

El espacio del ecologismo en la filosofía política*

JOAQUÍN VALDIVIELSO

Universitat de les Illes Balears

1. Introducción

Durante las últimas décadas las cuestiones ambientales se han convertido en uno de los principales temas de debate. A estas alturas, es de general aceptación que la forma en que los sistemas sociales contemporáneos se relacionan con su entorno natural es problemática: agotamiento de recursos no renovables, contaminación de todo tipo (líquida, gaseosa, sólida, genética, radioactiva, electromagnética, etc.), desaparición de biodiversidad y destrucción de hábitats naturales, etc., son ya cuestiones de las que es difícil no tener alguna información u opinión propia. Estos impactos humanos sobre el entorno se han convertido en problemas sociales y políticos de primera magnitud, y todo apunta a que lo serán aún más en el futuro.

Desde ese punto de vista, hay mucho que destacar. De un lado, una cierta sensibilidad hacia la cuestión ecológica se ha convertido en un requisito de legitimidad para cualquier discurso con orientación pública, como lo demuestran los esfuerzos generalizados por hacerse con el mensaje ecologista a través de conceptos como «desarrollo sostenible» o «modernización ecológica», si bien es cualquier cosa menos evidente que el grueso de la inmensa industria de marketing surgida al efecto sea poco más que «maquillaje verde». De otro lado, la aparición del ecologismo como actor político desborda las formas y los espacios tradicionales de hacer política, de acción, organización, resistencia y reconstrucción social.

La forma en que el ecologismo ha entrado en la filosofía política es plural y compleja. Está marcada, como es inevitable, por el contexto histórico y la evolución de los debates, pero en el caso que nos ocupa hay además dos factores que influyen enormemente en el proceso. A saber, primero, el énfasis puesto en la literatura en destacar su originalidad frente a otros debates y tradiciones políticos y, segundo, la dificultad teórica que entraña asumir algún tipo de «giro

* Este trabajo es en parte fruto de la estancia de investigación realizada por el autor en la «School for Politics, International Relations and the Environment» (SPIRE) de la Universidad de Keele, gracias a la ayuda de una beca Marie Curie de la Unión Europea. El autor quiere agradecer el apoyo prestado por los miembros del SPIRE, en especial a Andy Dobson, así como los comentarios y sugerencias de Bernat Riutort, Ivan Murray y M. Antonia Valdivielso a una primera versión de este artículo.

naturalista» como elemento identificador. Por otro lado, la cuestión de si puede definirse algo así como un paradigma ecológico en términos de filosofía política parece difícil de responder afirmativamente, al menos si buscamos una obra individual o una figura intelectual que sirva de eje, al estilo de un Habermas o un Sartre. Sin embargo, es indudable que existe una labor colectiva, extensa, de clarificación conceptual y de divulgación dentro y fuera de la academia, que es coincidente en cuestiones especialmente relevantes desde el punto de vista de la reflexión política, y que, además, está generando un debate directo con las escuelas dominantes en filosofía moral y política.

2. Crisis ecológica y ecologismo

El ecologismo, como expresión de la cultura política surgida al calor de los llamados nuevos movimientos sociales (especialmente el de los derechos civiles, el pacifismo y el feminismo), viene planteado ciertos retos y novedades para la teoría política y social. Entre otros motivos porque: sin estar centrados en actores tradicionales de la izquierda (partidos y sindicatos), actúan en defensa de los valores clásicos del socialismo (justicia social, igualdad, solidaridad, etc.); estando, en su mayor parte, fuera del marco parlamentario, son democráticos; criticando instituciones centrales de nuestro tiempo —la tecnología, el industrialismo, el desarrollo— miran hacia el futuro más que hacia el pasado. De manera sintética: revisan crítica pero constructivamente la modernidad, dibujando nuevas formas de participación social, y renovando la distinción derecha/izquierda en un nuevo marco histórico (enfrentado a nuevos problemas que ellos ayudan a definir). Es decir, son agentes con proyección emancipatoria, definidos por un elemento de participación popular, defendiendo valores universales, por medios legítimos.

