismo resulta defectuoso porque carece de los caudales de información necesarios para una toma de decisiones eficaz y porque, a la larga, los regímenes autoritarios carecen de legitimidad (Dryzek, 1987, y Paehlke, 1988, por ejemplo); y el capitalismo necesita refrenarse, tanto debido a su «dinámica expansiva» (Eckersley, 1992, pág. 121), como debido a la tendencia, asociada con la lógica del mercado, de funcionar a corto plazo.

Estas consideraciones indican que hay algo en el ecologismo –pese a la objeción de Martell (1994, pág. 159)– que lo empuja irrevocablemente hacia la izquierda del espectro político, y esta visión queda reforzada si hacemos una distinción entre los *objetivos* del ecologismo y sus *principios* conformadores. La mayoría de quienes defienden una relación no determinada entre ecología y forma socio-política se centran en el objetivo de la sustentabilidad. Además sostienen que la insistencia verde en este objetivo les deja (a los verdes) expuestos a la acusación de que este objetivo tiene prioridad sobre los medios para llegar a él. Si se pudiera demostrar que el autoritarismo es más eficaz en este sentido que la democracia, sería suficiente para privilegiar el autoritarismo antes que la democracia.

Ya he indicado que la conclusión de que el autoritarismo es más práctico y útil para la sustentabilidad que la democracia es, muy probablemente, errónea, y en cualquier caso, si nos centramos en los principios y no en los objetivos, vincular ecologismo con autoritarismo parece aún menos convincente. Como señalé en el capítulo 1, Robyn Eckersley sostiene que el ecologismo es fundamentalmente emancipador en su enfoque de la autodeterminación de todos los entes, incluidos los humanos (Eckersley, 1992, págs. 53–55). Esta insistencia en la autodeterminación proscribire el autoritarismo como una cuestión de principio; en esta interpretación no tiene más sentido decir que el ecologismo es amigo del autoritarismo que decir que el liberalismo es amigo del autoritarismo.

En mi opinión, pues, hay bastante menos espacio para maniobrar dentro del ecologismo, por lo que respecta a ordenaciones sociales y políticas, que el que dicen comentaristas como Ryle y Martell. Con esto no se quiere decir, sin embargo, que la relación entre ecologismo y forma sociopolítica sea unívoca: hay mucho campo para el desacuerdo dentro de un marco ampliamente emancipador de izquierdas. Así, esto quedará claro en gran parte a la luz de lo que sigue.

MÁS PROBLEMAS RELACIONADOS CON EL CRECIMIENTO

«La idea de que los niveles de vida de los países ricos son alcanzables por todos los países es pura fantasía», escriben Irvine y Ponton (1988, pág. 21), indicando así que existen límites físicos para el crecimiento. Como se hizo notar antes, sin embargo, los verdes también creen comúnmente que hay límites sociales y éticos para el crecimiento. Algunos economistas verdes han sostenido, por ejemplo, que el crecimiento indiscriminado exacerba los problemas que pretende resolver, particularmente en el terreno de la inflación y el desempleo. Se dice que el desempleo es, significativamente, el resultado de los avances tecnológicos, que reducen la proporción mano de obra/producción. La idea tradicional de que las tasas de desempleo se pueden reducir incrementando el crecimiento es cuestionada en dos niveles; en primer lugar, ese crecimiento ulterior y la subsiguiente inversión en la misma dirección (es decir, tecnología que ahorra mano de obra) sólo pueden traducirse en más desempleo, no en menos; y en segundo lugar, las tasas de crecimiento necesario proyectado por los intereses políticos tradicionales son, de todas formas, insustentables. De una manera u otra, el desempleo en una economía orientada hacia el crecimiento, con un nivel de desarrollo británico (o comparable), puede sufrir un incremento

estructural, pese a las fluctuaciones transitorias. Los costos sociales del desempleo, dicen los verdes, son inaceptables, y la aspiración de un crecimiento ilimitado, al ser parte del problema, difícilmente puede ser parte de la solución.

Al mismo tiempo, los verdes sostienen que la economía de crecimiento es intrínsecamente inflacionaria. En primer lugar, y apoyándose en la postura de que la escasez es un dato fundamental e inevitable en un planeta finito, afirman que, conforme los recursos se vayan agotando, habrá inevitablemente una presión creciente sobre los precios. Así mismo, los costos del crecimiento económico (algunas de sus «externalidades»), que hasta el momento han sido ignorados en gran medida, pronto tendrán que ser tomados en consideración y cobrados. También esto incrementará el coste de la vida. Paul Ekins escribe que «los “bienes” medioambientales (por ejemplo, aire limpio, agua pura), que en un nivel inferior de la actividad económica eran prácticamente “gratuitos”, pasarán a tener un coste económico, que se traducirá en más presión inflacionaria» (1986, pág. 11). En efecto, entre los economistas neoclásicos tradicionales (pero en favor del medio ambiente), la «internalización de externalidades» ha llegado a ser considerada la mejor vía de avance para la protección medioambiental (véase, por ejemplo, Pearce y otros, 1989).

Desde una perspectiva verde, pues, los problemas de inflación y desempleo son (o serán) los frutos del crecimiento y, así, no se pueden resolver con más de lo

mismo. Y la idea anterior sobre la necesidad venidera de incluir el costo de limpiar el agua sucia en las proyecciones económicas sirve también para ilustrar las inquietudes verdes acerca de los modos tradicionales de medir la fuerza de las economías nacionales. Un incremento del Producto Interior Bruto (PIB), por ejemplo, se ve invariablemente como algo bueno, pero, como Jonathon Porritt señala,

Muchos de esos bienes y servicios [medidos por el PIB] no son beneficiosos para la gente: incremento del gasto en crimen, en contaminación, en las muchas víctimas humanas de nuestra sociedad; incremento del gasto debido a los desechos o a la obsolescencia proyectada; incremento del gasto debido a las crecientes burocracias (Porritt, 1984a, pág. 121).

Más concretamente, Paul Ekins (1986, págs. 32–35) indica cuatro razones por las que los verdes (y otros muchos) consideran que el PIB es una medida deficiente de la salud de una economía. En primer lugar, ignora la producción que tiene lugar en una parte no monetarizada de la economía: el trabajo del hogar, trabajos sociales tales como cuidar del anciano y el enfermo, que tienen lugar dentro de la familia, la producción basada en el hogar y la infinidad de redes de producción e intercambio asociadas con la economía sumergida, o «negra». El valor de esa producción informal en algunos países se ha estimado en un 60 % del PIB (ibíd., pág. 34). En segundo lugar, los cálculos del PIB no nos dan idea de la distribución de la producción o de sus frutos. En

tercer lugar, no dan ninguna indicación, tampoco, de la sustentabilidad de las prácticas económicas que contribuyen a la producción. Por ejemplo, el sistema agrícola americano genera enormes beneficios (para algunos agricultores), pero es sumamente ineficaz desde el punto de vista de la proporción entre la energía que se introduce en el sistema y el valor calórico de los alimentos que produce. Los verdes cuestionan la sensatez de usar indicadores económicos que no prestan atención a la futura viabilidad del sistema que miden. Por último, como se ha señalado antes en el caso del debate sobre el agua limpia, el PIB ignora los costos de producción, particularmente los costos medioambientales.

A la luz de estas críticas, el hecho de que el PIB siga siendo el principal indicador de la salud de las economías nacionales es, para los verdes, síntoma de la miopía inducida por lo que ellos considerarán una obsesión por el crecimiento económico. En su opinión, el éxito de un sistema de producción e intercambio sólo se puede juzgar realmente una vez que se han creado indicadores alternativos. Víctor Anderson ha sugerido que se podría empezar incluyendo en el cálculo «el trabajo doméstico no remunerado, las transacciones no monetarias fuera del hogar y el deterioro medioambiental, y también se podría empezar con el producto interior neto, en lugar del producto interior bruto, es decir, el PIB menos la depreciación del capital» (Anderson, 1991, pág. 39). Desde un punto de vista verde, los gastos en protección medioambiental y en compensación por el daño

medioambiental, los costos de la urbanización y la centralización excesivas (tales como los costos de los viajes y el comercio) y el gasto de dinero en hacer frente a lo que los verdes consideran los problemas producidos por la «sociedad industrial», todos ellos, se deberían eliminar de los cálculos del PIB para dar una medida, tanto de la calidad de vida, como de su cantidad.

Sin embargo, ni siquiera este *Adjusted National Product* [producto interior ajustado] (ANP), afirma Anderson, proporcionaría un cuadro adecuado de la prosperidad de ninguna sociedad dada, debido a su concentración unidimensional en los factores económicos. Afirma que los indicadores financieros deben ir acompañados por otras dos series de indicadores que él llama «sociales» y «medioambientales» (ibíd., págs. 55–64 y 65–74). La primera incluye factores tales como las cifras de matriculación en la escuela primaria, tasas de analfabetismo, mortalidad y desempleo, y número de teléfonos por cada mil habitantes (ibíd., pág. 61). La segunda incluye las cifras de deforestación y población, los datos de emisiones de dióxido de carbono y de consumo de energía (ibíd., pág. 74). El propio despliegue de estos indicadores realizado por Anderson en catorce países con estadios distintos de desarrollo le lleva a la siguiente conclusión: «las condiciones sociales están mejorando en general, y es probable que esto continúe a corto plazo [...] A medio plazo, el deterioro medioambiental amenaza con forzar la marcha atrás en estas mejoras sociales» (ibíd., pág.

91). Todo esto ha llevado a Jonathon Porritt a decir, con su habitual estilo epigramático, que «el progreso en el futuro puede consistir en encontrar modos de reducir el PIB» (Porritt, 1984a, pág. 121).

En este último aspecto es donde confluyen las objeciones físicas, sociales y éticas de los verdes a la economía y la sociedad del crecimiento indiscriminado: tal economía y tal sociedad, dicen, no son lugares muy agradables donde vivir. Soslayando la objeción obvia de que las sociedades donde no hay crecimiento en absoluto tampoco son precisamente una delicia, los verdes sostienen que estamos atrofiados éticamente por la negativa de la economía de crecimiento a tomar en serio la calidad de vida de las futuras generaciones y por su fácil predisposición a tomar la Tierra como recurso y no como bendición. Producimos indiscriminadamente y consumimos vorazmente, y nuestras aspiraciones y nivel social son juzgadas y determinadas sustancialmente por la riqueza de la que disponemos. Los verdes creen que, con la economía de crecimiento, las vidas tenderán a alejarse de lo elegante, acercándose a lo mugriento y materialista. Por el contrario, afirman que una sociedad orientada en torno a un crecimiento sustentable sería un lugar con menor codicia y más agradable para vivir, y si esto parece difícil de creer, entonces los verdes podrían citar a John Stuart Mill como transitorio baluarte contra la incredulidad:

Apenas resulta necesario comentar que una situación estacionaria del capital y la población no implica un

estado estacionario del mejoramiento humano. Habría tanto campo de acción como siempre para todo tipo de cultura mental y progreso moral y social; y también mucho espacio para mejorar el arte de vivir, y una probabilidad mucho mayor de que efectivamente mejorara (citado en Meadows y otros, 1974, pág. 175).

CUESTIONANDO EL CONSUMO

Los ecologistas políticos defienden, pues, una restricción del crecimiento económico o, más exactamente, de lo que el economista Hermán Daly llama «productividad» (1992, pág. 36). Los componentes de la productividad son la reducción de los recursos, la producción, la depreciación (que supone el consumo) y la contaminación. De estos cuatro, probablemente es la producción la que recibe más atención cuando los comentaristas consideran las bases y consecuencias de la sociedad sustentable, pero me parece que el consumo proporciona el punto de partida más útil para el análisis. En primer lugar, esto se debe a que los otros tres se fundan en la existencia y persistencia del consumo: el consumo supone reducción, supone producción, supone desechos o contaminación. Y, en segundo lugar, el cuadro de la Buena Vida que la ideología política del ecologismo pinta para nosotros se diferencia de la mayoría de los demás

cuadros precisamente en que aboga por un menor consumo. Esto no sólo separa el ecologismo de la mayoría de las demás ideologías políticas, sino que también ayuda a distinguirla del medioambientalismo verde claro. Jonathon Porritt, por ejemplo, escribe en clave verde oscuro, más que verde claro, cuando dice: «Una estrategia de baja energía significa una economía de bajo consumo; podemos hacer más con menos, pero nos iría mejor haciendo menos con menos» (1984a, pág. 174).

En estas circunstancias, concentrarse en el consumo y sus consecuencias es, a la vez, ayudar a delimitar el territorio propio del ecologismo y tener presente que, en este sentido al menos, incluye «una clara ruptura con los principios de la época moderna» (Ophuls, 1977, pág. 164).

Como ocurre con el crecimiento, el cuestionamiento verde del consumo tiene al mismo tiempo un contenido pragmático y elegíaco. Irvine y Ponton afirman que «una actitud de “basta” debe reemplazar a la de “más”» (1988, pág. 15); y Porritt, igualmente, afirma: «Ya es hora de la política de basta» (1984a, pág. 125); no sólo porque todos ellos creen que las actuales tasas de consumo son físicamente insustentables, sino también porque son indecorosas. Se oponen a la producción y adquisición de lo que ellos consideran artículos innecesarios, y reclaman una vida basada en «la simplicidad voluntaria» (ibíd., pág. 204).

La «vía media entre despilfarro y pobreza» (ibíd.), que sería

la vía de la sociedad sustentable, sería incómoda para algunos: «Por supuesto, la gente seguirá teniendo lavadoras (mientras den buen resultado energético). Pero, ¿y cepillos de dientes y trinchantes eléctricos? ¡Ese es otro cantar!» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 335).

Así pues, en el cuadro de la sociedad sustentable que presenta el ecologismo, resulta esencial el consumo reducido (en países industriales «avanzados» y dilapidadores, en cualquier caso), e igualmente esencial es la idea de que, aunque esto podría suponer una reducción del nivel de vida material, tal sacrificio quedaría más que compensado por los beneficios que se obtendrían.

Los verdes distinguirán siempre entre cantidad y calidad: «desde un punto de vista de pura riqueza material, no es probable que nos hagamos más ricos. Pero [...] lo que importa ahora es la calidad de la riqueza» (Porritt, 1984a, pág. 124). En un tono parecido, Edward Goldsmith estima que las especiosas satisfacciones del consumo pueden y deben ser reemplazadas por «satisfacciones de tipo no material [...] sociales» (1988, págs. 197–198); y para Bunyard y Morgan–Grenville (o uno de sus colaboradores) no hay límite:

Juzgados con criterios ilusorios de riqueza, bien podríamos ser «más pobres» en un futuro verde; pero, en realidad, tendríamos un nivel de vida más alto, mejor comida, cuerpos más sanos, trabajo gratificante, sano

compañerismo, aire más limpio, mayor autonomía, comunidades que brinden mayor apoyo y, sobre todo, un mundo más seguro en el que vivir (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 335).

Dada la importancia fundamental de un consumo reducido en el proyecto verde oscuro, por todas las razones antes aducidas, es sorprendente que tan pocos teóricos del ecologismo (hasta donde se me alcanza) hayan prestado una atención seria al papel de la propaganda en la reproducción de los hábitos y prácticas de consumo que pretenden criticar. Irvine y Ponton se muestran como excepciones a esta regla general al señalar que «lo que vincula la producción masiva y el consumo masivo es la industria publicitaria» (1988, pág. 62). Me parece que, en este sentido, puede haber una estrategia política al acecho en las tenebrosas entrañas de la mercadotecnia: el desenmascaramiento de la irresponsabilidad social (desde el punto de vista de la sustentabilidad) de la industria publicitaria sería un modo concreto de plantear la cuestión del consumo (mucho más allá del fenómeno del consumismo verde, y en oposición a él) y de hacer más claro el aspecto que podría tener una sociedad sustentable. Como Irvine y Ponton dicen más adelante:

Conceptos tales como durabilidad, consumo reducido o compartido, o placeres no materiales sustitutivos del uso de objetos, entran en conflicto con las exigencias de la mercadotecnia de masas.

La propaganda está vinculada a una economía en expansión, la única cosa que, dado que vivimos en un planeta finito, debemos evitar (Irvine y Ponton, 1988, pág. 63).

En este sentido, las ideas básicas favoritas del movimiento verde confluyen en el mismo punto: la finitud del planeta, la necesidad de restringir el crecimiento, la consiguiente necesidad de reducir el consumo y la necesidad de poner en tela de juicio las prácticas (en este caso la publicidad) que ayudan a reproducir la economía de crecimiento.

CUESTIONANDO EL CONSUMO: NECESIDAD

Reducir el consumo material forma parte integrante del proyecto del ecologismo, y así el movimiento verde se encuentra con un profundo problema político e intelectual entre las manos. Se le plantea, en primer lugar, el persuadir a sus potenciales partidarios de que es una aspiración deseable, y tiene que cargar con una serie de argumentos intelectuales en favor de su postura que pronto parecen demasiado débiles para la tarea que se les exige. Parece improbable que –en las actuales circunstancias– la afirmación, apuntada anteriormente, de que en una sociedad organizada en torno a un consumo reducido *sería*

más agradable vivir rompa el hielo necesario y se abra paso. Así mismo, se sabe perfectamente que la estrategia alternativa con más partidarios, la construcción de una teoría de la necesidad, es difícil de llevar a cabo. ¿Cómo llegaban antes Bunyard y Morgan–Grenville a la conclusión de que las lavadoras son objetos legítimos, pero los cepillos de dientes eléctricos no lo son? Evidentemente, hay aquí en acción una teoría (o más probablemente una intuición) de la necesidad, pero, ¿cómo se puede expresar de forma persuasiva? Paul Ekins, por poner un caso, piensa que para el movimiento verde es importante responder a este interrogante –«La cuestión de las necesidades humanas es de importancia absolutamente fundamental para la nueva economía» (Ekins, 1986, pág. 55)–, pero la mayoría de las expresiones de teorías sobre la necesidad son demasiado vagas para ser de mucha utilidad: «las necesidades serían aquellas cosas que son esenciales para nuestra supervivencia y para una existencia humana civilizada, las carencias serían los suplementos que sirven para satisfacer nuestros deseos» (Porritt, 1984a, pág. 196).

El problema de tal formulación es que, aunque nos da una idea de las diferencias generales entre necesidades y carencias, no nos ayuda a plasmar concretamente su contenido.

Al mismo tiempo, ser capaz de concretar su contenido en cualquier sentido universal presupone que «las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables»

(Ekins, 1986, pág. 49). La objeción obvia a esto –que las necesidades son mediadas histórica y culturalmente– se puede atajar en parte diciendo que

el sentido común, junto con la sensibilidad sociocultural, ciertamente apunta al hecho de que las necesidades de subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación y ocio han existido desde los orígenes del *Homo habilis* y, sin duda, desde la aparición del *Homo sapiens* (Max–Neef, 1992, pág. 203).

Max–Neef habla a continuación de la distinción entre «necesidades» y «satisfactores»: las necesidades son permanentes y los satisfactores son transitorios, y por tanto susceptibles de negociación (ibíd., págs. 206–207).

Pero, ¿hasta qué punto esto ayuda? Tal distinción simplemente retrotrae el problema a un punto anterior. Todos podríamos estar de acuerdo en determinadas «necesidades básicas» (comida, bebida, vestido, cobijo), pero los «satisfactores» son otro cantar, y precisamente es lo que se tiene que negociar. Como comenta Jonathon Porritt, «todos necesitamos ir de A a B; algunas personas insisten en que sólo pueden realizar tal hazaña montados en un Rolls Royce» (1984a, pág. 196). ¿Qué tamaño de coche es, pues, aceptable? ¿Es aceptable un coche como tal?

Si el problema necesidades/carencias pronto parece insoluble, para nuestros propósitos –el de identificar las

principales características de la sociedad sustentable verde radical– basta con observar que la insistencia en el consumo reducido plantea esa cuestión antes o después, y que, por tanto, la distinción entre necesidades y carencias es una de las características intelectuales de las diversas imágenes de dicha sociedad. Al mismo tiempo, el sentido de la escasez que conforma toda la discusión genera también otra característica de la sociedad sustentable que la mayoría de sus adeptos suscribirá: una tendencia hacia la distribución igualitaria de la riqueza material disponible. Así, de forma más completa, Irvine y Ponton explican que, «si hay límites en las necesidades a las que la sociedad puede proveer, su distribución equitativa es más urgente aún [...] Limitar los diferenciales entre la gente es tan esencial como limitar el crecimiento económico y la innovación tecnológica» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 80). A este respecto, la sociedad sustentable de una política verde oscuro se acerca mucho a las concepciones socialistas de igualdad al exigir diferenciales reducidos, aunque en otros aspectos está claro que la insistencia en la igualdad de oportunidades significa que habrá lugar para diferenciales a los que se haya llegado «equitativamente».

CUESTIONANDO EL CONSUMO: POBLACIÓN

Así, podemos delimitar una creencia verde en los beneficios y en la necesidad de reducir los niveles de consumo material, y los problemas asociados con persuadir a un número suficiente de nosotros para hacerlo así (de modo que suponga una diferencia apreciable). Pero los verdes tienen otro modo de reducir el consumo, modo que no supone ninguna argumentación complicada. Porritt es muy claro a este respecto: «Desde la perspectiva de reducir el consumo global, no hay nada más efectivo que reducir el número de personas que hacen el consumo» (1984a, pág. 190). Los verdes son conscientes de que la gente de algunos países consume mucho más que la de otros, y que, por tanto, es demasiado simplista abogar por reducciones lineales: «El consumo de energía per cápita en Estados Unidos es dos veces y media la media europea, y miles de veces la de muchos países del Tercer Mundo» (Tokar, 1994, págs. 75–76). Sin embargo, la opción de la reducción de la población es bastante más conflictiva que elegante, al constituir de hecho un aspecto específico de la habitual postura verde de que incluso los actuales niveles de población son insustentables, por no hablar ya de los niveles futuros proyectados. La experiencia indica que este mensaje es difícil de tragar para muchísima gente.

El *Green Party (EWNI) Manifesto* de 1994 declara que «el crecimiento del número de seres humanos es probablemente la mayor amenaza a largo plazo para

conseguir estabilidad ecológica tanto localmente como a nivel mundial» (1994, pág. 27). En las imágenes verdes más radicales de la sociedad sustentable desde luego es fundamental el dato de que los niveles de población serían más bajos que los actuales, aunque hay desacuerdo respecto a qué niveles serían realmente sustentables. Irvine y Ponton sitúan el nivel para Gran Bretaña en unos treinta millones de personas, lo cual es (según dicen) aproximadamente la mitad de su nivel actual (1988, pág. 22). Bunyard y Morgan–Grenville, sin embargo, afirman que Gran Bretaña podría mantener 55 millones de personas de forma más o menos autónoma, pero sólo si primero pudiéramos convertirlos a todos al vegetarianismo (1987, págs. 94–96). Edward Goldsmith ha situado la cifra sustentable a escala mundial en 3.500 millones, «y probablemente una buena cantidad menos» (1972, pág. 57), lo cual significa algo así como perder alrededor de mil ochocientos millones de la actual población del mundo³ (Lutz, 1994, pág. 465).

Y, por supuesto, éste es precisamente el problema: cómo «perder» mil ochocientos millones de personas. En ámbitos más extremos de algunos grupos asociados con el movimiento verde, se han propuesto medidas draconianas para resolver este problema. Como se indicaba en el capítulo 2, el grupo ¡La Tierra primero!, de los Estados Unidos de América, ha afirmado que a epidemias tales como el SIDA se

3 En 2022, la población mundial se estimaba en unas 8 mil millones de personas. [N. e. d.]

les debería dejar seguir su curso para que nos ayudaran a librarnos del excedente de población. Este es el tipo de declaraciones que ha estorbado los intentos del movimiento verde por conseguir que sus criterios sobre población se tomen en serio; en efecto, parece haber un sentir para el que la mera mención del control demográfico trae a la mente crías de foca sanguinolentas rápidamente seguidas por la afirmación de que esto no es para los seres humanos.

Al mismo tiempo, la izquierda ha estado librando una batalla continua con Malthus y sus partidarios desde 1792 y la publicación del *Ensayo sobre la población*, y habitualmente reaccionará ante la postura verde afirmando que el hambre es causada principalmente por la desigual distribución de los recursos, y no por su limitación absoluta. Los verdes prestarán atención a esta reacción, pero del mismo modo que señalarán los límites absolutos de la extracción de recursos pese a los respiros transitorios conseguidos por nuestra ingeniosidad al extraerlos, también afirmarán que hay límites demográficos que se pueden mantener de forma sustentable y cómoda en un planeta finito.

Pese a las aportaciones de grupos como ¡La Tierra primero!, los verdes habitualmente afirman que el control y reducción de la población, aunque considerados absolutamente necesarios, es un asunto que se debe negociar, no imponer. Así, el *Green Party (EWNI) Manifesto* rechaza «las medidas represivas o coactivas de control

demográfico» (1994, pág. 27), y Arne Naess, en su Conferencia Schumacher de 1987, reconocía que 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» (Porritt, 1984a, pág. 193). Así, los tipos de táctica que se han propuesto dentro del movimiento verde son compendiados por Irvine y Ponton:

Podría haber remuneraciones por períodos sin gestación y sin nacimientos (una especie de bonificación por carencia de reclamaciones); beneficios fiscales para familias con menos de dos hijos; bonificaciones por esterilización; retirada de los subsidios de maternidad y otros similares tras el segundo hijo; pensiones más cuantiosas para gente con menos de dos hijos; planificación familiar libre y fácilmente disponible; más fondos para la investigación de medios de contracepción, especialmente para hombres; dar por terminada la investigación y tratamiento de la infecundidad; una aproximación más realista al aborto; la prohibición del alquiler de úteros y de prácticas similares; y la promoción de la igualdad de oportunidades para las mujeres en todas las áreas de la vida (Irvine y Ponton, 1988, pág. 23).

Con respecto al último punto, los autores subrayan que «hay una feliz correlación entre la liberación de la mujer y el control demográfico» (ibíd.), y la Conferencia sobre

Población Mundial de 1994, en El Cairo, confirmó ampliamente tal opinión. En cuanto a lo demás, aunque resulta claro que entre ellas hay palo y zanahoria (y que medidas tales como las «bonificaciones por esterilización» a menudo se han demostrado poco manejables, ofensivas y expuestas a abusos), tales tácticas poco tienen que ver con la matanza temida por los adversarios de los verdes y recomendada por algunos ecologistas profundos.

Sin embargo, sería erróneo librar tan fácilmente a la estrategia verde, con respecto al control demográfico, de cualquier conexión potencial con la represión. Algunos de los adeptos del movimiento han afirmado que las comunidades (sean Estados–naciones u otra estructura político–institucional distinta) habrán de ser protegidas del crecimiento demográfico por alguna forma de control de la inmigración. Esto lo dijo, como es bien sabido, Garrett Hardin a raíz de su elaboración de la ética de bote salvavidas, según la cual, si en un bote salvavidas sólo hay sitio suficiente para que puedan sobrevivir diez personas, la undécima (generalmente entendida como las poblaciones del Tercer Mundo) tendría que ser tirada por la borda. Esto no es mone-da común en el movimiento verde hoy, pero tiene sus ecos, a mi entender, en algunas observaciones sobre el control de la inmigración.

Dave Foreman, cofundador de ¡La Tierra primero!, ha sido censurado por decir en una entrevista pública que «permitir que Estados Unidos sea una válvula de escape para los

problemas de América Latina no resuelve nada. Simplemente es poner más presión sobre los recursos que tenemos en Estados Unidos» (en Bookchin y Foreman, 1991, pág. 108). Aunque se ha retractado públicamente de su declaración, sigue teniendo «un pequeño duende en la trastienda de [su] cerebro [que] continúa mascullando cuestiones persistentes. ¿A quién se está ayudando realmente con la inmigración ilimitada? ¿Es sustentable? ¿Realmente exacerba los problemas sociales y ecológicos aquí y en América Latina?» (en ibíd., pág. 109).

En Gran Bretaña, Jonathon Porritt anuncia que «la postura estrictamente lógica, por lo que se refiere a los ecologistas, es mantener la inmigración en el nivel más bajo posible, aunque permaneciendo sensible a las necesidades de refugiados, familias divididas, exiliados políticos, etc.» (1984a, pág. 191); y Edward Goldsmith recomienda que «una comunidad debe ser relativamente cerrada» (1988, pág. 203). El tribalismo represivo y la exclusión que esto podría generar son absolutamente claros en Goldsmith: «a cierto número de “extranjeros” se les podría permitir establecerse, pero de nuevo [...] no por ello tomarán parte en la organización de la comunidad hasta el momento en que los ciudadanos los elijan para ser de su número» (ibíd.).

Estas observaciones vuelven absolutamente del revés algunas otras posturas verdes, tales como la de que «los verdes celebran la diversidad de culturas en una sociedad multicultural», y la de que «nuestra meta es la igualdad de

oportunidades para los miembros de todas las comunidades étnicas» (*British Green Party Manifesto*, 1987, págs. 14– 15). Es difícil ver cómo Porritt podría conservar su sistema para mantener la inmigración en el nivel más bajo posible y al mismo tiempo sostener que esto no «sería *en modo alguno* discriminatorio desde el punto de vista de la raza o el color» (1984a, pág. 191; cursiva en el original). Los controles de inmigración simplemente discriminan de acuerdo con la raza o el color (o, en general, de acuerdo con la diferencia). Algunos sostendrán que el problema verdaderamente acuciante (para los verdes) no es la inmigración, sino la estabilización y posterior reducción de la explosión demográfica mundial.

CUESTIONANDO EL CONSUMO: TECNOLOGÍA

Muy pronto, el análisis de la sociedad sustentable verde plantea la cuestión del papel y el puesto de la tecnología. En la medida en que la política verde es un ataque contra las normas y prácticas de la ciencia y sociedad de finales del siglo XX, y en la medida en que culpa al avance científico (en determinada dirección) de muchos de los males que en su opinión padecemos, y en la medida en que, finalmente, arremete contra la creencia de que más de lo mismo curará dichos males, la tecnología está siempre bajo la mirada

escrutadora del crítico verde. Por supuesto, esto es lo que ha llevado a quienes están fuera del movimiento (y a no pocos, hemos de decirlo, que están dentro de él) a considerarlo antitecnológico, y por tanto (una falta de lógica) como un llamamiento a regresar a una era pretecnológica.

Esto es demasiado simplista. La conclusión a la que yo he llegado es que lo más que se puede decir acerca de la actitud del movimiento verde hacia la tecnología de los siglos XIX y XX (que es lo que a partir de ahora se entenderá principalmente con el término «tecnología») es que resulta ambivalente y que, más concretamente, depende del tipo de tecnología del que hablemos. Por ejemplo, el alemán Rudolf Bahro es muy contrario a la mayoría de las formas de tecnología; Jonathon Porritt está a favor de algunas clases, pero en general prefiere permanecer agnóstico; y Brian Tokar, de los Estados Unidos, tiene sospechas acerca de ella. Lo que se puede decir, a mi parecer, es que la aceptación incondicional de cualquier forma de tecnología lo inhabilita a uno para acceder a la condición de miembro del canon verde oscuro; así André Gorz y Alvin Toffler, por ejemplo, al basar sus utopías esencialmente en la tecnología, no adoptan las posturas verdes radicales respecto a ella. Dicho de otro modo, aunque se ha prestado mucha atención a las actitudes verdes respecto a la tecnología, es probable que los verdes quieran volver la luz de la atención pública hacia otro sitio: más concretamente, hacia los cambios morales (y a veces espirituales) que conciben como necesarios para la

práctica de las sociedades sustentables. Debemos recordar que los verdes siempre se muestran recelosos ante la «posición tecnológica», y esa misma sospecha respecto a la tecnología en general es una característica fundamental de la estructura intelectual verde.

Podemos ver cómo esto ayuda a los verdes a distinguir entre lo que Edward Goldsmith llama el «mundo real» y el «mundo subrogado»: el primero de los cuales incluye cosas como los árboles y la capa superficial del suelo, mientras el segundo es el mundo que hacemos o forjamos (1988, págs. 185 y sigs.). Muy habitualmente, los verdes tienden hacia lo que conciben como la autenticidad del «mundo real» y probablemente les gustaría hacer que permaneciera fundamentalmente como está. Robert Goodin da cuenta de este tipo de sentir desde la perspectiva de una «teoría verde del valor». La teoría de Goodin «vincula el valor de las cosas con algunas propiedades que se dan naturalmente en las cosas mismas» (1992, pág. 24), y el resultado de esto es que el pueblo inglés tradicional es más valioso que una moderna megalópolis como Los Angeles. Esto no es tanto porque St. Mary Mead (el ejemplo de Goodin) sea «natural» (evidentemente no lo es), sino debido a la «modestia de su creación» (ibíd., 1992, pág. 52). Esto se podría interpretar como un privilegiar el mundo real en contra del subrogado, y las actitudes verdes hacia la tecnología se deben ver en este contexto. Allaby y Bunyard han captado bien la imagen: «para los medioambientalistas, la energía nuclear ha de ser

casi con seguridad inaceptable, los viajes transoceánicos en avión a reacción probablemente han de plantear escrúpulos morales, y los microprocesadores son vistos con un inequívoco sentimiento de malestar» (1980, pág. 63).

Esta ambivalencia puede ser expresada instructivamente haciendo referencia al tema del reciclado. Evidentemente, existe la tecnología para reciclar enormes cantidades de material «de desecho» (periódicos, botellas, etc.), y hacerlo útil de nuevo. Este es probablemente el tipo de actividad asociado más frecuentemente con la política verde, y es verdad que los miembros del movimiento verde basan a menudo sus cuadros de la sociedad sustentable en tales estrategias: «Ya hemos señalado que la clave para el control de la contaminación no es dispersar, sino reciclar» (Goldsmith, 1972, pág. 43); y: «A los ayuntamientos se les exigirá en 5 años [a partir de la elección de un gobierno verde] recuperar para el reciclado al menos el 60% de los desechos domésticos reciclables» (*Green Party (EWNI) Manifesto*, 1994, págs. 24–25).

En el marco más amplio de la exigencia verde de reducir el consumo, sin embargo, esto es claramente insuficiente, y algunos verdes se preocupan por la posibilidad de que la excesiva confianza en el reciclado reste peso al reconocimiento de que se requieren cambios más profundos. Se debe insistir en reducir el consumo, más que en reciclar lo que ya ha sido consumido. Así, con una formulación a la que ya me he referido:

La ficción de combinar los actuales niveles de consumo con un «reciclamiento ilimitado» es más característica de la visión tecnocrática que de la ecológica. También el reciclado usa recursos, gasta energía, crea contaminación térmica; a fin de cuentas, es simplemente una actividad industrial como todas las demás. Reciclar es a la vez útil y necesario, pero resulta ilusorio imaginar que da respuestas fundamentales (Porritt, 1984a, pág. 183).

Los verdes insistirán en que, con respecto a esto, las respuestas básicas de Porritt sólo las pueden proporcionar «una reducción en el volumen total de los recursos que consumimos» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 28), y una respuesta afirmativa a las siguientes preguntas (y particularmente la segunda) de Brian Tokar: «Si algo no se puede fabricar, construir o cultivar sin causar un irreparable daño ecológico, ¿no podemos esforzarnos por crear algo que ocupe su puesto, o simplemente decidir prescindir de ello?» (1994, pág. 80). La opción de prescindir de cosas (que, dato interesante, no se menciona en el *Green Party (EWNI) Manifesto* de 1994) es el resultado directo de la exigencia de los verdes radicales de un consumo reducido; exigencia que consecuentemente reconoce que incluso el uso apropiado de la tecnología es una operación de contención y no acomete las cuestiones principales.

Aunque hay cierta ambivalencia acerca de la actitud verde respecto a la capacidad de la tecnología para hacer frente al problema de los recursos limitados, hay más desacuerdo

todavía acerca de su papel habitual en la sociedad sustentable. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, qué tipos de tecnología se permitirán para afrontar las exigencias de defender las sociedades verdes de agresores potenciales o reales. Algunos pensadores verdes soslayan la cuestión, por supuesto, afirmando que las sociedades sustentables serán en cualquier caso básicamente pacíficas. Otros son partidarios de la resistencia civil no violenta, mediante prácticas utilizadas, por ejemplo, durante las acciones y manifestaciones antinucleares de los años ochenta. Eso está bien mientras a uno no le disparen, o mientras esté dispuesto a morir sin defenderse en el caso de que así sea.

Pero la mayoría de los marcos hipotéticos verdes para la defensa incluyen alguna variante del «principio del erizo» –que la población atacada se haga tan espinosa e incómoda para las fuerzas invasoras como sea posible–: «Un nivel suficientemente alto de no cooperación, de desobediencia civil y sabotaje», sugiere Brian Tokar, «sería suficiente para hacer ingobernable cualquier país» (1994, pág. 128). Esto puede que sea verdad, pero la desobediencia civil y el sabotaje ante un agresor dispuesto a usar la fuerza, si no suponen un costo enorme en vidas humanas, pueden exigir alta tecnología. ¿Hasta qué punto estaría preparada una sociedad verde para seguir la ruta de la tecnología armamentística y sus subproductos asociados?

Por otra parte, se ha afirmado más positivamente que, lejos de ser una «bestia negra», la tecnología puede hacer

más aceptable la transición a formas de vida más localizadas y frugales, y también su práctica. Uno de los principales temores de quienes observan desde fuera el movimiento verde es que su imagen de política localizada tiene resabios de un provincianismo mezquino, con el cual el vivir sería tan poco deseable como desagradable. Pero, ¿no reduciría la tecnología de la información la probabilidad de que eso se diera? ¿No es precisamente éste el tipo de realidad en el que Edward Goldsmith estaba pensando cuando escribió acerca de «la infraestructura tecnológica de una sociedad descentralizada»? (Goldsmith, 1972, pág. 86). A los verdes se les oye a menudo sostener que uno de los atractivos de la tecnología moderna es su perfecta adecuación a formas descentralizadas de política, y la imagen de la terminal de ordenador en cada hogar es tan sólo una expresión de esto. Jonathon Porritt, por poner un caso, parece entusiasmado con sus posibilidades cuando defiende «comunidades más pequeñas, más autónomas»: «con la moderna tecnología en comunicaciones, no hay por qué temer una vuelta al mezquino provincianismo de la Gran Bretaña preindustrial» (1984a, pág. 166). A este respecto, parece que tendríamos derecho a convenir con William Ophuls cuando sostiene que «la imagen de la sociedad frugal que así surge se parece algo a la forma de civilización de las ciudades-Estado, pero sobre una base tecnológica mucho más elevada y más compleja» (1977, pág. 168).

Sin embargo, sería erróneo dejar en este nivel toffleriano

los pensamientos verdes sobre el papel habitual de la tecnología en la sociedad sustentable. Lo mismo que Porritt se preocupa por el uso y abuso de los recursos, asociados con la tecnología del reciclado, así otros dentro del movimiento se preocupan por las consecuencias medioambientales de su sociedad con tecnología de la información: muchos de los procesos que implica la fabricación de microchips, por ejemplo, son cualquier cosa menos medioambientalmente inocuos. Brian Tokar observa que «la fabricación de productos electrónicos, tras su limpia fachada, es una serie de peligrosos procesos químicos» (Tokar, 1994, pág. 80), y dichos procesos suponen la creación de más y más compuestos de los cuales el mundo «natural» no tiene experiencia evolutiva, reduciendo así la probabilidad de que se descompongan sin peligro. Tokar continúa: «La “sociedad de la información” no usa menos bienes; simplemente intenta ocultar mejor las consecuencias de su producción» (ibíd., pág. 81). A este respecto, algunos verdes adoptan siempre una actitud de sospecha hacia el llamado mundo subrogado.

ENERGÍA

Si la respuesta a los problemas planteados por la escasez absoluta de recursos es el consumo reducido y no más

ingenios tecnológicos, los verdes señalarán que lo mismo cabe decir del uso de la energía. La energía es, por supuesto, un recurso y, en la medida en que las actuales directrices mundiales sobre energía descansan principalmente en fuentes no renovables de energía, es también un recurso limitado. La energía nuclear misma se produce a partir del recurso limitado del uranio, y así parece improbable que resuelva los problemas provocados por la escasez de recursos. Al mismo tiempo, aunque los niveles reales de recursos pudieran ser muy altos, los niveles de recursos de energía no renovable *disponibles* serían algo más bajos. Por eso, en primer lugar, el coste de la extracción (sostienen los verdes) acabará alcanzando cotas inaceptables; y, en segundo lugar, se deberá de llegar a un punto, como dice Hermán Daly, en el que costará tanta energía «extraer una tonelada de carbón como la que se obtiene de una tonelada de carbón» (1977b, pág. 111).

Más allá del problema de los límites de los recursos energéticos no renovables, los verdes también suelen ser cautos con el uso de tales recursos por el daño medioambiental que pueden causar. La energía nuclear es, de forma potencial, altamente contaminante, los problemas de eliminación de sus residuos, hasta los de bajo nivel, (a menudo denominados el «talón de Aquiles» de la industria nuclear) no se han resuelto de forma satisfactoria, y las plantas de energía nuclear que funcionan en circunstancias normales podrían ser precisamente fuente de leucemia. Así

mismo, las plantas de energía que utilizan combustible fósil contribuyen notablemente al efecto invernadero y son una de las causas de la lluvia ácida. La modificación tecnológica de estos últimos problemas es posible: «Unos controles estrictos de la contaminación reducirían los efectos medioambientales de la combustión de hidrocarburos a menos del 20 % de su nivel actual» (Bunyard y Morgan-Grenville, 1987, pág. 158); pero tales estrategias están sometidas al mismo tipo de crítica que Jonathon Porritt formula con respecto al reciclado.

A la vista de los inconvenientes percibidos de confiar, para buscar energía, en depósitos limitados de recursos no renovables contaminantes y peligrosos, los verdes suelen basar su estrategia energética en torno a fuentes renovables de energía, conservación de la energía –«La fuente de energía más importante de todas es la conservación» (Porritt, 1984a, pág. 175)– y consumo reducido, tanto de energía como de los objetos duraderos que nos ayuda a producir. Se afirma que las fuentes de energía renovables son de desear porque en principio son ilimitadas (aunque bastante difíciles de captar y almacenar en grandes cantidades), son relativamente inocuas para el medio ambiente y se adecúan a las formas descentralizadas de vida a menudo recomendadas por los ecologistas políticos. En todos estos aspectos responden a las exigencias básicas de la sociedad sustentable verde. Merece la pena observar, sin embargo, que en un sentido no lo hacen. La tecnología

asociada con las fuentes renovables de energía (molinos de viento, presas) a menudo es sumamente compleja y, en el caso de la producción de células solares, contaminante. Recordando las objeciones a las tecnologías asociadas con la del reciclado y la información, podemos ver que la cuestión de las fuentes alternativas de energía nos proporciona otro ejemplo concreto más de la ambivalencia con que los verdes ven el papel de la tecnología.

Pocos verdes pretenden, sin embargo, que la política energética a la que acabamos de referirnos produzca las fantásticas cantidades de energía exigidas actualmente, por no hablar de hacer frente a las vertiginosas proyecciones asociadas con las naciones en vías de desarrollo: «Los sueños de impulsar los actuales estilos de vida de los países industrializados a partir de fuentes de energía alternativas son ilusorios» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 53). Esto significa que la demanda de energía tendrá que disminuir más allá de las reducciones producidas por los aumentos de precio y la mejora de las medidas de conservación. En este punto, la declaración verde de que la sustentabilidad supondrá reducir el consumo material responde al problema de la energía. Un uso reducido de energía, para los verdes oscuros, supone una producción reducida, y una producción reducida supone un consumo reducido. Lo importante es que «podamos satisfacer hoy nuestras necesidades a partir de estas fuentes [viento, agua, sol] sin robar a las futuras generaciones su suministro de energía» (ibíd., pág. 55), pero

no podemos satisfacer lo que los verdes considerarían nuestra codicia. Una vez más, se plantea la distinción entre necesidades y carencias, y una vez más vemos que el cuadro verde de la sociedad sustentable queda reforzado por lo necesario y deseable de un consumo material reducido.

COMERCIO Y VIAJES

Consecuentes con los principios de autonomía y descentralización comunitaria que conforman algunas versiones de la sociedad sustentable, los verdes tienen opiniones pasadas de moda en cuestiones de comercio y viajes. Antes de analizar esto pormenorizadamente es importante dejar claro que autonomía no es lo mismo que autosuficiencia, y que los verdes están dispuestos, hasta cierto punto, a distinguir las dos. Pese a que la política verde es identificada a menudo con el movimiento comunal de autosuficiencia (muy acertadamente, en cierto sentido, dado que muchos de sus miembros practican dicha autosuficiencia, y algunos de sus principales teóricos –por ejemplo, Rudolf Bahro– se acercan mucho a concebir las sociedades verdes de este modo), mi punto de vista es que, muy habitualmente, la política verde se suele considerar organizada más en torno a los principios de autonomía que a los de autosuficiencia.

¿Cuál es la diferencia? La autosuficiencia se puede describir como «un estado de independencia económica absoluta», mientras que la autonomía se entiende mejor como «un estado de relativa independencia» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 334). Partiendo de la importancia de la noción de autonomía para la política ecologista, Paul Ekins llega hasta el punto de declarar que, junto con las teorías de la necesidad (ya expuestas) y una nueva conceptualización del trabajo (véase más adelante), es uno de los tres pilares de la nueva estructura económica (1986, pág. 97). Según Johan Galtung, las reglas básicas a las que da origen la teoría de la autonomía son:

producir lo que necesitas usando tus propios recursos, interiorizando el reto que esto supone, creciendo con los retos, no encomendando las tareas más arduas (externalidades positivas) a ningún otro de quien te hagas así dependiente, ni exportando externalidades negativas a ningún otro a quien puedas dañar y que se pueda hacer dependiente de ti (en Ekins, 1986, pág. 101).

Según esto, el comercio es algo que se debe llevar a cabo como excepción, más que como regla. No hay nada en la teoría de la autonomía que prohíba el comercio, pero ciertamente dicha teoría apunta a alejar el peso de la prueba de quienes querrían reducirlo y a hacerlo recaer sobre quienes querrían aumentarlo al máximo. Sería erróneo, pues, caracterizar a los verdes como recomendantes de una independencia económica completa: son perfectamente

conscientes de que «siempre hay bienes o servicios que no se pueden producir o proporcionar local, regional o nacionalmente» (ibíd., pág. 52). La regla básica, sin embargo, sería que «la autonomía comienza con la idea de producir cosas por ti mismo en lugar de conseguirlas mediante intercambio» (ibíd., pág. 104). Imaginar el seguimiento de esta regla equivale a imaginar una parte importante de la estructura económica y política dentro de la cual funcionaría una sociedad verde sustentable.

Los verdes miran el comercio con suspicacia por cuatro razones. En primer lugar (no se trata necesariamente de una razón verde) es un lugar de ejercicio del poder político y económico y un modo fácil de cambiar autodeterminación por dependencia; en segundo lugar, estimula las superfluidades y ayuda a convertir carencias en necesidades (¿necesitamos los kiwis? –pero, entonces, ¿necesitamos el té?–); en tercer lugar, es bien sabido que las modalidades de comercio terminan siendo dilapidadoras de recursos, pues los tomates (por ejemplo) son cultivados en la isla de Guernsey, exportados y después, a veces, traídos de vuelta en barco para su consumo; y en cuarto lugar, la dependencia respecto a uno o dos productos para la exportación puede hacer las economías vulnerables a una caída de los precios o a un empeoramiento de los términos de intercambio.

Este último punto es el que lleva a Johan Galtung a afirmar que, si se quiere que el comercio tenga lugar, «se debe llevar a cabo un campo de producción –producción para

necesidades básicas [alimentos, vestido, cobijo, energía, salud, educación, defensa del hogar]– de tal modo que el país sea al menos potencialmente autosuficiente, no sólo autónomo» (en *ibíd.*, pág. 102). De este modo, las poblaciones quedarían protegidas, al menos desde el punto de vista de las necesidades, de las fluctuaciones del mercado. Como resultado de estas opiniones sobre el comercio, la práctica económica verde se edificaría sustancialmente en torno al proteccionismo: «está claro que la protección selectiva de la economía nacional será necesaria para establecer su base sustentable y para estimular al país a hacerse mucho más autosuficiente de lo que es actualmente» (Porritt, 1984a, pág. 135).

Entender esto nos ayudará a comprender por qué políticos «verdes» tan cacareados como la noruega Gro Harlem Brundtland tienen un largo camino por recorrer antes de abrazar un programa verde radical. En este contexto afirma ella que «el proteccionismo es uno de los aspectos de la confrontación [entre naciones] que es preciso abolir [...] Las ventajas del libre comercio para los países del norte y el sur deberían ser evidentes» (Brundtland, 1989, pág. 5). En el actual clima político, y particularmente desde el acuerdo del GATT alcanzado en 1994, esto es moneda común y proporciona un ejemplo más del modo en que la ecología política planta cara a los paradigmas dominantes.

Así mismo, apoyando el argumento verde en favor de un comercio reducido, se encuentran las ideas fundamentales

del consumo reducido (si no puedes producirlo, piensa primero en prescindir de ello y sólo en un segundo momento en comerciar para obtenerlo) y una teoría de la necesidad que confía en mantener la opinión de que, en muchos casos, el comercio al que nos hemos acostumbrado es un desfreno injustificado. Si la vida en estas circunstancias parece reproducir los estilos de vida muy frecuentemente asociados con los países en vías de desarrollo, la postura verde sobre el comercio (y no pocas de sus demás recomendaciones) refleja la opinión de Rudolf Bahro de que «*cum grano salis* podríamos decir [...] que la senda de la reconciliación con el Tercer Mundo podría consistir en convertirnos nosotros mismos en Tercer Mundo» (1986, pág. 88). La aparente insistencia del actual gobierno británico en una economía de baja cualificación y salarios bajos, ciertamente nos está dando un empujón en esa dirección.

Parte del efecto del proteccionismo, por supuesto, sería forzar de nuevo a las comunidades a depender de sus propios recursos, y esto está totalmente en línea con el plan verde de crear una vida política fundada en la descentralización comunitaria. Dicho plan afecta también a la postura verde sobre los viajes: una de las características de la sociedad sustentable verde radical es que la gente viajaría menos. Arne Naess en su Conferencia Schumacher de 1987 hacía referencia al principio de «movilidad limitada», y William Ophuls cree también que la movilidad personal estaría limitada en una sociedad así (1977, pág.

167). En primer lugar, esto se debe a que los verdes consideran que las actuales prácticas viajeras son dilapidadoras de recursos –a Rudolf Bahro, de modo especial, es particularmente difícil hacerle subir a un aeroplano, por esta razón.

En segundo lugar, y más importante, los verdes defienden la movilidad reducida como parte de sus esperanzas de generar relaciones sustentadoras y satisfactorias en sus comunidades descentralizadas y autónomas. Desde este punto de vista, viajar supone trastornar los vínculos que mantienen unidas dichas comunidades y, por tanto, pone en peligro la aparición del «sentimiento de lealtad e implicación» (Porritt, 1984a, pág. 166) que, para los verdes, será uno de los principales beneficios de una vida comunitaria descentralizada. La sociedad sustentable consiste sustancialmente en vivir «en el lugar propio» y cultivar una intimidad con él y con la gente que allí vive; viajar, según esta interpretación, es una ocupación demasiado expansiva y demasiado centrífuga.

TRABAJO

Paul Ekins se refiere a «una nueva conceptualización de la naturaleza y valor del trabajo» como uno de los principales

pilares de la estructura económica y social verde (1986, pág. 97), y en efecto es verdad que el ecologismo se puede distinguir de la mayoría de las demás ideologías políticas modernas por su actitud en este tema. Los ecologistas políticos tienen una opinión específica sobre el valor del trabajo y además cuestionan la tendencia dominante a asociar el trabajo con el empleo remunerado. Dicha asociación puede llevarnos a creer que, si una persona no tiene un trabajo remunerado, no está trabajando. Para los verdes, esto simplemente no es verdad, y su renegociación del significado del trabajo les lleva a señalar modos de «liberarlo» de lo que consideran restricciones fundadas sobre el sentir moderno (y arcaico) de que trabajo es sólo el empleo remunerado. Esto quedará más claro enseguida, pero antes es necesario decir una palabra acerca de cómo los verdes valoran comúnmente el trabajo en sí.

Uno de los marcos hipotéticos más comunes en este campo para las sociedades industriales avanzadas es el futuro sin trabajo. Esta es una historia conocida: comienza en las fábricas automatizadas de coches y sugiere que los avances tecnológicos nos permitirán disfrutar de una producción más o menos sin mano de obra en vastos sectores del proceso industrial. En este futuro, el único problema sería cómo usar mejor el más abundante tiempo de ocio originado por una producción limpia y automatizada. Los verdes han atisbado en este futuro y no les gusta lo que ven.

En primer lugar, sostienen que no presta atención alguna a los problemas de sustentabilidad en un planeta finito. En segundo lugar, en la medida en que ese futuro está ya con nosotros, los ecologistas políticos se oponen al desempleo que la producción automatizada parece causar, y por lo general rechazan las afirmaciones de que otras industrias (servicios, «alta tecnología») absorberán el desempleo causado por la reconversión industrial. En tercer lugar, un futuro así (dada la actual antipatía general hacia la redistribución) sería muy probable que produjera una sociedad dividida entre los supervisores de la maquinaria, muy bien pagados, y los atrofiados perceptores de las pagas de la seguridad social ajustadas a un nivel calculado para desalentar la indolencia. Finalmente, los verdes miran la floreciente industria del ocio y ven su naturaleza industrializada y disciplinada, orientada al consumidor y dañina para el medio ambiente, como una amenaza para las prácticas autónomas y productivas que la Buena Vida verde nos ofrece.

Pero más allá incluso de todo esto, los verdes son (como mínimo) escépticos respecto al futuro sin trabajo, porque piensan que el trabajo es una actividad buena. En este sentido, se insertan en la tradición según la cual el trabajo es una ocupación noble, que eleva el espíritu y ayuda a crear y reproducir vínculos con la propia comunidad; incluso le ayuda a uno a crearse a sí mismo. Esta opinión afirma que el trabajo es una obligación, tanto para uno mismo, como para

la sociedad en la que se vive, y que esa obligación se tiene que cumplir. Así, Jonathon Porritt, por ejemplo, declara:

Debo confesar que soy revolucionario de una manera muy anticuada cuando se trata del trabajo. La afirmación de Tomás de Aquino, «No puede haber alegría de la vida sin la alegría del trabajo», lo compendia prácticamente para mí (Porritt, 1984a, pág. 127).

Y continúa: «Soy uno de esos que consideran el trabajo una necesidad de la condición humana, una característica definidora del tipo de gente que somos»; y finalmente: «Lejos de que la automatización universal “resuelva nuestros problemas económicos”, creo que perjudicaría tanto a nuestra humanidad que convertiría la vida en algo completamente sin sentido» (ibíd.).

Éste es evidentemente otro aspecto en el que la política verde contrasta claramente con la visión postindustrial dominante. La producción automatizada es precisamente una de las características de esa visión y, aunque Porritt (al menos) hace apuestas compensatorias sólo en pequeña medida –«Una indiscutible ventaja de los microprocesadores es que posibilitarán que las máquinas realicen trabajos aburridos, insanos, desagradables y peligrosos» (ibíd., pág. 129)–, la forma en que habitualmente se entiende la postura verde es que aboga por que el acento se ponga en principio sobre la producción que emplea mucha mano de obra. Se debe hacer notar que, en el marco más amplio de la sociedad

sustentable verde y de las razones de su necesidad (los límites del crecimiento), esto no se debe simplemente a que el trabajo sea algo en lo que uno se realiza y que se debe hacer, sino a que se convertirá en un requerimiento habitual: «Con más gente y menos recursos, la proporción capital/mano de obra debe comenzar a retroceder hacia una producción que emplee mucha mano de obra» (ibíd.). En otras palabras, cuando el precio de los recursos suba (como los verdes creen que subirá, debido a la escasez), el volumen de capital disponible para la reinversión en maquinaria que ahorre mano de obra disminuirá. Esto, sostienen, inclinará de nuevo la balanza en favor de una producción que emplee más mano de obra. Por todas estas razones, pues, la sociedad sustentable verde oscuro empleará mucha más mano de obra que la que actualmente ocupamos.

La aprobación verde del trabajo conducirá evidentemente a los ecologistas políticos –como a la mayoría de las demás personas– a lamentar la existencia del desempleo, pero los verdes añaden un giro a lo que es habitual. Afirman que, aun cuando se dé claramente el desempleo, eso no significa que no se esté realizando ningún trabajo. En la raíz de este juicio se encuentra la creencia de que el trabajo no se debe considerar como sinónimo de empleo remunerado. Los verdes (y, una vez más, muchos otros) señalan que se realizan enormes cantidades de trabajo que no se registran como trabajo, precisamente porque las tareas no adoptan la forma de empleo remunerado. Ejemplos de esto serían el

trabajo realizado en el hogar por las mujeres (principalmente), el cuidado de los enfermos y ancianos fuera de las instituciones destinadas a atenderles y el trabajo realizado en la llamada economía «informal».

Un ejemplo concreto de intento de hacer visible todo esto es la indicación de Víctor Anderson de que el «valor monetario de las labores domésticas» y de «las transacciones no monetarias fuera del hogar» se deberían incluir en las mejoras del Producto Interior Ajustado (ANP) respecto a los cálculos del Producto Interior Bruto (PIB) (1991, pág. 19). Esto, por cierto, da también un rotundo mentís a la afirmación de Mary Mellor de que «la orientación masculina del pensamiento verde futurista estriba en su tendencia a ver separados, como alternativas, la vida y el trabajo» (1992b, pág. 244).

Los verdes señalan que esta distinción entre trabajo y empleo remunerado no es meramente de importancia semántica. La tendencia moderna de asociar recompensa y nivel social con empleo remunerado se traduce en que los empleadores y los potenciales empleados vuelven su mirada a los sectores de producción tradicionalmente asociados con el empleo remunerado cuando se trata de estrategias para hacer frente al desempleo. En otras palabras, el parado busca trabajo en un empleo remunerado, y los empleadores intentan colocarlo en tal empleo. La aproximación verde a los problemas de desempleo, en cambio, es concentrarse en aquellas áreas donde siempre se ha realizado un trabajo,

pero en las cuales es desaprobado, cuando no realmente tipificado como crimen. Nada se resuelve, evidentemente, con eliminar semánticamente la distinción entre trabajo y empleo remunerado, pero los verdes abogan por una serie de medidas que llevarían a la práctica tal eliminación de distinguos.

Más en general, el argumento queda introducido por la creencia de que las soluciones tradicionales a los problemas del desempleo (como más crecimiento) están destinadas a fracasar, bien debido a las circunstancias de un planeta finito, bien porque la infraestructura tecnológica que se ha construido está realmente diseñada para reducir los puestos de empleo remunerado. Irvine y Ponton son claros acerca de las consecuencias: «En estas circunstancias, eslóganes como “No volveremos a los años treinta” y “Puestos de trabajo para todos” son inoperantes, cuando no rotundamente reaccionarios» (1988, págs. 66– 67). Los ecologistas políticos parten de aquí para decir que el trabajo que se hace en la economía informal debe ser liberado y dejar de ser considerado un crimen, y que las medidas actualmente destinadas a impedir que la gente trabaje en la economía informal deben ser abandonadas y reemplazadas por medidas que la animen a trabajar en ella. En este sentido, eliminar la distinción entre trabajo y empleo remunerado significa eliminar la distinción entre economía formal e informal.

Las razones que los verdes dan, por las cuales hoy en día el

potencial de la economía informal no se realiza del todo, giran en torno al papel desempeñado por los actuales sistemas de seguridad social y los supuestos que los informan. Los verdes señalan que la mayoría de los sistemas de seguridad social disuaden a la gente de realizar un trabajo sobre una base irregular, a tiempo parcial (es decir, sólo cuando «sale»), porque es probable que los subsidios sean retirados; en otras palabras, trabajar no es siempre financieramente rentable. En segundo lugar, el aumento de los ingresos puede conducir también a la retirada de subsidios, llevando a lo que se ha llamado la «trampa de la pobreza» (*British Green Party Manifesto*, 1987, pág. 6). Por estas dos razones, el trabajo en la economía informal, cuyas condiciones guardan poca relación con las rígidas estructuras del empleo remunerado, es de hecho desalentado. Además, la mayoría de los sistemas de seguridad social (y ciertamente el de Gran Bretaña, basado en la propuesta de Beveridge de 1942) han sido proyectados en torno a los supuestos de una economía de crecimiento y un sistema de retribución basado en la existencia de empleo remunerado prácticamente universal. Una vez que tales supuestos dejan de tener valor (y los verdes creen que ciertamente no valen), el sistema de seguridad social basado en ellos se debe poner en tela de juicio también.

Más allá de estas ideas, los verdes suelen ser críticos con la averiguación de recursos económicos, que es parte esencial de las actuales estrategias de la seguridad social y, junto con

esto, se sienten ofendidos por la condicionalidad de las concesiones y las repercusiones que esto tiene: «Hay muchos más subsidios no solicitados que solicitudes ilegales, aunque no hemos visto muchos equipos de investigadores buscando a personas que no solicitan» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 84). La solución más a menudo propuesta en las publicaciones verdes para los problemas asociados con los actuales sistemas de seguridad social y, particularmente, el modo en que ayudan a marginar la economía informal, es un plan de ingresos mínimos (MIS: *minimum income scheme*) o de ingresos básicos garantizados (GBIS: *guaranteed basic income scheme*).

La forma común del plan de ingresos básicos garantizados se expresa de forma simple. Según el *Green Party (EWNI) Manifesto* de 1994, sería «suficiente para cubrir las necesidades básicas [...y...] se pagaría a todos los ciudadanos adultos y no se retiraría cuando aumentaran los ingresos. Los pagos debidos a niños en edad escolar serán pagaderos a un progenitor o tutor legal» (1994, pág. 32). Así mismo, Anne Miller informa de que

un plan de ingresos básicos aspiraría a garantizar a cada hombre, mujer y niño el derecho incondicional a unos ingresos independientes suficientes para afrontar los gastos básicos de la vida. Su objetivo principal sería la prevención de la pobreza, en contraste con el mero alivio de la pobreza (en Ekins, 1986, pág. 226).

Los defensores del plan de ingresos básicos garantizados sostienen que tiene claras ventajas con respecto a los inconvenientes y anomalías de los sistemas habituales de la seguridad social. En primer lugar, a la gente no se la desanimará para que no acepte un trabajo irregular, a tiempo parcial, porque ello no supondrá la pérdida del subsidio; en segundo lugar, el aumento ligero de los ingresos no afectará tampoco al pago de subsidios; y en tercer lugar, el sistema sería mucho más simple de administrar que la mayoría de los actuales. Más en general se estimularían las modalidades de trabajo flexible, que conducirían (así se espera) a la liberación de la economía informal y a su reconocimiento como lugar de empleo respetable. Al mismo tiempo, los verdes esperan que los ingresos básicos garantizados ayuden a acabar con lo que ellos consideran una distinción perniciosa de condición social entre los empleados y los desempleados.

Desde el momento en que surgieron (y los verdes no son los únicos que han abogado por planes de ingresos básicos garantizados: Milton Friedman, por ejemplo, ha estado asociado con ellos también) tales planes han sido sumamente controvertidos. En primer lugar, la gente pregunta cuánto sería realmente la paga semanal o mensual. Evidentemente, dar cifras no tendría sentido, pero, según Irvine y Ponton, «para ser políticamente atractivo, el nivel de los ingresos básicos debería impedir a la gente caer en la pobreza. Fuera de eso, es un asunto de cálculo cuidadoso de

lo que la sociedad se puede permitir» (1988, pág. 73). El *Green Party (EWNI) Manifesto* declara bastante elípticamente que las pagas serían «lo bastante altas para permitir a la gente escoger sus propias modalidades y tipos de trabajo» (1994, pág. 32). Algunos han criticado desde la izquierda este tipo de propuesta argumentando que las pagas probablemente serían tan bajas que institucionalizarían aún más la pobreza, en lugar de aliviarla. Pero, aun cuando los verdes aceptan que las pagas no podrían ser tan altas como a algunos les gustaría, mantendrán que el efecto de los ingresos básicos garantizados de abrir la economía informal y permitir modalidades flexibles de trabajo supondría que muy poca gente se quedaría en los niveles básicos de ingresos –y que, en este caso, el permanecer en ellos se podría considerar una decisión voluntaria con más motivo que en la situación actual.

Sin embargo, naturalmente no es sólo una cuestión de cálculo, como dicen Irvine y Ponton, sino también de negociación (y ésta es la segunda idea que debe quedar clara), porque las propuestas de ingresos básicos garantizados son lanzadas al mercado político en un momento en que los sistemas de seguridad social financiados mediante impuestos recaudados obligatoriamente están sufriendo un serio ataque intelectual. Así, la noción de «atractivo político» al que se refieren es ambiguo. Quienes creen que los sistemas de seguridad social estimulan la holgazanería verán los ingresos básicos

garantizados como el colmo de la locura: nadie necesitaría trabajar en absoluto. Sin embargo, los verdes están convencidos de que la gran mayoría de la gente trabajará, y sostienen firmemente que, en el extremo más bajo de la escala de retribución, la eliminación del trabajo a tiempo parcial, el desempleo y las trampas de la pobreza estimularán positivamente a la gente a trabajar.

La tercera crítica habitual de todos los planes de ingresos básicos garantizados es que serían demasiado caros para ponerlos en práctica. Como reacción, los defensores de dichos planes suelen coger el toro redistributivo por los cuernos y admiten que lo que sería de esperar es que quienes ganen más financiaran el plan de ingresos básicos garantizados mediante el pago de elevados impuestos: uno se enfrenta a un sistema graduado de impuesto sobre la renta del tipo que normalmente goza de tan pocas simpatías, al menos en los Estados democráticos liberales. Al mismo tiempo, los verdes pueden anunciar todo tipo de impuestos diferentes que se recaudarían en la sociedad sustentable: impuestos sobre inversiones en el proceso de producción, impuestos sobre rendimientos, impuestos sobre recursos e impuestos por consumo (*Green Party (EWNI) Manifesto*, 1994, págs. 31–32), todos los cuales, afirman, ayudarían a recaudar ingresos suficientes para el plan de ingresos básicos garantizados. Después harán referencia a los ahorros logrados al administrar un sistema tan simple en comparación con las sumas gastadas en los sistemas

actuales; y por último afirmarán que los ingresos por impuestos se incrementarían en cualquier caso, dado el aumento de las ganancias generado al trabajar más gente.

Parece claro que, en el campo de la financiación, mucho depende de ser capaz de negociar impuestos más altos para quienes ganan más, y a corto plazo esto puede ser el principal inconveniente del ingreso básico garantizado. Como se ha dicho antes, en la mayoría de las democracias liberales la cultura política ha pasado de ver la justicia social desde la perspectiva de la redistribución, a algo que se acerca a la teoría de la facultad, de Robert Nozick, acerca de la justicia. Según esta teoría, estamos facultados para tener lo que poseemos justamente (es decir, el dinero ganado mediante nuestro trabajo) y no se nos puede quitar legítimamente sin nuestro consentimiento. Desde este punto de vista, el establecimiento de impuestos es una forma de robo. Esta, en mi opinión, es la visión que más habitualmente conforma hoy las actitudes ante los impuestos, y para financiar el ingreso básico garantizado habría que cambiarla totalmente. Esta tarea se ha demostrado superior a las capacidades de la izquierda (que ahora, en cualquier caso, parece haber abandonado ese trabajo en gran medida) durante más de quince años, y no hay signos tampoco de que los ecologistas políticos hayan tomado este problema concreto de la persuasión suficientemente en serio.

Quedan por plantear otras dos cuestiones relacionadas

con el ingreso básico garantizado, ambas relacionadas con el tema de hasta qué punto tales planes tienen que ver, en todo caso, con la sociedad sustentable verde. Los lectores que se han quedado con el resto del capítulo podrían creer que el plan de ingresos básicos garantizados se combina poco felizmente con el cuadro bastante radical pintado hasta ahora de la sociedad sustentable. El plan de ingresos básicos garantizados es radical en el sentido de que sería una extensión de largo alcance de las prácticas actuales, pero lo importante de la sociedad sustentable verde, tal y como yo me he visto abocado a entenderla, es que constituye una ruptura sustancial con las prácticas actuales. Según esta interpretación, podríamos sugerir que en el plan de ingresos básicos garantizados hay demasiado «de este mundo» para verlo como parte de una solución verde profundo encaminada a la sustentabilidad.

Boris Frankel (1987) hace sonar la primera alarma a este respecto cuando pregunta qué estructuras políticas defienden los verdes para administrar el ingreso básico garantizado. Sostiene que la naturaleza centralizada de tales estructuras está en tensión con el impulso descentralizador de muchos programas verdes. Supone, en otras palabras, que los verdes descentralizadores quieren ambas cosas: buscan formas descentralizadas de vida política, por un lado, y, por el otro, quieren institucionalizar prácticas sociales que sólo son posibles mediante un alto grado de planificación y con la centralización que ello

implica. Sospecho que tales verdes replicarán que la administración de (y la recaudación de fondos para) el plan de ingresos básicos garantizados se tendrá que llevar a cabo precisamente de forma centralizada, pero que esto no niega el principio de que «nada se debe hacer en un nivel más alto si se puede hacer en uno más bajo» (Porritt, 1984a, pág. 166). La administración del plan de ingresos básicos garantizados, según esta opinión, se tiene que llevar a cabo en un «nivel alto» y eso es todo. Hasta qué punto se pueda considerar esto una herejía dentro del canon verde dependerá de lo estricto que sea uno en su propia interpretación del significado de la descentralización dentro del programa político verde. Volveré sobre este punto más adelante.

Más seria a este respecto, quizá, es la objeción de que el sistema productivo del que depende el ingreso básico garantizado para producir las fabulosas cantidades de riqueza necesarias para financiarlo (es decir, el actual sistema productivo) aparece en otros lugares descrito por los verdes como decadente e insustentable en cualquier caso –ése es, de hecho, el punto de partida de la política verde–. Dicho más directamente, puesto que la productividad decae y los ingresos por impuestos menguan, ¿de dónde saldrá el dinero para pagar el ingreso básico garantizado? Desde esta perspectiva, el ingreso básico garantizado parece una medida socialdemócrata injertada insustentablemente en el achacoso Estado postindustrial, más que una medida

radicalmente verde dentro del espíritu de las soluciones a los problemas de sustentabilidad planteados por el espectro de los límites del crecimiento. Como mínimo, los verdes se volverán a encontrar con el problema de negociar la redistribución de las decrecientes cantidades de riqueza material. Yo no sé exactamente cuáles serían las medidas de la seguridad social en la sociedad sustentable verde, pero el plan de ingresos básicos garantizados parece depender demasiado de los hábitos y prácticas de la sociedad que los verdes quisieran reemplazar, para poder aportar la respuesta.

Al comienzo de este capítulo decía yo que la noción de límites del crecimiento representa el punto de partida de la política verde radical. Dicha noción es indispensable para entender el ecologismo, aunque sólo sea porque nos encamina –desde el principio– en la dirección de las prescripciones radicales para la vida social y política que lleva consigo la sociedad sustentable verde. Si fuera simplemente una cuestión de comer alimentos sanos, vivir en un medio ambiente sin plomo o usar detergente biodegradable, entonces las estrategias medioambientalistas como el consumismo verde probablemente harían el trabajo. Pero los verdes dicen que el consumismo verde no es más sustentable –a la larga– que el consumismo gris: ambos están sometidos a los límites del crecimiento. Este estado de cosas se ha de abordar con un conjunto de hábitos y prácticas específicamente diferentes de los que seguimos

actualmente, y el consumismo verde está demasiado vinculado a las actuales tasas de reducción, producción, depreciación (que implica el consumo) y contaminación, para poder constituir ese nuevo conjunto de hábitos y prácticas que los verdes oscuros dicen que necesitamos.

Dije además que de estos cuatro términos –la «productividad» de Hermán Daly– el consumo era aquel en el que centrábamos nuestra atención a fin de ver mejor de dónde parten las prescripciones verdes. El afán de reducir el consumo como reacción ante la tesis de los límites del crecimiento lleva a la elaboración de teorías sobre la necesidad, la recomendación de reducir los niveles de población, el cuestionamiento de la «posición tecnológica», el apoyo a fuentes sustentables de energía: y todo esto sostenido por la defensa de la sociedad autónoma, cuya norma fundamental proporciona Porritt: «Todo crecimiento económico en el futuro debe ser sustentable: esto equivale a decir que debe operar dentro, y no más allá, de los límites finitos del planeta» (1984a, pág. 120). Tras haber esbozado, desde un punto de vista verde radical, las características más importantes del modo de vida de la sociedad sustentable, nos encontramos ahora en disposición de considerar las características político–institucionales (en sentido amplio) de una sociedad así. ¿Cómo sería?

BIORREGIONALISMO

Cuando consideré las posibles respuestas a la tesis de los límites del crecimiento, hacia el principio del capítulo, propuse que aceptáramos la cuádruple clasificación de Tim O’Riordan: el «nuevo orden mundial», la idea de «autoritarismo centralizado», la «comuna autoritaria» y la «solución anarquista». En aquel momento me resistí a la tentación de decir que una u otra de tales posibilidades se acercara más a la descripción de cómo sería una sociedad sustentable verde, y me limité a afirmar –de forma más general– que las sociedades sustentables no pueden adoptar cualquier forma, sin más, y que los mercados sin regular y los regímenes autoritarios probablemente resultarían disfuncionales para la sustentabilidad y, además, contradirían el principio verde básico relativo al desarrollo autónomo de los sistemas que se autorrenuevan. Señalé también que una de las reacciones ante la escuela de pensamiento del «todo vale» era decir que un principio ecológico para la vida social se podría enunciar así: las mejores ordenaciones sociales son aquellas que implican una inclusión en el mundo «natural». Ahora puedo ahondar más en esto, al considerar el concepto de biorregionalismo.

Los principios generales de lo que Kirkpatrick Sale ha llamado el «paradigma biorregional» (1985, págs. 41–132) se expresan de forma sencilla. Debemos llegar a conocer el

país que nos rodea, aprender su sabiduría y su potencial, y vivir con él y no contra él. Debemos entender que vivir con el país significa vivir en sus regiones naturales –sus biorregiones– y de acuerdo con sus caminos y ritmos. Existen «ecorregiones» de «quizá varios cientos de miles de millas cuadradas» (ibíd., pág. 56), «georregiones» de unas pocas decenas de miles de millas cuadradas y «morforregiones», a las que ha llamado también «vitarregiones» –(1984, pág. 227)– de «varios miles de millas cuadradas» (ibíd., pág. 58). Vivir biorregionalmente supone definir los límites biorregionales y vivir (mayormente) con lo que esos territorios proporcionan en forma de, por ejemplo, «determinadas menas y minerales, maderas y pieles, vestidos e hilazas» (ibíd., pág. 75). Los biorregionalistas han delimitado estas regiones y les han dado nombres: hay un país a lo largo de la costa de California conocido como Shasta (Tokar, 1994, pág. 73).

Dentro de estas biorregiones la gente viviría en comunidades porque, «si tuviéramos que buscar el sillar individual básico del mundo ecológico, ése sería la comunidad» (Sale, 1985, pág. 62). Sale afirma que el «animal humano» ha favorecido históricamente las comunidades de 500–1.000 personas para un contacto cara a cara y de 5.000–10.000 «para la asociación tribal mayor o comunidad extensa» (ibíd., pág. 64). Las comunidades mucho mayores que éstas son consideradas no deseables porque no se pueden sostener con sus propios recursos.

La comunidad biorregional procuraría «minimizar el uso de recursos, insistir en la conservación y reciclado, [y] evitar la contaminación y los desechos» (Sale, 1984, pág. 230), y todo esto iría encaminado a conseguir la sustentabilidad mediante lo que Sale llama autosuficiencia. El biorregionalista probablemente sea aún menos aficionado al comercio que el defensor de la autonomía, y el mismo Sale entiende la autosuficiencia como centrada en una «morforregión extensa», para asegurar «una amplia gama de alimentos, alguna opción en las necesidades y cierto refinamiento en los lujos, [y] la población para sostener una universidad, un gran hospital y una orquesta sinfónica» (1985, págs. 74–75). Sin embargo, es probable que prescindieramos de algunas cosas: «algunas biorregiones tendrían que persuadirse a realizar cambios importantes en relación con sus omnívoros y glotones hábitos del presente: las regiones sin cítricos, por ejemplo, tendrían que buscar otras fuentes de vitamina C» (ibíd., pág. 75). En general, los biorregionalistas sostienen que los problemas, frecuentemente mencionados, que se asocian con la desigual dotación de las regiones en lo que respecta a recursos naturales simplemente no se plantean, de hecho:

no hay una sola biorregión en este país [los Estados Unidos de América] que no [...] pueda proporcionar a sus residentes suficiente alimento, energía, cobijo y vestidos, su propia atención sanitaria y educación y artes, sus propias manufacturas y oficios (Sale, 1985, pág. 75).

Los biorregionalistas insistirán habitualmente en que el país sea propiedad comunal, porque los frutos de la naturaleza son frutos para todos, e instarán a los Estados a que sigan el ejemplo del mundo natural y abominen de los sistemas de control centralizado: son partidarios de «extender el poder a unidades pequeñas y ampliamente dispersas» (ibíd., pág. 91). Asociada con esto se encuentra la idea de que la lección de la naturaleza en lo concerniente a las relaciones sociales es de igualdad, o lo que Sale llama «complementariedad» (ibíd., pág. 101). La afirmación es que «la estratificación y jerarquía dentro de subgrupos específicos en el mundo animal es extremadamente rara» (ibíd., pág. 98), y que, sobre la base de que lo bueno para el mundo «natural» es bueno para nosotros en cuanto parte de él, la jerarquía no se debe institucionalizar en política tampoco. Otro principio del biorregionalismo, el de la diversidad, será tratado en breve; tiene posibilidades desestabilizadoras para el cuadro presentado hasta ahora.

El principio rector del biorregionalismo, pues, es que el mundo «natural» debe determinar la vida política, económica y social de las comunidades, y que los mensajes que la naturaleza emite se interpretan mejor con el ecologismo que con, pongamos por caso, el darwinismo social: «mediante un diligente estudio de ella [la naturaleza] podemos guiarnos a la hora de construir asentamientos y sistemas humanos» (Sale, 1984, pág. 225). Para los biorregionalistas y quienes encuentran en ellos su

inspiración, la sustentabilidad se entiende como prefigurada en la reducción de la distancia espiritual y material entre nosotros y el país:

De un modo u otro, debemos vivir tan cercanos a él [el país] como sea posible, estar en contacto con sus suelos particulares, sus aguas, sus vientos; debemos aprender sus caminos, sus capacidades, sus límites; debemos hacer de sus ritmos nuestros modelos, de sus leyes nuestra guía, de sus frutos nuestra generosidad (Sale, 1984, págs. 224–225).

Sin duda, el cuadro general pintado por Kirkpatrick Sale del biorregionalismo, y la exhortación que acabamos de citar, suenan extremadamente inverosímiles, pero probablemente conformarán muchas de las posturas adoptadas por incluso el menos místico de los verdes. En este caso concreto, casi todos ellos lamentarán la falta de conocimiento del país tan típica del ser humano industrializado. Deplorarán nuestra ignorancia sobre la procedencia de nuestros alimentos y de su cultivo, y afirmarán que el producto empaquetado de los anaqueles del supermercado es a un tiempo síntoma y causa de nuestra peligrosa distancia respecto al país. En este sentido, tanto ellos como los biorregionalistas nos instarán a «vivir en el lugar propio», a acomodar nuestras vidas al medio ambiente en el que vivimos, en lugar de resistirnos a él.

AGRICULTURA

A este respecto, más allá de las pretensiones del biorregionalismo en sí, pero claramente conformada por él, la agricultura siempre ocupará un lugar especial en la teoría y la práctica de la sociedad verde sustentable –y un particular tipo de agricultura, además–: «cabe afirmar que el problema de cómo alimentarnos [es] el elemento más vital de la estrategia ecológica verde» (Tokar, 1994, pág. 63). Y lo es en dos formas. En primer lugar, está la idea relativamente conocida de que el movimiento verde considera inaceptables las actuales prácticas agrícolas (lo que ellos llamarían «agricultura industrial») por ser in– sustentables. El cultivo intensivo basado en el uso de sustancias químicas es considerado el responsable de la contaminación de los acuíferos, de estimular la erosión, de producir alimentos insípidos de poco valor nutritivo, de provocar la salinización de la tierra a través de la irrigación, de alterar los equilibrios ecológicos mediante un control de las plagas falto de sensibilidad, y de aburrirnos con sus panorámicas de monocultivos.

Pero la idea verde va más allá de este apego, más bien pragmático, a la agricultura sustentable. Brian Tokar presenta la idea con el pensamiento de que el cultivo orgánico, en cambio, fortalecería «la conciencia biorregional» (1994, pág. 64). Jonathon Porritt es más

explícito. Afirmar que la importancia de una agricultura sana va más allá de producir alimentos saludables partiendo de una base sustentable; más bien,

sus consecuencias para un cambio en la actitud de la gente ante el planeta son sumamente importantes. Vincula a la gente con los procesos naturales de la Tierra y, mediante el uso de tecnología apropiada, crea un sentido de armonía que se va echando mucho en falta (Porritt, 1984a, pág. 180).

A este respecto, las prácticas agrícolas en la sociedad verde son las encargadas de la tarea esencial de proporcionar el lugar donde se han de arreglar nuestras desavenencias con el mundo «natural», y por eso Brian Tokar les concede tanta importancia.

La espiritualidad dicta la política verde oscura; la política verde consiste en llenar el vacío espiritual del corazón de la sociedad industrial tardía, y la tierra misma es la catedral en la que somos instados a rendir culto. El mensaje de Peter Bunyard es significativo: «La búsqueda de la autosuficiencia es, creo, tan espiritual e ideológica como lo es la de intentar cubrir las necesidades básicas de la vida a partir de lo indispensable de nuestros entornos» (en Allaby y Bunyard, 1980, pág. 26).

A la luz de todo esto, no debemos sorprendernos al ver que otras consecuencias de la agricultura sustentable –tales

como su naturaleza necesitada de mucha mano de obra—tienen algo más que un contenido pragmático. Goldsmith informa de que

un cálculo aproximado indica que, para incrementar la mano de obra agrícola del Reino Unido en cuatro o cinco veces, bastaría con posibilitar que este país renunciara a gran parte de la aportación de maquinaria y sustancias químicas que han sido introducidas durante los últimos treinta años (Goldsmith, 1988, pág. 197).

Desde un punto de vista verde, este afán de crear una población de «campesinos a tiempo parcial» (Ophuls, 1977, pág. 167) es necesario y también deseable. Es necesario porque una agricultura sustentable implica menos maquinaria y, por tanto, más brazos, y es deseable porque es donde la teoría se hace práctica: la agricultura es, en efecto, la praxis de la política verde.

DIVERSIDAD

Hemos dejado aparte un principio de la sociedad biorregional de Kirkpatrick Sale porque es uno de los puntos en los que la noción de sociedad sustentable del movimiento verde más amplio comienza a divergir del proyecto biorregional. Dicho principio es la diversidad, y la idea es que

hablar de una «sociedad biorregional» genérica (como he estado haciendo) es una descripción engañosa. Más exactamente, hemos de hablar de *sociedades* biorregionales –no sólo en el obvio sentido numérico, sino también desde la perspectiva de sus características conformadoras políticas, sociales y económicas.

Sale escribe de forma franca que no se trata necesariamente de que cada sociedad biorregional «se construya sobre los valores de la democracia, la igualdad, la libertad, la emancipación, la justicia y otros *desiderata* de ese tenor» (1984, pág. 233), y Arne Naess mostraba su acuerdo con esto en su Conferencia Schumacher de 1987.

Esto puede parecer extraño, dado el compromiso de Sale, expresado anteriormente, con las nociones de igualdad y participación política, ambas derivadas (de forma cuestionada) de principios de la ciencia ecológica, pero, evidentemente, hay tensión entre las exigencias de la «complementariedad» y la diversidad. Cuando se privilegia la diversidad, uno está obligado a admitir (y a suscribir) la posibilidad de que

biorregiones verdaderamente autónomas sigan probablemente caminos separados propios y terminen con sistemas políticos completamente dispares: unas, democracias, sin duda (directas en un caso, representativas en otro, federativas en un tercero); pero, indudablemente, también todo tipo de aristocracias,

oligarquías, teocracias, principados, marquesados, ducados y palatinados (Sale, 1984, pág. 233).

En este punto, es probable que el movimiento verde más amplio pierda su nervio biorregional. Sus miembros querrán suscribir la declaración de Sale de que «el biorregionalismo [...] no tolera simplemente, sino que prospera con las diversidades de la conducta humana» (ibíd., pág. 234); pero, cuando vengan a la mente imágenes de esclavitud y sexismo, el sentimentalismo se pondrá enseguida en el centro de atención, y los verdes recordarán que son, tanto los herederos de la tradición de la Ilustración, como sus críticos comprometidos. Sin duda alguna, creen que «su modelo de postindustrialismo aumentará al máximo la democracia, la libertad, la tolerancia, la igualdad y otros valores racionalistas que hicieron su aparición en Europa hace unos pocos cientos de años» (Frankel, 1987, pág. 180), y, en este sentido, el imperativo biorregional de la diversidad queda atemperado por el deseo de universalizar mensajes muy a menudo asociados con la democracia liberal.