La evolución de estos movimientos durante los últimos treinta o cuarenta años sigue de un lado un cierto patrón común, si bien una fenomenología rigurosa de los mismos sería enormemente plural. La creciente globalización y radicalización de las formas de acción, la pérdida de elementos discursivos soteriológicos o teleológicos, o la adopción de ciertos compromisos de regulación de la vida social a distintos niveles, incluso para con los poderes transnacionales (Newell), son tendencias compartidas en el seno de lo se ha venido a llamar «Nuevo Paradigma» o «Biopolítica». El ecologismo, por tanto, comparte una serie de rasgos en cuanto a las formas de interacción, la construcción de las identidades y las formas de vida en la práctica política, o los valores fundamentales en que se apoyan, y es por tanto, algo forzado, desvincular el ecologismo de aquellos otros «ismos» en el seno de la misma cultura política. El alcance de esta nueva cultura como parte del desarrollo histórico de las ideas y prácticas políticas es difícil de evaluar sin mayor perspectiva temporal, pero es evidente

que el conjunto de imágenes y nociones que la definen desbordan, negando y aceptando selectivamente, muchos de los elementos que han definido el proyecto de la modernidad como surge, por ejemplo, en la ilustración, las revoluciones burguesas y la revolución industrial.

En el caso del ecologismo, tal evolución, ha llevado desde una primera «oleada» teórico-práctica, centrada en la identificación de la crisis ecológica y la cuestión de la supervivencia de la especie, y una posterior de autoidentificación del ecologismo como actor político, a un momento en que éste debe enfrentarse de algún modo consigo mismo. El creciente reconocimiento intelectual y académico, tanto como la asimilación generalizada de al menos parte del discurso ecologista, están sacando a la luz ciertas limitaciones y contradicciones en la propia malla conceptual utilizada, forzando a depurar «las presunciones epistemológicas, ontológicas y políticas [...] de la filosofía política ambiental misma» (Humphrey), y a la vez a afinar las formas en que es reivindicado el elemento propio, original, aquello más difícil de asimilar en el seno de otros discursos, ideologías o teorías políticas.

El imaginario político del que se parte, y que de alguna manera orienta la práctica política, tiene a la transformación social del medio natural como principal elemento identificativo. Es, en ese sentido, un imaginario de orientación práctica y materialista y, a la vez, un «imaginario espacial» (Dobson, 2002). El *oikos*, en este caso «global», es el planeta Tierra, siendo las formas particulares y concretas de ese metabolismo material —desde lo doméstico hasta lo mundial— a la vez origen y expresión de una interacción al nivel de especie, de una especie cuyos miembros no consumen de una forma homogénea o rígida. La imagen de la naturaleza externa sobre la que se actúa es orientada por la idea de la biosfera, como ecosistema de ecosistemas, sobre presupuestos puramente materialistas y sobre bases conceptualmente contemporáneas.

Durante la modernidad, el entorno natural, como parte de la naturaleza, ha sido «desencantado» a medida que el modelo mecánico-cartesiano se habría paso como marco de interpretación e intervención sobre él. La industrialización y la aparición del capitalismo, la hiperurbanización, las diversas revoluciones científicas y tecnológicas, el espíritu fáustico de dominación, etc., se han basado y han reproducido a la vez ese modelo, generalizando y acentuando un proceso histórico de transformación del entorno —origen en no pocas ocasiones de enormes costes sociales, migraciones, e incluso la desaparición de civilizaciones enteras— y ampliándolo a la vez sobre bases institucionales nuevas.

Partiendo de aportaciones recientes en ciencias naturales, como la ecología o las teorías del caos y la complejidad, el entorno puede ser definido de otro manera, alternativa a la visión analítica de la *res extensa* como un espacio lineal pasivo, corregible y predecible. Como *ecosistema* es un conjunto autopoiético de relaciones biofísicas y de flujos de materiales y de energía. Desde esta perspectiva, los procesos ecológicos implican intrincados niveles de interacción a

escala temporal y espacial, así como la aparición de propiedades nuevas, emergentes. Por otro lado, tienden de forma autónoma a ciertos estados de equilibrio (homeostasis) —en la producción de biomasa o de biodiversidad, por ejemplo—, dependientes de la interacción de numerosos elementos —como «biotopos», o «nichos»— a menudo aparentemente desprovistos de valor en términos económicos. Los ecosistemas implican cualidades autorreguladoras, «“fines” estables» (Dryzek, 1987), una «estructura intencional» (Benton, 1996), sin embargo, no poseen propiedades teleológicas en el sentido de que no hay un sujeto consciente orientando y definiendo metas, no hay, por supuesto, una intencionalidad libre o creativa.