Muchas historias verdes de la sociedad sustentable están escritas con el lenguaje de la descentralización, a menudo hasta el punto de que el ímpetu descentralizador toma la forma final de tipos comunales de vida. Rudolf Bahro es probablemente la persona más habitualmente vinculada con recomendaciones de comunas en toda regla para dar forma a la sociedad verde, y las razones que da para ser partidario de las comunas recuerdan las de Sale. En primer lugar, las

comunas no son «económicamente expansivas»; como dice Edward Goldsmith: «desplegar una población en pequeñas ciudades y pueblos es reducir al mínimo su impacto en el medio ambiente» (1972, pág. 64). Además, proporcionan un centro obvio para la descentralización política. En tercer lugar, son lo que Bahro llama «antropológicamente favorables», es decir, corresponden más «a la naturaleza humana, entre otras cosas porque evitan, tanto la familia que genera neurosis, como la gran organización que aliena» (1986, págs. 87–88). En este sentido, Goldsmith va aún más lejos: «es probable que sólo en la comunidad pequeña pueda un hombre o una mujer ser un individuo» (1972, pág. 63). Las comunas, por tanto, proporcionan el lugar donde las relaciones personales se realicen plenamente, y donde la gente aprenderá a vivir «en su lugar propio» (según su medio ambiente, y no contra él).

En este sentido, la política verde se inserta en una tradición tan larga como la historia y se enreda en debates que resultarán más familiares para el lector moderno en el marco de la teoría y la práctica del anarquismo comunitario. Algunos verdes (y particularmente biorregionalistas) aportan una perspectiva nueva que tiene que ver con este debate en dos sentidos: en primer lugar, la idea de que la vida comunal es de algún modo «interpretada» desde el mundo «natural» –que es un modo natural de vivir, y en este sentido responde a la exigencia de sustentabilidad–; en segundo lugar, también es probable que afirmen que la

única forma político–institucional viable que puede adoptar la sociedad sustentable es la de una especie de federación de comunas.

En este sentido señalarán que otras formas políticas son más susceptibles de irresponsabilidad medioambiental y que ésta es, por tanto, una razón muy práctica (en vista del proyecto a largo plazo de la sustentabilidad) para apoyar la opción por la comuna. Por eso Goldsmith sostiene que la descentralización se propone, no «porque estemos inmersos en la nostalgia de una pequeña Inglaterra mítica de fiestas benéficas, *pubs* añejos y conversaciones eternas por encima de la cerca del jardín» (1972, págs. 61–62), sino por razones mucho menos sentimentales. La idea es que los problemas de recursos se resuelven mejor acercando más entre sí los puntos de producción y consumo: no deberíamos seguir hablando de productores y consumidores, sino de «prosumidores». A menudo se afirma que los verdes carecen de razones propias (en contraste con razones tomadas en préstamo a otras tradiciones políticas) para abogar por una particular forma política y no por otra. Es un error: todos los verdes, sean del matiz que sean, sostendrán que el proyecto político–institucional debe estar guiado por las realidades medioambientales y/o ecológicas. En el caso de Goldsmith, se hace la afirmación de que hay ventajas medioambientales que se han de derivar de una descentralización política –un argumento con acentos verdes donde los haya–. Desde este punto de vista, las ciudades producen demasiada

contaminación, degradan el territorio circundante por las exigencias de la eliminación de desechos, plantean «exigencias excesivas a los recursos naturales» (Stoett, 1994, pág. 339) e impiden a sus habitantes llegar a percibir su dependencia respecto al mundo natural. Todo esto, no obstante, en modo alguno es aceptado por todos. Se sostiene, por el contrario, que los servicios esenciales se pueden ofrecer a precios más bajos a quienes viven muy próximos, y que la degradación medioambiental se puede afrontar más eficazmente en espacios delimitados. Además, la experiencia amazónica indica que una estampida hacia las zonas rurales puede tener consecuencias devastadoras en malas circunstancias. No obstante estos debates, las demás discusiones que rodean el comunitarismo verde son conocidas: «¿Es práctico?», «¿sería una vida así embrutecedora?», «¿cómo serían las relaciones entre comunas?», etcétera. Ciertamente, muchos se sentirán incómodos con las consecuencias de la justicia arbitraria que supone la afirmación de Edward Goldsmith de que «el delito» sería controlado «por medio de la opinión pública», sometiendo al transgresor al «ridículo» (1972, pág. 135), y estarán de acuerdo con André Gorz en que

la autarquía comunal siempre ha tenido un efecto empobrecedor: cuanto más autosuficiente y numéricamente limitada es una comunidad, más pequeño es el abanico de actividades y opciones que puede ofrecer a sus miembros. Si no tiene ninguna apertura a

un campo de actividad, conocimiento y producción exógeno, la comunidad se convierte en una prisión [...] sólo las posibilidades constantemente renovadas del descubrimiento, la intuición, el experimento y la comunicación pueden impedir que la vida comunal se empobrezca y acabe ahogándose (en Frankel, 1987, pág. 59).

Los temas del confinamiento y la vigilancia a los que alude Gorz aparecen constante y subrepticamente en algunos textos verdes: «Muchos implicados en la economía informal que ahora no desvelan sus ingresos [...] se encontrarían con que en ese nuevo sistema los riesgos de la evasión de impuestos excederían a las ganancias» (Irvine y Ponton, 1988, pág. 73, por ejemplo), y aunque probablemente esto no resulta sorprendente, dado el tenor puritano de gran parte del programa verde, es un aspecto de la política verde que (a primera vista) puede ofender la moderna sensibilidad liberal. Me parece que, o bien la política verde, en cuanto proyecto, sufrirá debido a esto, o bien servirá de referencia útil como ejemplo precisamente de la abnegación que la vida sustentable nos exige. Una vez conocí a un anarquista que sorprendentemente era todo un sargento a la hora de hacer que la gente se levantara a primera hora de la mañana, antes de las reuniones, para lavarse y limpiarse los dientes. De forma igual de sorprendente, este ejercicio era por lo general aceptado con buen talante porque, de algún modo, todo ello parecía formar parte de los necesarios preparativos

del nuevo mundo feliz cuyo comienzo estaban intentando marcar los anarquistas.

Muchos verdes, no obstante, responderán a las objeciones prácticas o éticas a la vida de las comunas recurriendo a una idea de descentralización política concebida más vagamente: las razones siguen siendo las mismas, pero la forma es diferente. La regla básica, una vez que se ha dejado a un lado la opción comunal, es, según el *Green Party (EWNI) Manifesto* de 1994, que «nada se debe hacer centralizadamente si se puede hacer igual de bien, o mejor, localmente» (pág. 42). Esto equivale a una exigencia de lo que Schumacher llamó atinadamente «adecuación», y a menudo se convierte, en manos verdes, en un compromiso con la política local y en una forma de democracia participativa: «los verdes creen que se deberían tomar muchas más decisiones a nivel local, estimulando una mayor participación y responsabilidad»; y, con una declaración habitual de los defensores de la democracia participativa, «votar es el principio y no el final del compromiso democrático personal» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, págs. 319 y 320). Por lo que respecta a esto último, Brian Tokar se refiere a los encuentros ciudadanos de Nueva Inglaterra como el *locus classicus* de la democracia cara a cara en acción, y también a «la antigua democracia griega, las secciones parisinas de la Revolución francesa, el Boston prerrevolucionario y la ciudad anarquista de Barcelona durante la guerra civil española» (1994, pág. 105).

Todo eso está claro, y probablemente resulta conocido. Conocidas son, también, las preguntas que se hacen sobre un cuadro así; han sido vigorosamente formuladas por Boris Frankel (1987) y, más recientemente, por Luke Martell (1994). La principal dificultad que encuentran en el cuadro descentralizador verde gira en torno a cómo se ha de coordinar una sociedad así de descentralizada, tanto en la esfera política como en la económica. Debemos reconocer, por supuesto, que tales problemas no se plantean en las versiones más extremas del biorregionalismo, porque los contactos entre las comunidades no estarían institucionalizados. O más bien se plantearían problemas diferentes, en el sentido de que las relaciones entre las comunidades y dentro de ellas no podrían ser universalizadas y reguladas legítimamente. Frankel se pregunta a este respecto (con referencia a Bahro) si las relaciones entre comunas descentralizadas no «acabarían convirtiéndose», simplemente, «en mercados capitalistas con todas sus cualidades inherentes de desigualdad, explotación, etcétera» (1987, pág. 56). Pero, mientras que esto podría ser un problema para los entusiastas de la Ilustración, Kirkpatrick Sale y sus partidarios podrían considerarlo, sin más, parte de la rica estructura de la vida: el resultado de permitir la diversidad.

Sin embargo, si admitimos que las conexiones entre comunas han de ser institucionalizadas, entonces las relaciones entre los niveles local y «nacional» han de ser

explicadas cuidadosa y detalladamente. Mi interpretación de la aproximación de los ideólogos verdes a este problema (en la medida en que lo han afrontado) es que acaban donde no quieren estar: con una estructura «nacional» más pesada de lo que algunos de ellos querrían. Tomando el foro político como ejemplo, los verdes se oponen por lo general a los mecanismos del mercado tal y como ellos lo caracterizan. Para ellos, el mercado estimula el consumo de forma insustentable, y por tanto irresponsable, y muy habitualmente sólo está preparado para responder a cuestiones de corto alcance. Esto, en el campo de los límites del crecimiento (que por naturaleza, según los verdes, exige un pensamiento a largo plazo), resulta inaceptable. El problema en nuestro caso es que, si se quiere restringir el mercado, ¿quién ha de hacer tal restricción? Más claramente aún: si los verdes exigen directrices a largo plazo, podríamos argumentar que éstas tendrán que ser planeadas y coordinadas; pero, una vez más, ¿quién ha de hacer tal planificación y coordinación, sino algún organismo político supracomunitario? (Martell, 1994, págs. 58–62). Como lo expresa Frankel: una sociedad postindustrial verde, ¿minimizaría o maximizaría la planificación social? Si minimizara la planificación social y confiara predominantemente en los mecanismos del mercado, entonces aparecerían todas las dificultades principales del socialismo de mercado. Si la nueva sociedad maximizara la planificación, ¿cómo sería esto posible, entonces, sin las instituciones del Estado nacional? (Frankel, 1987, pág. 55).

Como reacción a estas cuestiones, hoy en día existe una tendencia definida en el pensamiento verde hacia un modo de ver las cosas según el cual los problemas medioambientales se han de afrontar en todos los niveles en los que se dan y las instituciones políticas deben corresponder a dichos niveles y también integrarse entre ellos y más allá de ellos. Edward Goldsmith, antes, sostenía que hay sólidas razones ecológicas para la descentralización; esta postura reconoce que las ecologías son regionales, nacionales e internacionales tanto como locales, y procura armonizar esta diversidad ecológica con la diversidad político-institucional. Así, Robyn Eckersley escribe que «la defensa ecoanarquista de la soberanía local no proporciona un firme reconocimiento institucional de los muchos estratos diferentes de la comunidad social y ecológica que encuentran su cohesión *más allá del* nivel de la comunidad local» (Eckersley, 1992, pág. 182). Desde este punto de vista, el Estado desempeña «un papel vital a la hora de controlar el funcionamiento de las fuerzas del mercado y en el establecimiento de la estructura de una sociedad socialmente justa y ecológicamente sustentable» (ibíd., pág. 194). Además, está claro que muchos de los problemas medioambientales mundiales con los que nos enfrentamos son internacionales por naturaleza. A veces se les hace frente mejor mediante negociaciones entre Estados soberanos, a veces a través de organismos internacionales como las Naciones Unidas, y a veces mediante corporaciones supranacionales con poderes supranacionales, como la

Unión Europea. La relación (débil, pero pertinente) entre la opinión estatista (representada por Eckersley) y el biorregionalismo de Sale es que ambos procuran armonizar formas políticas con realidades ecológicas; pero la opinión estatista difiere en que considera el Estado-nación como la unidad política fundamental, con autoridad, tanto para hacer leyes que atañan a sus propias poblaciones, como para entrar en negociaciones con otros Estados nacionales en el foro internacional. Eckersley, en suma, sostiene que los verdes descentralistas son fundamentales para la creación de una *cultura* ecocéntrica, pero que tienen relativamente poco que aportar a cuestiones más concretas del proyecto institucional (1992, pág. 182).

Una vez más merece la pena subrayar, no obstante, que la perspectiva comunal puede permitir soslayar estas cuestiones. En opinión de Frankel, Bahro asume precisamente esta opción, ya que «tiene una imagen idealizada de la vida comunal, en la que hay poca necesidad de extensos programas de “salario social” gestionados por el gobierno, puesto que estas tareas y papeles serán desempeñados por una autoayuda mutua dentro de los límites de las “comunidades básicas”» (Frankel, 1987, pág. 87). Si no se toma esta opción, sin embargo, los verdes responderán a la cuestión de Frankel del siguiente modo: «hablamos de establecer a nivel nacional la mínima estructura legislativa necesaria para el mantenimiento de los principios ecológicos, dejando que los detalles sean

determinados localmente» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 319). Esto es hacer malabarismos sutiles. El evidente compromiso del Partido Verde (EWNI) con la descentralización queda atemperado por el reconocimiento de que «hay muchas funciones que son desempeñadas más adecuadamente a un nivel nacional o superior» tales como «establecer criterios medioambientales mínimos, la paz y la seguridad, y la regulación de las compañías multinacionales» (*Green Party (EWNI) Manifesto*, 1994, pág. 44). Estas son responsabilidades importantes, y Martell (por ejemplo) cree que la adecuación en el ámbito de afrontar problemas medioambientales supone una predisposición positiva respecto a la centralización, dados los problemas que supone coordinar las acciones de agentes plurales e interesados (1994, págs. 54–55).

Esta sospecha queda ciertamente confirmada en el caso de Irvine y Ponton. Afirman de forma imprecisa que el gobierno central debe estar implicado en el establecimiento de impuestos a productos cuya elaboración exige muchos recursos, en el ofrecimiento de subsidios para la conservación de la energía y en la imposición de la observancia de los criterios sobre productos (Irvine y Ponton, 1988, pág. 31). Más concretamente, esto parece traducirse en una plétora de instituciones gubernamentales, que distan años luz del toque leve que al parecer garantiza el original proyecto descentralizador:

Un departamento de conservación y planificación de

recursos sería un organismo necesario para buscar las medidas que requieren acción gubernamental. Por ejemplo, planearía qué cantidad de un mineral concreto se necesitaría en un año determinado, mientras que un ministerio de uso de la tierra determinaría los mejores sitios para su extracción. Los ministerios de protección del medio ambiente y de sanidad se asegurarían de que esto se hiciera de modo que tuviera un impacto mínimo sobre el lugar y la gente (Irvine y Ponton, 1988, pág. 31).

Esto más parece la parodia de una economía controlada de industria pesada que una receta para una sustentabilidad descentralizada postindustrial.

En suma, las posibles ordenaciones políticas en una sociedad sustentable parecen abarcar toda la gama de posibilidades, desde una descentralización radical a un gobierno mundial. No obstante, el ecologismo es una ideología política transformadora: transformadora de la gente y de su modo de pensar acerca del mundo natural no humano, de relacionarse con él y de actuar en él. Los problemas asociados con las ideologías transformativas de cualquier tipo fueron indicados especialmente por Jean-Jacques Rousseau ya en 1762, al iniciar *El contrato social* con estas palabras: «Mi propósito es considerar si, en una sociedad política, puede haber un principio legítimo y seguro de gobierno, teniendo en cuenta cómo son los hombres y cómo podrían ser las leyes» (Rousseau, 1762/1968, pág. 49). Se dio cuenta muy pronto de que la

sociedad que él tenía en mente no funcionaría mientras los hombres siguieran siendo «como son», de modo que introdujo un *deus ex machina* en forma de «legislador» cuya misión era «cambiar la naturaleza humana» (ibíd., pág. 84). Los verdes transformadores están casi en la misma postura que Rousseau: la materia prima es inadecuada para la tarea que se ha de acometer. A los verdes se les hacen preguntas político-institucionales, y tienen que responder a ellas. Si se consideran «los hombres» (y las sociedades que los han engendrado) tal como son, una política descentralizada parece ineficaz e ingenua. Sin embargo, si se consideran «los hombres» (y sus modos de producción y consumo) tal y como podrían ser, la política descentralizada es la forma verde radical preferida –y para algunos de estos verdes radicales, en efecto, la política descentralizada es el equivalente ecológico del legislador de Rousseau: la fuente de transformación de la naturaleza humana.

Capítulo 4

ESTRATEGIAS PARA UN CAMBIO VERDE

¿Cómo podríamos empezar? ¿Mediante qué transición imaginable podemos pasar de aquí a un futuro verde? ¿Se puede estrechar, al menos, el abismo inmenso entre los soñadores que piensan en verde y la realidad presente?

SCHWARZ Y SCHWARZ, 1987, pág. 253

El ecologismo nos proporciona una crítica de los modelos actuales de producción y consumo, y «los soñadores que piensan en verde» de los Schwarz, a los que se hace referencia en la cita anterior, han pintado cuadros de la sociedad sustentable en la que les gustaría habitar. Así, dos

de los requisitos clásicos de una definición funcional de «ideología» son plenamente cumplidos por el ecologismo: cuenta con una descripción (que es ya una interpretación) de la «realidad política», y tiene una prescripción para el futuro que equivale a una descripción de la Buena Vida. A la luz del espacio existente entre la primera y la segunda, la cuestión principal que se va a abordar en este capítulo es: «¿Cuál es la estrategia del ecologismo para un cambio social?». La cuestión secundaria que se plantea es: «¿Cumplirá dicha estrategia (o estrategias) la tarea que se exige de ella(s)?».

El primer punto que se ha de señalar a propósito del ecologismo y el cambio social es que ha habido muy poca reflexión seria sobre él. Boris Frankel ha observado acertadamente: «hay muy poco que se pueda leer sobre cómo llegar desde aquí hasta allí» (1987, pág. 227), y resulta evidente cuántas conversaciones sobre política verde decaen muy rápidamente cuando se toca el tema del cambio. Se podrían aducir varias razones de esa falta de material.

En primer lugar, existe la creencia de que los cambios requeridos son de tan largo alcance que nada salvo una catástrofe medioambiental podría generar la voluntad política necesaria para llevarlos a cabo: «es completamente “irrealista” creer que vayamos a escoger la simplicidad y la frugalidad si no es por coacción ecológica» (Daly, 1977a, pág. 170).

En segundo lugar, entre los observadores más optimistas ha habido una tendencia (señalada en el capítulo 1) a creer que la entrega del mensaje de una catástrofe inminente bastaría para producir el cambio social. Después de todo, ¿cómo podría una humanidad consciente de esa amenaza para su existencia dejar de actuar en su propio interés? Esta ciertamente parece haber sido la línea adoptada en el informe original *Los límites del crecimiento*-. «Creemos que un número inesperadamente grande de hombres y mujeres de toda edad y condición responderá de buena gana al reto y ansiará discutir, no si podemos crear este nuevo futuro, sino cómo podemos hacerlo» (Meadows y otros, 1974, pág. 196). En contra de las expectativas de sus autores, sin embargo, la publicación de su informe no produjo por sí misma los cambios que propugnaban.

A menudo se achaca a la inmadurez de la ideología el hecho de que ésta no sepa afrontar la cuestión del cambio social: los pensadores verdes han tenido que trabajar duro simplemente para describir nuestro malestar medioambiental y convencernos de sus argumentos. Desde esta perspectiva, se sigue que la razón por la que la ideología carece de una estrategia que pueda ser eficaz, a la luz de los fines que se propone, es su novedad misma. Una vez que los fundamentos estén más o menos en su sitio, piensan, la estrategia irá detrás.

Este argumento sería más persuasivo si realmente el ecologismo no tuviera una estrategia para el cambio social.

La cosa es, más bien, que cuenta con varias estrategias, pero se sospecha que han sido encontradas defectuosas; no es que sus estrategias fueran correctas y sólo necesitaran más tiempo para funcionar. Jonathon Porritt señala el programa para este capítulo:

Aunque el movimiento medioambiental, en efecto, ha ido creciendo en fuerza durante los últimos años, de modo que su influencia es hoy mayor que a principios de los años setenta, esto no ha producido el tipo de cambio fundamental que podríamos haber previsto (en Goldsmith y Hildyard, 1986, pág. 343).

Porritt sostiene más adelante que esto se debe a que el movimiento verde ha cimentado su proyecto en la reforma del sistema, en lugar de en su «revisión radical». Esto podría ser verdad, pero simplemente desplaza el problema de sitio, sin hacerlo desaparecer. ¿Cómo se ha de llevar a cabo esa «revisión radical»? Se debe insistir, no obstante, en que de lo que estamos hablando en el caso del ecologismo es de «revisión radical». Nadie discutirá que la actividad de un grupo parlamentario y de un grupo de presión puede producir importantes mejoras para el medio ambiente: sería un error subestimar los logros de grupos como Friends of the Earth [Amigos de la Tierra], alcanzados gracias a un alto grado de compromiso y de innegable pericia. Así mismo, muchos gobiernos están hoy en día comprometidos (en mayor o menor medida) con políticas medioambientales. Sin embargo, la inquietud de Porritt por la ausencia de cambio

se basa en su deseo de «cambio fundamental», y este objetivo es lo que sirve de telón de fondo a este capítulo.

La distinción en torno a la cual pretendo organizar el análisis es la existente entre actividad política parlamentaria y extraparlamentaria. Evidentemente, no hay nada particularmente novedoso en esto, aunque el hecho mismo de que resulte ser éste el modo más provechoso de aproximarse a la cuestión es síntoma del tema general del ecologismo y el cambio social: que la política democrática liberal y los espacios en que ésta le permite a uno actuar constituyen los parámetros de la mayor parte de la acción política ecológica.

ACCIÓN A TRAVÉS DE Y EN TORNO AL CUERPO LEGISLATIVO

Los movimientos verdes, en la mayoría de los países, están vinculados a partidos reconocibles como verdes y que buscan la elección para los cuerpos legislativos nacionales. Los movimientos verdes, en todos los países que tienen uno, ven al menos como parte de su papel el intentar influir en el proceso legislativo, bien mientras la política se está preparando, cuando se debaten los proyectos de ley, bien durante su puesta en práctica. El principal supuesto que subyace tras ambos tipos de actividad (en sentido amplio,

actividad política de partido y actividad de grupo de presión) es que el proceso democrático-liberal de toma de decisiones, y las estructuras económicas con las que está entretelado, son lo bastante abiertas como para permitir que el programa verde pueda ser realizado a través de ellas. Parece innegable que, aun cuando un partido verde no sea elegido para gobernar, puede llegar a ejercer presión suficiente sobre los cargos públicos para dar paso a una sociedad sustentable:

El Gobierno [...] debe intervenir, usando todos los medios a su alcance, para abordar las causas profundas de nuestra crisis actual, y no sus síntomas. Mediante legislación, regulación directa, cambios en el sistema fiscal, subsidios, subvenciones, préstamos, criterios de eficacia, el Gobierno tiene en sus manos el efectuar el tipo de transición del que estoy hablando (Porritt, 1984a, pág. 133).

La mayor parte de las publicaciones verdes sobre la cuestión de las estrategias para el cambio político está escrita en ese mismo tono. La obra de Peter Bunyard y Fern Morgan-Grenville, *The Green Alternative* (1987) es típica, y los textos siguientes constituyen una muestra representativa del consejo que se da (en todos los casos la cursiva es mía): «Si actuamos inmediatamente, *presionando a los ayuntamientos* y recabando apoyo en la comunidad, podemos ser capaces de salvar regiones hermosas para nosotros mismos y para el resto de la humanidad» (pág. 1);

«debemos *presionar al Parlamento* y expresar la inquietud de que nuestro dinero, a través de los impuestos, está siendo usado para perpetrar políticas que en última instancia son destructivas» (pág. 30); «debemos hacer oír nuestras voces, por ejemplo, *informando a nuestros diputados*» (pág. 4); «*escribid a vuestros diputados*» (págs. 58, 89). Es importante entender que éstos no son ejemplos aislados del tipo de estrategia propuesta por el movimiento verde. Al contrario, en este nivel las prescripciones del movimiento dependen muchísimo de su funcionamiento dentro de la estructura democrático-liberal. La cuestión es: «¿Es tal dependencia aconsejable, dado el radical cambio político y social que propone el ecologismo?».

El primer problema para cualquier partido verde (en algunos países y ciertamente en Gran Bretaña) es, de entrada, el de salir elegido –con lo cual no quiero decir necesariamente ser elegido para gobernar, sino acumular votos suficientes para obtener aunque sea una representación mínima en el cuerpo legislativo–. En Gran Bretaña, el sistema mayoritario, según el cual en una determinada circunscripción ocupa el escaño el candidato con mayor número de votos, perjudica claramente a los partidos pequeños. Los resultados de un sistema así quedaron de manifiesto del modo más obvio en las elecciones europeas de 1989, en las que el Partido Verde Británico obtuvo el 15 % del voto popular, y sin embargo no consiguió ningún escaño en el Parlamento de Estrasburgo. Es

sumamente difícil imaginar el Parlamento británico con siquiera un representante verde, por no hablar ya de que tenga diputados suficientes para poder entrar en coalición con uno de los partidos principales. Por supuesto, la mayoría de los miembros del Partido Verde en Gran Bretaña son conscientes de esto, y los candidatos parlamentarios con los que he hablado están evidentemente interesados en el poder político, pero ven su papel principalmente desde una perspectiva educativa. La plataforma que proporcionan las elecciones se usa para «transmitir el mensaje». Por supuesto, no todos los países ponen tantas dificultades a que los partidos pequeños saboreen el triunfo electoral, y enseguida voy a considerar la situación allí donde un partido verde tiene representación en un cuerpo legislativo nacional.

En cualquier caso, está claro que los problemas políticos de un partido verde no terminan con salir elegidos. Se le plantearía la necesidad de hacer frente, y superar, las restricciones impuestas por intereses poderosos tendentes a impedir el cambio político y social radical que pretendería un gobierno verde radical. Aun en el nivel de cambios relativamente menores, la oposición probablemente sería intensa. Werner Hülsberg, por ejemplo, analiza la idea de que un gobierno verde grave con impuestos a las industrias que utilicen gran cantidad de recursos, y observa que «la cuestión del poder se ignora ampliamente en esta aproximación» (Hülsberg, 1988, pág. 182), y que está «claro

que los intentos de reforma estructural se encontrarían con una huelga de inversión y fuga de capital» (ibíd., pág. 183). La cuestión fundamental en este caso es si una sociedad sustentable puede ser producto del uso de las instituciones estatales existentes.

Se ha afirmado que, desde dos puntos de vista, la respuesta parecería ser «no». En primer lugar, las instituciones políticas no se entienden del modo mejor cuando se ven como instrumentos neutrales que pueden ser simplemente usados por cualquier operador para alcanzar, sin más, cualesquiera fines políticos. Las instituciones políticas están ya siempre manchadas precisamente por esas estrategias y prácticas que el movimiento verde, con sus pretensiones radicales, intenta reemplazar. Un ejemplo de esto sería el modo en que las instituciones políticas (en el mundo occidental al menos) han llegado a encarnar los principios de las formas representativas de democracia. Dichas instituciones representan el abandono formal de ideas de participación de las masas en la vida política; están, en efecto, «diseñadas» para excluir la posibilidad de una participación regular masiva.

La naturaleza excluyente de dichas instituciones, que es constitutiva de ellas, les impide absolutamente ser usadas para fines inclusivos. Si fueran inclusivas, en el sentido de participativas, entonces serían algo distinto de lo que son. Según esta interpretación, una política participativa exige la reestructuración radical (si no la abolición) de las

instituciones actuales, y no su uso al servicio de la participación. Los intentos de forzarlas a dicho servicio se traducirán necesariamente en la disolución progresiva del proyecto original. Jonathon Porritt ha afirmado que «la toma del poder desde abajo, mediante este proceso de autocapacitación, se debe combinar con la transmisión de poder desde arriba» (1984a, pág. 167); o, como dice el *Green Party (EWNI) Manifesto* de 1994: «El papel del Parlamento en los primeros cinco años de un gobierno verde será [...] devolver funciones a corporaciones más locales» (pág. 44). Se ha señalado que ésta es una estrategia utópica, no porque los verdes sean tan susceptibles de corromperse con el poder como cualquier otra persona (aunque éste es un argumento respetable), sino porque las instituciones que Porritt propone usar ya incluyen dentro de sí la centralización.

En segundo lugar, hemos de tener en cuenta la idea de Hülberg de que el cambio político es una cuestión de poder político y económico. Aun cuando supongamos un partido verde en el gobierno, todavía nos queda el problema de las poderosas fuentes de resistencia existentes en otras instituciones, como la burocracia, los centros financieros, etcétera. El programa Sindelfingen de *Die Grünen*, de enero de 1983, expresaba la creencia esperanzada de que

el deseo de un tipo de vida y de trabajo diferente se apoderará de la mayoría, y de que esta mayoría será lo bastante fuerte como para demostrar claramente a la minoría rival la superioridad de un sistema económico

cuya meta no es él mismo, sino la necesidad ecológica y social (Hülsberg, 1988, pág. 127).

El mismo Hülsberg observa de modo convincente que, en esta formulación, «la cuestión de qué sucedería si a la “minoría rival” no se le pudiera convencer simplemente se evita» (ibíd.).

Prometí antes analizar la situación de un partido verde que tuviera una representación importante en un cuerpo legislativo nacional, a fin de ilustrar los problemas allí encontrados. *Die Grünen* de Alemania Occidental nos proporcionan una serie de experiencias a las que podemos referirnos con provecho: en las elecciones federales de 1983 obtuvieron el 5,6 % del voto y entraron en el Bundestag, aumentando su porcentaje de voto al 8,3 % en las siguientes elecciones, de enero de 1987. En las «elecciones de la reunificación» de 1990, el voto compartido germano-oriental y occidental cayó en picado hasta el 1,2 % (con lo que el partido germano-occidental perdió todos sus escaños; Jahn, 1994, pág. 313), pero subió de nuevo hasta el 7,3 % (49 escaños, tercer partido con más representación en el Bundestag) en 1994. Los resultados de 1994, en efecto, dejan en evidencia a quienes (como Anna Bramwell) habían dado al partido prácticamente por desaparecido:

Desde 1980, el Partido Verde [de Alemania] ha descrito una parábola. En las primeras elecciones tras la reunificación (diciembre de 1990) el apoyo a los verdes

de la postunificación cayó bruscamente, y, aunque los verdes mantuvieron su apoyo en Hesse, quedan pocas dudas de que el impulso subyacente tras su partido está disminuyendo (Bramwell, 1994, pág. 133).

La metáfora de la colonización nos permite teorizar alguna de las experiencias de *Die Grünen* desde 1983, pues, en dos contextos específicos, el partido ha sido colonizado por las exigencias y tentaciones de la actividad parlamentaria.

En primer lugar, se han gastado enormes cantidades de energía en torno a la cuestión de si establecer o no alianzas tácticas con otros partidos políticos con el fin de influir en la política de un modo más amplio. Desde un punto de vista radical, la observación de Petra Kelly es determinante: «Si los verdes acaban convirtiéndose en meros social-demócratas ecológicos, entonces el experimento ha concluido: se habrá convertido en un desecho» (en Capra y Spretnak, 1985, pág. 152). Todo partido verde que actúe en la esfera parlamentaria se enfrentará, en algún nivel de la administración, con la posibilidad de coalición, y los verdes alemanes se han ido preparando cada vez más para practicar una política de coalición (incluso del tipo «semáforo», rojo-amarillo-verde; Poguntke, 1993, pág. 398).

La advertencia de Kelly es clara: los tratos con otros partidos se acometen a riesgo de diluir los principios verdes radicales. En este sentido, las exigencias de una política parlamentaria pueden contribuir a un desgaste del proyecto

verde y a la consiguiente probabilidad de abandono del proyecto tal y como se concibió originalmente.

Por otro lado, Robert Goodin ha señalado que los verdes «realistas» están, por decirlo así, en la misma posición que los misioneros ante muchas bocas hambrientas y con sólo unos pocos bocados de comida: desearían ardientemente satisfacer a todos, pero sólo pueden satisfacer a unos pocos: sin embargo, es mejor satisfacer a pocos que a ninguno (Goodin, 1992, pág. 110).

Esto se sigue de la (cuestionada) opinión de Goodin de que la teoría verde del valor es «señaladamente consecuencialista» (ibíd., pág. 111), y de que cualquier teoría verde sobre la actividad política debería estar al servicio de la teoría del valor. El objetivo de la actividad verde, pues, es conseguir resultados verdes, pero los resultados restan valor a la actividad en caso de conflicto:

el núcleo del pensamiento verde [...] es un interés permanente en que los valores naturales sean promovidos, protegidos y preservados. Dado que ésta es la primitiva orientación lógica de su sistema moral, creo que deberíamos decir –y me parece que los verdes reflexivos habrían de estar de acuerdo– que es más importante que se hagan las cosas correctas que el que se hagan de un modo particular o mediante una actividad particular. Los verdes lamentarían auténticamente, y con razón, tener que abandonar sus formas políticas

preferidas de un modo que, para otros con una teoría de la actividad no basada en fuertes principios, resultaría imposible. Pero al final las abandonarían, si ello fuera verdaderamente necesario para asegurar ciertos resultados verdes tenidos en alta estima (Goodin, 1992, págs. 120–121).

Goodin ha sido felicitado por aclarar las «confusas afirmaciones verdes acerca de la descentralización y la democracia de base popular» (Saward, 1993b, pág. 511), pero su opinión es susceptible de algún debate. En primer lugar, su fuerza depende de una distinción neta entre teorías verdes del valor y de la actividad: las primeras se ocuparían de los fines, y las segundas, de los medios. Algunos verdes, no obstante, como señalé en el capítulo 1, interpretan el programa ecocéntrico de una manera deontológica (orientada hacia el proceso). Esto es así, particularmente, si convenimos con Robyn Eckersley en que el eco-centrismo se ocupa de la emancipación aumentando al máximo las oportunidades de autonomía de los seres autopoiéticos y de los conjuntos de seres. Esto equivale a algo que se aproxima a una elisión de la justicia y el bien, con la consecuencia de que se previene la distinción entre los dos y la oportunidad de privilegiar a uno más que al otro (como pretende Goodin). Desde este punto de vista, el modo en que se hacen las cosas forma parte de su «justicia», y no es algo separado de ella, como afirma Goodin en la cita anterior.

En segundo lugar, está la preocupación de que, a lo largo

de la senda del compromiso, se abandonen demasiadas buenas intenciones, por cuanto algunas formas de compromiso dificultarán más su realización. Algunos verdes radicales afirmarán que esto es lo que ha sucedido en el segundo caso relativo a los verdes alemanes al que quiero referirme: la lucha a propósito del sistema de rotación de los representantes elegidos para el Bundestag. Con el sistema original, los representantes verdes elegidos para el Bundestag desempeñaban su cargo durante sólo dos años, y después cedían el puesto para los dos años siguientes a suplentes que inicialmente habían sido contratados como «auxiliares legislativos» (Capra y Spretnak, 1985, pág. 39). La razón dada para justificar este principio refleja el miedo a la colonización: «Puesto que el pensamiento de una persona se ve afectado por el modo en que vive, ocho años, o incluso cuatro, dentro de la organización del Bundestag –o de un cuerpo legislativo estatal– resultarían muy destructivos» (ibíd.). Al mismo tiempo, el sistema de rotación pretendía ser un signo visible del rechazo verde a concentrar el poder político en manos de relativamente pocos individuos. Las objeciones a este principio se derivaban de la exigencia de trabajar eficazmente en el Bundestag: la rotación impedía, según los verdes, la aparición de «personalidades» prestigiosas, pero reducía la pericia.

Desde 1983, el compromiso con la rotación y los principios que encarnaba comenzó a decaer, y en mayo de 1986 se abandonó formalmente. Esto no se debió a que los principios

como tales se encontraran defectuosos, sino a que eran impracticables, tal y como fueron concebidos originalmente, en el marco de la política parlamentaria: «Bajo la presión de las innovaciones políticas, las nociones ingenuas de democracia de base son ya cosa del pasado» (Hülsberg, 1988, pág. 123). En tono parecido, Capra y Spretnak afirman que «el principio de rotación para representantes elegidos ha demostrado ser más perjudicial que beneficioso para los verdes de Alemania Occidental» (1985, págs. 188–189). El resultado final ha sido que

tras más de una década de práctica con su intento experimental de institucionalizar estructuras democráticas directas dentro del sistema de la democracia representativa, los verdes se han acercado algo a los partidos establecidos [...] los imperativos estructurales del sistema político han surtido su efecto (Poguntke, 1993, págs. 395–396).

La cuestión es ¿hasta qué punto se puede llegar a la política verde radical a través del marco parlamentario, si los «imperativos estructurales» de éste exigen el progresivo abandono de los principios de dicha política?

En 1985, Rudolf Bahro, el «fundamentalista» más famoso de *Die Grünen*, dejó el partido. Por aquel entonces afirmó que el partido «no tenía una posición ecológica básica» porque «lo que la gente está intentando hacer [...] es salvar un partido: no importa qué tipo de partido, ni importa con

qué propósito. Lo único importante es salir reelegido al Parlamento en 1987» (1986, pág. 210). Bahro expresa aquí la experiencia de un verde fundamentalista que ha visto al partido colonizado por las exigencias del mismo sistema al que inicialmente pretendía vencer. Su conclusión es la siguiente:

Por fin he entendido que un partido es un instrumento contraproducente, que el espacio político dado es una trampa en la que la energía vital desde luego desaparece, donde pasa a estar consagrada a la espiral de la muerte. Este no es un tipo genérico de desesperanza, sino absolutamente concreto. No se refiere al proyecto original, que hoy se llama «fundamental», sino al partido. He roto con eso, ya (Bahro, 1986, pág. 211).

El problema que ha conformado esta discusión de la posibilidad de efectuar el cambio verde a través del proceso parlamentario se centra en la dificultad de producir una sociedad descolonizada a través de estructuras que están ya colonizadas; estructuras profunda (quizás irremediablemente) implicadas en el *statu quo* que la política verde pretende modificar. No es éste un problema nuevo: los socialistas han estado debatiendo la cuestión durante más de ciento cincuenta años. Considero importante reiterarlo en estas circunstancias, sin embargo, porque pone de relieve la tensión entre la naturaleza radical del proyecto verde y la estrategia poco sistemática que a menudo se ha propuesto para llevarlo a cabo. Si nos

centráramos únicamente en la estrategia parlamentaria, ciertamente se nos podría perdonar el pensar que el movimiento verde no tenía ningún proyecto radical en absoluto más allá del medioambientalismo, tan alejada se encuentra esta estrategia de toda pretensión radical. Raymond Williams ha señalado el peligro: «lo más grave es que los verdaderos problemas quedan, de hecho, sacrificados precisamente ante esa versión de la política que ha resultado engañosa –según ha demostrado la crítica– y que ésta se propone suplantar» (1983, págs. 252–253)⁴. Este es el objetivo de la crítica general de la vía parlamentaria hacia la sociedad sustentable.

La mayoría de la gente que, dentro del movimiento verde, aboga por el cambio a través de las estructuras políticas democrático–liberales apoyará también otras formas de acción. El resto de este capítulo se va a dedicar a analizar estas otras opciones clasificadas en cuatro apartados: estilo de vida, comunidades, acción directa y clase.

ESTILO DE VIDA

El principio general que subyace tras las estrategias de estilo de vida y de comunidad es que los cambios de

4 Páginas de la edición inglesa. [N. del t.]

conciencia y los cambios de conducta se refuerzan mutuamente. El cambio de estilo de vida atañe a cambios en los patrones de conducta individual en la vida diaria. Ejemplos típicos de esto serían: tener cuidado con las cosas que compramos, las cosas que decimos, dónde invertimos nuestro dinero, el modo en que tratamos a la gente, el transporte que usamos, etcétera.

Durante los últimos años de la década de los ochenta, los cambios de estilo de vida verdes experimentaron en Gran Bretaña una verdadera explosión de popularidad. La ecología doméstica, al menos entre ciertos sectores de la comunidad, hizo furor. Los comerciantes recogieron y reforzaron esta tendencia, y las principales cadenas de supermercados se desvivían para surtir sus estantes con artículos inocuos para el medio ambiente. Los productos empaquetados en verde se vendían significativamente mejor que productos similares empaquetados con cualquier otro color. En estas circunstancias, el verde se convirtió rápidamente en el color de la empresa capitalista. Desde el punto de vista de los cambios de estilo de vida, los espacios para la acción política son en principio infinitos; incluso el cuarto de baño es lugar potencial para una política radical, pues, como nos informan John Seymour y Herbert Girardet: «Una cuarta parte de toda el agua doméstica, en la mayoría de los países, se va directamente por la taza del váter. Cada vez que alguien tira de la cadena, unos veinte litros de agua pasan instantáneamente de ser puros a estar

contaminados» (Seymour y Girardet, 1987, pág. 27). Ofrecen un consejo conciso: «Si es de color tierra, vacía la cisterna. Si es de color limón, espera a otra ocasión» (ibíd.). Supongo que es un modo de comenzar una revolución. Aunque la recesión ha dejado sentir de algún modo sus efectos en el consumidor verde, pues la gente compra el lavavajillas más barato y no el más verde, el consumo verde sigue existiendo. Si acaso, su relativa invisibilidad se debe a su éxito más que a su fracaso: ahora es una parte tan normal de la oferta de productos que no reparamos tanto en él como solíamos.

La estrategia del estilo de vida ha andado por ahí durante largo tiempo en el movimiento verde y ha generado un enorme número de libros y panfletos sobre la acción práctica para prevenir el deterioro medioambiental. Ya en 1973, Fritz Schumacher escribía: «En todas partes la gente pregunta: “¿Qué podemos *hacer* realmente?”. La respuesta es tan simple como desconcertante: cada uno de nosotros podemos trabajar para poner en orden el interior de nuestra propia casa» (1976, págs. 249–250). El argumento es lógico: la transformación personal conduce a una conducta modificada, que a su vez se puede traducir en una vida comunitaria sustentable: «Los únicos elementos esenciales posibles de un futuro más verde son los individuos que avanzan *por sí mismos* hacia un modo de vida más verde y se unen con otros que hacen lo mismo» (Bunyard y Morgan–Grenville, 1987, pág. 336).

El aspecto positivo de esta estrategia es que algunos

individuos ciertamente terminan viviendo unas vidas más sanas, más ecológicas. Se reciclan más botellas y periódicos, se vende más gasolina sin plomo y se vierten menos detergentes dañinos por los desagües. El inconveniente, sin embargo, es que el mundo en torno continúa igual que antes, sin verdear e insustentable –ciertamente desde la perspectiva del deseo de Porritt de una «revisión radical», que tomé como encabezamiento para este capítulo–. En primer lugar, tenemos el problema de persuadir a un número suficiente de gente para que lleven una vida sustentable y que eso suponga algo para la integridad del medio ambiente. Evidentemente, es difícil predecir con exactitud hasta qué punto se difundirá el mensaje y cuánta gente actuará de acuerdo con él, pero parece improbable que un gran número de individuos experimenten la conversión que les conduzca a los cambios necesarios en su conducta cotidiana.

Al mismo tiempo, muchas de las propuestas para un cambio de este tipo nos piden que modifiquemos nuestra conducta en puntos concretos de nuestra vida cotidiana, pero después nos permiten volver al desmán insustentable. No hay nada intrínsecamente verde, por ejemplo, en el consumismo verde, al que nos hemos referido antes brevemente. Es verdad que la presión del consumidor ayudó a efectuar una reducción en el uso de clorofluorocarbonos en los aerosoles. Es verdad que las tiendas Body Shop te proporcionan exóticos perfumes y champús, en botellas

reutilizables, que no han sido experimentados con animales. Es verdad que podemos ayudar a prolongar la vida de las selvas tropicales resistiendo a la tentación de comprar asientos de retrete de caoba. Ninguna de estas actividades debe ser infravalorada en cuanto a acciones para ayudar a salvar el medio ambiente, y son particularmente importantes por cuanto demuestran que es posible hacer algo. Sin embargo, cabe sostener que la estrategia del consumidor es contraproducente en un nivel más profundo del análisis verde.

En primer lugar, no hace nada por encarar la idea verde fundamental de que la producción y el consumo ilimitados –no importa lo inocuos que sean para el medio ambiente– es imposible de sostener dentro de un sistema limitado. El problema aquí no es tanto conseguir que las personas consuman sano, cuanto conseguir que –al menos las que viven en sociedades dilapidadoras– consuman menos. La estrategia Body Shop es un himno al consumo: en su aportación al folleto de la Semana del Consumo Verde «Amigos de la Tierra» (12–18 de septiembre de 1988) insta a la gente a «ejercer su poder adquisitivo responsablemente», y no a ejercerlo con menos frecuencia. Esto es lo que convierte al consumismo verde en medioambientalista, más que radicalmente verde.

En segundo lugar, se ha señalado que «hay masas de gente que están privadas del derecho a ejercer este poder debido a que, de entrada, no tienen dinero para gastar» (*Green Line*,

n. 60, marzo de 1988, pág. 12). En tercer lugar, hay sectores del movimiento verde para los que el consumismo es un medio demasiado sucio y materialista de conducirnos de forma fiable al fin establecido de una sociedad de «simplicidad voluntaria». Esta es la idea subyacente tras la observación de Porritt y Winner de que «prevalece una cultura tosca, impulsada por el consumo, en la cual se niega el espíritu y las artes son rechazadas o quedan reducidas a un enclave privilegiado para unos pocos» (Porritt y Winner, 1988, pág. 247); y, más en general: «merece la pena subrayar que el objetivo subyacente de este consumismo verde es reformar, y no tanto reestructurar de forma fundamental, nuestras pautas de consumo» (ibíd., pág. 199). Una vez más, nos vemos forzados a reconocer la diferencia entre medioambientalismo y ecologismo: la estrategia del consumo verde, con su llamamiento al cambio, sustancialmente en línea con las actuales estrategias basadas en la producción y el consumo ilimitados, es hija del primero, no del segundo.

La estrategia del cambio en los hábitos individuales que conduzca a un cambio social a largo plazo no tiene en cuenta, tampoco, el problema del poder y la resistencia políticos, al que me he referido en la sección anterior. Quizá no sea realista suponer que las fuerzas que serían positivamente hostiles a la sustentabilidad vayan a permitir que las formas actuales de producción y consumo se extingan. Por supuesto, este problema es mucho menor si el movimiento

verde sólo tiene en mente alguna forma de medioambientalismo mitigado; pero, si (una vez más) desea seriamente marcar el comienzo de una sociedad radicalmente ecocéntrica, entonces acabará viéndose forzado a afrontar la cuestión de la resistencia masiva al cambio.

Lo que parecen tener en común estas estrategias de estilo de vida, tal y como las he tratado, es que en su mayoría rechazan la idea de que efectuar el cambio sea propiamente un asunto «político»; no creen que el cambio verde sea principalmente cuestión de ocupar posiciones de poder político y de mover los resortes en la dirección correcta. En el capítulo 1 se señaló que la espiritualidad es de mucha mayor importancia para la perspectiva verde de lo que probablemente se constata de forma pública, y ha causado una impresión importante en algunos activistas del movimiento con respecto a cómo podría producirse el cambio. Los escritos de Rudolf Bahro pertenecientes al período de su creciente desilusión con *Die Grünen* y con la estrategia parlamentaria son el *locus classicus* de lo que provisionalmente podríamos llamar la «aproximación religiosa» al cambio verde.

La idea general subyacente tras dicha aproximación religiosa es que los cambios que necesariamente han de tener lugar son demasiado profundos para hacerles frente en el foro político, y que el terreno adecuado para la acción es la psique, y no la cámara parlamentaria. Esta

aproximación toma en serio el punto establecido antes –a saber, que la oposición política al cambio verde radical sería masiva– y lo soslaya. Bahro habla de forma elocuente de que es preciso adoptar «una nueva aproximación, desde tan atrás, que no podemos permitirnos perder el tiempo en los simulacros de combate que son tan típicos de los comités verdes» (1986, pág. 159), y el cambio que él imagina es la «reconstrucción metafísica» defendida por Jonathon Porritt y David Winner (1988, págs. 246–249). En última instancia, tal aproximación supone un rechazo de las estrategias políticas, en su sentido habitual, basado en la creencia de que los cambios profundos de dirección sólo los realizan quienes están motivados por lo que de forma imprecisa podríamos llamar una sensibilidad religiosa, y no material: «La diferenciación entre las fuerzas creativas y las fuerzas inertes no tiene lugar económica ni sociológicamente, sino más bien psicológicamente y, en última instancia, religiosamente» (Bahro, 1986, pág. 94). Dicha creencia, en el caso de Bahro, se basa en una particular lectura de la historia:

Si echamos un vistazo, en la historia, a los fundamentos sobre los que se basaron nuevas culturas o se modificaron esencialmente otras ya existentes, siempre tropezaremos con el hecho de que en esas épocas la gente volvió a esos estratos de conciencia que tradicionalmente se describen como religiosos (Bahro, 1986, pág. 90).

Más recientemente, pero en un tono similar, Bahro ha escrito que «el nuevo orden existe ante todo en las cabezas y los corazones» (Bahro, 1994, pág. 304), y más específicamente: «me parece que adoptar las praxis tántrica e hindú [...] nos guía [...] hacia la resolución del problema de la megamáquina» (ibíd., pág. 299).

Esto, por supuesto, choca frontalmente con cualquier teoría que afirme que el cambio político y social se genera principalmente cuando la gente define sus intereses materiales inmediatos (en sentido amplio) y actúa para satisfacerlos. El argumento de Bahro le hace tomar completamente en serio la idea de que la reconstrucción metafísica de Porritt supondrá volver de nuevo a la experiencia histórica a la que él se refiere: «Necesitamos una nueva orden benedictina», escribe (ibíd., pág. 90). Parte de su entusiasmo por la experiencia benedictina se debe a que ésta adoptó forma comunal, y ya hemos visto (en el capítulo 3) que él afirma que la sociedad sustentable estará fundada sobre una vida en pequeñas comunas.

Pero, para nuestros actuales propósitos, el contenido de la vida benedictina es más importante que el marco dentro del cual se vivía. Resulta muy significativo lo que escribe Bahro: «el monasterio no pretendía ser un microcosmos económico que se había de multiplicar indefinidamente. Su “servicio” como precursor se relacionaba con la *ordenación interna* del mundo feudal» (ibíd., pág. 94; la cursiva es mía).

En otras palabras, la función del monasterio no era tanto propagar una forma diferente de vida, cuanto crear núcleos de existencia en los que el contenido de ésta, o sus disposiciones psicológicas, habían cambiado. La argumentación de Bahro es que un movimiento actual al estilo benedictino proporcionaría los puntos de referencia y el celo apostólico necesarios para lograr los cambios requeridos por lo que, según su concepción, es la profundidad de la crisis actual. El sentido misionero nunca está lejos: «debería haber algunos iniciadores (hombres y mujeres) que tomaran una decisión personal, comenzaran por prepararse a sí mismos y por trazar un proyecto, y reunieran en torno a sí un círculo de compañeros de fatigas» (ibíd., pág. 91). El resultado final, espera Bahro, sería un decantamiento del espíritu en favor de la reconstrucción verde:

La acumulación de fuerzas espirituales [...] superará, en un determinado punto temporal que no se puede prever, un umbral de tamaño. Una «masa crítica» así, una vez acumulada, adquiere en ciertas circunstancias una influencia transformadora sobre el conjunto de la sociedad (Bahro, 1994, pág. 98).

Recientemente, Bahro ha establecido una conexión más explícita entre los cambios en la conciencia que la vida de la comunidad verde puede efectuar y la idea de que estas comunidades son en sí mismas un microcosmos de sociedad ecoutópica. Critica duramente los encuentros de fin de

semana para despertar la conciencia, encuentros caracterizados por su carácter «accidental y sin compromiso» (ibíd., pág. 306), y en cambio afirma:

la nueva subjetividad tiene que arriesgarse en la vida cotidiana y debe ocuparse de dar belleza, una estructura ritual y un centro espiritual al asunto cotidiano de vivir juntos [...] La verdadera asociación, ese círculo viviente que inicialmente es reducido, afirma al mismo tiempo que es un «cristal cultural»: toda una sociedad nueva en una cáscara de nuez [...] La comunidad individual puede esforzarse por vivir autónomamente, de modo que se puede imaginar la posibilidad de que toda la especie pueda estar organizada en células análogas, responsables de *Gaia* –que tuvieran un contacto adecuado con el mundo de los animales, las plantas y los minerales, y con los elementos originales, tierra, agua, aire y fuego (Bahro, 1994, pág. 306).

Esta «doble estrategia» lleva a Bahro más allá de lo que aquí he denominado modalidades «de estilo de vida» para un cambio social, hacia la estrategia de «comunidad», que constituye el tema de la sección siguiente. Verdaderamente, en la medida en que vivir la vida comunitaria equivale en cualquier caso a un cambio en el estilo de vida, resulta algo especioso distinguir ambas cosas.

Las tácticas de Bahro han sido rotundamente criticadas por algunos, y no en último lugar porque las susodichas tácticas

le llevaron al mundo de Rolls–Royces chapados en oro de Bhagwan Shree Rajneesh, en California. Pero la importancia de su postura es que toma la dimensión espiritual de la política verde absolutamente en serio. En el capítulo 2 afirmé que había un abismo entre espiritualidad (bajo la apariencia de ecología profunda) y política en la teoría y la práctica del movimiento verde, e indicaba que la espiritualidad debía llegar a encontrarse con la política. Bahro rechazaría esta aproximación, diciendo que, si la política está en desacuerdo con el espíritu, entonces el espíritu debe tener precedencia sobre la política. En este sentido, el cambio verde podría suponer, perfectamente, salir de los pasillos del poder y ocupar el espacio acaloradamente disputado en torno a lugares espirituales tales como Stonehenge, o cambiar el traje a rayas por la indumentaria del druida. Y si la extensión de la amenaza a un modo establecido de vida está en proporción directa con la violencia con que reaccionan ante ella las fuerzas de la ley y el orden, entonces, juzgando por la reacción policial ante las celebraciones del solsticio de verano en Stonehenge (que culminó en un Proyecto de Ley de Justicia Criminal aprobado por el gobierno conservador de Gran Bretaña en 1994, que tipifica como crímenes diversas actividades de «nueva era»), Bahro y sus partidarios puede que tengan algo de razón.

COMUNIDADES

Un problema común de la estrategia de cambio de estilo de vida es que, en última instancia, está separada del fin al que quiere llegar, por cuanto no es obvio cómo el individualismo en que se basa se convertirá en el comunitarismo que es fundamental en la mayoría de las descripciones de la sociedad sustentable. (Este problema es menos agudo –al menos desde el punto de vista teórico– en el caso de Bahro, descrito antes, porque el cambio de conciencia que él prescribe está ya vinculado con una vida comunitaria.) Parecería más sensato suscribir formas de acción política que son ya comunitarias y que, por tanto, son práctica y al mismo tiempo anticipo de la meta anunciada. De este modo, el futuro se inserta en el presente, y el programa resulta más convincente intelectualmente y más coherente prácticamente.

En este ámbito, Robyn Eckersley ha afirmado: «El sujeto revolucionario es [...] la activa y responsable persona-en-comunidad, el *Homo communitas*, si queremos» (1987, pág. 19). A continuación afirma, en un tono al que se ha hecho referencia antes, que esto se debe a que «quizá el principio último de la ecopraxis sea la necesidad de mantener la coherencia entre medios y fines» (ibíd., pág. 21). Consiguientemente, «se considera que las estructuras más revolucionarias son las que fomentan el desarrollo de la autoayuda, la responsabilidad comunitaria y la actividad libre, y son coherentes con el ideal ecoutópico

de una federación no muy estrecha de regiones y comunas» (ibíd., pág. 22).

Las estrategias de comunidad podrían ser, pues, mejores que las estrategias de estilo de vida, porque son ya una práctica del futuro en un sentido más pleno que el permitido por los cambios en las pautas de conducta individual. Son una alternativa más clara a las normas y prácticas existentes y, en la medida en que funcionan, demuestran que es posible vivir de manera diferente –incluso sustentablemente–. Rudolf Bahro lo ha expresado del siguiente modo:

Por reducirlo al concepto básico, debemos construir zonas liberadas del sistema industrial. Eso significa liberadas de armas nucleares y de supermercados. De lo que estamos hablando es de una nueva estructura social y una civilización diferente (Bahro, 1986, pág. 29).

Evidentemente, no servirá cualquier comunidad. No basta con decir que «una importante prioridad, tanto para rojos, como para verdes, es la campaña destinada a ganar para las comunidades mayor control sobre su medio ambiente» (Weston, 1986, pág. 160), sin que dichas comunidades tengan una idea clara de cómo podrían desarrollar sus actividades de forma sustentable. En estas circunstancias, los tipos de comunidades que anuncian estilos de vida ecológicos son granjas rurales autosuficientes, granjas urbanas, algunas cooperativas de trabajadores, algunos tipos de «okupas» en todas las ciudades de Europa y, más

concretamente (en Gran Bretaña), el Centro de Tecnología Alternativa {*Centre for Alternative Technology*, CAT) en Machynlleth, Gales, y la comunidad Findhorn en Escocia. En 1991, David Pepper publicó los resultados de una serie de entrevistas con más de ochenta miembros de doce comunas de Inglaterra, Escocia y Gales (Pepper, 1991). Usando una medida del «verdor» que gira en torno a prácticas ecológicamente sanas como el compartir recursos, reciclado, recorte del uso de energía, etcétera, Pepper llega a la conclusión de que

los «comuneros» [los estudiados, al menos] tienen una visión del mundo que desde luego es radical y abrumadoramente verde. Esta visión se traduce de forma bastante desigual en la práctica individual y de grupo, pero probablemente es verdad que las comunas pueden proporcionar un marco institucional que estimule prácticas ecológicamente sanas (Pepper, 1991, pág. 156).

Los Schwarz han observado que «estas aventuras operan fuera de la cultura predominante, y potencialmente en oposición a ella» (1987, pág. 73), y con ello pueden haber puesto el dedo en la necesaria característica definidora de cualquier estrategia que espere efectuar un cambio radical. En la sección sobre el cambio parlamentario, se dijo que las iniciativas situadas dentro y alrededor del cuerpo legislativo eran absorbidas demasiado fácilmente, y así neutralizadas, por su entorno. Las iniciativas que viven «fuera» de la cultura

predominante y sus canales de diversión tienen una posibilidad mucho más esperanzadora de permanecer en la oposición y, por tanto, de efectuar un cambio radical.

Sin embargo, incluso esto precisa matización, porque «estar fuera» y «estar en la oposición» no es lo mismo, y la diferencia es crucial a la hora de entender las opciones para una estrategia política verde. Esto se debe a que cabe afirmar que el conjunto dominante de modalidades y prácticas precisa una oposición contra la cual definirse y con respecto a la cual juzgarse. En este sentido, la polaridad que establece la oposición ayuda a sostener y a reproducir aquello a lo que se opone. Podemos ver este fenómeno en acción en el Centro de Tecnología Alternativa, en Gales. Al principio, la comunidad del Centro pretendía estar «fuera» de la cultura predominante, independiente de la Red Eléctrica Nacional y viviendo una vida cotidiana organizada en torno a principios radicalmente democráticos y sustentables: «métodos de baja tecnología, métodos reducidos o simplificados de consumo, rotación en el trabajo, crecimiento personal, prioridad para los recursos colectivos, oscurecimiento de la distinción entre trabajo y no trabajo, fuerte insistencia en la vida comunitaria y “vivir la tecnología”» (Harper, s.f., pág. 4). Pero, como dice el mismo miembro de la comunidad: «Gradualmente la floración se fue marchitando. Observé cómo ocurría en mí mismo. Una combinación de experiencia dura, agotamiento, fragilidad humana, presiones de la vida familiar, un deseo de ser

aceptable para los hombres corrientes, los años [...] me convirtieron en un moderado reticente» (ibíd., pág. 2). En el estudio sobre las comunas de Pepper, un miembro del CAT afirmaba que la Cantera (el Centro está construido en torno a una vieja cantera de pizarra) era ahora un medio para que gente «inmersa ya en el cambio social cargara sus baterías. Pero no es un modo de cambiar la sociedad. Me gustaría que el movimiento verde promoviera comunas, pero es más importante que consiga poder político» (Pepper, 1991, pág. 181).

Este viaje hacia la moderación debe de ser la historia de mil comunidades alternativas que se han encontrado con que la oposición termina en incorporación. Ahora el CAT procesa miles de visitantes al año que vienen de todo el mundo y pagan dinero por visitar brevemente un experimento que, como demuestra la presencia misma de los visitantes, ha caducado.

Peter Harper escribe: «Triste, pero inevitablemente, veo que llega un tiempo de revisionismo. La Cantera se hará más eficiente, armoniosa, coherente, respetable y aburrida. Será una institución de éxito, no una comunidad» (s.f., pág. 6). El Centro es ya una institución de éxito: lo que fue descolonizado ha sido colonizado de nuevo, y sólo nos queda celebrar «el advenimiento de la Cantera como parte respetable e integrante de la sociedad británica» (ibíd., pág. 7). El estudio de Pepper señala que esta modalidad no es exclusiva del CAT:

Quizá la mayor barrera potencial para que las comunas actúen como agentes de un cambio social radical y no reformista, hacia una sociedad ecoutópica, es el proceso por el cual quedan absorbidas en la sociedad convencional, en esa cultura a la que anteriormente se han opuesto (Pepper, 1991, pág. 204).

Pepper teoriza esto, en conclusión, como un proceso con tres etapas: un intento de prescindir del sistema, después su utilización y, finalmente, la integración en él (ibíd., pág. 205).

Por supuesto, se podría argumentar que la respetabilidad conseguida al convertirse en parte del sistema es precisamente la mejor baza del Centro a la hora de persuadir a los visitantes para que vayan a casa y practiquen el tipo de cambio de estilo de vida descrito antes. Algunos incluso puede que queden tan fascinados por el estilo de vida de los miembros de la comunidad que se vayan y establezcan sus propias comunidades; y si esto le sucediera al suficiente número de gente (aunque no hay ningún indicio de que haya sido así), supondría la justificación de la estrategia de cambio por el ejemplo. La respetabilidad del CAT, dicen, lo convierte en una probable fuente de inspiración, por cuanto es manifiestamente semejante a «nuestra» sociedad: tienen teléfonos y un restaurante, se preocupan de estar calientes y se encuentran rodeados de tecnología, en parte improvisada, pero en parte sumamente compleja (si bien «alternativa»). Las vidas cotidianas de sus miembros no parecen girar en torno a largos períodos de meditación,

rituales chamanistas o conversaciones con las lechugas, y de ese modo es menos probable que el visitante de un día rechace la comunidad como algo sin relación alguna con su propia experiencia. Estoy seguro de que esto es verdad, pero nos vemos enfrentados aún con la distinción entre cambio medioambientalista y plenamente verde. El éxito del CAT consistirá en despertar una conciencia medioambiental, y no en proporcionar una «zona liberada» (según la evocativa frase de Rudolf Bahro) de vivir sustentable, y ésta es la distinción a la que Harper apuntaba al describir el Centro como una «institución de éxito» y no como una «comunidad».

La mayoría de las iniciativas comunitarias, pues, más que vivir fuera de la cultura predominante, se oponen a ella. Precisamente del significado de «vivir fuera», y de la medida en que eso es posible, hablaremos enseguida; pero parece claro que parte de la razón por la que las iniciativas comunitarias no han efectuado el «cambio fundamental», que Jonathon Porritt mencionaba al comienzo de este capítulo, es que su oposición queda fácilmente neutralizada, y hasta resulta ser necesaria para la misma supervivencia y reproducción de aquello a lo que se opone. Se puede afirmar que lo que yo he denominado estrategias de comunidad son mejores que el cambio de estilo de vida porque establecen conexiones más fáciles entre la práctica presente y las aspiraciones futuras. Sin embargo, además del inconveniente de su fácil neutralización, tales estrategias

dependen en exceso (como sus homologas del estilo de vida) del cambio por el ejemplo. Desde luego, pueden demostrarnos que son posibles estilos sustentables de vida, pero, en cuanto agentes de cambio político, se apoyan por entero en su capacidad de seducción. El problema es que la gente se niega a ser seducida: en lugar de producir cambios radicales en la conciencia, las comunidades sustentables desempeñan el papel de buena conciencia subrogada, y podemos ir el fin de semana a verla funcionar. Los encuestados en el estudio (ciertamente restringido) de Pepper eran por lo general pesimistas respecto a que las comunas formen una vanguardia para el cambio social:

Seis de cada diez entrevistados pensaban que las comunas no son importantes a la hora de llevarnos a una sociedad verde y que no constituyen una parte significativa del anteproyecto de la supervivencia. Menos de tres de cada diez pensaban que podían ser significativas, y menos de uno de cada diez se mostraba entusiasta e incondicional a la hora de apoyar esa idea (Pepper, 1991, pág. 180).

Si la confrontación parece resolverse tan fácilmente en cooptación, entonces quizás la evitación sea otro modo de avanzar para el movimiento verde. He señalado que la principal ventaja de las estrategias comunitarias para el cambio es que anticipan el futuro verde que anuncian, particularmente sus aspectos comunitarios descentralizados. En este campo, ha reaparecido recientemente una

práctica interesante que no consiste en establecer comunidades completas por entero, sino en permitir que «emerjan» comunidades de trabajo e intercambio mediante la creación de un sistema de lo que muy habitualmente se conoce como «dinero local» (Greco, 1994).

Tales sistemas no son en modo alguno nuevos y normalmente han aparecido cuando las economías locales se paralizan debido a la fuga de capital o la infrautilización de las destrezas y recursos locales. Los resultados de tal situación son conocidos:

Cuando el desempleo local aumenta, por la razón que sea, la gente pierde sus ingresos y tiene menos dinero en el bolsillo. Gastan menos dinero con los comerciantes locales, que a su vez tienen menos dinero en el bolsillo, con lo cual toda la economía local empieza a decrecer y se debilita. La gente sin empleo se queda sentada en casa mientras los tenderos ven sus tiendas medio vacías. La actividad económica que debería ser la fuente vital de una economía comienza a secarse (Dauncey, 1988, pág. 51).

El objetivo de un sistema de dinero local es, por tanto, doble: devolver en cierta medida a la comunidad el control del caudal monetario y volver a poner las destrezas y recursos inactivos en circulación. Esto sucede, en teoría, porque las monedas locales «se pueden gastar sólo dentro del limitado ámbito de la comunidad [...] pueden ser creadas

localmente de acuerdo con las necesidades de la economía local, y [...] animan a la población local a ser clientes unos de otros, en vez de comprar fuera de la comunidad» (Greco, 1994, pág. 46). Los resultados parecen haber sido a veces espectaculares:

En la ciudad de Worgl, Austria, hay un puente cuya placa conmemora el hecho de que fue construido con dinero libre de deudas, creado localmente. Esto fue sólo una pequeña parte de un experimento importante que sacó ciudades y regiones enteras de la pobreza en tres meses y las llevó a la prosperidad en un año, en una época en la que había desempleo generalizado en la economía nacional (Weston en Ekins, 1986, pág. 199).

Este experimento concreto tuvo lugar aproximadamente entre 1929 y 1934 y, significativamente, terminó cuando doscientos alcaldes austríacos se reunieron y decidieron seguir el ejemplo de Worgl, después de lo cual el Banco Nacional austríaco inició una larga batalla legal para hacer que el plan fuera declarado ilegal. Finalmente lo consiguió, y el sistema fue liquidado.

Uno de los ejemplos contemporáneos mejor conocidos de un plan de dinero local fue el Sistema de Empleo y Comercio Local (*Local Employment and Trade System*, LETS) que funcionó en la ciudad de Courtenay, en la isla canadiense de Vancouver, entre 1983 y 1989, y que fue la inspiración de «cientos de activos sistemas de empleo y comercio locales

en varios estadios de desarrollo de muchos países» (Greco, 1994, pág. 88). Quizás el mayor sea uno de Auckland, Nueva Zelanda, con más de dos mil miembros (ibíd., págs. 93–94). Los principios generales del sistema Courtenay eran los siguientes:

Varias personas que viven en el ámbito local y que quieren comerciar juntos se reúnen, se ponen de acuerdo sobre las reglas del sistema de empleo y comercio local y se dan números de cuenta. Cada persona hace entonces dos listas, una de «demandas» y otra de «ofertas», adjuntando los precios (de acuerdo con los normales del mercado). Se compone una lista conjunta que se pasa a todos. Entonces los miembros examinan la lista, telefonean a quien tenga lo que ellos necesitan y comienza el comercio [...] Los límites del trueque entre dos quedan eliminados, pues entonces se puede comerciar con quienes se encuentran dentro del sistema como un todo: el trueque es ya una propuesta colectiva (Dauncey, 1988, pág. 52).

Ningún dinero cambia de manos, porque no hay «dinero» real; el debe y el haber de cada uno se registra en un ordenador, y los dólares verdes con que comercian los usuarios del sistema de empleo y comercio local nunca pasan de ser informaciones intangibles. Si vendo un coche por, pongamos, dos mil dólares verdes, entonces el ordenador me abona en cuenta esos dólares, que yo puedo entonces usar dentro –y sólo dentro– del sistema. El dinero

permanece así dentro del sistema–comunidad y proporciona el incentivo para que la gente anuncie, venda y compre destrezas y recursos. Los tenderos pueden decidir vender sus artículos total o parcialmente en dólares verdes, y así se benefician del renacido poder adquisitivo de los usuarios del sistema de empleo y comercio local.

No es éste el lugar para entrar en detalles sobre los experimentos de dinero local y los problemas que pueden traer consigo: acaparamiento, inflación, responsabilidad fiscal, consecuencias para la seguridad social, impago del debe al dejar la «comunidad», etcétera. Así mismo, sólo he mencionado dos de las ventajas más obvias de un sistema así en una economía local en decadencia: el dinero sigue siendo local, y se proporciona un incentivo para ejercitar destrezas que de otro modo podrían permanecer inactivas. Los usuarios del sistema de empleo y comercio local han hablado de otros beneficios, tales como la simplicidad, la naturaleza personal de las transacciones y la construcción de la confianza en uno mismo que acompaña al hecho de proporcionar a otros los bienes y servicios que requieren.

Mi intención aquí ha sido simplemente mostrar cómo los planes de dinero local podrían ser considerados como una estrategia potencial para un cambio verde; una estrategia «comunitaria» según mi clasificación, por cuanto anticipan la naturaleza comunitaria descentralizada de la sociedad sustentable. Al mismo tiempo, sin embargo, la reacción antes señalada del Banco Nacional austríaco ante el

experimento de Worgl podría ser considerada signo de la naturaleza potencialmente subversiva de los planes de dinero local. Parecen ser cooptados con menos facilidad que otros ejemplos de cambio comunitario, y a este respecto tienen características que bien podrían capacitarlos como estrategia parcial para los posibles agentes de cambio examinados más adelante.

ACCIÓN DIRECTA

Por lo que se refiere a los actores individuales dentro del movimiento verde, por supuesto, todas las aproximaciones al cambio verde analizadas hasta aquí se pueden combinar. Cualquier persona puede ser (y muy probablemente lo será) miembro de un partido verde y al mismo tiempo comprador de lavavajillas Casa Verde. Además puede vivir en una comunidad que esté intentando volver verde al mundo con su ejemplo. Más recientemente, en Gran Bretaña al menos, podría haber sido también una de los muchos miles de personas en lucha –unas veces violentamente, otras veces no– con contratistas de obras resueltos a llevar a término el plan de construcción de carreteras del gobierno. La acción directa para detener lo que quienes protestan ven como una degradación medioambiental se ha convertido en una característica cada vez más destacada de la escena política en

estos últimos años, y es llevada a cabo por un conjunto de personas aparentemente dispar, que va desde *nimbys*⁵ de clase media a viajeros «nueva era». La desilusión con los principales partidos políticos y los programas que promueven ha dado lugar a una forma de política de «hágalo usted mismo»: grupos de personas jóvenes (en su mayoría) se organizan en torno a una comunidad de «okupas», un sistema sano, una droga, un pedazo de tierra, e intentan vivir una vida autónoma:

Quizá debido al sentimiento mismo de aislamiento, un número cada vez mayor de lo que sólo se puede describir como «tribus» ha ido apareciendo inesperada y calladamente por el país [...] Aunque todas ellas tienen diferentes identidades y objetivos, cuando se llega a su motivación, todos estos grupos hablan con una sola voz. Hablan de resurgimiento del movimiento de espíritu libre [...] una callada dignidad que se niega a quedar atrapada en la ambición de ganadores y perdedores, modas y novedades [...] Quién sabe cuándo comenzó este espíritu a acelerar su proceso, de regato a ola; pero lo cierto es que, en estos últimos años, azotados por la recesión, ha ido ocupando lentamente su lugar una red del «pobre pero orgulloso» (*Pod*, 1994, pág. 7).

5 Término derivado de *not in my backyard* («no en mi patio trasero»), con el que se designa el segmento de «vieja» clase media (trabajadores independientes y autónomos, como campesinos, tenderos y artesanos) que forma parte de la base de apoyo al movimiento ecologista. [N. del t.]

La política de estos grupos cambia, pero varios están movidos por intereses que motivan al más amplio movimiento verde, tales como la oposición a un plan de construcción de carreteras. En lugar de (o a veces, en el caso de partidarios más tradicionales de la protesta, además de) tratar de influir sobre sus diputados o unirse a un grupo importante de presión, los activistas deciden oponerse a las carreteras mediante la acción directa. Esta habitualmente adopta la forma de presencia continuada en el lugar en cuestión (si es posible) y de resistencia (normalmente) no violenta a los contratistas cuando aparecen para trabajar. Algunas batallas célebres entre contratistas y manifestantes tuvieron lugar, en estas circunstancias, en el sur de Inglaterra en el verano de 1994, y la oposición a una autopista en particular dio origen a la «tribu» quizá más conocida de todas, los «dongas». Un miembro de los dongas explica cómo su oposición a la autopista forma parte de una cosmovisión manifiestamente verde: «hemos vuelto a la esencia de lo que es la vida, viviendo con la tierra en lugar de destruirla. Hemos aprendido a apreciar la cosas básicas, como el calor de un fuego y el mundo natural que nos rodea» (*Pod*, 1994, pág. 20). También comparte el impulso descentralizador que conforma gran parte del proyecto político verde: «Mirando por fuera, creo que todo se ha centralizado demasiado. Unos pocos tíos en Londres controlan regiones que nunca han visto. Los asuntos locales deberían estar controlados por las comunidades locales» (*ibíd.*, pág. 20).

En el plano internacional, el grupo medioambiental de acción directa más conocido es, indudablemente, ¡La Tierra primero!. ¡La Tierra primero! fue fundado en 1980 por un grupo de activistas de los Estados Unidos de América preocupados porque el modo tímido de hacer campañas estaba haciendo demasiado poco y demasiado tarde para salvar el planeta. Desde el principio, ¡La Tierra primero! recomendó la acción directa (o lo que ellos llaman «poner un palo entre las ruedas», por sus técnicas para inutilizar *bulldozers* y otra maquinaria pesada) como estrategia para oponerse al industrialismo y preservar la tierra virgen. Sus actividades se han ganado críticas tanto desde dentro como desde fuera del movimiento verde, y son acusados, en formas diversas, de valorar a los animales y los árboles más que a los seres humanos, de poner en peligro la vida humana y de crear una mala reputación al resto del movimiento.

El sabotaje, sin embargo, no carece de principios. Dave Foreman –una antigua figura central de ¡La Tierra primero!– y Bill Haywood recopilaron una *Field Guide to Monkeywrenching* (1989), en la que se explican y analizan los principios del sabotaje y su eficacia política. Sobre todo, Foreman escribe que el sabotaje es no violento respecto a las personas. ¡La Tierra primero! se ganó una publicidad negativa durante su campaña de atravesar árboles con clavos largos para impedir que fueran talados, debido a la posibilidad de que los leñadores se hirieran con sus propias sierras. La «Guía de Campo», por consiguiente, explica

cuidadosamente que los clavos se deben introducir lo bastante arriba del árbol como para impedir que los leñadores lleguen. La intención es dañar las sierras mecánicas de las fábricas y no herir a los leñadores (Foreman y Haywood, 1989, págs. 14–17).

Las intenciones políticas del sabotaje de ¡La Tierra primero! son incrementar los costos operativos de negocios que destruyen el medio ambiente, despertar la conciencia pública respecto al despojo medioambiental y (dato interesante) incrementar la respetabilidad de los medioambientalistas de tendencia más mayoritaria (págs. 21–23). Juzgar la eficacia de la acción directa es un asunto arriesgado: es extremadamente difícil determinar la relación causa–efecto con cierto grado de certeza. Las intenciones de ¡La Tierra primero!, explicadas antes en términos generales, se podrían tomar como el criterio con el que se debiera medir cualquier éxito de un grupo de acción directa, y creo que sería difícil negar el éxito, desde este punto de vista, a diversos grupos dedicados a la oposición a la construcción de carreteras descrita anteriormente. Un informe estimaba que el Departamento de Transporte estaba perdiendo veinte mil libras diarias cuando la protesta se encontraba en su apogeo, y ciertamente dicha protesta puso el plan de construcción de carreteras en el candelero de un modo público y espectacular. Desde la perspectiva de la respetabilidad, cabe imaginar que los Amigos de la Tierra (por ejemplo) ganen en credibilidad cuando se les pone al lado de la tribu dongas.

Sin embargo, la autopista se acabó al final, aun cuando con un poco de retraso sobre lo previsto. Los partidarios de la acción directa sin duda verían esto como un ejemplo de «perder una batalla, pero ganar la guerra», y ahora podrían indicar la aparente intención del gobierno de recortar su plan de construcción de carreteras como prueba de su éxito a un plazo más largo. Los cínicos dirán, sin embargo, que esto tiene más que ver con la presión de los diputados conservadores del sur de Inglaterra, preocupados por la pérdida de sus escaños en las próximas elecciones generales, que con los manifestantes que arriesgaron sus vidas tumbándose delante de los *bulldozers*.

CLASE

Algunos verdes hablan como si un simple «cambio de conciencia» fuera suficiente para efectuar los cambios radicales en la vida social y política. Arnold Toynbee, citado con aprobación por Jonathon Porritt, escribe:

La actual amenaza para la supervivencia del género humano sólo puede ser conjurada con un cambio revolucionario del corazón de los seres humanos individuales. Este cambio del corazón debe estar inspirado por la religión, a fin de generar la fuerza de

voluntad necesaria para poner en práctica nuevos y arduos ideales (Porritt, 1984a, pág. 211).

Hablando en general, este tipo de sentimiento va acompañado de una exhortación a la educación como preámbulo necesario de la conversión. Sin embargo, como ha observado acertadamente David Pepper, «la gente no cambiará sus valores simplemente porque se les “enseñen” otros diferentes» (Pepper, 1984, pág. 224). Prosigue Pepper: «¿Cuál es, entonces, el verdadero camino hacia delante, si no ha de ser únicamente, o en gran medida al menos, el de la educación? Debe ser el de la búsqueda de una *reforma de la base material de la sociedad, concurrente con el cambio educacional*» (ibíd., cursiva en el original). De acuerdo; pero, ¿cómo?

Inicialmente, la respuesta a esta pregunta podría depender simplemente de que se soslaye y se pregunte en cambio: «¿Qué está mejor situado para efectuar el cambio social?». Una característica básica de la teoría política verde es que nunca ha hecho esa pregunta de forma coherente, principalmente porque la respuesta se considera obvia: todos. La habitual postura político-ecológica de que la crisis medioambiental acabará siendo padecida por todos en el planeta, y de que, por tanto, el llamamiento de la ideología es universal, ha sido percibido como una fuente de fuerza para el movimiento verde. ¿Qué mejor, desde el punto de vista de anunciar una idea, que poder afirmar que el no adoptarla podría traducirse en una catástrofe mundial que

no dejaría a nadie indemne?

Desde el punto de vista actual, esto puede ser el error político–estratégico básico del movimiento, porque el llamamiento universalista es, propiamente hablando, utópico. Simplemente es falso decir que, dadas las circunstancias actuales, conseguir implantar una sociedad sustentable e igualitaria es de interés para todos. Una proporción importante e influyente de la sociedad, por ejemplo, tiene un interés fundamental en prolongar la crisis medioambiental porque hay dinero a ganar en su gestión. Es utópico considerar que esa gente forme parte del motor para un cambio social profundo.

Quizá la expresión más refinada de la aproximación universalista se la debemos a Rudolf Bahro:

Si, partiendo de estos supuestos, vamos buscando un proyecto hegemónico y queremos mantenernos en el nivel del interés de la humanidad en su conjunto –que es lo que Marx tenía en mente con la misión histórico–mundial del proletariado–, debemos ir más allá del propio concepto de Marx y dirigirnos a un sujeto más general que la clase trabajadora occidental de hoy. Como los socialistas y comunistas utópicos de los que Marx intentaba prescindir, debemos una vez más tomar el interés de la especie como nuestro punto de referencia fundamental (Bahro, 1982, pág. 65).

La idea de Bahro en estas líneas, formulada en un lenguaje que expresa su trasfondo marxista, es que el sujeto social al que debemos mirar para efectuar el cambio no es esta clase social o aquélla, sino la entera raza humana. Escribe además: «Según todos los indicios, [...] los factores organizativos que pueden unificar las fuerzas alternativas y darles coordinación social (como es de desear) no será en el futuro el interés de una clase concreta, sino más bien un interés humano a largo plazo» (ibíd., pág. 115). Como he señalado anteriormente, Bahro puede afirmar esto porque parece claro que la crisis medioambiental con que se amenaza no distinguirá entre clases; la catástrofe, si ha de llegar, afectará a todos. Aunque esto puede ser verdad a la larga, no es necesariamente la idea mejor para planear desde ella la estrategia política inmediata.

En muchos aspectos, por ejemplo, podemos ver ya que la degradación medioambiental no la sufren todos por igual. Los alimentos orgánicos como alternativa a productos tratados con química, por ejemplo, están ampliamente disponibles, en principio, pero su costo relativo impide que sean accesibles a todos. No es, pues, una cuestión simplemente de educación sino también de dinero. Así mismo, si consideramos el medio ambiente construido, el dinero permite disponer de espacios verdes a los que retirarse, y satisfacer la llamada original de las tierras vírgenes es una opción actualmente al alcance sólo de unos pocos.

Más en general, el marcar el comienzo de una sociedad sustentable no se encuentra, simplemente, entre los intereses inmediatos de todos. El informe *Los límites del crecimiento* señala:

La mayoría de las personas del mundo están preocupadas por asuntos que afectan sólo a su familia o sus amigos durante un corto período de tiempo. Otras miran más hacia delante en el tiempo o abarcando un espacio mayor –una ciudad o una nación–. Sólo unas pocas tienen una perspectiva mundial que se extiende hasta un futuro lejano (Meadows y otros, 1974, pág. 19).

Estas palabras exponen claramente el problema de la persuasión con el cual se enfrenta el movimiento verde. De algún modo, a la gente se le pide que comience a pensar desde una perspectiva mundial y sobre acontecimientos que podrían ocurrir (o no) dentro de generaciones. «Sólo unas pocas personas» piensan así, y son precisamente las que ya viven en comunidades sustentables, rechazan el uso de pesticidas químicos en el jardín y tiran de la cadena sólo cuando realmente tienen que hacerlo. Si esta gente constituye una vanguardia, es difícil ver actualmente cómo van a arrastrar a grandes cantidades de personas con ellos. A la luz de esto, la teoría de la clase afirma que los verdes radicales deben abandonar su estrategia universalista, utópica, y delimitar y organizar, en cambio, un grupo de gente en la sociedad cuyos intereses inmediatos consistan en vivir la vida verde oscura, con todo lo que esto supone.

Con respecto a todo lo que se ha dicho hasta ahora acerca de las estrategias verdes para el cambio político, es interesante considerar la crítica que Marx hacía de los socialistas utópicos de principios del siglo XIX (sin dar por ello el salto hasta la conclusión de que esto confirmaría todo lo que decía Marx, o de que contendría una crítica marxista embrionaria del ecologismo como un todo). Esto es lo que decía de ellos:

Pretenden mejorar la situación existencial de todos los miembros de la sociedad, incluso la de los que se hallan en mejor posición. Por ello apelan de continuo a toda la sociedad sin distinciones, y hasta de preferencia a la clase dominante. No habría más que comprender su plan para reconocerlo como el mejor plan posible de la mejor sociedad posible.

De ahí que desechen cualquier acción política, en especial cualquier acción revolucionaria; pretenden alcanzar su objetivo por la vía pacífica e intentan abrir camino a este nuevo evangelio social por medio de pequeños experimentos –naturalmente fallidos–, mediante el poder del ejemplo (De *El Manifiesto del Partido Comunista* [1848]).

Palabra por palabra, estos comentarios describen literalmente muchas aproximaciones actuales verdes, y también socialistas utópicas, al cambio político. Marx hace aquí dos críticas principales, cada una de las cuales contribuye a la caracterización que él hace del tipo de

socialismo al que se refiere como «utópico». En primer lugar, que el llamamiento del socialismo utópico era contraproducente: era objetivamente imposible esperar que todas las clases abrazaran el socialismo. En segundo lugar, que su estrategia de cambio mediante «pequeños experimentos» y «la fuerza del ejemplo» era un intento infundado de cambiar *a la gente* sin cambiar las *condiciones* en las que ésta vivía y trabajaba.