La visión sistémica de la naturaleza representada por la ecología subraya que en la inevitable interacción con los sistemas sociales, las cualidades de los ecosistemas entrarán en juego: complejidad, irreducibilidad, variabilidad temporal y espacial, incertidumbre, carácter colectivo y espontaneidad. La alteración de ciertos equilibrios ecosistémicos puede modificar, para bien o para mal, el conjunto de servicios y recursos naturales de los que distintos individuos o colectivos sacan, o pueden sacar en el futuro, algún beneficio. Y lo peor, es que a menudo esos procesos adoptan la forma de «avalancha», siendo irreversibles y, por supuesto, mucho más difíciles de predecir o controlar. En definitiva, incluso la utilización más instrumental del entorno natural implica el reconocimiento de lo impredecible y lo complejo, la posibilidad real de «umbrales críticos», tanto como de límites absolutos para las «huidas hacia adelante». Además, y de acuerdo con la imagen de la interdependencia, el metabolismo sociedad-naturaleza produce relaciones del tipo «la burbuja de aire bajo la alfombra» (presiono por aquí y sale por allí), complicando la forma en que el reparto de los costes y beneficios sociales del uso y acceso al medio es entendido. Es decir, que incluso la reducción de la naturaleza a un conjunto de servicios y recursos naturales delimita lo racional dentro del marco de la precaución, la mesura y la contención (Offe, Gorz).

La relación que el ser humano establece con su entorno es, como lo es para cualquier ser vivo, inevitable y transformadora. Además, como ser social, esa relación esta mediada por estructuras colectivas de interacción que, en el caso del ser humano, implican sistemas técnicos, políticos, simbólicos, etc., que aparecen y se transforman en contextos y procesos históricos concretos, de una manera extraordinariamente compleja, creativa, variable y reflexiva. De ese metabolismo, tanto los sistemas naturales como los sociales salen transformados, dando lugar a diferentes formas y contextos de interacción en el tiempo y en el espacio.

El contexto en que surge el ecologismo es el de una relación conflictiva —y, como intentaremos demostrar, política—, porque la forma en que ese metabolismo tiene lugar está: 1) suponiendo una transformación cualitativa y cuantitativa del medio físico global sin parangón histórico; 2) es irreproducible en el tiempo (cuanto menos si se considera que una escala de como poco una o dos

generaciones es relevante), por tanto, no susceptible de ser universalizada; que además, 3) se sustenta en estructuras sociales extremadamente desiguales de acceso, uso y poder de decisión en cuanto a los bienes y servicios «proporcionados» por el entorno biofísico; generando, finalmente, 4) una «lógica» nueva, global, de producción y reparto de riesgos, costes y beneficios.

Que hay en marcha un *cambio ecológico global* y que tiene origen en la actividad de la especie humana, y que eso implica la destrucción de las propias condiciones en que el actual metabolismo sociedad-entorno tiene lugar, es decir, es ecológicamente insostenible, goza de una evidencia estadística y un soporte teórico impresionante. Incluso los más optimistas críticos del ecologismo reconocen que el capital natural global se deteriora irreversiblemente (aunque puedan considerar que el capital social y humano pueda suplir sus funciones y cualidades). El término *sostenibilidad* no es unívoco, en cualquier caso. Su significado concreto depende de concepciones sobre qué debe ser sostenido, en beneficio de quién (o qué), por qué motivos, y por cuánto tiempo (Dobson, 1998), y eso depende qué concepción del entorno se promueve por encima de las otras, tema al que volveremos más adelante.