Ambas críticas de la estrategia política utópica son aplicables al movimiento verde contemporáneo. La naturaleza «experimental menor» de gran parte de la práctica del movimiento ha quedado clara ya.

Desde el Centro de Tecnología Alternativa, en Gales, hasta la comunidad «nueva era» de Findhorn, Escocia, pasando por un número indeterminado de tablas de hortalizas sin pesticidas, la práctica de gran parte de la política verde adopta la forma de una serie de «pequeños experimentos».

Marx, por supuesto, dejó claro su reconocimiento del valor político de las empresas de los socialistas utópicos para poner en tela de juicio las verdades aceptadas por la sociedad europea de principios del siglo XIX, y cualquier crítica del utopismo verde debe hacer lo mismo en lo que respecta a las iniciativas antes mencionadas.

Es bien sabido que la solución de Marx al problema planteado por el falso llamamiento universal de los

socialistas utópicos fue recomendar la identificación y formación de una clase dentro de la sociedad (dadas las condiciones históricas adecuadas) cuyo principal interés consistiera en cambiar esa sociedad.

Así es como lo dice en su obra *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1844:

¿Dónde reside pues la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? *Respuesta*: En la constitución de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece sino la *injusticia a secas*–, que ya no puede invocar ningún título *histórico* sino su título *humano*–, que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la *pérdida total* del hombre y por tanto sólo *recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma.⁶

⁶ Cursiva en el original. [N. del t.]

Según Marx, pues, las características básicas de la «esfera de la sociedad» (o «clase») capaz de llevar a cabo un profundo cambio social eran las siguientes: primero, había de tener «cadenas radicales», de manera que, segundo, su emancipación implicara la emancipación general de la humanidad; y tercero, tenía que oponerse, no simplemente a las «consecuencias particulares» de un sistema político, sino a sus «supuestos» generales. Para Marx, naturalmente, esta clase con una misión histórica universal era el proletariado. No es ninguna novedad señalar que el proletariado no ha demostrado ser la clase que Marx pensaba que era: sus reclamaciones no eran tan radicales que cuestionaran los supuestos del sistema político, y su emancipación (aunque en cualquier caso sólo parcial y material) no ha conducido a la emancipación de la humanidad.

Nos quedamos, pues, con una crítica de las estrategias políticas utópicas (en el sentido bastante especializado de Marx) y el modo en que él cree posible trascenderlas. Un poco más adelante analizaré cuáles podrían ser para el movimiento verde las consecuencias de la crítica de Marx al socialismo utópico, pero antes es preciso decir una o dos palabras acerca del estilo de su proyecto y de las dificultades que cualquiera podría tener a la hora de adaptarlo. Hoy existe un considerable escepticismo entre los intelectuales de la izquierda con respecto, no sólo a la fe que se solía tener en la clase trabajadora como agente del cambio social, sino

también al concepto como tal de «agentes» de este tipo.

En lo que se podría denominar, muy imprecisamente, una lectura posmoderna, la búsqueda de un agente histórico sobre quien fundamentar el cambio político, y al que, además, confiar la misión de salvarse a sí mismo y también a la humanidad como un todo, es un proyecto universalista no justificado por lo que sabemos del mundo y el modo en que lo conocemos. Desde esta perspectiva, el proyecto universalizador sólo puede terminar en violencia, pues sus objetivos e intenciones quedan necesariamente frustrados, y se intenta recuperar por la fuerza. Como ha escrito Zygmunt Bauman: «La visión típicamente posmoderna es, en principio, la de un número ilimitado de modelos de orden, cada uno de ellos generado por un conjunto relativamente autónomo de prácticas» (1987, pág. 4); y:

Si, desde el punto de vista moderno, el relativismo del conocimiento era un problema contra el que había que luchar y que finalmente había que superar en la teoría y en la práctica, desde el punto de vista posmoderno la relatividad del conocimiento (esto es, su «inclusión» en la tradición propia, que lo sustenta comunitariamente) es una característica permanente del mundo (Bauman, 1987, pág. 4).

Es esta relatividad la que descalifica la búsqueda de una verdad totalizadora o de ambiciones políticas universalizantes.

Marx, por supuesto, trabajó en un período que operaba con supuestos diferentes y en el que, «como el conocimiento que producen, los intelectuales no están limitados por tradiciones localizadas, comunales. Son, junto con su conocimiento, extraterritoriales» (ibíd., pág. 5). De ahí que, sin el más mínimo indicio de tímido embarazo, Marx pueda postular una clase que llevará a cabo «la total redención de la humanidad». Su estructura es claramente moderna, como contrapuesta a posmoderna, y desempeña el papel de legislador, más que de intérprete, del intelectual (por emplear las metáforas que incluye el oportuno título del libro de Bauman). Parece que, desde una perspectiva posmoderna, cualquier búsqueda de un agente del cambio social será caracterizada como legislación injustificada (y en última instancia violenta), como se deja claro en la sarcástica observación de Bauman: «los intelectuales corrientes de hoy en día (o, más bien, la parte de esta categoría todavía fiel a la definición tradicional, legislativa, de su papel) están de nuevo, según la famosa frase de Alvin Gouldner “yendo de tiendas, a la compra de un agente histórico”» (ibíd., pág. 177).

La razón de esta breve digresión por la posmodernidad es que su crítica de las aspiraciones políticas totalizadoras se debe tomar en serio. En muchos aspectos, las estrategias verdes para el cambio que he descrito anteriormente responden ciertamente a las celebraciones posmodernas de la diferencia, la diversidad, la falta de fundamento y la

humildad. Se podría dejar de manifiesto, no obstante, que esto no ha cambiado nada –según la frase ya citada de Porritt, «no ha efectuado el tipo de cambio fundamental que uno podría haber esperado»–. Otra idea que yo dejaría clara es que sería absurdo y carente de justificación que los teóricos de la clase pretendieran que cualquier agente que pudieran determinar tuviera proyección universalista. Sea quien sea el que, en opinión de ellos, más probablemente promueva cambios fundamentales en la sociedad, no cabe entenderlo como preparador del camino para la salvación de la humanidad. Su proyecto toma en serio la crítica de Marx al socialismo utópico y la usa para poner de manifiesto la naturaleza utópica de las actuales estrategias verdes para el cambio social, y delimita un grupo de personas cuyas inquietudes inmediatas conectan con los objetivos últimos del movimiento. En este sentido se afirma que sería útil que el movimiento tomara en serio la delimitación de un agente para el cambio verde, pero los teóricos que, desde la perspectiva de la clase, se ocupan de tal cambio no es probable que pasen de este punto.

Ya hemos establecido que los ideólogos verdes habitualmente sienten repugnancia por las teorías políticas de clase, porque creen que socavan el llamamiento universal verde dividiéndolo. Sin embargo, ha habido en las publicaciones verdes alguna discusión de la cuestión general de los agentes para el cambio. En pocas palabras, se pueden distinguir dos orientaciones: la de la clase media como la

instigadora del cambio, y el papel potencialmente fundamental de los «nuevos movimientos sociales», tales como el feminismo, el movimiento pacifista, los gays, etcétera.

Jonathon Porritt presenta una formulación clásica de la primera postura:

Por supuesto, se debe reconocer que la revolución postindustrial probablemente sea promovida por gente de clase media. Las razones son simples: esas personas, no sólo tienen más posibilidades de determinar dónde radica su propio y genuino interés personal, sino que también poseen la flexibilidad y seguridad para actuar según tales intuiciones (Porritt, 1984a, pág. 116).

En este caso, mucho depende precisamente de lo que se entienda por «promover». Si Porritt se refiere simplemente al cuestionamiento de las actuales prácticas sociales y políticas y a la presentación de alternativas, entonces la clase media tiene claramente un papel fundamental que desempeñar. En efecto, hay numerosas pruebas sociológicas para demostrar que el movimiento medioambiental es predominantemente un asunto de clase media. Cuál sea la razón de este hecho es algo que se discute acaloradamente, pero el debate indica que poner prematuramente toda la carne en el asador de la clase media podría ser un error. La postura común combina dos indicaciones: primero, que el aumento del nivel de vida después de la guerra ha apartado

las metas políticas (para algunos) de las inquietudes materiales y las ha encaminado hacia cuestiones de «calidad de vida» (Inglehart, 1977); y segundo, que una «nueva» clase media de profesionales no mercantilizados (educacionistas, trabajadores de la sanidad, etc.) tienen ocupaciones propicias para la creación y búsqueda de valores verdes.

Luke Martell, sin embargo, tiene dudas (por ejemplo) respecto a la postura a largo plazo de esta clase media en la política verde radical debido a que «es difícil ver una base para el interés económico en la inquietud de la clase media por el medio ambiente» (1994, pág. 130). Señala que

el medioambientalismo radical aboga por reducir el crecimiento y los índices de consumo. Un grupo acomodado, pero que se viera en desventaja material respecto a otros grupos comparables, no es probable que percibiera los recortes en el crecimiento como encaminados a su propio interés (Martell, 1994, pág. 130).

Este tipo de observación hace algo problemática la fe de Porritt en la clase media, particularmente cuando se sitúa junto a su hipótesis de trabajo del propio interés: «No creo que la mayoría de la gente cambie hasta que crea que el hacerlo redundará en su propio beneficio [...] Por tanto, una reinterpretación del propio interés ilustrado es la clave de cualquier transformación radical» (Porritt, 1984a, pág. 117).

Una de las observaciones previas de Porritt confirma las preocupaciones de Martell a este respecto, en la medida que concierne a la clase media:

Una cosa está clara: aun cuando continuemos pensando desde la perspectiva de la clase trabajadora y la clase media, no es de esta última de la que más haya que preocuparse desde el punto de vista de la crisis actual. Son las clases medias las que poseen la flexibilidad para soportar cambios traumáticos en los criterios sociales y económicos; por lo general, no son quienes más sufren a causa de empleos estúpidos, condiciones de trabajo peligrosas, un medio ambiente inmundo y contaminado, comunidades destrozadas, la explotación de la cultura de masas, la inhumanidad de los burócratas y la mendacidad de los políticos (Porritt, 1984a, pág. 116).

Según esto, y teniendo en cuenta la tesis del propio interés de Porritt, es el interés de la clase trabajadora y no el de la clase media el que consiste en apartarse de las actuales prácticas sociales. La conclusión de Porritt en favor de esta última clase, pese a sus propias pruebas, sólo se puede explicar insertándola en la tradición liberal a la que pertenece, y que siempre ha proclamado a las clases medias como los agentes del cambio.

También esto le lleva a hacer comentarios optimistas acerca del «papel de los pequeños negocios» dentro del

apartado general de «los agentes del cambio» (ibíd., pág. 139). Dice a continuación: «En el tipo de economía a largo plazo que concebimos, los pequeños negocios no serían simplemente un accesorio útil para el mundo del gran negocio empresarial: serían el pilar de toda la actividad económica» (ibíd.). El problema de la idea de los pequeños negocios como agentes de cambio es que su éxito, e incluso su supervivencia, depende de que produzcan y reproduzcan los productos y valores demandados por el sistema en el cual operan. En nombre de la eficacia, dichos negocios pueden «tener que» recortar el personal, acabar con su sindicación, contratar mano de obra temporal sin seguridad social y ofrecer malas condiciones de trabajo. No hay garantía ninguna de que los pequeños negocios, lejos de actuar como agentes para el cambio social, no sean más bien vehículos para la reproducción del sistema que pretenden superar. En efecto, cuando falta una estrategia para desengancharse del sistema, lo más probable es que suceda lo segundo.

Más allá de la clase media, uno lee a veces que los «nuevos movimientos sociales» representan nuevas formas de actividad política que anticipan nuevas formas de sociedad. Fritjof Capra, por ejemplo, escribe sobre una «mayoría victoriosa» de «medioambientalistas, feministas, minorías étnicas, etc.» y, después, que «las nuevas coaliciones serían capaces de convertir el cambio de paradigma en realidad política» (1983, pág. 465). Más explícitamente, Murray Bookchin hace referencia a «las nuevas clases» y sostiene

que están «unidas más por vínculos culturales que económicos: miembros de etnias, mujeres, gente contracultural, medioambientalistas, las personas de edad, los que han perdido su categoría social, inútiles para el trabajo o desempleados, la gente de “gueto”» (1986, pág. 152).

Así mismo Jürgen Habermas, que por supuesto no es representante del movimiento verde como tal, ha teorizado una «nueva política» centrada en «el movimiento pacifista, el movimiento antinuclear y medioambiental, los movimientos de liberación de minorías, el movimiento en favor de estilos de vida alternativos, el movimiento de protesta fiscal, grupos de protesta fundamentalistas religiosos y, finalmente, el movimiento feminista» (Roderick, 1986, pág. 136). Habermas hace a continuación una distinción importante que nos ayuda a encontrar algún sentido al cajón de sastre social que nos ofrecen él mismo, Capra y Bookchin. Sostiene que no todos estos grupos tienen el mismo potencial emancipador, y sugiere que distingamos entre los que buscan un cambio «particularista» y «los que buscan un cambio fundamental desde un punto de vista universalista» (ibíd.). Esto debería recordarnos la cita de Marx hecha antes, en la que este autor afirmaba que la fuente del cambio social se debe encontrar en «una esfera que no se oponga a las consecuencias particulares, sino que se oponga totalmente a los supuestos del sistema político alemán». «Para Habermas», continúa Roderick, «en el

momento actual sólo el movimiento feminista pertenece a esta última categoría, en la medida en que busca, no sólo una igualdad formal, sino también un cambio fundamental en la estructura social y en la verdadera situación de la vida concreta» (ibíd.).

Esta es una observación muy importante, particularmente teniendo en cuenta la crítica más habitual a los movimientos sociales como agentes del cambio social, a saber, que no tienen un interés común y, por tanto, no pueden actuar de forma coherente. Como ha escrito, por ejemplo, Boris Frankel: «mujeres, medioambientalistas, pacifistas, gays, etc., no cuentan con una identidad lista para ser formada como movimiento social» (1987, pág. 235). Indudablemente, esto es verdad, pero en relación con la distinción de Habermas apenas tiene importancia. El proyecto crucial no sería construir una identidad entre grupos heterogéneos, sino determinar el grupo (o grupos) cuyo proyecto cuestiona más profundamente los supuestos de los que dependen las actuales prácticas sociales. Sólo un grupo así puede estar ya en una posición suficientemente «desenganchada» para resistir los intentos de colonización por parte del sistema que pretende superar, y aun entonces, por supuesto, el éxito no está en modo alguno garantizado.

Lo importante de todo esto se reduce a decir que una estrategia posible para el movimiento verde sería identificar y fomentar un grupo dentro de la sociedad que, no sólo esté relativamente «desenganchado» de ella, sino que también

esté ya inclinado hacia los fundamentos de una vida sustentable. Este será el agente del cambio verde radical, y con ese espíritu experimental puedo ahora esbozar el aspecto que podría tener, comenzando con un rápido análisis materialista verde de la situación que lo está produciendo.

El movimiento verde ciertamente pretende sostener que el proceso de producción está amenazado por una escasez de material; ésta es precisamente la razón de que fundamente su ideología en el concepto de una tierra finita. Si esto es correcto, la producción en sí misma se encarecerá cada vez más (aun contando con sucedáneos/soluciones tecnológicas transitorias), y el capital requerido para invertir en el proceso resultará cada vez más difícil de encontrar. Ante esto, cabe reaccionar de dos maneras: en primer lugar, la reducción de los costes de producción de maneras que compensen el incremento del coste de los materiales escasos; y en segundo lugar, la estimulación de un mayor consumo para generar más capital. Por supuesto, un serio análisis materialista verde necesitaría un extenso trabajo empírico para respaldar tales afirmaciones.

Sin embargo, lo importante en nuestro caso es que la primera estrategia puede entrar en conflicto con la segunda y generar tensiones sociales (y una clase social) que no se puedan satisfacer dentro del actual sistema de producción y consumo. Por ejemplo, uno de los modos en que los costes de producción en los países metropolitanos se pueden

reducir es emplear mano de obra más barata en otras partes del mundo. Esto, naturalmente, tiene el efecto de aumentar el desempleo en los países metropolitanos. A su vez, el número de las personas que quedan marginadas debido a la segunda reacción a la que se aludía antes –la de estimular un mayor consumo– aumenta. Desde la perspectiva de esas personas, el sistema se caracteriza por su fracaso a la hora de cumplir las expectativas que genera.

Esta característica, por supuesto, no es nueva en la historia general de la modalidad actual de producción, pero los verdes podrían sostener que lo nuevo en un período particular es que los límites externos impuestos por la tierra circunscriben el margen de maniobra de ese sistema. Cada vez hay menos espacio en el que producir y *a la vez* cumplir las expectativas de consumo que el sistema genera. En otras palabras, se podría sostener, desde una perspectiva verde radical, que los límites externos impuestos al proceso de producción por la Tierra misma están comenzando a configurar una clase que está más o menos permanentemente marginada del proceso de consumo. Desde este punto de vista, *es la distancia respecto al proceso de consumo y el grado de persistencia de este aislamiento lo que en la actualidad determina la capacidad de cualquier grupo dado dentro de la sociedad para el cambio social verde radical.*

Un grupo manifiesto (pero sólo uno) se adecúa en la sociedad contemporánea a tal descripción y ha sido

propuesto (particularmente por André Gorz) como agente del cambio: los desempleados. Las demandas de esta clase son potencialmente radicales: no pretenderá salarios más altos, puesto que no tiene empleo; no buscará mejores condiciones laborales, porque no tiene ninguna con la que empezar; no pedirá más vacaciones, porque está permanentemente de vacación (al menos mientras no trabaja en la economía sumergida); y no hará huelga, porque no tiene trabajo que suspender. Finalmente, debido a que sus problemas son, a la vez, causados por el actual sistema económico insustentable, e insolubles dentro de él, no presionaría en favor de un cambio en la titularidad de los medios de producción, sino que vería sus intereses centrados en presionar en favor de un cambio en los medios de producción mismos, hacia un sistema sustentable.

Con términos de Marx, esta clase tiene «cadenas radicales» y es, como decía él a continuación, «una clase dentro de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa». En otras palabras, es una clase cuya vida diaria la aparta de todas las demás clases de la sociedad. Es una clase que no compra nada y, por tanto, pone en tela de juicio el proceso de producción que llena los escaparates. En este sentido, es una clase que se opone, no simplemente a las «consecuencias particulares» de este sistema particular, sino a sus «supuestos» generales. Por tanto, está lo suficientemente «desenganchada» como para poder

esperar vencer los problemas de colonización y re-colonización que, como vimos, persiguen a las estrategias parlamentarias para el cambio, de estilo de vida y comunitarias.

Llegados a este punto, debemos recordar la tesis general (tesis que, una vez más, incluía a los desempleados, pero no se relaciona exclusivamente con ellos) de que es «la distancia respecto al proceso de consumo y el grado de persistencia de este aislamiento lo que actualmente determina la capacidad de cualquier grupo dado dentro de la sociedad para un cambio social verde radical», y recoger los ecos de este pensamiento que ya han aparecido en las publicaciones que lo apoyan. Rudolf Bahro, por ejemplo, ha escrito:

Cada vez más y más personas son o excluidas, marginadas, rechazadas, o directamente motivadas para marginarse, con todas sus energías o con parte de ellas. Esto, necesariamente, da lugar a una estrategia [...] que combina dos elementos: un rechazo que se extiende gradualmente y una *obstrucción* deliberada. Esto no pretende ser ningún descubrimiento nuevo; simplemente quiero llamar la atención sobre lo que hay de necesario y deliberado en todo ello (Bahro, 1982, pág. 154; cursiva en el original).

La idea de Bahro de gente «que se margina» es la homóloga de la clase de Marx que está «dentro» de la

sociedad burguesa sin ser «de» ella, y esto podría ser una característica definidora de cualquier grupo que espera tener éxito en cuestionar normas y prácticas aceptadas. Joe Weston parece apuntar hacia algo semejante cuando afirma: «Es aquí, entre los privados de derechos, donde tiene su futuro el hacer campaña del medioambientalismo social» (1986, pág. 154).

Otra clara expresión de este tipo de pensamiento procede, como ya he dicho, de André Gorz. En *Los caminos del paraíso* escribió: «la masa de no trabajadores desafectos es el *posible* sujeto social de la lucha por el reparto del trabajo, por la reducción generalizada de la jornada laboral, por la gradual abolición del trabajo remunerado mediante la expansión de la autoproducción, y por unos ingresos para todos, que basten para vivir» (1985, pág. 35). El reconocimiento por parte de Gorz de la necesidad de un sujeto social para la acción política, y su identificación como tal sujeto del «proletariado postindustrial de los desempleados, los empleados ocasionales, los trabajadores con contrato temporal o a tiempo parcial, que ni pueden ni quieren identificarse con su trabajo o su puesto en el proceso de producción» (1994, pág. 73), cuadran con el modelo general descrito antes. Frankel explica a continuación las razones que subyacen tras la postura de Gorz:

Al no identificarse con la producción de desechos, la destrucción y el trabajo absurdo para llenar el tiempo, la

«no clase de neoproletarios» es la única, cree Gorz, que romperá la «ética de la acumulación» del «productivismo» y hará realidad la sociedad postindustrial (Frankel, 1987, pág. 211).

Esto subraya la idea de que la radicalización de la conciencia política se puede dar en cualquiera, en principio, pero que el cambio político radical sólo lo pueden llevar a cabo aquellos a quienes ya su misma experiencia personal se lo exige y posibilita. Gorz acentúa el hecho de que esta experiencia personal es ya de separación, no tanto en oposición a formas actuales de vida, cuanto al lado de ellas y en paralelo a ellas:

La separación de gente para quien no hay trabajo permanente, a jornada completa, es la característica común [...] Lo autoritaria que sea dicha separación dependerá de la forma política y las tradiciones de los regímenes individuales: *apartheid*, *gulags*, servicio paramilitar obligatorio; barrios de chabolas y guetos urbanos al estilo norteamericano, gente amontonada que en su mayoría está en el paro; o bandas de jóvenes desempleados, estudiantes eternos subsidiados y aprendizajes sin fin, trabajadores temporales, de período vacacional y de temporada, etcétera.

En todos los casos, los desempleados son *socialmente marginados*, aun cuando sean la mayoría (como en Sudáfrica o en algunos centros urbanos norteamericanos). Se les

considera socialmente inferiores y deficientes, y se les niega de hecho toda participación y actividad social. Permanecen como parias y objetos de resentimiento, a los que se da de mala gana cualquier limosna que la sociedad les concede (Gorz, 1985, pág. 36).

A este respecto, el «neoproletariado» de Gorz no «identifica la clase capitalista como la clase dominante que ha de ser derrocada» (Frankel, 1987, pág. 212), sino que es marginado incluso desde esa forma de pensar socialista. Esta no es una clase en oposición, sino en exclusión.

Esto tampoco debe llevarnos a pensar que esta clase exista sólo en los países metropolitanos. En un discurso en Caracas en 1981, Rudolf Bahro hacía referencia a lo que Arnold Toynbee llamaba «el proletariado exterior» y lo traducía, en términos generales, como aquellos que «todavía no están “realmente asumidos”, es decir, la mayoría de la población que está marginada en diversos grados y de diversos modos» (1982, pág. 129). Y continuaba:

puede ser que valga la pena investigar la conexión entre los intereses inmediatos de los sectores marginados (y éstos están creciendo ahora también en las metrópolis, si bien a una escala diferente) y el interés general de una humanidad que ha tocado los límites de la tierra con su expansión capitalista industrial (Bahro, 1982, pág. 129).

Bahro está apuntando aquí a un sujeto social de características similares a las que he descrito (marginación respecto al proceso de producción y consumo), pero lo sitúa en el llamado Tercer Mundo. Esto sirve para destacar el carácter internacional de la crisis y los intereses compartidos de los marginados «metropolitanos» y «periféricos», y proporciona a los verdes un ejemplo de su eslogan y ocasión de practicarlo: «actúa a nivel local, piensa a nivel mundial». Tal perspectiva, además, comienza a dar contenido concreto a la afirmación de Jeremy Seabrook de que «la tarea más urgente es mostrar cómo y por qué los pobres serían los principales beneficiarios de la política verde» (1988, pág. 166). Ese no es, ciertamente, el modo en que se concibe actualmente la política verde, y estoy de acuerdo con Seabrook en que, a la larga,

nada podría ser más perjudicial para la causa verde que la percepción de que está apoyada por gente privilegiada que tiene bastante para sus propias necesidades y ahora está deseosa de limitar el acceso de los pobres a los beneficios de la sociedad industrial que ella sí disfruta (Seabrook, 1988, pág. 166).

Se ha hecho algún progreso al respecto, y las conexiones entre pobreza y degradación medioambiental son expresados de forma convincente por el movimiento de justicia medioambiental de Estados Unidos. Como ha escrito Andrew Szasz: «Las víctimas de intoxicaciones son,

habitualmente, pobres o gente trabajadora de medios modestos. Sus problemas medioambientales son inseparables de sus circunstancias económicas. Es más probable que la gente viva cerca de centros industriales contaminados cuando vive en comunidades con problemas financieros» (Szasz, 1994, pág. 151). En el caso de la búsqueda de un grupo que se aglutine en torno a una cuestión con amplias repercusiones sociales y políticas, es interesante leer que el movimiento de residuos peligrosos «define cada vez más su misión medioambiental de acuerdo con una crítica más amplia de la sociedad [...] incluso imagina un futuro en el que el medioambientalismo de base encabece la reconstitución de un extenso movimiento de justicia social» (ibíd., pág. 166).

Volviendo a Gorz, Boris Frankel hace tres críticas principales de su postura que sólo se pueden abordar de forma sumaria en el espacio del que dispongo aquí. La primera es la observación de que «las altas tasas de paro, trabajo temporal y existencias marginadas han caracterizado generaciones anteriores y no sólo el nuevo “neoproletariado”» (Frankel, 1987, pág. 212). Esto puede ser verdad, pero ya he indicado que, desde una perspectiva verde, estos aspectos negativos se deben, no solamente a la exigencias de la acumulación de capital, sino también al probable incremento de los costes de producción producidos al aumentar al máximo una extracción insustentable en el caso de una Tierra finita. En otras

palabras, al capitalismo y al «socialismo realmente existente» siempre les ha sido posible prometer empleo y existencias no marginadas dentro de los sistemas habituales. Si el análisis verde de las consecuencias de nuestra actuación en un marco finito es correcto, entonces esta promesa ya no se mantiene. El «proletariado postindustrial» de Gorz difiere, pues, del proletariado industrial en que –en principio– está menos abierto a la cooptación y la colonización que su homólogo tradicional.

Esta idea tiene que ver también con la segunda crítica que Frankel hace a Gorz: que «muchos “neoproletarios” [...] se sienten culpables por estar parados, se siguen identificando con el consumo inútil y la ética del trabajo, y no están principalmente orientados hacia una visión alternativa de tiempo libre autónomo» (ibíd.). En otras palabras, Frankel cree que la marginación respecto al proceso de consumo no implica necesariamente el rechazo de todo el sistema político y económico: también podría traducirse igual de fácilmente en un deseo aún mayor de convertirse en parte de él.

Esta parece ser una idea convincente, pero creo que se le podrían dar dos respuestas. En primer lugar, está la existencia real y objetiva de cierto número de personas (salidas generalmente de lo que tradicionalmente se ha definido como las clases medias) que han decidido voluntariamente su no participación en el consumo. Sus estilos de vida particulares varían, pero el factor común es una

disposición a (más aún, un deseo de) vivir con menos, o, como dirían los verdes radicales, a «vivir de forma leve en la tierra». Este, no obstante, es un porcentaje pequeño de la población total, y su repercusión desde el punto de vista del cambio sociopolítico sólo puede ser mínima, o «de experimento menor», como podría decir Marx.

Mucho más numerosos e importantes son las decenas de millones (sólo en Europa Occidental) cuya marginación respecto al proceso de consumo se podría considerar estructural y, por tanto, insoluble dentro del actual estado de cosas. Desde una perspectiva verde, es estructural porque los límites impuestos por la Tierra al proceso de producción y a la acumulación de capital hacen imposible el que esta clase marginada tenga acceso alguna vez a los beneficios materiales del sistema. Rudolf Bahro ha observado que, «hasta este momento de la historia, las clases subalternas, en el fondo, siempre han querido esencialmente lo que las clases privilegiadas ya poseían. Sus hábitos están regidos por lo que hay en los escaparates contra los que aprietan la nariz» (1982, pág. 49). Lo importante es que los verdes radicales podrían hacer consciente a la clase marginada de que este hábito no tiene futuro, y de que sus intereses radican en una forma diferente de sociedad, y no en su inmersión en la actual. Esto proporciona un principio de respuesta a la objeción de Martell (semejante a la de Frankel) de que «el problema del análisis de Gorz es que la exclusión de los desempleados de

la producción y el consumo es probable que los comprometa más que a ningún otro con la acumulación. Los valores materiales pueden muy bien ser predominantes en sus mentes» (Martell, 1994, pág. 193). Ese «pueden» indica que la cuestión no está decidida, y en la medida en que ese argumento pudiera tener algo que ver con el resultado, los argumentos verdes concernientes a las limitaciones de la acumulación de capital tienen algún potencial. El «proletariado postindustrial» de Gorz no ha de suscribir las prácticas actuales de producción y consumo, pero un requisito previo para no hacerlo así es comprender que dichas prácticas en realidad reproducen su marginación, en lugar de mitigarla. Es este reconocimiento lo que pasa por alto la segunda crítica de Frankel a Gorz.

Su tercera crítica es que «Gorz ha exagerado el número de personas que padecen los síntomas “neoproletarios”» (Frankel, 1987, pág. 213). El pensamiento aquí formulado es simplemente que no hay suficientes «proletarios postindustriales» para efectuar ningún cambio social radical. Eso, para empezar, depende en gran medida de cómo tengamos que definir la condición de miembro de esa clase: limitarse a los oficialmente en paro es el modo más fácil de asignarle condición de minoría. El número se puede incrementar de forma significativa incluyendo a todos los empleados a tiempo parcial o de temporada, y a aquellos que han encontrado trabajo en «países industriales avanzados» en estos últimos años aceptando salarios bajos, malas

condiciones y desplazamiento geográfico. El sentido de hacer esto es ilustrar que el desempleo es sólo una forma de marginación respecto al proceso de consumo, y que ésta es la característica general decisiva de cualquier grupo social con posibilidades de efectuar un cambio político. En este contexto, Gorz mismo escribe:

Las estimaciones de que este grupo probablemente constituye el 50 % de la población activa en los años noventa comienzan a parecer realistas: en Alemania Occidental, como en Francia, más de la mitad de los trabajadores incorporados en los últimos años al mercado laboral son empleados en trabajos precarios o a tiempo parcial. Los trabajadores que están empleados de este modo consituyen ya más de un tercio de la población asalariada. Junto con los desempleados, eso supone un «proletariado postindustrial» del 40 al 50 % en Gran Bretaña y de hasta el 45–50% en Estados Unidos (Gorz, 1994, pág. 73).

Por otra parte, si el aumento al máximo de la producción sigue siendo la meta de la mayoría de las sociedades, y si el análisis verde radical de un consiguiente ahondamiento de la crisis de sustentabilidad es correcto, entonces el número de personas marginadas respecto al consumo sólo puede aumentar, a largo plazo. Estas son algunas posibles respuestas preliminares a la tercera crítica de la tesis del «proletariado postindustrial».

Sin embargo, las principales dificultades de la estrategia para el cambio social basada en la clase persisten. Aun suponiendo que la clase haya tomado forma, seguimos teniendo el problema de cómo va a actuar. ¿Se concibe, por ejemplo, como una especie de sujeto político revolucionario? Si es así, a la clase se le plantean una serie de problemas clásicos: la estabilidad de los sistemas políticos (en Occidente, al menos), la cuestión de la organización revolucionaria y (particularmente difícil para los verdes no violentos) la de librar la lucha revolucionaria.

Si, por otra parte, se escogen estrategias reformistas y la clase opera a través de grupos de presión o un partido parlamentario, entonces reaparecen todos los dilemas y dificultades a los que se ha hecho referencia en la primera parte de este capítulo: «¿hasta qué punto se debe aceptar un compromiso?», «¿cómo se deben cuestionar las elecciones?», «¿es la elección, en cualquier caso, una posibilidad realista?». Se presentan estrategias intermedias, tales como la edificación de comunidades verdes mediante los planes de dinero local descritos anteriormente (quizás centrados en núcleos de desempleo), pero todos los pensamientos de acción verde de clase parecen viciados por el hecho de que por lo pronto no se ve que esta clase esté unificada en ningún sentido.

El análisis de cualquier aspecto de la política verde se ve siempre perseguido por la necesidad de distinguir entre sus manifestaciones verde oscuro y verde claro, o

medioambientalistas. La cuestión del cambio social verde no es ninguna excepción. Desde un punto de vista verde claro, por ejemplo, las reflexiones que tuvieron lugar en el apartado «clase» probablemente parecerán superfluas. Parece evidente que una presencia parlamentaria, o una presión mediante el sistema de *lobby*, pueden conseguir un medio ambiente más limpio y más sustentable. Parece evidente que podemos llevar unas vidas más inocuas para el medio ambiente comprando las cosas adecuadas y negándonos a comprar las inadecuadas. También parece evidente que las comunidades sustentables son vitales como fuentes de inspiración para que el resto de nosotros viva de forma más leve en la tierra.

Pero, desde el punto de vista del ecologismo, todas estas estrategias se deben medir en función de la crítica verde radical de las prácticas actuales, esbozada en el capítulo 3, y del tipo de vida que, dicen, hemos de llevar para superarlas. Implantar ese tipo de sociedad sustentable es una tarea infinitamente más difícil que incluir simplemente el medioambientalismo en el programa político. Hasta ahora, eso es lo que han hecho las estrategias adoptadas, y tomar en serio la política verde radical –y no una de sus versiones medioambientalistas mitigadas– podría suponer ir más allá de dichas estrategias.

Capítulo 5

ECOLOGISMO, SOCIALISMO Y FEMINISMO

La ideología de izquierdas no ha discutido el tamaño ni los ingredientes del pastel económico, limitándose a decir cómo se debería repartir. No muestra signos de reconocer que nuestros problemas comienzan con la cantidad y calidad de las fuerzas productivas mismas.

IRVINE y PONTON, 1988, pág. 142

La ecología se define universalmente como el estudio del equilibrio e interdependencia de toda vida sobre la tierra. La fuerza motivadora subyacente tras el feminismo es la expresión del

principio femenino. Como el impulso esencial del principio femenino es el esforzarse hacia el equilibrio y la interdependencia, se sigue que feminismo y ecología están conectados de forma inextricable.

LELAND, 1983, pág. 72

El ecologismo se puede comparar y contrastar provechosamente con cualquier otra de las diversas posturas político-ideológicas, y recientemente se han abierto algunas líneas interesantes de investigación. Los estudiosos del ecologismo a menudo hacen observaciones, por ejemplo, sobre las semejanzas de prescripción entre los tipos de comunidades que describen muy habitualmente los anarquistas y algunos aspectos del cuadro de la sociedad sustentable presentado en el capítulo 3. Comentan también el conservadurismo que parece implícito en la creencia del ecologista de que hay límites naturales para lo que podemos hacer y signos naturales respecto a cómo debemos vivir. La buena política, desde este punto de vista, es una cuestión de adaptación por nuestra parte a un gran designio y no de confeccionar tal designio nosotros mismos. Después está el racionalismo liberal que elaboró los derechos naturales y, más tarde, los derechos humanos, y al que muchos dentro del movimiento verde han visto como el mejor modo de

generar un derecho para el medio ambiente y la consiguiente obligación moral para nosotros de tratarlo con respeto.

En este capítulo podría escribir sobre cualquiera de estos temas, y sobre algunos más. Pero he decidido usar el espacio de que dispongo para considerar dos ideologías que han sido afectadas (alguno diría infectadas) sustancialmente por el contacto con la ideología política del ecologismo. Con esto quiero decir que su confrontación con el ecologismo les ha supuesto la posibilidad de poner en tela de juicio, y por tanto de reinterpretar, algunos de sus dogmas básicos. Las dos ideologías en cuestión son el socialismo y el feminismo.

En el contexto del socialismo y del ataque lanzado contra él por la derecha durante los últimos quince años, en gran medida con éxito, lo último que el socialismo necesitaba, tal y como van las cosas, era un cuestionamiento de su hegemonía en el lado izquierdo del espectro político. Las primeras reacciones ante el movimiento medioambiental desde la izquierda socialista fueron ciertamente hostiles y a menudo se centraron en su naturaleza de clase media, bien para ilustrar así su conexión marginal con la clase trabajadora en particular y, por tanto, con el socialismo en general, bien, más agresivamente, para adjudicarle el papel de positiva distracción de las batallas fundamentales todavía por librar entre el capital y los trabajadores. En ambos casos, el naciente movimiento verde era presentado en general como una irregularidad pasajera en la pantalla de la política radical, que, probablemente, desaparecería pronto y que,

ciertamente, no tenía nada que decir a la izquierda que mereciera la pena ser escuchado.

Las reacciones, no obstante, han variado de un país a otro. En Alemania Occidental, donde la orientación de los verdes ha sido marcadamente izquierdista desde el principio, el debate entre «rojos» y «verdes» que ahora ha comenzado en otras partes no necesitaba ser iniciado explícitamente porque estuvo presente al principio. Más exactamente, aquellos de la izquierda alemana que se encontraban a gusto en compañía de los verdes eran los que contaban con una herencia socialista descentralizadora y «utópica», precisamente la herencia que ha sido «redescubierta» por los socialistas que fuera de Alemania han tomado en serio el reto ecologista. En Alemania, el resultado fue una riada de pensamiento en torno a la cuestión del eco socialismo (ahora complicado con la reunificación y los actuales éxitos de los «comunistas reformistas»), mientras que salvar la más amplia división ideológica e institucional entre rojos y verdes en Gran Bretaña, por ejemplo, ha costado algún tiempo.

Pero está siendo salvada, y el resultado es una fecundación mutua de ideas y prácticas que tiene el potencial para agudizar la crítica ecológica y que puede insuflar nueva vida en el proyecto socialista (Benton, 1993; Dobson, 1994b; Hayward, 1994). En las páginas siguientes, expondré lo que considero las principales críticas socialistas a la política verde, y después mostraré los modos en que los socialistas sensibles a la postura ecológica han reinterpretado su propia

tradición a fin de acomodarla. Sin embargo, no quiero dar la impresión de que, a partir del inicial ataque izquierdista contra la política medioambiental, las relaciones entre ambas partes se hayan caracterizado por un amistoso intercambio de información mutuamente compatible y regenerativa. El debate continúa siendo áspero a veces, y a menudo no hay debate en absoluto. Jonathon Porritt y Nicholas Winner, por ejemplo, se refieren a la presentación que David Pepper hace del movimiento verde como «profundamente conservadora» y «reaccionaria» y como «simple balbuceo enojado de ideólogos anticuados que han perdido hace mucho el contacto con el mundo real» (1988, pág. 256). Sandy Irvine y Alea Ponton caracterizan inequívocamente el socialismo como «equidad en la extinción» (1988, pág. 142). En otros lugares, no obstante, y particularmente en el trabajo de Raymond Williams (1982), Boris Frankel (1987), James O'Connor (1991), Peter Dickens (1992) y Ted Benton (1993) se han dado grandes pasos (al menos por el lado socialista) para llegar a un acuerdo con la perspectiva verde sin abandonar los impulsos socialistas originales. Otros, como Joe Weston (1986), David Harvey (1993) y David Pepper (1993a y 1993b), han permanecido más o menos sin reformar después de su confrontación con el pensamiento verde. Esto no significa que no tomen en serio los problemas ecológicos –lo hacen, con toda seguridad–, sino que la estrategia de los «irreformistas» es incluir la idea ecológica en una estructura socialista, dejando ésta tal y como estaba al principio. Testigo de ello es David

Harvey, quien primero exige una «tensión creativa y no destructiva» entre la política socialista y la ecológica, pero después más bien tira de la manta al buscar un «ángulo característicamente “ecológico” para una política socialista progresista» (Harvey, 1993, pág. 4). Es a estas variadas aportaciones a las que se dedica en parte este capítulo.

Aunque los socialistas han tenido que enfrentarse al ecologismo, no ha habido un verdadero sentido en el cual esto haya supuesto una batalla acerca del significado del socialismo en sí. Como máximo, la confrontación ha supuesto una recuperación de tradiciones subordinadas dentro del socialismo, pero sin descartar completamente otras tradiciones. Las cosas son algo diferentes, sin embargo, en lo que atañe al feminismo. Hay una distancia considerable entre las feministas que suscriben el tipo de feminismo normalmente asociado con la política verde –que se ha de describir más adelante en este capítulo– y las que consideran que ese tipo de feminismo es un paso atrás en la lucha por la liberación de la mujer. En este sentido, la conversación entre feministas en el ámbito verde equivale a un debate acerca de la dirección del movimiento como tal.

Estamos familiarizados con la evolución del movimiento feminista a partir de una demanda, basada en derechos comunes, de paridad social y política con los hombres, a través de la idea de la liberación de la mujer como mujer, basada en la sospecha de que la igualdad con los hombres

en un campo creado por hombres podría suponer la supresión de características valiosas real o potencialmente poseídas por las mujeres. El ecofeminismo se inserta en este debate de una manera muy particular, y en los últimos años se han desarrollado dos aproximaciones inconfundibles. En primer lugar, hay ecofeministas que atribuyen «características valiosas» a las mujeres: características tales como una naturaleza bondadosa, nutricia y una disponibilidad a revestir de nuevo la emoción con el valor positivo que les fue arrebatado con la entronización masculina de la racionalidad. Estas características se agrupan a menudo bajo la noción de «principio femenino», aludido en la cita de Stephanie Leland que encabeza este capítulo, y en otros muchos lugares de la totalidad de las publicaciones verdes. Estas ecofeministas quisieran que estas prácticas «se cultivaran y llegaran a dominar» (Plumwood, 1988, pág. 21). En esta medida, tales ecofeministas se pueden considerar como un sector de las llamadas «teóricas de la diferencia» dentro del feminismo en general. Creen que la liberación de la mujer no consistirá en su absorción en un universo cuyos valores son creados por varones, pero no suscriben la noción de un «femenino desconocido y todavía por descubrir» (ibíd.). Asumen que las diferencias son lo que son, y no lo que podrían ser. Me referiré a esto, pues, como ecofeminismo de la «diferencia». Otras ecofeministas han reaccionado ante los peligros inherentes a semejante estrategia negándose a elegir (por explicarlo simple y brevemente) entre características «masculinas» y «femeninas» y optando, en

cambio, por una aproximación integradora. Llamaré a esto feminismo «deconstructivo», por su intento de deconstruir el dualismo que informa el feminismo de la «diferencia» (y la cultura occidental en general).

Es fácil ver por qué el primer tipo de feminismo resulta atractivo para algunos verdes radicales: las características atribuidas a las mujeres son precisamente las que los ecologistas quisieran que desarrolláramos todos, con respecto a nuestras relaciones con otras personas y también con el mundo natural no humano. Y estoy seguro de que precisamente esto es lo que hace sospechar a otras feministas ante la disponibilidad del hombre verde a adoptar la perspectiva de sus hermanas.

Puede ser que el hombre verde quiera ser bondadoso, nutrir, ser más emotivo y practicar la «cultura del corazón» (Simonon, 1983, pág. 199), pero entretanto alguien tiene que saltar a la arena pública y hacer proselitismo, y, puesto que la mujer verde está en casa cuidando y nutriendo (¡lo hace tan bien...!), mejor que sea él.

Este debate constituye la segunda parte de este capítulo, pero ahora paso a la cuestión del socialismo y la ecología y, en primer lugar, a las principales críticas que los socialistas hacen a los ecologistas.

SOCIALISMO Y ECOLOGÍA

¿Capitalismo o industrialismo?

Sabemos ya que una de las razones por las que el movimiento verde cree estar «más allá de la izquierda y la derecha» es que considera esta polaridad tradicional de oposición inscrita en un acuerdo de ámbito más fundamental: una «superideología» llamada «industrialismo». Los verdes «subrayan las semejanzas entre países capitalistas y socialistas» (Porritt y Winner, 1988, pág. 256) por cuanto a ambos se les atribuye la convicción de que las necesidades de sus respectivas poblaciones se satisfacen mejor aumentando al máximo el crecimiento económico.

La equiparación de capitalismo y socialismo, producida con la delimitación del «industrialismo», es el aspecto del pensamiento verde atacado con más frecuencia por sus críticos socialistas, y la frase de Joe Weston –«Es hora de que los verdes acepten que es el capitalismo y no el industrialismo *per se* lo que está en el corazón de los problemas que abordan» (1986, pág. 5)– es un estribillo típico. Rudolf Bahro hizo una observación similar cuando aún era socialista:

El punto de vista común de verdes y socialistas es una crítica radical del industrialismo capitalista. Muchos verdes puede que inicialmente no piensen en el industrialismo capitalista, sino en las consecuencias del sistema industrial en general. Pero en este aspecto van desencaminados (Bahro, 1982, pág. 24).

Los socialistas hacen observaciones como ésta, de entrada, no porque no estén de acuerdo con los ecologistas en que somos responsables del deterioro medioambiental, sino porque sostienen que no es la «industria» en sí la que provoca los problemas, sino el uso que el capitalismo hace de la industria, para producir en su provecho y no por necesidad. «El capitalismo», escribe David Pepper, «consiste en la acumulación de capital mediante la producción de artículos.» La dinámica capitalista implica crisis periódicas de superproducción que se resuelven «creando nuevas necesidades y extendiendo el sistema a nuevos consumidores en nuevos mercados a nivel mundial». Esta dinámica de producción y consumo significa que «el capitalismo *debe*, de forma intrínseca, si no constante y explícitamente, degradar y destruir la parte de sus medios de producción que proceden de la “naturaleza”» (Pepper, 1993a, pág. 430). Esto es tanto como decir que el capitalismo es un requisito previo de la política ecologista: «el capitalismo mundial mismo ha creado las condiciones para que se dé un movimiento socialista ecológico» (O'Connor, 1991, pág. 5).

Los verdes radicales aceptarán que una ruptura fundamental con el capitalismo es, desde luego, una condición necesaria para restaurar la integridad medioambiental, pero no la ven como una condición suficiente, particularmente cuando señalan países ex comunistas que poseen algunos de los peores récords medioambientales del mundo entero. Los socialistas responden indicando que ninguno de esos países era socialista en el sentido que ellos pretenden atribuir a esa palabra (Miliband, 1994), y que esto se debe a que fomentaron la misma «forma de demanda de bienes materiales» que las naciones capitalistas, en competencia con ellas. En este sentido, «el capitalismo impregna el mundo entero» (Weston, 1986, pág. 4) y, como Bahro escribió:

Hemos aprendido precisamente que la Revolución rusa no consiguió romper con el *horizonte capitalista del desarrollo de las fuerzas productivas*. Hemos visto cómo en todo el mundo ha triunfado una y la misma tecnología (Bahro, 1982, pág. 131).

De este modo, los socialistas soslayan la invitación verde a considerar los problemas medioambientales padecidos por los países socialistas y a sacar la conclusión de que hay poco que escoger entre la gestión socialista y capitalista de la industria (desde el punto de vista del medio ambiente). Afirman, además, que una sociedad verdaderamente socialista produciría por necesidad y no por provecho, y que la

consideración del medio ambiente formaría parte integrante de la estructura política, porque las «tradicionales inquietudes humanistas del socialismo» inevitablemente implican una consideración de la interacción de lo humano y la naturaleza no humana (Pepper, 1993a, pág. 438).

Sin embargo, en un sentido importante (desde el punto de vista socialista) la cuestión no es qué sociedad socialista podría o no podría servir, sino que la negativa verde a reconocer el capitalismo como la raíz del problema incapacita a la ecología para librar sus batallas en los lugares adecuados. Si, desde una perspectiva medioambiental, la visión socialista del capitalismo es correcta, entonces la mejor vía de avance del ecologismo es hacer frente a la manifestación capitalista del industrialismo y no a la hidra de múltiples cabezas, el industrialismo como tal.

Joe Weston nos recuerda que esto supondría replantear principios y prácticas socialistas tradicionales, partiendo de la base de que «lo que encontramos subyacente tras prácticamente todos los problemas medioambientales, tanto físicos como sociales, es la pobreza» (1986, pág. 4). Pepper hace una afirmación parecida: «como demostró la Cumbre de la Tierra de 1992 en Río, las cuestiones más fundamentales en política medioambiental mundial giran en torno a la justicia social, la distribución y propiedad de la riqueza y el control de los medios de producción, particularmente la tierra» (1993a, pág. 429). Muchos socialistas analizarán, pues, fenómenos como la

deforestación precisamente desde el punto de vista que el problema fundamental es mucho más de distribución injusta de la tierra (que da lugar a los agricultores de rozas y quema) y de pobreza estructural (que produce fiebres del oro periódicas, pero sumamente perjudiciales para la selva), que de un deseo insaciable y medioambientalmente insensible de comer hamburguesas. Desde este punto de vista, las estrategias medioambientalistas (o incluso ecologistas) se considerarán defectuosas. Weston señala que

salvar erizos no afronta el capitalismo del mismo modo que las cuestiones relacionadas con la pobreza; la pobreza es, después de todo, de importancia crucial para el capitalismo y tiene que ser mantenida a fin de preservar el equilibrio de poder en las relaciones de mercado (Weston, 1986, pág. 156).

La pobreza, pues, está en la raíz de la mayoría de los problemas medioambientales, y la solución es una redistribución muy amplia de la riqueza. Dato crucial: un ataque contra la pobreza constituiría un ataque contra el capitalismo, y por tanto sería un golpe contra la causa fundamental del deterioro medioambiental.

La pregunta verde ahora podría ser: «¿Por qué una redistribución de la riqueza habría de causar mejoras en el medio ambiente?». Evidentemente, depende en gran medida de cuál sea exactamente el «medio ambiente» al que nos referimos, y es una estrategia socialista con respecto

al ecologismo el acusarle de una definición demasiado estrecha del término, como mostraré después. Probablemente es verdad que las redistribuciones radicales de la riqueza mejorarían las condiciones sanitarias, de vivienda y alimentación de millones de pobres desposeídos, tanto aquí como en el llamado Tercer Mundo, y que esto constituiría una mejora importante en su medio ambiente. Pero resulta difícil ver cómo una redistribución de la riqueza por sí sola afrontaría las advertencias verdes acerca de la insustentabilidad de las actuales prácticas industriales. Podemos imaginarnos perfectamente bien un mundo en el que los ingresos dentro de cada país, y en relación con los demás, fueran más o menos los mismos, pero que suscribiera todavía la opinión de que no habría límites para el crecimiento industrial. En efecto, éste es precisamente el mundo que los temas dominantes del socialismo han anunciado desde sus comienzos, y por esa razón los verdes desconfían de ataques contra el capitalismo que no tengan contenido ecológico. En este sentido, más que hacer referencia al movimiento verde, Weston pasa de largo ante él, cuando dice:

Los problemas con los que se enfrenta ahora la mayoría de la gente no se relacionan en absoluto con «la naturaleza»: se relacionan con la pobreza y la transferencia de riqueza y recursos de los pobres a una minoría ya opulenta de la población de la Tierra (Weston, 1986, pág. 14).

El gran valor de este tipo de postura, no obstante, es que fuerza a los ecologistas a tomar en serio el capitalismo. El hecho es que, mientras el capitalismo pueda absorber un medioambientalismo reformista y algunas personas puedan hacerse muy ricas con ello, el programa verde radical constituye una seria amenaza, tanto para las relaciones sociales, como para las prácticas productivas típicas del capitalismo. En alguna fase, el ecologismo, si llega a hacer algún progreso, tendrá que hacer frente a las instituciones capitalistas y podría ser provechoso que se aplicara en serio a esa confrontación aquí y ahora. Esto podría implicar casar las posturas socialistas clásicas con las exigencias de sustentabilidad: los verdes no pueden ignorar el capitalismo, pero tampoco es suficiente (desde su punto de vista) con cambiar las relaciones de producción sin cambiar el carácter de la producción en sí.

El «fin de la ideología»

Como indiqué en el capítulo 1, algunos socialistas han detectado el desagradable pero familiar olor del «fin de la ideología» en la tesis verde del «industrialismo». Para los socialistas, no hay batalla política por librar más importante que la batalla entre capital y trabajadores, y cualquier política que pretenda trascender dicha batalla es mirada con

susplicacia. La idea de que los intereses del capital y de los trabajadores hayan convergido de algún modo equivale a una traición, desde el punto de vista socialista, del proyecto de liberar a los trabajadores del capital. Los intereses del capital y de los trabajadores no son los mismos; sin embargo, la creencia verde de que ambos se inscriben en la superideología del industrialismo hace que parezcan serlo.

En el fondo, propone Joe Weston, el error del movimiento verde es rechazar un análisis de clase de la sociedad: «sostiene que las tradicionales divisiones de clase han acabado ya» (1986, pág. 22) y usa el concepto de «sociedad industrial [...] para distinguir la sociedad contemporánea del capitalismo ortodoxo; no es un término neutral» (ibíd.). No es neutral en el sentido de que quita al capitalismo del punto de mira de la crítica y de ese modo contribuye a su supervivencia y reproducción. Así mismo, la tesis original del «fin de la ideología» iba acompañada por un análisis de cómo se formulan las directrices y se resuelven los conflictos sociales, reunidos bajo el término «pluralismo». Los socialistas siempre han considerado que esto es una descripción sospechosa, principalmente porque la diversidad y apertura aparentemente democrática que supone sirve para ocultar la jerarquía de riqueza y poder del capitalismo, basada en la dominación de los trabajadores por parte del capital.

Desde el punto de vista de Weston, no es accidental, por tanto, que la tesis del «industrialismo» del movimiento

verde, acompañada por el abandono de un análisis de clase de la sociedad, se traduzca además en una práctica política basada en torno a los grupos de presión del pluralismo. En este sentido, no hay diferencia entre Daniel Bell y Jonathon Porritt, lo cual es más triste para el segundo que para el primero, dado que Porritt está buscando un cambio fundamental en la sociedad. En primer lugar, el ataque de Porritt contra el industrialismo le impide ver que el verdadero problema es el capitalismo; en segundo lugar, su incapacidad para suscribir un análisis de clase de la sociedad le lleva a la vía muerta de la política de grupos de presión; y en tercer lugar –y probablemente dato muy grave desde un punto de vista socialista–, no sólo no ataca al capitalismo como debería, sino que está contribuyendo a su supervivencia al desviar la crítica de él.

Definiendo «el medio ambiente»

Antes se puso de manifiesto que el argumento de Joe Weston de que una redistribución de la riqueza ayudaría a resolver los problemas medioambientales se basaba en una interpretación del «medio ambiente» no asociada habitualmente con el movimiento verde. En su opinión, los verdes han restringido el uso de esta palabra al significado de «naturaleza»: «la principal inquietud de los verdes es,

desde luego, la ecología y la “naturaleza”, lo que significa que se descuidan otros problemas medioambientales mucho más inmediatos» (Weston, 1986, pág. 2); y, más específicamente, «tenemos un gobierno central que nombra un “ministro verde” especial para combatir la decadencia ecológica, mientras que los problemas de la pobreza y la violencia callejera siguen sin ser reconocidos como cuestiones medioambientales» (ibíd., pág. 4). En estas circunstancias, resulta desidioso e irresponsable que el movimiento verde concentre sus «nada desdeñables recursos en proteger erizos, mariposas y conejitos» (ibíd., pág. 12), mientras que el medio ambiente, construido día a día, de gran número de personas se halla en una necesidad tan urgente de reconstrucción.

Algunos sectores del movimiento verde parecen haber asumido este tipo de crítica –prueba de ello es la campaña «Ciudades para la Gente» de los Amigos de la Tierra–, pero todavía hay un sentido en el que la crítica de Weston pasa de largo del movimiento, más que referirse a él. Los verdes tienen una muy buena razón para aludir tan a menudo al medio ambiente biosférico: están preocupados por su supervivencia como soporte a largo plazo de la vida humana y no humana. Desde esta perspectiva, los (eco)socialistas tienen razón al pedir a los verdes que reconsideren su modo de entender «el medio ambiente», pero se equivocan al pedirles que se centren en el medio ambiente de los barrios céntricos de las ciudades, si las recetas para ellos no se sitúan

en el ámbito de la búsqueda de una sociedad sustentable.

Los socialistas (y otros) sostendrán, en cualquier caso, que no existe eso que llaman «naturaleza» no mediada por los seres humanos, y que, por tanto, no hay gran diferencia entre el medio ambiente urbano y el medio ambiente creado por la tierra cultivada o la deforestación: las relaciones sociales y la modalidad capitalista de producción que las sustenta «producen» el medio ambiente. Las exhortaciones verdes a «proteger» o «conservar» el medio ambiente delatan la infundada impresión de que hay una naturaleza «intacta» junto a los trozos ya corrompidos por los seres humanos, y es esta naturaleza intacta la que recibe la mayor atención del movimiento. Pepper escribe: «no hay una “humanidad” independiente contrapesada, y en perpetua batalla, con un mundo “no humano” independiente», sino que más bien cada uno forma «parte de una unidad compuesta por opuestos “contradictorios”» (Pepper, 1993a, pág. 440); y dice también que la opinión ecocéntrica relativa a nuestro supuesto alejamiento respecto a la naturaleza es contradictoria en sí misma, puesto que «descansa en una concepción *dualista* de la relación entre lo humano y la naturaleza, concepción que supuestamente rechaza» (ibíd., 1993, pág. 443).

De nuevo creo que esto, más que referirse a la idea verde radical, va más allá. Tanto el marxismo como la ecología profunda son tipos de monismo, por supuesto, pero todos los monistas separan partes de la sustancia común para

propósitos diferentes. No hay contradicción en sostener una opinión monista relativa a la naturaleza de las cosas y, simultáneamente, distinguir entre la naturaleza humana y la no humana (de hecho, Pepper mismo lo hace continuamente). Incluso Spinoza, quizás el más plenamente monista de todos, tiene en cuenta dos «atributos» (pensamiento y extensión) de una única «sustancia» (Spinoza, 1677/1955). Los marxistas harán la distinción dentro de *su* monismo, para después teorizar la relación dialéctica entre los mundos social y «natural» (casi siempre, para los socialistas, entre comillas). Los ecologistas profundos establecerán la distinción dentro de *su* monismo para hablar, por ejemplo, de la relación ética que se debe mantener entre la naturaleza humana y la no humana.

Los socialistas, en cualquier caso, sostendrán que una conciencia de la construcción social del medio ambiente tendría tres efectos: en primer lugar, conduciría a una sana expansión de la actividad verde; en segundo lugar, promovería una comprensión de las raíces capitalistas del deterioro medioambiental, tanto en las zonas rurales como en las ciudades; y en tercer lugar, incrementaría las posibilidades de que el movimiento verde consiguiera un seguimiento masivo.

Este último punto precisa alguna explicación. Joe Weston sostiene que el movimiento verde tal y como está constituido actualmente es expresión del tedio de un sector concreto de la clase media, el sector profesional, educado.

La política verde es «un intento de proteger los valores –y no simplemente el privilegio económico– de un grupo social que rechaza la política del capitalismo orientada hacia el mercado y el análisis materialista que de ella hacen los marxistas» (Weston, 1986, pág. 27). Esos valores quedan reflejados, en parte, en las definiciones «verdes» del medio ambiente antes mencionadas, que con mucha frecuencia propone el movimiento. En la medida en que esto es «una perspectiva política específica de un grupo social particular» (ibíd., pág. 28) y de un grupo social, además, de dimensiones limitadas, no se puede formar en torno a él ningún movimiento de masas. Según esta interpretación, el ecologismo no irá más allá de su condición subordinada, de minoría, hasta que hable del tipo de problemas medioambientales que padecen las masas, y «eso supone encontrar los medios de conceptualizar y representar las cuestiones ecológicas de manera que respondan a las aspiraciones del movimiento de la clase obrera» (Harvey, 1993, pág. 48). Esto no lo hará nunca, dice Weston, a menos que escape de su confinamiento de clase media y reconozca que «más que conservar el medio ambiente en el que la mayoría de la gente vive ahora, los barrios céntricos de las ciudades y los barrios de chabolas, hay que destruirlo» (ibíd., págs. 14–15).

¿Hasta qué punto es única la política verde?

Así, el movimiento verde en general se considera por encima de las discusiones acerca de los méritos relativos del capitalismo y el socialismo, y es presentado como superador de esos viejos debates, merced a su avance hacia algo especialmente nuevo y original. Aparte de discrepar de la premisa de tal postura y sostener que, lejos de trascender la batalla, los ecologistas han asentado sus reales peligrosamente cerca del campo capitalista, los socialistas afirman que gran parte del programa verde es, al menos, tan viejo como el socialismo mismo.

La razón táctica que subyace tras este paso está clara: quitarle algo de encanto a la atractiva novedad del ecologismo y recuperar así parte del terreno perdido ante éste en el foro de la política radical. En estas circunstancias, David Pepper cita a Jonathon Porritt –la «doble insistencia [verde] en la descentralización y el internacionalismo es algo absolutamente único de la perspectiva verde»– y a continuación deja en evidencia a Porritt haciendo referencia a «todo un linaje de pensadores socialistas» que suscribían los mismísimos principios: Kropotkin, Proudhon, Godwin, William Morris, Robert Owen y los *diggers* y *levellers*⁷ (en

⁷ «Cavadores» y «niveladores». Se trata de dos grupos de inconformistas sociales de la Inglaterra del siglo XVII. En tiempos más recientes, estas denominaciones se han aplicado a quienes creen en la disponibilidad común

Weston, 1986, pág. 117). Peter Gould hasta ha escrito todo un libro en esta línea (Gould, 1988).

Si esto es suficiente para desenmascarar el carácter selectivo de la memoria política de Porritt, Martin Ryle va aún más lejos al afirmar que el movimiento verde tiene que tomar préstamos de tradiciones preexistentes para dar forma a su programa. Esto se debe, de forma muy importante, a que «los límites ecológicos pueden limitar las opciones políticas, pero no las determinan» (Ryle, 1988, pág. 7). Así, el movimiento verde «se encuentra preguntando, no simplemente qué tipos de relaciones sociales son ecológicamente viables, sino qué tipos son buenos» (ibíd., pág. 20). Hice una introducción a esta discusión en el capítulo 3, al señalar la afirmación de Ryle de que una sociedad sustentable podía adoptar muchas formas; si la sustentabilidad fuera la única cuestión en juego, las soluciones «autoritarias poscapitalistas» o «cuarteleras socialistas» (ibíd., pág. 7) podrían cubrir el expediente igual de bien. El hecho de que el movimiento verde tienda a no escoger esas opciones indica que aprovecha las fuentes tradicionales de objeción a ellas y, por tanto, reviste sus argumentos con ropajes que existen hace mucho. Según Ryle, en este punto ecología y socialismo no están demasiado lejos. Sostiene él que «los valores de los verdes, su compromiso con la justicia y la libertad, no se pueden

de la propiedad y la comida («diggers») y a las personas partidarias de la igualdad de derechos («levellers»). [N. del t.]

asegurar debidamente en la “ecología”, sino que derivan de una larga tradición de pensamiento y lucha progresista, liberal, libertaria y socialista» (ibíd., pág. 12). La idea fundamental es ésta:

Los significados políticos atribuidos a la «ecología social» o «el paradigma ecológico» en realidad proceden (y sólo se pueden discutir desde el punto de vista) de tradiciones y debates (individualismo frente a colectivismo, competencia frente a mutualidad, autoridad y jerarquía frente a libertad e igualdad) que preceden en mucho a la aparición de la ecología como disciplina científica (Ryle, 1988, pág. 12).

Esto es verdad, hasta cierto punto. En sus esfuerzos por delimitar un territorio político nuevo y sin cartografiar, los ecologistas políticos a menudo se desenganchan con demasiado apresuramiento de tradiciones ya existentes. No sólo hablan partiendo de conceptos que han sido materia de discusión política durante siglos, sino que rellenan dichos conceptos de maneras muy particulares, a menudo socialistas. Sin embargo, el análisis del capítulo 1 relativo a los principios políticos verdes, y particularmente la afirmación de Robyn Eckersley de que el ecocentrismo es intrínsecamente una teoría de emancipación progresista, indica que es posible elaborar razones verdes de cosecha propia para ofrecer comentarios de tono izquierdista.

Ryle acierta, no obstante, al señalar que cualquier

pretensión de novedad que se formule tiene el efecto de marginar al movimiento verde respecto a posibles fuentes de apoyo, y tengo la seguridad de que Ryle se centra en herencias comunes precisamente con miras a formas de pensamiento y acción conjuntos. Una idea que aparecerá más tarde en el capítulo, sin embargo, es que a fin de construir tales puentes Ryle tiene que ser selectivo con respecto a la herencia del socialismo, lo mismo que Pepper antes, al seleccionar de manera ecléctica a los anarquistas y socialistas utópicos para poner en evidencia a Porritt.

Organización

Los socialistas –y, cada vez más, los demás (incluidos muchos verdes)– sostienen que el programa descentralizador verde no es realista por tres razones principales. En primer lugar, no todo lo que podríamos esperar razonablemente de una sociedad verde se puede producir localmente; en segundo lugar, hacer frente a los problemas medioambientales que el movimiento verde ha delimitado requiere el tipo de planificación y coordinación que sólo pueden proporcionar unas estructuras políticas centralizadas; y en tercer lugar, dichas estructuras son necesarias para organizar la redistribución requerida por el proyecto igualitario de los verdes. En mi opinión, los verdes

(o más bien algunos de ellos, dependiendo de cómo sea su imagen de una sociedad sustentable) son perfectamente capaces de encajar estas ideas dentro del marco proporcionado por su máxima de que no se debe tomar en un nivel superior ninguna decisión que pueda ser tomada en un nivel inferior.

Con respecto a la primera cuestión, Martin Ryle sostiene que no es posible fabricar «neveras, bicicletas [o] máquinas de diálisis renal» en «empresas domésticas o talleres artesanales» (Ryle, 1988, pág. 23), o al menos ciertamente no al nivel requerido para manejar con seguridad un equipo complejo. Las experiencias chinas de producción descentralizada durante el «gran salto adelante» durante el gobierno de Mao indican que incluso artículos relativamente poco complicados son difíciles de producir de forma aceptable.

En segundo lugar, Ryle señala que la «reestructuración ecológica», en contraposición a «la protección medioambiental mediante una legislación poco sistemática» (ibíd., pág. 63), implicará planificación, y concluye que, aunque uno pudiera preferir no tener ningún Estado, si uno es honesto acerca de los objetivos que una sociedad ecológicamente ilustrada se marcaría, es difícil evitar concluir que el Estado, en cuanto agente de la voluntad colectiva, tendría que asumir un activo papel legislativo y ejecutivo a la hora de imponer una serie de restricciones medioambientales y de recursos (Ryle, 1988, pág. 60).

Según esta interpretación, la planificación es esencial si se quiere realizar el programa verde, y dicha planificación sólo puede ser diseñada y llevada a cabo por estructuras políticas centralizadas. Ryle, además, hace ver una idea interesante: si se pudiera sostener con éxito que los problemas medioambientales sólo pueden ser aligerados mediante la intervención, sería posible, en un ámbito más general, devolverles la pelota a los partidarios del libre mercado: «la idea de una transformación ecológica de la economía puede desempeñar por sí misma un papel en la renovación de la legitimidad de las intervenciones políticas en el mercado» (ibíd., pág. 66).

Boris Frankel añade que la redistribución con miras al igualitarismo presupone también estructuras centralizadas:

Hasta que individuos y grupos acepten las desagradables noticias de que las comunas sin Estado, descentralizadas, sin dinero, de escala reducida, u otras alternativas informales, no son viables sin las complejas estructuras administrativas y sociales necesarias para garantizar una participación democrática, los derechos civiles y una coordinación igualitaria de los recursos económicos, no hay mucha esperanza de coaliciones fuertes entre los movimientos de trabajadores y los nuevos movimientos sociales (Frankel, 1987, pág. 270).

Los verdes podrían reaccionar de dos maneras ante estas observaciones. En primer lugar, algunos de ellos dirán que es

una caricatura de su postura el suponer, como hacen Ryle y Frankel, que pretenden sociedades enteramente sin Estado. Dirán que sólo los biorregionalistas y los teóricos comunales extremos suscribirían tal cosa, y que, aunque éstos influyen en el pensamiento del movimiento, sería erróneo sostener que su postura representa de forma exclusiva la del movimiento en su totalidad. Esto no equivale a decir que el movimiento no manifieste confusión a ese respecto, y hay claramente problemas asociados con el programa de tomar el poder central y después cederlo de nuevo, pero esto no significa que el movimiento verde no tenga necesidad de planear. Robyn Eckersley es una ecocentrista representativa que tiene bastante clara la necesidad de los Estados a la hora de realizar y mantener un futuro sustentable (Eckersley, 1992, págs. 183–185).

Los verdes descentralizadores, sin embargo, podrían exponer ese mismo argumento de un modo diferente. También pueden decir que, en vez de presionar en favor de la abolición del Estado centralizado, el movimiento simplemente pide que se cambien las reglas básicas de la toma de decisiones. Actualmente, el peso de la justificación recae sobre quienes querrían que la toma de decisiones tuviera base local, y los ecologistas quisieran ver invertida esta situación. En otras palabras, la norma actual es que las decisiones se tomen en niveles altos, mientras que con un régimen verde las decisiones se tomarían en niveles bajos, a menos que fuera expresamente necesario que fueran

tomadas más arriba. En estas circunstancias, los tipos de decisión y los tipos de producción a los que hacen referencia Frankel y Ryle (distribución de ingresos o recursos y máquinas de diálisis renal) son precisamente los que corresponderían, de forma justificada, a niveles superiores, según la máxima verde. En este sentido, la crítica socialista de las formas verdes de organización nos permite clarificar la posición verde radical, no socavarla.

Decimos, pues, que los socialistas rechazarán a menudo la tesis verde del «industrialismo» y procurarán situar las causas del deterioro medioambiental más específicamente en el modo de producción capitalista; que esto puede ir acompañado de preocupaciones acerca de la naturaleza pro-capitalista del movimiento verde, a causa de la tesis del «fin de la ideología»; que el «medio ambiente» se ha de definir con más amplitud para abordar las inquietudes de las mayorías, más que de las minorías; que los ecologistas deben emplear menos tiempo en manifestar pretensiones insustentables de originalidad, y más tiempo en reconocer herencias y programas comunes; y que las aspiraciones descentralizadoras verdes están reñidas con la planificación que su programa presupone. La respuesta a la pregunta de hasta qué punto pretenden ser constructivos estos comentarios socialistas sobre la ecología varía de un autor a otro, y depende de la medida en que cada uno de ellos se ha reordenado tras su confrontación con las tesis ecológicas básicas concernientes a los límites del crecimiento, etcétera.

De la naturaleza de esta reordenación nos ocupamos a continuación.

Límites del crecimiento

La prueba más reveladora que se puede aplicar a quienes aspiran a ser socialistas verdes es ver hasta qué punto aceptan la postura verde fundamental de que hay límites materiales para el crecimiento productivo. Algunos lo han aceptado completamente, y en tal proceso parecen haber reconsiderado significativamente el contenido de su socialismo. Rudolf Bahro, por ejemplo, comentaba, cuando aún era socialista, que le resultaba «muy molesto que haya marxistas que cuestionen el alcance finito de la corteza explotable de la tierra» (1982, pág. 60). Sabemos ya que la persistencia de Bahro en pensamientos como éste le llevaron a abandonar completamente el socialismo. No así a Joe Weston y Raymond Williams; sin embargo, es probable que estuvieran de acuerdo con las siguientes observaciones:

No creo que nadie pueda leer las abundantes publicaciones sobre la crisis ecológica sin concluir que su impacto nos obligará a efectuar cambios en la producción y el consumo, de un tipo y a una escala que

supondrán una ruptura con los estilos de vida y expectativas que se han hecho habituales en los países industrializados (Ryle, 1988, pág. 6).

Desde luego, Joe Weston está de acuerdo, hasta cierto punto: «se debe subrayar que este rechazo de la política verde no significa que ahora creamos que los recursos naturales son infinitos» (Weston, 1986, pág. 4); y añade que la izquierda puede aprender de los verdes a poner en tela de juicio el proyecto de «perpetua expansión industrial» (ibíd., pág. 5). También Raymond Williams acepta la postura ecológica con respecto al «problema fundamental de toda esta modalidad y versión de producción: una infinitud efectiva de expansión en un mundo físicamente finito» (Williams, 1983, pág. 214), y afirma que «la abstracción ortodoxa de una producción en expansión indefinida –su versión del “crecimiento”– se tiene que reconsiderar, desde el principio» (ibíd., pág. 215).

A otros, sin embargo, como David Pepper, este tipo de cosas les resulta difícil de tragar: a Pepper le preocupa «no abandonar el humanismo por condescender en exceso con los supuestos verdes acerca de los límites “naturales” de la transformación de la naturaleza» (1993a, pág. 434). También David Harvey cree que la idea de los límites naturales es demasiado simplista e insuficientemente dialéctica. Afirma que,

si vemos «los recursos naturales» de una forma

geográfica bastante tradicional, como «valoraciones culturales, tecnológicas y económicas de elementos que residen en la naturaleza y se movilizan para fines sociales particulares»... entonces la «ecoescasez» significa que no tenemos la voluntad, el ingenio o la capacidad para cambiar nuestras metas sociales, modas culturales, nuestras mezclas tecnológicas o nuestra forma de economía, y que somos impotentes para modificar «la naturaleza» de acuerdo con las necesidades humanas (Harvey, 1993, pág. 39).

La intención de Harvey aquí es vapulear a los ecologistas políticos por su (supuesta) creencia de que los seres humanos son impotentes ante un mundo natural hostil caracterizado por la escasez. Sin embargo, esa intención queda subvertida con la constatación de que la ecología política como tal consiste, en realidad, en hacer lo que Harvey afirma que los ecologistas políticos creen imposible. Los ecologistas políticos *creen* que tenemos la «voluntad, el ingenio y la capacidad para cambiar nuestras metas sociales, modas culturales», etc. Creen incluso que tenemos el poder de «modificar “la naturaleza” de acuerdo con las necesidades humanas»; la cuestión es realmente «¿hasta qué punto?», y una parte importante de la respuesta viene dada, para los ecologistas políticos, por el hecho de que nuestras acciones tienen lugar bajo el signo de la escasez. Este, al final, es el «hecho en bruto» (para los ecologistas políticos) que los críticos marxistas pretenden mitigar

mediante el despliegue del significado de una relación *dialéctica* entre los seres humanos y el mundo «natural».

Las reconsideraciones de socialistas como Williams parecen implicarlos en una reconsideración del socialismo como tal. Williams escribe que «cualquier socialista reconocería» «la certeza de que muchos de los recursos, si continúan sus niveles actuales de uso, van a agotarse» (Williams, 1982, pág. 15), y que, por consiguiente, los socialistas deberían repensar su convicción tradicional de que el alivio de la pobreza requiere «producción y más producción» (ibíd., pág. 6). Pero además resulta que esto no es, después de todo, una convicción socialista tradicional, pues Williams afirma: «Tenemos que construir sobre el argumento socialista de que el crecimiento productivo, como tal, no supone la abolición de la pobreza» (ibíd., pág. 15). Williams parece estar diciendo, a la vez, que el socialismo mantiene y no mantiene la convicción de que el alivio de la pobreza requiere más producción.

Por supuesto, los socialistas siempre han abogado por una distribución equitativa de lo que se produce, y en este sentido Williams es coherente, pero el socialismo no tiene una tradición dominante de poner en tela de juicio la producción en sí misma, y esto es lo que Williams está insinuando aquí.

Ciertamente la publicación británica *Marxism Today*, por ejemplo, ya desaparecida, consideraba que esa postura era

herética: «la cuestión de la reindustrialización y el crecimiento distingue de forma absolutamente nítida al Partido Ecologista, y la política verde en general, de la izquierda» (citado en Porritt, 1984b, pág. 25). Así mismo, Frank Richards reafirma la postura clásica de izquierdas cuando escribe: «El número de personas que puede ser mantenido por una superficie de tierra no viene dado por la naturaleza, sino por el tipo de sociedad en el que aquéllas estén organizadas» (1989, pág. 21).

Raymond Williams, pues, aparece haciendo una relectura del socialismo y, cuando hace referencia al «problema de los recursos» como «el punto de presión sobre la totalidad del actual modo de producción capitalista» (1982, pág. 16), no nos deja ninguna duda. No encontraremos este tipo de análisis de las debilidades del capitalismo en ninguna de las fuentes dominantes del pensamiento socialista. En esta medida, la aceptación de la postura verde de que existen límites para el crecimiento productivo puede tener repercusiones notables con respecto al contenido del socialismo adoptado por los socialistas.

Reconsideración de la tradición socialista

Una de las repercusiones que destaca es un repensar la tradición socialista misma, en el sentido de acentuar algunos de sus aspectos a expensas de otros. Los socialistas que han entrado en contacto favorable con el ecologismo sin abrazarlo completamente se han inclinado a intentar afirmar que el socialismo ha estado diciendo lo mismo todo el tiempo. Estas no son meras afirmaciones de compatibilidad, sino de antigüedad, pues los socialistas pretenden contrarrestar el ataque ecológico.

No resulta sorprendente que sea al socialismo descentralizado no burocrático y no productivista al que con mayor frecuencia hacen referencia autores como Williams; y los socialistas utópicos y William Morris son los habitualmente resucitados como prueba de su existencia (incluso por David Pepper: 1993a, págs. 431, 447, 449). Así, Rudolf Bahro afirmaba que «apenas tropezaremos con elementos que no hayan aparecido ya en los escritos de uno u otro de los antiguos socialistas, incluidos, por supuesto, los utópicos» (Bahro, 1982, pág. 126). Ya en 1984 decía: «Si me apuran, no podría negar que soy un socialista utópico, porque muchos de los elementos del socialismo utópico aparecen en mi perspectiva comunal» (ibíd., pág. 235). Martin Ryle se hace eco de este sentir: «el socialismo utópico parece ser un punto de convergencia obvio entre verdes y socialistas» (1988, pág. 21); por su parte, Robín Cook, del Partido Laborista, es más concreto: «el futuro del socialismo

puede estar más con William Morris que con Herbert Morrison» (Gould, 1988, pág. 163); y también lo es Raymond Williams: «El escritor que comenzó a unificar estas tradiciones diversas, en el pensamiento social británico, fue William Morris» (1982, pág. 9).

Desde el otro lado, Jonathon Porritt acepta también esas raíces genealógicas: «Mis propios puntos personales de familiaridad y de conexión muy estrecha con la izquierda proceden de las primitivas tradiciones libertarias, William Morris, etcétera, y de la tradición anarquista de política izquierdista»; y añade una idea importante: «Creo que esa forma de socialismo descentralizado es algo que ha pasado por bastantes dificultades en la política socialista a lo largo del presente siglo» (1984b, pág. 25).

Lo que se desprende de estos intercambios es la prueba del modo selectivo en que tanto socialistas como ecologistas se refieren a la tradición socialista. Habitualmente, Porritt no hace las distinciones que señala arriba. Desea vivamente disociar el ecologismo del socialismo porque ve éste como parte del antiguo orden y, así, habitualmente se refiere a él en su apariencia burocrática, productivista. En la medida en que hay una tradición descentralizadora dentro del socialismo, ésta es una acción poco sincera, pero sería igualmente poco sincero que los socialistas respondieran al ataque de los ecologistas sosteniendo (de repente) que William Morris es la esencia del verdadero socialismo.

A veces los socialistas van demasiado lejos en su búsqueda de personajes compatibles. Cuando David Pepper hace referencia, por ejemplo, a una tradición «Kropotkin–Godwin–Owen» (en Weston, 1986, pág. 120), uno se pregunta si en realidad estamos hablando aún de socialismo. Como máximo, hay sólo un socialista entre esos tres personajes y, aunque Pepper se protege a sí mismo al postular una forma de socialismo «anarquista más que centralista» (ibíd., pág. 115), el adjetivo «anarquista» tiene el efecto de despojar al socialismo de gran parte de la resonancia que habitualmente se le atribuye. Pero poco se puede sacar de la semántica. Lo importante es que las pretensiones de convergencia entre socialismo y ecología descansan en la resurrección de una tradición no dominante dentro del socialismo. En esta medida, la cuestión de si el socialismo y la ecología política son o no compatibles no se puede contestar sin preguntar primero «¿qué clase de socialismo?», y al final la respuesta dependerá de si la tradición utópica/William Morris aboga por una sociedad sustentable en algo que se parezca al sentido verde moderno (Lee, 1989).

La autarquía y la clase trabajadora

Otros dos temas políticos verdes que aparecen en la

respuesta socialista merecen una breve mención antes de pasar a reflexionar sobre la relación entre ecología y feminismo. El primero es la autarquía, y el segundo concierne al papel de la clase trabajadora a la hora de efectuar el cambio social. Vimos en el capítulo 3 que los ecologistas son partidarios de cierto grado de autarquía por diversas razones, y Boris Frankel (al menos) está dispuesto a seguir una senda semejante. Desde un punto de vista ecosocialista, Martin Ryle ha sostenido que sería beneficiosa, tanto para el Primer Mundo, como para el Tercero, y que su principal ventaja es que la alternativa –«el desarrollo colectivo de nuevas estructuras internacionales»– sería difícil de llevar a cabo (1988, pág. 84). Tres dificultades (importantes) que él distingue son: la probabilidad de que la autarquía atice las llamas del nacionalismo, los problemas asociados con la desconexión respecto a los actuales modelos de interpenetración y el hecho de que el comercio puede ayudar a igualar las desigualdades de recursos entre las naciones. David Pepper añade la útil idea de que «cambiar la organización espacial no genera *por sí mismo* una evolución socialista verde»: depende de las circunstancias en las que tiene lugar (Pepper, 1993b, pág. 226).

En la misma línea, Boris Frankel ve «la semiautarquía» (1987, págs. 248–252) como un correctivo útil al «poderoso espejismo» (sostenido, señala él, por muchísimos socialistas demócratas) de soluciones supranacionales a la «irracionalidad y el conflicto inducidos por instituciones y

prácticas imperialistas y nacionalistas». Él ve tales soluciones como una «pesadilla antidemocrática», que amenazaría «el control autóctono local y nacional sobre fondos, recursos, destrezas y tecnología vitales». La semiautarquía, por otro lado, en principio aumentaría al máximo la autonomía de las economías locales y nacionales, y al mismo tiempo ayudaría a evitar el «provincianismo estrecho» que él (y Ryle, más arriba) creen que sería el resultado de una «autosuficiencia plena».

Por lo que respecta a la cuestión de la clase, vimos anteriormente en este capítulo que los socialistas ven con suspicacia las pretensiones verdes de haber superado la política de clase, pero también se da el caso de que algunos de ellos que han entrado en contacto con la ecología han tenido que reconsiderar la idea de que la clase trabajadora sea la depositaria del cambio social progresista. En un nivel marxista técnico, por ejemplo, Rudolf Bahro se vio llevado (aun siendo todavía socialista) a dejar de considerar a «las clases trabajadoras reales como si el proletariado con misión histórica de alcance mundial estuviera esperando en ellas a que llegara su momento, como si sus intereses económicos fueran, por consiguiente, la medida de los movimientos sociales en general» (1982, pág. 110). Más tarde se refería a la clase trabajadora, desde un punto de vista ecológico mundial, como a «la peor clase explotadora de la historia»; aunque ningún socialista que se precie, que yo sepa, iría tan lejos, ciertamente ha habido una tendencia entre algunos de

ellos a derivar hacia la opinión de que los «nuevos movimientos sociales» constituyen la esperanza más prometedora de un cambio progresista (véase el capítulo 4 para un estudio de los méritos relativos de los «movimientos» y la «clase» en el ámbito del cambio social). La idea de que estas «cuestiones» podrían generar más impulso político que «la clase» ha sido fundamental para la estrategia verde desde el principio, y algunos ecosocialistas parecen propensos a estar de acuerdo.

Conclusión acerca de ecología y socialismo

Bajo la presión de los verdes, algunos socialistas reconsiderarán las metas tradicionales de producción y crecimiento indiscriminado; procurarán rescatar tendencias subordinadas de su tradición política y pueden considerar con especial cuidado el papel de la clase trabajadora en futuras transformaciones políticas. Los verdes mismos necesitan escuchar la crítica socialista y reflexionar más profundamente sobre la relación entre capitalismo y degradación medioambiental, acerca de lo que es exactamente «el medio ambiente» y sobre el potencial de cambio social implícito en la identificación de un sujeto social. Al final, Martin Ryle tiene razón, probablemente, al reconocer la ecología política y el socialismo como ocupadas

en una «crítica convergente»: ambos ven el capitalismo como dilapidador de recursos desde la perspectiva de la producción y el consumo, y ambos lo critican por sus resultados poco igualitarios (1988, pág. 48). Pero la cuestión principal es práctica, más que teórica: «¿cuál de los dos cuenta con la mejor estrategia para conseguir implantar una sociedad sustentable e igualitaria?».

ECOFEMINISMO

Casi al comienzo de este capítulo señalé que, si el debate entre ecología política y socialismo queda mejor caracterizado como un debate *entre* modos de pensamiento y acción, el debate centrado en el ecofeminismo se describe con mayor exactitud como un debate *dentro de* un modo de pensamiento y acción. Intentaré demostrar cómo este segundo debate forma parte de un diálogo generalizado dentro del feminismo acerca del mejor modo de proceder: si buscar la igualdad con los hombres en términos ofrecidos sustancialmente (pero de forma discutible) por hombres, o si centrarse en las diferencias entre hombres y mujeres y procurar revalorizar las (supuestas) características de la mujer, actualmente suprimidas. Más allá de esta distinción, algunas ecofeministas ven el ecofeminismo como una oportunidad para rechazar la elección que implica y optar,

en cambio, por una política de nueva configuración, que supere el dualismo. En la medida en que las ecofeministas suscriben la estrategia de la «diferencia», no lo hacen sólo con miras a liberar a la mujer, sino también con el propósito de animar a los hombres a adoptar modos «femeninos» de pensar y actuar, promoviendo así relaciones más sanas entre la gente en general, y también entre la gente (pero especialmente los hombres) y el medio ambiente. En lo que sigue supondré que el ecofeminismo de la «diferencia» es el centro de gravedad de la discusión y desarrollaré la versión «deconstructiva» mediante una crítica de aquel ecofeminismo.

El ecofeminismo de la «diferencia» parece estar construido en torno a tres series principales de pensamientos. En primer lugar, tales ecofeministas suelen abogar por la existencia de valores y modos de comportamiento que son principalmente femeninos, en el sentido de que los poseen, o los manifiestan, más fundamentalmente las mujeres que los hombres. Estas características pueden ser producidas «social» o «biológicamente», y se puede conceder una importancia considerable a decidir qué opinión se adopta. Primeramente, en la medida en que las ecofeministas quieran que los hombres asuman esas características, tendrán que considerar posible para ellos el hacerlo. En otras palabras, no pueden sostener la necesidad de ser mujer para poseer tales características, aunque podrían afirmar que los hombres son incapaces de saber qué son a menos que

escuchen a las mujeres decírselo. En segundo lugar, la creencia de que esas características tienen raíces biológicas está expuesta a ser tachada de esencialismo, y por ello a la acusación de que dichas características se vinculan de forma inalterable a uno u otro de los géneros. Así, si sostenemos que algunas características no son deseables, entonces el género que las posee tiene que cargar con ellas: cualquier posibilidad de «progreso» queda descartada. Asociada con esta creencia está la idea de que los valores femeninos han estado históricamente infravalorados por el patriarcado y que es tarea del ecofeminismo de la diferencia el abogar por su revalorización positiva. Por supuesto, si hay valores y modos de comportamiento femeninos, entonces hay también valores y modos de comportamiento masculinos. Al pedir que los rasgos femeninos sean revalorizados, estas ecofeministas no exigen necesariamente que los rasgos masculinos sean eliminados –más bien es probable que busquen un equilibrio entre los dos.

La segunda idea es que la dominación de la naturaleza está relacionada con la dominación de la mujer, y que las estructuras de dominación y las razones para ella son similares en ambos casos: «La identidad y el destino de la mujer y la naturaleza están mezclados», escriben Andrée Collard y Joyce Contrucci (1988, pág. 137). La tercera idea –que se relaciona con las dos primeras y las envuelve– es que las mujeres están más cerca de la naturaleza que los hombres y, por tanto, están potencialmente en la

vanguardia por lo que respecta al descubrimiento de modos sustentables de relacionarse con el medio ambiente: «las ecofeministas sostienen que las mujeres tienen un punto de vista único desde el cual abordar la crisis ecológica» (Mellor, 1992b, pág. 236). Voy a extenderme sobre estas tres ideas y a demostrar cómo algunas feministas han rechazado el programa ecofeminista –y particularmente el primer punto (en su forma esencialista, al menos)– debido a lo que consideran sus consecuencias reaccionarias. En algunas manos («deconstructivas») esto ha llevado a una nueva definición (o refinación) del ecofeminismo; Valerie Plumwood, por ejemplo, sostiene que lo común a todos los «feminismos ecologistas» no es más que un rechazo de la creencia en la «inferioridad de la esfera de la mujer y de la naturaleza» (1993, pág. 33). Lo que distingue al feminismo de la «diferencia» del «deconstructivo» es lo que se hace después de haber rechazado esta creencia.

Valores y conducta

Con respecto a los valores y la conducta, Ynestra King escribe: «Nosotras [es decir, la mujeres] aprendemos pronto a observar, atender y nutrir» (1983, pág. 12); y Stephanie Leland hace referencia a «impulsos femeninos» tales como «la pertenencia, las relaciones y el dejar estar» (1983, pág.

71). Estos son los tipos de características (a veces aludidas, según ya he señalado, como constitutivas del «principio femenino») habitualmente atribuidas a la mujer por las ecofeministas, y, aunque Valerie Plumwood señala acertadamente que la desvalorización de las modalidades masculinas de pensamiento y conducta no lleva consigo necesariamente la afirmación de los rasgos femeninos, mi impresión es que las ecofeministas de la «diferencia» habitualmente hacen tales afirmaciones.

Apoyando su postura, Plumwood escribe: «Lo que a menudo parece estar implicado aquí no es tanto una afirmación de la conexión femenina con la naturaleza y de su cercanía a ella, cuanto una desconfianza y rechazo del modelo de carácter masculino de desconexión y dominación respecto al orden natural» (1988, pág. 19).

Pero esto parecen contradecirlo, por ejemplo, la aserción de Judith Plant de que «los valores de las mujeres, centrados en torno a la donación de vida, deben ser revalorizados, elevados desde su papel en otro tiempo subordinado» (s.f., pág. 7), y el apoyo activo de la reconsideración por parte de Hazel Henderson:

El ecofeminismo [...] valora la maternidad y la crianza y el cuidado de los hijos y el mantenimiento de hábitats confortables y comunidades unidas como el trabajo más altamente productivo de la sociedad, y no como el más desvalorizado, como ocurre bajo el dominio de los

valores y economía patriarcales, donde tales tareas son ignoradas y no retribuidas (Henderson, 1983, pág. 207).

Ciertamente hay razones para que los valores masculinos –por ejemplo, la discriminación, la dominación y la jerarquía (Leland, 1983, págs. 68–69), y «una indiferencia respecto a las necesidades de gobierno doméstico de la naturaleza» (Freer, 1983, pág. 132)– sean vistos como positivamente dañinos cuando se fomentan excluyendo otros valores. En este contexto, Jean Freer caracteriza mordazmente el programa espacial como un ejercicio en el que «bolsas de plástico llenas de orina de hombres se ponían en circulación infinita por el cosmos»; y después pregunta: «¿Cómo pueden afirmar que se preocupan por los demás?» (ibíd.). Ynestra King concluye:

Consideramos preocupaciones feministas la devastación de la tierra y sus seres causada por los guerreros empresariales, y la amenaza de aniquilación nuclear por parte de los guerreros militares. Es la misma mentalidad machista que nos negaba nuestro derecho a nuestros propios cuerpos y a nuestra propia sexualidad, y que se apoya en múltiples sistemas de dominación y poder estatal para salirse con la suya (King, 1983, pág. 10).

Hay varias dificultades –aparte de las político–estratégicas– asociadas con la aserción de los valores femeninos y el deseo de que se valoren en más.

Valerie Plumwood señala (1988, pág. 21) que, para empezar, está el archisabido problema de determinar primero los rasgos femeninos: sólo podríamos conocer el aspecto que tendría una muestra representativa de mujeres «femeninas» si tuviéramos ya una idea de cuáles sean los rasgos femeninos, pero entonces dichos rasgos se declararían de antemano, por decirlo así, no se deducirían por observación. ¿No se puede, además, decir con verdad que algunos hombres manifiestan características «femeninas», y algunas mujeres, características «masculinas», en cuyo caso tales características no se fundan en el género como tal, sino, por ejemplo, en la socialización que actúa sobre el género?

Además, hay una serie de lo que se podría considerar rasgos negativos, tales como el servilismo, que las mujeres (incluidas, por supuesto, un gran número de feministas) asocian con la mujer. Si queremos usar a la mujer como la medida de características estimadas, no nos queda espacio para juzgar con respecto a lo que podríamos sospechar que son rasgos negativos en lo que se considera como conducta típicamente femenina. Sólo podemos conceptualizar el servilismo como negativo si valoramos positivamente su opuesto, y esto significará valorar positivamente una característica normalmente asociada con el hombre. En otras palabras, ¿cómo hemos de decidir qué formas de pensamiento o conducta son positivas y cuáles son negativas? Puede que no queramos decir que todas las

características femeninas son positivas y que tampoco queramos afirmar, así lo parece, que todos los rasgos masculinos son negativos. Pero la aserción generalizada de que los rasgos femeninos son positivos no nos permite ningún asidero que ayude al discernimiento.

Una forma afín de aproximarse a esta cuestión podría ser preguntar: «Dado que tanto las características masculinas como las femeninas se han desarrollado bajo el patriarcado, ¿qué nos da las razones para decir que una u otra forma es valiosa?». La feminista separatista podría decir que aquello a lo que las ecofeministas se refieren como rasgos sanos están tan manchados de patriarcado como los insanos, y que el único modo de descubrir cómo son las auténticas características femeninas (si es que en verdad existen) sería desengancharse del patriarcado lo más posible y permitir que dichos rasgos «emerjan». Como señala Mary Mellor: «Las feministas han sostenido largo tiempo que, hasta que las mujeres tengan control sobre su propia fecundidad, sexualidad y situación económica, nunca sabremos lo que las mujeres “realmente” quieren o son» (1992b, pág. 237).

Las ecofeministas de la «diferencia» no suelen adoptar esta estrategia: simplemente delimitan algunos rasgos que, dicen, la mayoría de las mujeres ya tienen, los valoran positivamente y después afirman que tanto a nosotros (todos nosotros) como, por tanto, al planeta nos iría mejor si adoptáramos tales rasgos:

Inicialmente, parece obvio que el argumento ecofeminista y pacifista se basa en aceptar una especial conexión femenina con la naturaleza o con características pacíficas, y en afirmar después esto como un ideal en competencia con el humano (o como parte de tal ideal) (Plumwood, 1988, pág. 22).

El rechazo por parte de Plumwood de lo «obvio» es lo que la pone a ella y a otras (véase, por ejemplo, King, 1989) en camino hacia el ecofeminismo «deconstructivo». Ella alega razones contra la idea de aceptar lo femenino y rechazar lo masculino (según sus propias palabras) y opta, en cambio, por rechazar ambos –muy recientemente con un refinado argumento que sitúa su estrategia feminista dentro de un ataque general contra el pensamiento dualista (Plumwood, 1993)–. Allí sostiene:

Las mujeres han encarado una elección inaceptable dentro del patriarcado con respecto a su antigua identidad como naturaleza. O la aceptan (naturalismo) o la rechazan (y ratifican el modelo de autoridad dominante). La atención a la problemática dualista muestra un modo de resolver este dilema. Las mujeres deben ser tratadas como tan plenamente humanas y tan plenamente parte de la cultura humana como los hombres. Pero tanto hombres como mujeres deben cuestionar la concepción dual de la identidad humana y crear una cultura alternativa que reconozca plenamente la identidad *humana* como continua con la naturaleza, y

no ajena a ella (Plumwood, 1993, pág. 36).

En una forma previa, esto fue presentado como un modelo «sin géneros» de lo humano, que presupone que esa selección de características se hace sobre la base de criterios independientes de valor.

Los criterios seleccionados con frecuencia se asociarán con un género más que con el otro, y quizá pueda resultar que se parezcan más a los rasgos característicos femeninos que a los masculinos. Pero carecen de género en el sentido de que no serán seleccionados debido a su conexión con un género o con el otro, sino sobre la base de consideraciones independientes (Plumwood, 1988, pág. 23).

Este proyecto sería difícil de llevar a cabo (¿cuáles serían esas «consideraciones independientes»? ¿qué significaría ser «plenamente humano?»), y sus consecuencias no se pueden tratar aquí con más detalle. Baste decir que el feminismo de Plumwood

representaría la disponibilidad de las mujeres para pasar a un estadio más avanzado en sus relaciones con la naturaleza, más allá del de la inclusión impotente en la naturaleza, más allá del de la reacción contra su vieja exclusión de la cultura, y hacia un posicionamiento activo, deliberado y reflexivo de sí mismas *con* la naturaleza contra una forma de cultura destructiva y generadora de dualismo (Plumwood, 1993, pág. 39; cursiva en el

original).

Lo que aquí me interesa principalmente de la postura de Plumwood es que nos permite distinguirla de lo que, a mi entender, es un par de principios básicos del ecofeminismo de la «diferencia»: que los rasgos de carácter pueden ser identificados como masculinos o como femeninos, y que los femeninos son los que actualmente necesitan más obviamente ser reafirmados, tanto por nuestro bien, como por el del planeta. La misma Plumwood distancia su postura de este tipo de ecofeminismo al referirse a su proyecto como un «feminismo ecológico crítico» (véase, por ejemplo, Plumwood, 1994, pág. 39). Esta nueva denominación de las posturas dentro o en torno al proyecto ecofeminista es a menudo un signo de insatisfacción con la postura feminista de la «diferencia»: Mary Mellor (por ejemplo) describe la suya como «política verde feminista» (1992a, pág. 238) y no como ecofeminismo.

El sometimiento de las mujeres y la dominación de la naturaleza

Es específico de los dos ecofeminismos a los que aquí hago referencia el que sus partidarias los consideren buenos, no sólo para las mujeres, sino también para el mundo natural

no humano. Las ecofeministas descubren una relación entre el sometimiento de la naturaleza por parte del hombre y el sometimiento de la mujer por el hombre. La naturaleza de este vínculo puede adoptar dos formas: débil y fuerte. En el supuesto débil, el patriarcado es visto como productor y reproductor de su dominación en toda una serie de campos, y cualquier cosa que cae bajo su mirada queda sometida a él. El vínculo entre mujer y naturaleza, en este caso, es simplemente que son dos objetos de la dominación patriarcal, sin que el sometimiento de una ayude necesariamente a producir y reproducir el sometimiento de la otra. Así, Christine Thomas cita a Rosemary Radford Reuther: «Las mujeres deben ver que no puede haber liberación para ellas ni solución alguna para la crisis ecológica dentro de una sociedad cuyo modelo fundamental de relaciones tiende a ser de dominación» (Thomas, 1983, pág. 162).

Judith Plant expone una idea parecida: «estamos ayudando a crear conciencia de la dominación a todos los niveles» (Plant, s.f., pág. 4); y después continúa con un pensamiento que deja entrever el fuerte vínculo que a veces se reconoce entre mujer y naturaleza en el sentido de su sometimiento común: «Una vez que entendemos las conexiones históricas entre la mujer y la naturaleza y su subsiguiente opresión, debemos tomar postura en la guerra contra la naturaleza» (ibíd.). Este último comentario indica las conexiones entre la explotación de la mujer y la

naturaleza, que van más allá del mero hecho de estar sometidas a la mirada global del patriarcado.

Plant dice que el estudio histórico de su explotación lleva a la conclusión de que el patriarcado ha postulado una identidad particular entre las dos que produce y reproduce su sometimiento común. En este sentido, afirman las ecofeministas, la lucha por la liberación de la mujer debe ser una lucha por la naturaleza también y, así mismo, la explotación de la naturaleza no se debe ver como algo separado de la explotación de la mujer. Ambas hunden sus raíces en el patriarcado: «Creemos que una cultura contra la naturaleza es una cultura contra la mujer» (King, 1983, pág. 11).

Quienes afirman un vínculo fuerte sostienen que el patriarcado confiere características semejantes a la naturaleza y a la mujer, y después las desvaloriza sistemáticamente. Así, ambas son vistas como irracionales, inciertas, difíciles de controlar, confusas. Janet Biehl escribe:

En la cultura occidental, los hombres han justificado tradicionalmente su dominación de las mujeres conceptuándolas como «más cercanas a la naturaleza» que ellos. Las mujeres han sido ideológicamente deshumanizadas y desracionalizadas por los hombres; se ha dicho que eran más caóticas, más misteriosas en sus motivaciones, más emocionales, más húmedas, incluso más corruptas (Biehl, 1988, pág. 12).

Cuándo comenzó a ocurrir esto es algo que se discute entre las ecofeministas. El debate se da básicamente entre dos grupos: «quienes sitúan el problema, tanto de la mujer como de la naturaleza, en su lugar, como parte de una serie de dualismos que tienen su origen en la filosofía clásica y cuya pista se puede seguir a través de una historia compleja hasta el presente»; y quienes preferirían referirse al «nacimiento de la ciencia mecanicista durante el período de la Ilustración y la preilustración» (Plumwood, 1986, pág. 121). En efecto, debido a que el primer grupo no encuentra una relación necesaria entre el sometimiento de la mujer y el de la naturaleza, quizá sea erróneo referirse a ellas como ecofeministas.

Ya hemos precisado la ambigua relación que el movimiento verde como un todo tiene con las tradiciones de la Ilustración, y es totalmente coherente que algunas ecofeministas vean un vínculo entre el impulso baconiano de dominar la naturaleza y el sometimiento de la mujer, especialmente una vez que se les ha conferido a ambas características semejantes. El proyecto científico moderno, que hunde sus raíces en Francis Bacon, es considerado un proyecto universalizador de reducción, fragmentación y control violento. Las ecofeministas de la «diferencia» contestarán a este proyecto con los principios femeninos de la diversidad, el holismo, la interconexión y la no violencia. Las ecofeministas «deconstructivas» sostendrán que la Ilustración endureció, además, una serie de dualismos que

estaban en vigor mucho antes de que empezara el período de la Ilustración, y que es preciso trascender, más que reconsiderar. El problema de la postura de la «diferencia» en este campo es que sus partidarias tienden a pintar un cuadro demasiado halagüeño del período preilustrado. El organicismo puede haber dado paso al mecanicismo, pero los organicistas también encontraban razones para perseguir a las brujas. Parece que lo que se puede decir es que la visión mecanicista de la naturaleza reforzó el sometimiento de la mujer, pero que dicho sometimiento hunde sus raíces en otra parte.

En efecto, como Janet Biehl ha señalado con una objetividad contraria a los hechos: «Han existido sociedades que [...] podían venerar la naturaleza (como el antiguo Egipto) y a las que, sin embargo, esa “veneración” no les impedía desarrollar una jerarquía patricéntrica en toda regla» (1988, pág. 13). En esta medida, los hombres no necesitan una serie impresionante de pensamientos que justifiquen el sometimiento de la naturaleza a fin de dominar a la mujer, aunque parece probable que tales pensamientos hayan sido usados desde el siglo XVII para reforzar dicha dominación. De este modo, las ecofeministas que vinculan el sometimiento de la mujer y el de la naturaleza no pueden aportar razones fundamentales para el hecho de la dominación de la mujer por el hombre, pero pueden indicar la forma en la cual, ahora, se atribuye a la mujer y a la naturaleza la posesión de características semejantes, y el

hecho de que dichas características «da la casualidad» de que están infravaloradas.

La mujer como «más cercana a la naturaleza»

Al vincular el sometimiento de la mujer y de la naturaleza (Merchant, 1990), las ecofeministas señalan que las estructuras intelectuales que justifican ambas son las mismas. Las ecofeministas de la «diferencia» pasan a afirmar que impedir una mayor destrucción del medio ambiente implicará estar más «en sintonía» con el mundo natural no humano, que la mujer está habitualmente más cerca de la naturaleza que el hombre, y que, por tanto, la mujer está mejor situada para proporcionar modelos de conducta medioambientalmente sensible que se propongan a la imitación.

Para algunas ecofeministas, la base de esta cercanía a la naturaleza es la biología: «Debido al ciclo reproductivo, es mucho más difícil que las mujeres escapen a un sentimiento de conexión con el mundo natural», dice Elizabeth Dodson Gray (en Plumwood, 1986, pág. 125); y Hazel Henderson comenta: «Biológicamente, la mayoría de las mujeres del mundo siguen experimentando de forma viva su inclusión en la Naturaleza y pueden albergar pocas ilusiones relativas a

su libertad y distanciamiento respecto a los ciclos de nacimiento y muerte» (1983, pág. 207). Las mujeres maoríes entierran su placenta en la tierra como representación simbólica de la conexión de las mujeres como dadoras de vida y la Tierra como fuente y origen de toda vida. Otras, favorables al vínculo entre ecología y feminismo, pero que no desean tragar con un esencialismo biológico, afirman que las experiencias personales de la mujer le dan una gran ventaja en lo tocante a adquirir sensibilidad ecológica:

En la medida en que las vidas de las mujeres han sido vividas en formas que se oponen menos directamente a la naturaleza que las de los hombres, y han implicado prácticas, cualidades de atención y tipos de yoidad diferentes y menos oposicionistas, una postura feminista ecológica podría y debería privilegiar algunas de las experiencias y prácticas de las mujeres por encima de las de los hombres como fuente de cambio, *sin comprometerse con ninguna forma de naturalismo* (Plumwood, 1993, pág. 35; la cursiva es mía).

Esto, evidentemente, tiene que ver con la aspiración general del movimiento verde de hacernos la vida en la Tierra más leve. Como vimos en el capítulo 2, los ecologistas profundos abogan por un cambio de conciencia en lo que respecta a nuestras relaciones con el mundo natural no humano. Warwick Fox exige un cambio en las prioridades, de manera que quienes estropean el medio ambiente tengan que justificar su conducta, en lugar de que el peso de la

prueba recaiga sobre los defensores del medio ambiente. Un requisito previo para esto, afirma él, es una conciencia de los límites «blandos» existentes entre nosotros mismos y el mundo natural no humano. Señalé en su momento que, con respecto a esto, los ecologistas profundos se encuentran con un problema formidable de persuasión: la mayoría de la gente sencillamente no piensa así, y es difícil ver cómo podrían llegar a hacerlo.

Algunas ecofeministas, sin embargo, afirman que hay ya millones de personas que piensan así, o al menos están potencialmente a punto de hacerlo: las mujeres mismas. Según esta interpretación, la cercanía de las mujeres a la naturaleza las pone en la vanguardia política verde, en contacto con un mundo que Judith Plant describe y que muchos miembros del movimiento verde quisieran ver resucitado, un mundo en el que «los mineros llevaban a cabo rituales: se realizaban ofrendas a los dioses del suelo y el mundo subterráneo, sacrificios ceremoniales, y se guardaban abstinencia sexual y ayuno antes de violar lo que se consideraba la tierra sagrada» (s.f., pág. 3).

Un problema al que el ecofeminismo tiene que hacer frente en el ámbito de los objetivos más amplios del movimiento verde es la reconciliación de la exigencia de una valoración positiva de la actividad de engendrar hijos y la necesidad de reducir los niveles de población. Por supuesto, no es preciso que dicha valoración implique un gran número de nacimientos reales, pero a una cultura que tenga el

nacimiento de niños en alta estima podría resultarle difícil legitimar medidas de control demográfico. Pero, por otra parte, en una sociedad sustentable que funcione adecuadamente, la gente aprendería a alcanzar y a mantener tasas reproductivas sustentables, tal como hacen ya miembros de diversas comunidades (particularmente en África y América Latina).

Cuestiones y conclusiones acerca del ecofeminismo

El ecofeminismo de la «diferencia», en particular, no ha carecido de críticos, y Janet Biehl, por poner un ejemplo, cree que la vinculación de la mujer con la naturaleza y la subsiguiente subordinación de ambas es precisamente la razón por la que resulta peligroso intentar usar ese vínculo con fines emancipadores:

Cuando las ecofeministas enraízan los rasgos de personalidad de la mujer en la biología reproductiva y sexual, tienden a dar por buenas esas imágenes creadas por hombres que definen a las mujeres como seres primordialmente biológicos [...] esto es entregar a la mujer

a los estereotipos masculinos que enraízan totalmente la estructura de carácter de las mujeres en su ser biológico (Biehl, 1993, pág. 55).

También Plumwood deja absolutamente claro por qué este tipo de ecofeminismo es visto en algunos sectores del movimiento feminista como reaccionario: «El concepto de naturaleza [...] ha sido y sigue siendo un instrumento importante del arsenal de los conservadores resueltos a mantener a las mujeres en su sitio»; y: «dado este trasfondo, no resulta sorprendente que muchas feministas miren con cierto recelo una opinión reciente, expresada por un número cada vez mayor de autoras del campo ecofeminista, de que puede haber algo que se pueda decir en favor de la conexión femenina con la naturaleza» (Plumwood, 1988, pág. 16; y véase también 1993, pág. 20).

En una línea parecida, Mary Mellor establece la útil distinción entre feminismo y valores femeninos: «Incluso allí donde los pensadores verdes varones sostienen que un compromiso con el feminismo está en el centro de su política, esto a menudo cae en una discusión sobre *valores femeninos*» (Mellor, 1992b, pág. 245); y aunque se debe señalar que las pruebas de este capítulo indican que hay muchísimas autoras que hacen lo mismo, la idea general de Mellor es bien recibida: «adoptar un principio femenino sin abordar las relaciones de poder entre hombres y mujeres es adoptar una postura ecofemenina, más que ecofeminista» (ibíd., pág. 246).

La crítica de Janet Biehl va dirigida principalmente a los ecologistas profundos, a quienes ella ve como dedicados a un proyecto que garantizará la dominación de la mujer por parte del hombre, pero sus observaciones son igualmente aplicables al ecofeminismo de la «diferencia». A las mujeres no se les debe pedir, escribe ella, que «piensen como una montaña»: en el ámbito de la lucha de la mujer por su *yoidad*, autonomía y aceptación como seres racionales, esto equivale a «un descarado bofetón en la cara» (Biehl, 1988, pág. 14). Biehl parodia a los ecologistas profundos (y ecofeministas de la «diferencia» que sostienen que los valores y características «masculinos» carecen de valor: «No importa hacerse racionales; no importa el yo; mirad adonde llevó a los hombres, después de todo; las mujeres salieron mejor libradas que los hombres desde el principio sin esa molesta individualidad» (ibíd., pág. 13).

El intento ecológico profundo de animarnos a las virtudes de la modestia, la pasividad y la humildad con respecto al mundo natural (y los demás seres humanos), se afirma, sólo puede perjudicar a sus mismos promotores, en el marco de la liberación de la mujer. Desde este punto de vista, el movimiento de las mujeres se ha ocupado precisamente de suprimir la modestia y la humildad (y negarse a parir un hijo cada diez o doce meses) porque estas características han trabajado en favor del patriarcado. En el marco del patriarcado (es decir, ahora), la mujer no puede permitirse seguir el programa ecológico profundo, y, en la medida en

que el ecofeminismo suscribe los parámetros ecológicos profundos, tampoco hace ningún favor a la mujer: «es precisamente de la humildad, con su obediencia pasiva y receptiva a los hombres, de la que están intentando escapar hoy las mujeres» (ibíd., pág. 14).

Estas preocupaciones parecen tener un fundamento razonable, por cuanto, en cierto sentido, el ecofeminismo significa pedir que la gente en general adopte modos «femeninos» de relacionarse con el mundo a sabiendas de que es más probable que lo hagan las mujeres que los hombres. Si esto sucede, y si tales modos de relacionarse con el mundo y la desvalorización de las mujeres son, en efecto, parte de la razón de la subordinación de la mujer al hombre, entonces la posición de la mujer sólo puede empeorar. El ecofeminismo de la «diferencia», por tanto, propone una estrategia peligrosa (una estrategia que Plumwood llama «inversión acrítica»; Plumwood, 1993, pág. 31): usar ideas que ya se han vuelto contra las mujeres, con la convicción de que, si son asumidas y vividas por todos, de ello se derivará una mejora general, tanto de la condición humana, como de la no humana. Si tales ideas no son asumidas, las mujeres se habrán «sacrificado a sí mismas al medio ambiente», y éste es un precio que algunas feministas desde luego no están dispuestas a pagar: «a falta de una perspectiva feminista [...] existe el peligro de que la política verde ni siquiera produzca una proclamación sin géneros del “principio femenino”, sino una celebración abierta o encubierta de lo masculino»

(Mellor, 1992b, pág. 249).

El ecofeminismo «deconstructivo», por otra parte, cuenta con problemas propios. La negativa a escoger entre lo masculino y lo femenino tiene la feliz consecuencia de evitar los escollos asociados con basar una política transformadora en lo segundo, pero (se puede sostener que) deja el futuro demasiado abierto. En lugar de una racionalidad masculina o femenina, Plumwood aboga por una racionalidad ecológica que «reconozca y asuma las relaciones negadas de dependencia y nos permita admitir nuestra deuda con los demás sustentadores de la tierra» (Plumwood, 1993, pág. 196). Pero, ¿qué significa esto y cómo se llevará a cabo? Hasta que se haga un trabajo ulterior, el espacio más allá del dualismo queda ocupado por una niebla de indeterminación –que libera y a la vez frustra por su falta de indicadores.

CONCLUSIÓN

Las diferencias entre lo que he llamado medioambientalismo y el ecologismo han quedado ya establecidas. El ecologismo intenta poner en tela de juicio, de forma radical, toda una serie de prácticas políticas, económicas y sociales, y el medioambientalismo no. El ecologismo concibe un futuro postindustrial completamente distinto de aquel que por lo general nos resulta más conocido. Mientras que la mayor parte del futuro postindustrial gira en torno a una alta tasa de crecimiento, alta tecnología, servicios en expansión, más ocio y satisfacción concebida desde un punto de vista material, la sociedad postindustrial del ecologismo cuestiona el crecimiento y la tecnología, y afirma que la Buena Vida supondrá más trabajo y menos objetos materiales. Fundamentalmente, el ecologismo toma en serio la condición universal de la finitud del planeta y pregunta qué tipo de prácticas políticas, económicas y sociales son a) posibles y b) deseables dentro de esa estructura. El

medioambientalismo, como es característico de él, no hace tal cosa.

Desde la perspectiva de las relaciones humanas con el mundo natural no humano, el ecologismo pide que el peso de la prueba no recaiga ya sobre quienes aconsejan el menor deterioro posible del mundo natural no humano, sino sobre quienes creen que dicho deterioro es esencialmente no problemático. Los medioambientalistas habitualmente se preocuparán por la intervención en el mundo natural no humano sólo en la medida en que pueda afectar a los seres humanos; los ecologistas sostendrán que el fuerte antropocentrismo que esto denota es mucho más parte de nuestros problemas actuales que una solución a ellos.

Las consideraciones prácticas sobre los límites del crecimiento y las preocupaciones éticas por el mundo natural no humano se combinan para producir, en el ecologismo, una ideología política por derecho propio. Podemos llamarla ideología (en sentido funcional) porque posee, en primer lugar, una descripción del mundo político y social –un par de gafas verdes– que nos ayudan a orientarnos en él. Además cuenta con un programa para el cambio político y, dato decisivo, posee un cuadro del tipo de sociedad en la que los ecologistas creen que deberíamos habitar, vagamente descrita como la «sociedad sustentable». Debido a que los elementos descriptivos y prescriptivos del programa político–ecológico no se pueden acomodar dentro de otras ideologías políticas (tales como el

socialismo) sin modificarlas sustancialmente, ciertamente podemos colocar el ecologismo, con todo derecho, junto a tales ideologías, compitiendo con ellas en el mercado político de finales del siglo XX. En cambio, sostengo que los diversos tipos de medioambientalismo (conservación, control de la contaminación, reciclado de desechos, etc.) se pueden encajar con relativa facilidad en paradigmas ideológicos más conocidos, y que el modo en que estas cuestiones han sido asumidas de buena gana en todo el espectro político demuestra la presencia activa de esta cooptación.

Pero, ¿qué hay de la relación entre ecologismo y medioambientalismo? Una respuesta obvia es ver el ecologismo como el cuadro utópico que todos los movimientos políticos necesitan si quieren operar eficazmente. Según esta interpretación, la política verde tiene un ala reformista lo mismo que una radical, actuando esta última como una especie de policía puritano, llamando a los reformistas al orden cuando se apartan demasiado del camino durante su «marcha a través de las instituciones». Esto es tanto como decir que las preguntas acerca de si el cuadro verde oscuro es realizable o no, tal y como lo he descrito en este libro, van a perder de vista lo esencial. En efecto, su utopismo, con la visión y creatividad comprometida que puede generar, es, según esta interpretación, la mejor baza del ecologismo.

Aún más positivamente, la visión utópica proporciona la

indispensable fuente de inspiración fundamentalista de la que los activistas verdes, incluso los más reformistas y respetables necesitan beber continuamente. Los reformadores verdes necesitan un cuadro radicalmente alternativo de la sociedad postindustrial, necesitan visionarios ecológicos profundos, necesitan los estudios fantasma de la sociedad sustentable y necesitan, paradójicamente, que de vez en cuando se les haga tocar tierra y se les recuerde los límites del crecimiento. La política verde oscuro hace recordar a los reformistas adonde quieren ir, aun cuando en realidad no crean que puedan llegar hasta allí. Desde esta perspectiva, existe lo que podríamos llamar una «tensión constructiva» entre ecologismo y medioambientalismo.

Pero, ¿está tan claro que dicha tensión es constructiva? Hay quienes sostendrán que las ideas verdes radicales son totalmente contraproducentes por cuanto «están comenzando a llevar al movimiento medioambiental hacia estrategias que consiguen lo contrario de lo que pretenden, impidiendo que la sociedad realice las reformas que tan desesperadamente necesita» (Lewis, 1992, pág. 2). Desde el punto de vista de Lewis, el ecorradicalismo amenaza el medioambiente al «alimentar el contramovimiento antimedioambientalista» (ibíd., pág. 6), y, por tanto, Lewis se propone dismantelar lo que él considera los cuatro postulados de un «medioambientalismo radical», así como de la «creencia subyacente» que lo informa: «que el

crecimiento económico es por definición insustentable» (ibíd., pág. 3). Los cuatro postulados son:

que los pueblos «originales» (o «primitivos») ejemplifican cómo podemos vivir en armonía con la naturaleza (y con los demás); que una completa descentralización, que lleve a la autarquía local, es necesaria para la salud social y ecológica; que el avance tecnológico, si no el progreso científico mismo, es intrínsecamente dañino y deshumanizante; y que el sistema capitalista de mercado es inevitablemente destructivo y dilapidador (Lewis, 1992, pág. 3).

Lewis considera que todas estas opiniones son obstinadamente erróneas (ibíd., pág. 9), y rechaza el ataque ecorradical contra el crecimiento económico afirmando que el crecimiento en *valor* es perfectamente compatible con una sustentabilidad a largo plazo: «aunque la economía mundial ciertamente no puede crecer indefinidamente en *volumen* generando a raudales un desfile de productos no reutilizables cada vez mayor, *puede* continuar expandiéndose en *valor* produciendo mejores artículos y servicios cada vez con mayor eficiencia» (ibíd., pág. 10; cursiva en el original).

Los verdes radicales podrían responder a la crítica de los «cuatro postulados» diciendo que no se reconocen en el cuadro compuesto que ésta ofrece. Lewis parece haber caricaturizado el ala extremista de un tipo de

medioambientalismo de la costa oeste norteamericana, y por lo general ha apodado al resultado «ecorradicalismo». Aunque hay algo de verdad en toda caricatura, también hay mucha imaginación, y espero que el resto del presente libro aporte pruebas de la indebida selección del material gráfico de Lewis. Si –como sospecho– Lewis no ha dado en el blanco, entonces el éxito de su ataque debe de ser ambiguo. Los verdes radicales también podrían decir que su argumento demoledor respecto al crecimiento económico es curioso por cuanto concede a los verdes radicales precisamente lo que éstos quieren: un reconocimiento de que las actuales tasas de crecimiento económico *en volumen* son insustentables. No puedo imaginar que un verde sostenga que el crecimiento desde el punto de vista del valor es insustentable (aunque puedo imaginar algunos argumentos bastante fuertes sobre cómo determinar el valor primero).

Por lo que respecta a la cuestión estratégica, los verdes radicales podrían decir que su radicalismo, lejos de apartar completamente a la gente de la política verde, hace parecer a los ecomoderados más respetables de lo que ya son, allanándoles con ello el camino por los pasillos del poder. En el capítulo 4 señalé, en efecto, que éste era un tema rector del programa de acción directa de ¡La Tierra primero!:

las acciones de los saboteadores invariablemente elevan la categoría y la posición negociadora de los oponentes más «razonables». La industria considera que los medioambientalistas más corrientes son radicales

hasta que prueban un poco de verdadero activismo radical. De repente, la venta persuasiva del Sierra Club y otros ecoburócratas de camisa blanca y corbata se hace mucho más atractiva y digna de una negociación seria. Estos medioambientalistas moderados deben condenar al saboteador para preservar su propia imagen, pero deben aprovecharse al máximo del crédito que aquél consigue para su aproximación (Foreman y Haywood, 1989, pág. 22).

Hay quienes sostendrán, en cualquier caso, que Lewis está haciendo una montaña de un grano de arena: que la política verde radical está tan a la sombra de su primo reformista que es prácticamente invisible. Irónicamente, esto podría ser el resultado del aumento espectacular de la popularidad política de las cuestiones medioambientales a finales de los años ochenta. Podría sonar curiosa la afirmación de que la política verde radical es la víctima del éxito reformista, pero, desde un punto de vista según el cual la tensión entre medioambientalismo y ecologismo es destructiva y no constructiva, puede que sea eso lo que ha sucedido. El movimiento verde se ha pasado años intentando conseguir que el medio ambiente entrara en el programa político, y los principales partidos políticos han cosido en sus respectivas banderas una barra verde con tanta maña que ya no parece haber necesidad de una política verde (y mucho menos *radicalmente* verde). Como dice Anna Bramwell: «Lo que es utilizable de la crítica verde ha sido en gran parte asumido

por el sistema político» (Bramwell, 1994, pág. 206). Según esta interpretación, la política verde radical ha desaparecido detrás de luces más brillantes y voces más altas, y el llamamiento al cambio social, político y económico radical está amortiguado, si no acallado.

Los verdes radicales, evidentemente, se encuentran en una posición incómoda. Por un lado, tienen un mensaje que transmitir, y, por el otro, tienen ante sí un público y una cultura que, según creen ellos, les impide transmitirlo. Así, en ciertos foros públicos adoptan una orientación reformista, bien porque piensan que ser radicalmente verde supondría marginarse, bien porque las discusiones en estos foros (particularmente en la televisión y la radio) se inclinan hacia lo que ya interesa al público (ríos contaminados, focas que mueren), más que a lo que podría interesarle si tuviera la oportunidad de oír hablar de ello. No hay nada nuevo en todo esto; es el típico dilema de cualquier forma radical de política, y puede producir una forma onerosa de esquizofrenia política.

En este orden de cosas, Jonathon Porritt ha descrito cómo el hecho de ser director de Amigos de la Tierra y además miembro del Partido Verde (Dodds, 1988, pág. 201) ha tirado de él simultáneamente en direcciones diferentes.

El mecanismo es el siguiente: hay un deseo de popularizar la política verde, de «transmitir el mensaje», y hay un deseo de asegurarse de que el mensaje verde es radical, y no

meramente reformista. Pero la dificultad parece ser que, para poder transmitir cualquier mensaje, éste tiene que ser reformista y no radical.

Porritt hace referencia, por ejemplo, a la campaña sumamente exitosa de Amigos de la Tierra para animar a los fabricantes a reducir progresivamente el uso de clorofluorocarbonos en los aerosoles. Señalaba que, para finales de 1989, sólo un 5 o un 10 % de los aerosoles, aproximadamente, usaban clorofluorocarbonos, en contraste con las casi tres cuartas partes de tan sólo un año antes, más o menos. Como escribe él: «Todo eso está muy bien: un pasito más hacia un medio ambiente más seguro». Y entonces pregunta: «¿Pero nos lleva esto realmente algo más cerca de la sustentabilidad?» (ibíd., págs. 200–201). Y, por supuesto, ésta es la cuestión: erradicar los clorofluorocarbonos de los aerosoles es un respetable logro verde, pero, ¿es radical?

Porritt mismo observa:

Varios verdes profundos (incluidos miembros del Partido Verde) se apresuraron a censurar a los Amigos de la Tierra el no hacer campaña contra los aerosoles en general, ya que son indiscutiblemente innecesarios, dispendiosos y distan de ser inocuos para el medio ambiente aun cuando no usen clorofluorocarbonos. Tales críticos sugerían (¿y quién puede culparles?) que al

hacer campaña en favor de aerosoles sin cloro-fluorocarbonos, estábamos tolerando, si no promoviendo positivamente, la falta de moderación, la vanidad y unos modelos de consumo totalmente insustentables (Dodds, 1988, pág. 201).

Esto capta el dilema en toda su radicalidad; si, como sugieren las frases finales, las campañas medioambientales pueden contribuir a la insustentabilidad, entonces la política verde claro y verde oscuro están en conflicto, no en armonía; la noción de «tensión constructiva» queda puesta en tela de juicio. En otras palabras, no es simplemente una cuestión semántica acerca de si medioambientalismo y ecologismo son o no la misma cosa y, en caso de respuesta negativa, en qué se diferencian, sino una cuestión que tiene consecuencias político–estratégicas. Si los verdes radicales y los reformistas tiran en direcciones diferentes, esto es verdaderamente serio, porque la defensa clásica de la esquizofrenia política es que, aun cuando las dos posturas estén en lugares diferentes, al menos están en el mismo camino. Dicho de otro modo, el verde claro sostendrá que una educación verde claro puede llevar a una radicalización verde oscuro; que, para aquél, el curso normal de las cosas es evolucionar hasta éste: «Pensándolo bien, creo que se hará más bien que mal si uno ve tal aproximación como parte de una estrategia transitoria» (ibíd., pág. 199), escribe Porritt.

Porritt podría incluso reconocer de mala gana que algo es

mejor que nada, aun cuando no tenga lugar ninguna evolución en absoluto: «Después de todo, enfrentados a la elección entre *yuppies* verdes o *yuppies* poco afables con la naturaleza, entre consumidores verdes conscientes o consumidores relativamente inconscientes, del viejo estilo, nos encontramos con el proverbial “lo tomas o lo dejas”» (ibíd.). En estos sentidos, los verdes radicales pueden defender felizmente la postura reformista ocasional, porque con ello podrían verdear al *yuppy* raro y mejorar el volumen anual de ventas de Body Shop. Pero, ¿qué le parecerá todo esto al lado radical del verde esquizofrénico? ¿Se compra la popularidad medioambientalista a costa de convicciones más radicales, la mayor parte de las veces privadas?

Una cuestión estratégica básica que el movimiento verde ha de afrontar, pues, es si la política verde claro (medioambientalismo) hace más o menos probable una política verde oscuro (ecologismo). Hablando *grosso modo*, sostendrán que la hace más probable quienes creen que ambas formas de política van encaminadas en la misma dirección, aun cuando una pueda quedarse ligeramente rezagada respecto a la otra. Sostendrán que la hace menos probable quienes creen que dichas formas de política actúan más en mutua contradicción que en mutua colaboración. En este caso, la conclusión no será animar a la gente a que vea el medioambientalismo como una «estrategia transitoria» para el ecologismo, sino afirmar que no es una estrategia transitoria en absoluto.

Por supuesto, hay argumentos en favor y en contra de ambas posturas, y hay varios modos de formular la primera (y por lo que parece, cada vez más popular), la «tesis de convergencia». El tema común que atraviesa esas diversas formulaciones es que los *resultados normativos* de los programas radical y reformista son muy semejantes, aun cuando las *razones y valores* que subyacen tras ellos sean diferentes. Hablando en términos muy generales, la intención política tanto de reformistas como de radicales es proteger el medio ambiente. Los verdes radicales han sostenido por mucho tiempo que este objetivo no se puede alcanzar mientras el crecimiento económico siga siendo el *leitmotif* de las sociedades industriales y en vías de industrialización, y mientras nuestra actitud ante la protección medioambiental esté guiada por luces antropocéntricas. La «primera oleada» de ataque contra la visión de los límites del crecimiento procedía de defensores del cuerno de la abundancia de recursos, tales como Hermán Kahn y Julián Simón, quienes simplemente sostenían (y lo siguen haciendo) que hay más que suficiente para que todos nos arreglemos más o menos para siempre: «ahora tenemos en nuestras manos [...] la tecnología para alimentar, vestir y proveer de energía a una población en crecimiento continuo durante los próximos siete billones de años» (Simón, en Myers y Simón, 1994, pág. 65).

Estos argumentos se esgrimen todavía, pero han sido reforzados (o en algunos casos suplantados) por una

«segunda oleada», mucho más refinada, de reacción ante la postura de los límites del crecimiento, que circula con el nombre de «modernización ecológica». En su destacado libro sobre las directrices en el campo de la contaminación, Albert Weale describe cómo los partidarios de la modernización ecológica, durante los años ochenta, comenzaron a cuestionar la opinión de que había «un intercambio nulo entre prosperidad económica y preocupación medioambiental» (Weale, 1992, pág. 31). Los partidarios de la modernización ecológica esgrimen tres argumentos: primero, «si los “costes” de la protección medioambiental se evitan, el efecto es frecuentemente ahorrar dinero para las generaciones actuales al precio de incrementar la carga para las generaciones venideras» (ibíd., pág. 76); segundo, «en vez de ver la protección medioambiental como una carga para la economía, el modernizador ecológico la ve como fuente potencial de futuro crecimiento [...] un acicate para la innovación industrial» (ibíd., 78); y tercero, «con el advenimiento de mercados mundiales, los criterios de aceptabilidad de los productos serán determinados por el país con criterios más exigentes de control de la contaminación. De ahí que la futura evolución de una economía postindustrial dependerá de su capacidad para producir productos de alto valor y gran calidad respetando unos criterios medioambientales exigentes» (ibíd. pág. 77).

Esta desvinculación del crecimiento económico y la

degradación medioambiental tiene el efecto aparente de arrancar el principal aguijón (o al menos uno de los principales) de que disponían los ecologistas radicales. Desde el punto de vista estratégico, ¿por qué preocuparnos por las ideas ecológicas radicales si podemos, por decirlo así, nadar y guardar la ropa? Volveré en seguida sobre esta cuestión, pero antes es preciso discutir otra aproximación a la «tesis de convergencia». Los partidarios de la modernización ecológica centran su atención en la ecuación del crecimiento económico, o lo que podríamos llamar la línea de defecto «material» dentro de la camarilla promedioambiental. Pero, ¿qué hay de los argumentos esbozados en el capítulo 2 relativos al antropocentrismo y el biocentrismo? Ciertamente, es importante para la orientación política el que uno adopte una actitud antropocéntrica en lugar de biocéntrica respecto a la protección medioambiental.

Una persona que no lo considera importante es Bryan Norton. De que Norton es un «convergente» no cabe ninguna duda, y en su búsqueda de la unidad entre medioambientalistas, cree saber dónde mirar: «He [...] intentado no usar la retórica de los medioambientalistas –las explicaciones que dan de lo que hacen–, sino sus acciones –las directrices que de hecho siguen–, como puntos de referencia» (1991, pág. x). Así, los medioambientalistas de cualquier tendencia podrían estar de acuerdo en fundar una reserva de naturaleza virgen, pero no en *por qué* se debe

preservar. Norton sostiene que el hecho de que se preserve porque la zona de tierra virgen es sagrada o debido al uso recreativo al que está destinada resulta irrelevante desde un punto de vista normativo. Afirmar que todos los objetivos de los ecologistas radicales pueden ser alcanzados desde el interior de una perspectiva antropocéntrica (en sentido amplio):

introducir la idea de que otras especies tienen un valor intrínseco, de que los humanos deben ser «justos» con todas las demás especies, no impone a la conducta humana restricciones reconocibles en el ámbito operativo que no estén ya implícitas en las obligaciones generalizadas, intemporales, de proteger un sistema sano, complejo y que funcione autónomamente para el beneficio de las futuras generaciones de humanos (Norton, 1991, pág. 226).

Más en concreto, aboga por una forma de «ordenación jerárquica» de prioridades: «los valores de productividad tienen campo libre hasta que su búsqueda amenace el ámbito más amplio; a partir de ese momento, los límites, que se han de articular desde la perspectiva ecológica de la fragilidad del sistema, restringen las opciones basadas en un criterio de pura productividad» (ibíd., pág. 83). Y concluye: «Un sistema jerárquico de valor, por tanto, abre la puerta a nuevas posibilidades para entender la ética medioambiental.

Los medioambientalistas no necesitan escoger entre la

cosmovisión de un reduccionismo económico antropocéntrico y la del biocentrismo. Otra posibilidad es un sistema de valores organizado e *integrado* jerárquicamente» (ibíd., pág. 239).

El atractivo de los partidarios de la modernización ecológica de Weale y de los de la convergencia normativa de Norton es que nos ofrecen una solución «... y también», en vez de soluciones «o... o»: crecimiento económico *y también* protección medioambiental, productividad *y también* preservación del ecosistema. Una vez más surge la pregunta: «Si estas posturas tienen algún valor, ¿por qué preocuparse por la ecología radical tácticamente, de forma estratégica o de cualquier otra?». ¿Tiene la ecología radical algún «valor añadido», o es –en último análisis– una enojosa distracción del tipo nadar y guardar la ropa?

Los ecologistas radicales podrían comenzar, naturalmente, por discutir –o al menos matizar– algunos de los argumentos esgrimidos por los partidarios de la modernización ecológica y los de la convergencia normativa. Los tres argumentos esgrimidos por Weale en nombre de los partidarios de la modernización ecológica están todos sometidos a cierto grado de incertidumbre.

En primer lugar, ¿por qué deberían los prácticos industrialistas preocuparse de las futuras generaciones? Las razones para hacerlo seguramente procederán del *exterior* de la ideología de la modernización ecológica, y un lugar del

que se podrían derivar es el campo de los ecologistas radicales (aunque no sólo de allí, por supuesto). La ecología radical, en esta interpretación, sirve al propósito de llevar el agua al molino del partidario de la modernización ecológica.

En segundo lugar, la opinión de que la protección medioambiental es una fuente potencial de futuro crecimiento está sometida a dos advertencias. Primero, esto seguramente es verdad sólo en el medio ambiente correcto (por decirlo así): en sociedades (o grupos de ellas) donde los objetivos de «calidad de vida» están encerrados en programas generales –como lo están (implícitamente) en el preámbulo y el artículo 2 (particularmente en la versión revisada) del primitivo Tratado de Roma de la Comunidad Europea (Hildebrand, 1992, págs. 17 y 37)–. Se puede sostener que el hecho de que «la amenidad medioambiental sea un bien superior» (Weale, 1992, pág. 76) sólo se llega a aplicar normativamente cuando la no provisión de la amenidad medioambiental tiene repercusiones negativas para la cúpula dirigente. Desgraciadamente, en vastas extensiones del globo la cúpula dirigente sigue en gran medida sin ser afectada por los efectos de su locura, y esto no es menos verdad de la gestión que realizan de su medio ambiente que de otros ámbitos de su política.

Segundo, no todas las medidas de protección del medio ambiente son prácticas y útiles para el crecimiento, y Weale mismo aporta pruebas en relación con Holanda según las cuales la protección medioambiental podría producir tasas

de crecimiento negativas. El Plan de Política Medioambiental Nacional de Holanda (PPMN) fue publicado en 1989 y contenía algunas de las propuestas normativas más radicales para el control de la contaminación nunca aprobadas por el gobierno de una nación. Weale describe los detalles y consecuencias del plan por extenso (Weale, 1992, págs. 125–153), pero sólo uno o dos de sus aspectos son pertinentes para nosotros aquí. En primer lugar, las reducciones de emisiones a gran escala fueron incluidas en el plan porque se descubrió que *«incluso con la plena aplicación de las tecnologías existentes de filtros al final de los conductos no sería posible impedir un deterioro de la calidad medioambiental en Holanda»* (ibíd., pág. 134; cursiva en el original).

En efecto, a fin de cumplir los objetivos medioambientales marcados en el plan, se sostuvo en el estadio de preplanificación que *«eran necesarios cambios de volumen y estructurales en la economía»* (ibíd., pág. 135; la cursiva es mía).

Esta referencia a cambios de volumen presta algún socorro a los ecologistas radicales, porque (como señalé antes con respecto a Lewis) es precisamente una reducción de volumen aquello por lo que abogan los verdes radicales. Se calculó que los efectos sobre el PIB holandés de la puesta en práctica del PPMN serían una caída del 2,6 %, si Holanda lo realizaba en solitario, y una caída del 0,9 % si otros países seguían su ejemplo (ibíd.), aunque Weale señala que estas

cifras no incluyen los ahorros que podrían proceder de esa puesta en práctica (es decir, mediante la conservación de energía), ni los beneficios competitivos que podrían derivarse de ello.

Dato significativo, la recomendación relativa a los cambios de volumen y estructura «no pareció una conclusión atractiva, puesto que amenazaba con poner la causa de la protección medioambiental en vías de colisionar con el desarrollo económico, con lo cual la política medioambiental volvería, por tanto, al viejo conflicto, de resultado nulo, con otros objetivos políticos» (ibíd., pág. 135). Como mínimo, todo esto indica que este aspecto de la tesis de la modernización ecológica está a disposición del primero que llegue, por cuanto la desvinculación del crecimiento económico y la degradación medioambiental no puede ser un *interruptus* fácil. Hasta puede resultar totalmente imposible, en cuyo caso el argumento verde radical regresa a la superficie, ensangrentado pero en pie.

El tercer argumento de la modernización ecológica era que, en un mundo de criterios medioambientales exigentes, la ventaja competitiva la conseguirá aquel país cuyos productos cumplan o excedan tales criterios. Los verdes radicales podrían argumentar que esto sólo es verdad si se cumplen dos condiciones restrictivas. En primer lugar, los productos en cuestión deben ser aquellos para los que «los criterios exigentes de control de la contaminación» son aplicables: los coches producidos en Japón podrían ser

ejemplo que hace al caso, pero los baratos juguetes de plástico fabricados en China no. La modernización ecológica es, en parte, una tesis acerca de los «criterios de aceptabilidad de los productos» (Weale, 1992, pág. 77), pero las preocupaciones medioambientales no son un factor a la hora de determinar la aceptabilidad de todos los productos y –por supuesto– no puede ni siquiera ser el factor decisivo que determine la aceptabilidad de productos tales como los coches. La influencia, pues, de la modernización ecológica sobre la aceptabilidad de productos puede ser algo débil.

La segunda condición restrictiva en este campo es que «los criterios exigentes de control de la contaminación» deben estar en vigor para que dicha ventaja competitiva se obtenga, y (a escala mundial) éste no es el caso de la mayoría de los mercados para la mayoría de los productos. Los partidarios de la modernización ecológica podrían sostener que el asegurar este tipo de legislación forma parte de su programa, pero uno sospecha que los criterios medioambientales severos son más probables en lugares donde existe ya una «cultura medioambiental». Una vez más, se podría afirmar que una cultura así se fomenta *más allá* de los confines de la modernización ecológica, y, en la medida en que la ecología radical es una crítica cultural, estamos tentados de decir que los partidarios de la modernización ecológica necesitan el terreno desbrozado por sus homólogos más radicales.

Finalmente, los partidarios de la modernización ecológica

apuntarán al decreciente consumo de energía por unidad de PIB como prueba de que el vínculo entre crecimiento económico y consumo de energía se ha roto, poniendo con ello en tela de juicio un aparente artículo de fe de los ecologistas radicales (Weale, 1992, pág. 25). Es verdad que este vínculo se ha roto en los países de la OCDE durante los últimos veinte años, pero los ecologistas radicales apuntarían tres factores coadyuvantes, de los cuales al menos dos no se pueden reproducir tan fácilmente a escala mundial: «La desvinculación del crecimiento económico respecto al consumo de energía fue estimulada por los altos precios de la energía, el crecimiento económico más rápido del sector servicios y el traslado de industrias que utilizan mucha energía a países en vías de desarrollo» (World Resource Institute, 1992, pág. 145). Los dos factores difíciles de reproducir a escala mundial son el segundo y el tercero. No todas las economías pueden depender para su supervivencia de un sector servicios en vías de expansión, porque los productos industriales tradicionales (barcos, puentes, etcétera) serán requeridos continuamente, aun cuando no sean producidos en los países que los requieran. En segundo lugar, las industrias que utilizan grandes cantidades de energía no puede ser trasladadas constantemente; las cifras de consumo de energía de la OCDE han mejorado a costa de *desplazar* el consumo, no de *reducirlo* (desde un punto de vista mundial) (ibíd., págs. 144–145).

Los argumentos de Bryan Norton relativos a la

convergencia normativa también son sometidos a crítica. En primer lugar, su «ordenación jerárquica» parece capaz de autorizar una expoliación bastante feroz antes de que irrumpa la restricción por «fragilidad del sistema». En el mejor de los casos, los radicales podrían argumentar que la concentración de Norton en los sistemas y no en los individuos parece hecha a medida para justificar una cierta dosis de violencia contra los individuos, dado que con ello la fragilidad del sistema no se pone en peligro. Y en el peor de los casos, el «campo libre» de la producción podría continuar durante mucho tiempo antes de que el «ámbito más amplio» se considerara amenazado. ¿Cuántos individuos, especies y hábitats no esenciales perecerían antes de que se viera amenazada la posibilidad misma de producción? El hecho mismo de que esta pregunta pueda ser formulada así sin falsear la postura de Norton es, por supuesto, la razón principal por la que los verdes radicales mirarán con algo de cautela la mano de éste extendida en señal de amistad porque desde su punto de vista, del tipo «en principio», ninguna parte de la naturaleza humana o no humana se puede considerar no esencial.

Las teorías de convergencia, pues, pueden adoptar formas diversas. En algunas (como la de Martin Lewis), la convergencia equivale a la liquidación de la perspectiva radical. Lewis y sus partidarios sostendrán que la ecología radical es simplemente errónea, y punto, y que se sirve mejor a la causa de la protección medioambiental con ideas

y políticas reformistas. Otros comentaristas (como Bryan Norton) sostendrán que los resultados normativos son lo mismo, se basen en valores radicales o en valores reformistas. La prudencia aconseja, pues, que se elija la línea donde se encuentre menor resistencia, abogando por la protección medioambiental desde el interior de los paradigmas admitidos. Otros (como los partidarios de la modernización ecológica) sospechan que hay un defecto fundamental en la ecología radical en lo que respecta a la relación entre crecimiento económico y degradación medioambiental, y que el crecimiento económico es en realidad práctico y útil para la protección medioambiental.

He insinuado que una reacción verde radical a estas críticas es encararlas frontalmente. Otra reacción podría ser aceptar la derrota –temporalmente al menos–, pero reivindicar simultáneamente una victoria importante. Hubo un tiempo en el que el medio ambiente era un interés marginal, un complemento opcional que se podía asumir cuando se habían tratado todos los demás aspectos de la política pública. El Tratado de Roma de 1957, que establecía la Comunidad Económica Europea, por ejemplo, no contenía ninguna «referencia explícita a la idea de política medioambiental o de protección medioambiental» (Hildebrand, 1992, pág. 17), y los entusiastas medioambientales tenían que confiar en la interpretación creativa de varios artículos del Tratado para llevar adelante sus ambiciones. Sin embargo, ya para 1992, en el Tratado de

Maastricht, «el tradicional *ethos* de crecimiento económico de la comunidad [había] “verdeado” considerablemente» (ibíd., pág. 37). La protección medioambiental, la sustentabilidad y el crecimiento respetuoso del medioambiente son mencionados explícitamente en los artículos del nuevo tratado, y el medio ambiente ha adquirido ya oficialmente «categoría plena de política que entra dentro de los objetivos prioritarios de la Unión» (ibíd.).

La historia política y económica de este notable desplazamiento de intención es compleja, y precisa ser reforzada, en cualquier caso, por una historia *cultural*. Es en el ámbito de la cultura donde probablemente se encuentra el futuro de la ecología radical, pues es allí donde se ha desbrozado el terreno en el cual se plantean nuevas cuestiones acerca de lo políticamente posible y lo socialmente deseable. Una vez planteadas, no desaparecen, y tarde o temprano «una cultura a la que se ha infundido [...] un sentido de responsabilidad personal, cívica y ecológica» (Eckersley, 1992, pág. 182) exige una respuesta de la cúpula de dirigentes profesionales. Según esto, el papel de la ecología radical durante el siglo XXI es una especie de condición de posibilidad para su primo reformista.

Esta conclusión indica que nada es posible, más allá de la reforma; pero se podría afirmar que despertar la conciencia medioambiental es la clave para un cambio más radical, por cuanto nos sensibiliza ante los peligros de las actuales prácticas sociales y económicas. Nos proporciona un

programa verde, un nuevo consenso sobre nuestra relación con nuestro medio ambiente, desde el cual podemos dar el salto a prácticas más radicalmente verdes. Por otra parte, sin embargo, el reformismo puede constituir un obstáculo más que un programa. Desde un punto de vista verde oscuro, puede inmunizar más que sensibilizar, al ocultar el principio informador de la política verde: que un crecimiento infinito es imposible en un sistema finito, y que, por tanto, la producción y el consumo verdes son (a largo plazo) tan insustentables como las actuales formas de producción y consumo. Según esto, el medioambientalismo mina la energía radical y levanta el puente levadizo contra el cambio verde.

Una perspectiva así indica que, *según* Norton (por ejemplo), medioambientalismo y ecologismo divergen más que convergen. Jonathon Porritt, por poner un caso, parece poco seguro sobre qué línea seguir. Le hemos visto antes «pensándolo bien», argumentando en favor de la noción de «estrategia transitoria», pero es igualmente consciente de las trampas que encierra, especialmente bajo su disfraz consumista verde:

En el mejor de los casos, puede mitigar los síntomas más inmediatos del deterioro ecológico, pero las ventajas a corto plazo conseguidas en el proceso son casi ciertamente superadas en peso por la simultánea inmunización de tales consumidores contra la realidad [...] El consumismo verde puede ayudar marginalmente a los

medioambientalistas en alguna de sus campañas, pero su eficacia misma depende de no intentar denigrar o suplantar el orden industrial de hoy, y de no promover la conciencia de su intrínseca insustentabilidad (en Dodds, 1988, págs. 199–200).

Y así nos encontramos de vuelta en el punto de partida: la exigencia verde radical de poner en tela de juicio el orden industrial presente. Pero, ¿cómo hacerlo? En su campaña contra los clorofluorocarbonos, Amigos de la Tierra se enfrentó con el hecho de que «se habría adelantado poco, o nada, con una campaña antiaerosoles» (en ibíd., pág. 201), aun cuando poner el orden industrial presente en tela de juicio habría exigido precisamente eso. Como mucho, Porritt quiere «estar allí fuera explicando por qué la vieja cosmovisión mecanicista de Bacon, Descartes y Newton es ahora totalmente inútil [...] por lo que respecta a sostener las bondades de la desulfuración del gas de las chimeneas» (en ibíd., pág. 203). El «verdeamiento» de hogares, comercio al por menor, industria y gobiernos –aunque inseguro– es el logro señalado de las dos primeras décadas del ecologismo. Esto es tanto como decir que el primer acto de la obra paradisiaca del movimiento verde ha concluido; los verdes radicales esperan con ilusión ver cómo se alza el telón para que empiece el segundo acto.

Keele University, 1995

AGRADECIMIENTOS

Este libro comenzó su andadura en 1987, en Oxford, como curso de la Workers' Educational Association sobre política verde, y el proceso de aprendizaje que inicié entonces ha continuado ante dos grupos sucesivos de estudiantes que cursaban política postindustrial en la Keele University. Tengo una deuda de gratitud con todos aquellos que asistieron a esos cursos, por su entusiasmo y por su entrega en la difícil tarea de extraer alguna coherencia de mi confusión.

He sacado enorme provecho de mis conversaciones con David Hay, Anna Bramwell, David Pepper, Jon Carpenter, Jean Lambert, Tim Andrewes y Andrew Simms, mientras que Tim O'Riordan y Warwick Fox me han dado valiosos consejos por correspondencia. Así mismo, varios asesores editoriales anónimos señalaron puntos débiles conforme el proyecto se iba desplegando, y he hecho lo que he podido para actuar de acuerdo con sus sabios consejos. En este terreno, mi editor, Gordon Smith, ha sido siempre una fuente muy gratificante

de sentido común y, en el momento oportuno, de ánimo. Le debo también agradecimiento a mi hermano, Mike Dobson, que aportó un sinfín de artículos científicos sobre el estado del medioambiente, y cuyo trabajo para el proyecto Río Mazán en una selva tropical de Ecuador me proporcionó una saludable visita al frente. Al mismo tiempo, no podría haber prescindido de la inestimable asistencia secretarial que decididamente me prestaron Pauline Weston y Ruth Battye.

Pero mi más honda deuda de gratitud la he contraído con mi colega Margaret Canovan, por responder a mis frecuentes peticiones de ayuda con una paciencia y una disponibilidad que desbordó lo que se podía razonablemente esperar. Fue rápida descubriendo errores y generosa al hacer sugerencias, y he sacado gran provecho de sus aportaciones. Ni que decir tiene que sobre nadie sino sobre mí mismo debe recaer la responsabilidad por cualquier deficiencia que pueda seguir habiendo.

ANDREW DOBSON

Keele University, octubre de 1989

BIBLIOGRAFÍA

- Allaby, M. y Bunyard, P. (1980), *The Politics of Self-Sufficiency*, Oxford, Oxford University Press.
- Anderson, F. R. et al. (s. f.), *Environmental Protection: Law and Policy*, Nueva York, Little, Brown and Co.
- Anderson, V. (1991), *Alternative Economic Indicators*, Londres, Routledge. Atkinson, A. (1991), *Principles of Political Ecology*, Londres, Belhaven Press. Attfield, R. (1983), *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford, Blackwell.
- (1990), «Deep Ecology and Intrinsic Value», *Cogito*, vol. 4, n. 1.
- Bahro, R. (1982), *Socialism and Survival*, Londres, Heretic Books.
- (1986), *Building the Green Movement*, Londres, GMP (trad, cast.: *Cambio de sentido*, Madrid, HOAC, 1986).
- (1994), *Avoiding Social and Ecological Disaster: The Politics or World Transformation*, Bath, Gateway Books.
- Ball, T, y Dagger, R. (1991), *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, Nueva York y Londres, HarperCollins.

Barry, J. (1994), «The Limits of the Shallow and the Deep: Green Politics, Philosophy and Praxis», *Environmental Politics*, vol. 3, n. 3 (otoño).

Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters*, Oxford, Polity.

Benton, T. (1993), *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres, Verso.

Biehl, J. (1988), en *Green Line*, n. 59 (febrero).

— (1993), «Problems in Ecofeminism», *Society and Nature*, vol. 2, n. 1.

Bookchin, M. (1972), *Post-Scarcity Anarchism*. Montreal, Black Rose Books (trad, cast.: *Por una sociedad ecológica*. Barcelona, Gustavo Gili, 1978).

— (1982), *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, Cheshire Books.

— (1986), *The Modern Crisis*. Filadelfia, New Society.

— (1989), *Remaking Society*, Montreal y Nueva York, Black Rose Books.

— (1991), «Where I Stand Now», en Bookchin y Foreman, *Defending the Earth*.

Bookchin, M. y Foreman D. (1991), *Defending the Earth*, Montreal y Nueva York, Black Rose Books.

Bottomore, T. (1982), *Elites and Society*, Harmondsworth, Penguin (trad, cast.: *Élites y sociedad*, Madrid, Talasa, 1995).

Bottomore, T. y Rubel, M. (1984), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Harmondsworth, Penguin.

Bramwell, A. (1989), *Ecology in the 20th Century*, Nueva Haven y Londres, Yale University Press.

— (1994), *The Fading of the Greens: The Decline of Environmental Politics in the West*, Nueva Haven y Londres, Yale University Press.

Brennan, A. (1988), *Thinking about Nature*, Londres, Routledge.

British Ecology Party Manifesto (1983), Londres, Ecology Party.

British Green Party Manifesto (1987), Londres, Green Party.

Brundtland, Gro Harlem (1989), «Economía ecológica», *El País* (Temas de nuestra época), 30 de marzo, pág. 4.

Brundtland Report (1987), *Our Common Future*, Londres, Earthscan (trad, cast.: *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1988).

Bunyard, P. y Morgan–Grenville, F. (edición a cargo de) (1987), *The Green Alternative*, Londres, Methuen.

Caldecott, L. y Leland, S. (1983), *Reclaim the* Londres,
Women's Press.

Capra, F. (1975), *The Tao of Physics*, Londres, Wildwood House.

Carson, R. (1965), *Silent Spring*, Harmondsworth, Penguin (trad, cast.: *Primavera silenciosa*, Barcelona, Grijalbo, 1980).

- Collard, A. y Contrucci, J. (1988), *Rape of the Wild*, Londres, The Women's Press.
- Conford, P (edición a cargo de) (1988), *The Organic Tradition*, Bideford, Green Books.
- Conroy, C. y Litvinoff, P (edición a cargo de) (1988), *The Greening of Aid*, Londres, Earthscan.
- Daly, H. (1977a), «The Politics of the Sustainable Society», en Pirages (edición a cargo de), *The Sustainable Society*.
- (1977b), «The Steady-state Economy: What, Why, and How», en Pirages (edición a cargo de), *The Sustainable Society*.
- (1992), *Steady-state Economics* (2ª ed.), Londres, Earthscan.
- Dauncey, G. (1988), *After the Crash*. Basingstoke, Green Print.
- Dcvall, B. (1980), «The Deep Ecology Movement», *Natural Resources Journal*, vol. 20.
- Dickens, P. (1992), *Society and Nature: Towards a Green Social Theory*, Nueva York y Londres, Harvester Wheatsheaf.
- Dobson, A. (1989), «Deep Ecology», *Cogito*, vol. 3, n. 1.
- (1990), *Green Political Thought*, Londres, Routledge.
- (1993), «Ecologism», en Eatwell y Wright (edición a cargo de), *Contemporary Political Ideologies*.

- (1994a), «Environmentalism», en Foley (edición a cargo de), *Ideas That Shape Politics*.
- (1994b), «Ecologism and the Religitimation of Socialism», *Radical Philosophy*, n. 67 (verano).

Dobson, A. y Lucardie, P. (edición a cargo de) (1993), *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, Londres, Routledge.

Dodds, F. (edición a cargo de) (1988), *Into the 21st Century*, Basingstoke, Green Print.

Doherty, B. y De Geus, M. (en prensa), Londres, Routledge.

Donald, J. y Hall, S. (1986), *Politics and Ideology*, Milton Keynes, Open University Press.

Dryzek, J. (1987), *Rational Ecology*, Oxford, Blackwell.

Eatwell, R. y Wright, A. (edición a cargo de) (1993), *Contemporary Political Ideologies*, Londres, Pinter.

Eccleshall, R., Geoghegan, V., Jay, R., Kenny, M., Mackenzie, I. y Wilford, R. (1994), *Political Ideologies: An Introduction* (2ª ed.), Hutchinson, Londres.

Eckersley, R. (1987), «Green Politics: A Practice in Search of a Theory», estudio presentado en la Ecopolitics II Conference, Universidad de Tasmania, 22–25 de mayo de 1987.

- (1992), *Environmentalism and Political Theory: Toward and Ecocentric Approach*, Londres, UCL Press.
- (en prensa), «Connecting Ecology and Democracy: The Rights Discourse Revisited», en Doherty y De Geus (edición a cargo de).
- Ekins, P. (edición a cargo de) (1986), *The Living Economy*, Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Ekins, P. y Max-Neef, M. (1992), *Real-life Economical: Understanding Wealth Creation*, Londres, Routledge.
- Elkington, J. y Burke, T. (1987), *The Green Capitalists*, Londres, Victor Go- llancz.
- Elliot, R. y Gare, A. (edición a cargo de) (1983), *Environmental Philosophy*, Milton Keynes, Open University Press.
- Feuer, L. (1976), *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Glasgow, Fontana.
- Foley, M. (1994), *Ideas That Shape Politics*, Manchester, Manchester University Press.
- Foreman, M. (1991), «Second Thoughts of an Eco-Warrior», en Bookchin y Foreman, *Defending the Earth*.
- Foreman, D. y Haywood, B. (edición a cargo de) (1989), *Ecodefense: A field Guide to Monkeywrenching* (2ª ed.), Tucson, Ned Ludd Books.

Fow, W. (1984), «Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?», *The Ecologist*, vol. 14, n. 5/6.

— (1986a), *Approaching Deep Ecology: A Response to Richar Sylvan's Critique of Deep Ecology*, Tasmania, Universidad de Tasmania.

— (1986b), «Ways of Thinking Environmentally», conferencia pronunciada en la 4th National Environmental Education Conference, Australia, septiembre.

— (1990), *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston, Shambhala Press.

Frankel, B. (1987), *The Post-Industrial Utopians*, Oxford, Polity Press.

Frankland, E. G. (1988), «The role of the Greens in West German Parliamentary Politics, 1987», *The Review of Politics* (invierno).

Freer, J. (1983), «Gaia: The Earth as our Spiritual Heritage», en Caldecott y Leland, *Reclaim the Earth*.

German Green Party Manifesto (1983), Londres, Heretic Books.

Goldsmith, E. (1972), *A Blueprint for Survival*, Londres, Tom Stacey.

— (1988), *The Great U-Turn: De-Industrializing Society*, Bideford, Green Books.

Goldsmith, E. y Hildyard, N. (1986), *Green Britain or Industrial Wasteland?*, Oxford, Polity Press.

Goodwin, B. (1987), *Using Political Ideas*, Chichester, John Wiley.

— (1992), *Green Political Theory*, Cambridge, Polity Press.

Gorz, A. (1982), *Farewell to the Working-Class*, Londres, Pluto.

— (1985), *Paths to Paradise/On the Liberation from Work*, Londres, Pluto.

— (1994), *Capitalism, Socialism, Ecology*, Londres, Verso.

Gould, P. (1988), *Early Green Politics*, Brighton, Harvester Press.

Gray, J. (1993), *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, Londres, Routledge.

Greco, T. (Jr) (1994), *New Money for Healthy Communities*, Tucson, Thomas H. Greco.

Green Party (EWNI) Manifesto (1994), Londres, Green Party.

Grubb, M., Koch, M., Munson, A., Sullivan, F. y Thomson, K. (1993), *The Earth Summit Agreements: A Guide and Assessment*, Londres, Earthscan/RIIA.

Hamilton, M. (1987), «The Elements of the Concept of Ideology», *Political Studies*, vol. XXXV, n. 1 (marzo).

Hampson, N. (1979), *The Enlightenment*, Harmondsworth, Penguin.
Harper, P. (s.f.), «Life at the Quarry» (no publicado).

Harvey, D. (1993), «The Name of Environment: The Dialectics of Social and Environmental Change», *The Socialist Register*.

Hayward, T. (1994), «The Meaning of Political Ecology», *Radical Philosophy*, n. 66 (primavera).

— (1995), *Ecological Thought: An introduction*, Oxford, Polity Press.

Heilbroner, R. (1974), *An Inquiry into the Human Prospect*, Nueva York, Harper y Row.

Henderson, H. (1983), «The Warp and the Weft: The Coming Synthesis of Ecophilosophy and Eco-feminism», en Caldecott y Leland, *Reclaim the Earth*.

Heywood, A. (1992), *Political Ideologies: An Introduction*, Londres, Macmillan.

Hildebrand, P (1992), «The European Community's Environmental Policy, 1957 to "1992": From Incidental Measures to an International Regime», *Environmental Politics*, vol. 1, n. 4.

Hülsberg, W. (1988), *The German Greens*, Londres y Nueva York, Verso. Inglehart, R. (1977), *The Silent Revolution: Changing Values and Political Style Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press.

Irvine, S. (1989), *Beyond Green Consumerism*, Londres, Friends of the Earth.

Irvine, S. y Ponton, A. (1988), *A Green Manifesto: Policies for a Green Europe*, Londres, McDonald Optima.

- Jahn, D. (1994), «Unifying the Greens in a United Germany», *Environmental Politics*, vol. 3, n. 2 (verano).
- Johnson, L. (1991), *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kenny, M. (1994), «Ecologism», en Eccleshall *et al.*, *Political Ideologies* (2ª ed.).
- King, Y. (1983), «The Eco-feminist Imperative», en Caldecott y Leland, *Reclaim the Earth*.
- (1989), «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology», en Plant (edición a cargo de), *Healing the Wounds*.
- Kumar, S. (edición a cargo de) (1984), *The Schumacher Lectures: Volume II*, Londres, Blond y Briggs.
- Leach, R. (1991), *British Political Ideologies*, Nueva York y Londres, Philip Allen.
- Lee, K. (1989), *Social Philosophy and Ecological Scarcity*, Londres, Routledge. Leland, S. (1983), «Feminism and Ecology: Theoretical Connections», en Caldecott y Leland, *Reclaim the Earth*.
- Leopold, A. (1949), *A Sand County Almanac*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, M. (1992), *Green Delusions: An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*, Durham y Londres, Duke University Press.

Lovelock, J. (1979), *Gaia*, Oxford, Oxford University Press.

— (1986), «Gaia: The World as a Living Organism», *New Scientist*, 18 de diciembre.

Lutz, W. (edición a cargo de), *The Future Population of the World: What Can We Assume Today?*, Londres, Earthscan.

McLellan, D. (1986), *Ideology*, Milton Keynes, Open University Press.

Macridis, R. (1992), *Contemporary Political Ideologies: Movements and Regimes* (5ª ed.), Nueva York, HarperCollins.

Marien, M. (1977), «The Two Visions of Post-industrial Society», *Futures*, octubre.

Martell, L. (1994), *Ecology and Society: An Introduction*, Cambridge, Polity Press.

Mathews, F. (1991), *The Ecological Self*, Londres, Routledge.

Max-Neef, M. (1992), «Development and Human Needs», en Ekins, P. y Max Neef, M., *Real-Life Economics*.

Meadows, D., Meadows, D. y Randers, J. (1992), *Beyond The Limits: Global Collapse or a Sustainable Future*, Londres, Earthscan (trad, cast.: *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, El País!Aguilar, 1992).

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. y Behrens III, W. (1974), *The Limits to Growth*, Londres, Pan (trad, cast.: *Los límites del crecimiento*, México; FCE, 1973).

Mellor, M. (1992a), *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism*, Londres, Virago.

— (1992b), «Green Politics: Ecofeminist, Ecofeminism or Ecomasculine?», *Environmental Politics*, vol. 1, n. 2 (verano).

Merchant, C. (1990), *The Death of Nature*, Nueva York, Harper y Row.

Midgley, M. (1983a), *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth, Penguin.

— (1983b), «Duties Concerning Islands», en Elliot y Gare (edición a cargo de), *Environmental Philosophy*.

Miliband, R. (1994), «The Plausibility of Socialism», *New Left Review*, n. 206 (julio/agosto).

Myers, N. (1985), *The Gaia Atlas of Planet Management*, Londres, Good Books.

Naess, A. (1973), «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary», *Inquiry*, 16.

— (1984), «Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology», *The Ecologist*, vol. 14, n. 5/6.

— (1989), *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press.

Norton, B. (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

- Oelschlaeger, M. (1991), *The Idea of Wilderness*, Nueva Haven y Londres, Yale University Press.
- Ophuls, W. (1977), «The Politics of a Sustainable Society», en Pirages (edición a cargo de), *The Sustainable Society*.
- O'Neill, J. (1993), *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, Londres, Routledge.
- O'Riordan, T. (1981), *Environmentalism*, Londres, Pion.
- O'Riordan, T. y Cameron, J. (1994), *Interpreting the Precautionary Principle*, Londres, Earthscan.
- Owen, D. (1980), *What is Ecology?*, Oxford, Oxford University Press.
- Paehlke, R. (1988), «Democracy, Bureaucracy, and Environmentalism», *Environmental Ethics*, vol. 10.
- Pearce, D., Markandya, A. y Barbier, B. (1989), *Blueprint for a Green Economy*, Londres, Earthscan.
- Pepper, D. (1984), *The Roots of Modern Environmentalism*, Beckenham, Croom Helm.
- (1991), *Communes and the Green Vision: Counterculture, Lifestyle and the New Age*, Londres, Green Print.
- (1993a), «Anthropocentrism, Humanism and Eco-Socialism: A Blueprint for the Survival of Ecological Politics», *Environmental Politics*, vol. 2, n. 3 (otoño).

— (1993b), *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, Londres, Routledge.

Pirages, D. (edición a cargo de) (1977a), *The Sustainable Society*, Nueva York, Praeger.

— (1977b), «Introduction: A Social Design for Sustainable Growth», en Pirages (edición a cargo de), *The Sustainable Society*.

Plant, J. (s. f.), «Women and Nature», *Green Line*, separata.

— (edición a cargo de) (1989), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Londres, Green Press.

Plumwood, V. (1986), «Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments», en *Women and Philosophy*, suplemento de *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 64 (junio).

— (1988), «Women, Humanity and Nature». *Radical Philosophy* (primavera).

— (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge.

Poguntke, T. (1993), «Goodbye to Movement Politics», *Environmental Politics*, vol. 2, n. 3 (otoño).

Ponting, C. (1991), *A Green History of the World*, Harmondsworth, Penguin.

Porritt, J. (1984a), *Seeing Green*, Oxford, Blackwell.

— (1984b), entrevista en *Marxism Today* (marzo).

Porritt, J. y Winner, D. (1988), *The Coming of the Greens*, Londres, Fontana. Redclift, M. (1987), *Sustainable Development*, Londres, Methuen.

Reed, C. (1988), «Wild Men of the Woods», *The Guardian*, 13 de julio.

Regan, T. (1988), *The Case for Animal Rights*, Londres, Routledge.

Richards, F. (1989), «Can Capitalism go Green?», *Living Marxism*, vol. 4 (febrero).

Roderick, R. (1986), *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, Londres, Macmillan.

Rolston, H. (1983), «Are Values in Nature Subjective or Objective?», en Elliot y Gare (edición a cargo de), *Environmental Philosophy*.

Rousseau, J-J. (1762–1968), *The Social Contract*, Harmondsworth, Penguin (trad, cast.: *El contrato social*, Madrid, Alba, 1996).

Ryle, M. (1988), *Ecology and Socialism*, Londres, Rodins.

Sale, K. (1984), «Mother of all: an introduction to bioregionalism», en Kumar (edición a cargo de), *The Schumacher Lectures*.

— (1985), *Dwellers in the Land: the Bioregional Vision*, San Francisco, Sierra Club.

Salleh, A. K. (1984), «Deeper than Deep Ecology: The Eco-feminist Connection», *Environmental Ethics*, vol. 6.

Saward, M. (1993a), «Green Democracy?», en Dobson y Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*.

— (1993b), «Green Theory», *Environmental Politics*, vol. 2, n. 3.

Schumacher, E. (1976), *Small is Beautiful*, Londres, Sphere (trad. cast.: *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, Hermann Blume, 1978).

Schwarz, W. y Schwarz, D. (1987), *Breaking Through*, Bideford, Green Books.

Seabrook, J. (1988), *The Race for Riches*, Basingstoke, Green Print.

Sessions, G. (edición a cargo de) (1994), *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston y Londres, Shambhala Press.

Seymour, J. y Girardet, H. (1987), *Blueprint for a Green Planet*, Londres, Doring Kindersley.

Shiva, V. (1988), *Staying Alive*, Londres, Zed Books.

Simon, J. y Kahn, H. (1984), *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000*, Oxford, Blackwell.

Simonon, L. (1983), «Personal, Political and Planetary Play», en Caldecott y Leland (edición a cargo de), *Reclaim the Earth*.

Simons, M. (1988), artículo en *Green Line*, 64 (julio-agosto).

- Singer, P. (1975), *Animal Liberation*, Nueva York, Review Books.
- Spinoza, B. de (1677/1955), *On the Improvement of Understanding The Ethics, Correspondence*, Nueva York, Dover.
- Spretnak, C. y Capra, F. (1985), *Green Politics*, Londres, Paladin.
- Stoett, P. (1994), «Cities: To Love or to Loathe?», *Environmental Politics*, vol. 3, n. 2 (verano).
- Strong, D. M. (1988), *Dreamers and Defenders: Amercian Conservationists*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.
- Sylvan, R. (1984a), «A Critique of Deep Ecology», primera parte, *Radical Philosophy*, vol. 40.
- (1984b), «A Critique of Deep Ecology», segunda parte, *Radical Philosophy*, vol. 41.
- Szasz, A. (1994), *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, Londres y Minneapolis, Minnesota University Press.
- Thomas, C. (1983), «Alternative Technology: A Feminist Technology?», en Caldecott y Leland (edición a cargo de), *Reclaim the Earth*.
- Thompson, J. (1983), «Preservation of Wilderness and the Good Life», en Elliot y Gare (edición a cargo de), *Environmental Philosophy*.

- Tokar, B. (1988), «Social Ecology. Deep Ecology and the Future of Green thought», *The Ecologist*, vol. 18, n. 4/5.
- (1994), *The Green Alternative* (2ª ed.), San Pedro, R. y E. Miles.
- Vincent, A. (1992), *Modern Political Ideologies*, Oxford, Blackwell.
- (1993), «The Character of Ecology», *Environmental Politics*, vol. 2, n. 2 (verano).
- Ward, B. y Dubos, R. (1972), *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*, Londres, Andre Deutsch.
- Warren, K. J. (1987), «Feminism and Ecology: Making Connections», *Environmental Ethics*, vol. 9.
- Weale, A. (1992), *The New Politics of Pollution*, Manchester University Press.
- Weston, J. (edición a cargo de) (1986), *Red and Green*, Londres, Pluto. Williams, R. (1982), *Socialism and Ecology*, Londres, SERA.
- (1983), *Towards 2000*, Londres, Chatto y Windus/Hogarth Press (trad, cast.: *Hacia el año 2000*, Barcelona, Crítica, 1984).
- World Resources Institute (1992), *World Resources 1992–93: A Guide to the Global Environment*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- Young, S. (1992), «The Different Dimensions of Green Politics», *Environmental Politics*, vol. 1, n. 1 (primavera).