No obstante, es suficientemente conciso para expresar que la dinámica general de las sociedades desarrolladas es físicamente irreproducible en el tiempo en términos ecológicos, que genera crecientes costes y riesgos y que descansa en relaciones causales complejas, globales e históricas que afectan, si bien en diverso grado, a toda la población, humana o no, del planeta. En las condiciones históricas presentes el tipo de desarrollo dominante a escala global produce dinámicas con perdedores y ganadores acrecentando, además, la incertidumbre sobre la solvencia presente y futura de los actuales mecanismos sociales de resolución de problemas. En la sociedad global del siglo XXI el juego social de suma positiva es cualquier cosa menos evidente en relación con el tipo de metabolismo entre sociedad y entorno (Beck). La imagen de la Tierra, del «ciudadano de la Tierra» (Van Steenberg, cit. en Dobson, 2000), y no sólo del mundo, sintetiza la definición de responsabilidades en esos términos tanto intra como intergeneracionales, incluso interespecíficos (hacia la naturaleza no humana), ampliando la imagen de la comunidad relevante políticamente hacia lo extraño y lo distante.

El caso paradigmático del cambio climático, no por discutido, permite ejemplificar este entramado causal, presente en la mayoría de problemas ecológicos, en que lo local y lo global, lo pasado, lo presente y lo futuro se mezclan. El clima del planeta está cambiando de una forma suficientemente acentuada como para producir adaptaciones traumáticas, tanto de los sistemas sociales como los naturales. Al menos en parte, es resultado de la actividad humana, mayormente de emisiones de gases provenientes de países desarrollados desde la primera industrialización. La existencia de una sociedad global —en el sentido de relaciones mundiales intensas de intercambio de información, mercancías, etc.—, en un único plane-

ta, hace que la participación en las consecuencias tanto como en la forma de actuar al respecto tengan una dimensión global, implicando un tipo de responsabilidad global. Sin embargo, un tipo de responsabilidad diferenciada, con relación a las distintas posibilidades de transformar tal interacción, a los distintos costes y beneficios asumidos en los ámbitos individual y colectivo, incluso a una responsabilidad histórica de los beneficiarios de pasados procesos de industrialización en el origen del calentamiento global.

Los modelos teóricos y la base estadística sobre los que plasmar las distintas asunciones de responsabilidades, riesgos, costes y beneficios —en términos individuales; de estratos o grupos sociales; nacionales; incluso generacionales— no están, probablemente, desarrollados de modo suficiente, si bien nociones como «justicia ambiental», «deuda ecológica», «estrés ambiental» o «derechos ecológicos» están estableciendo cierto puente analítico entre justicia social y preservación del medio. Este puente, desarrollando la imagen «territorial», de *Terra*, de las relaciones sociales, expresa la forma en que la naturaleza, como conjunto de recursos y servicios proporcionados por el medio físico, viene siendo distribuido, calculando, de forma aproximada, cuánta naturaleza (incluyendo tierra y mar productivo) es utilizada, dado un estilo de vida determinado, una formación socioeconómica, un tipo de desarrollo, etc. Existen diversas metodologías al respecto que, no por discutidas, permiten realizar comparaciones útiles a nuestros efectos por su poder para traducir pedagógica y políticamente la idea de responsabilidad desde la noción ecosistémica de *interdependencia*, o interconexión entre todas las formas de vida y su entorno biofísico.¹ Una distribución ideal equitativa, del tipo contrafáctico imaginado por autores como Rawls o Dworkin (si bien para otro tipo de bienes), proporcionaría a cada habitante del planeta un «lote ideal inicial» (dada la población actual y la productividad ecológica global) de al menos el doble del que, como media, se dispone en un país pobre, y de al menos tres veces menos del que se utiliza en una sociedad (económicamente) rica.

Esto es especialmente relevante en términos políticos. En cuanto comunidad ecosistémica, entrelazada en relaciones materiales que afectan a las condiciones de vida, surgen relaciones conflictivas en la arena pública, que, desde el punto de vista de las formas en que un agente afecta a otro, son políticas. Hasta la más elemental definición de poder (como capacidad de A de influir en B) sirve para justificar el aspecto político de lo ecológico, incluso cuando la forma en que ese conflicto se canaliza no responda a los cauces tradicionales imaginados por la teoría política (Offe, Habermas), incluso cuando la definición de responsabilidades no descansa en el reconocimiento de derechos frente al Estado (Dobson, 2002). Así, puede hablarse de múltiples *espacios de lo político*.

En primer lugar, espacios en que la forma general de la interrelación se expresa en relaciones concretas de poder. Las formas en que el poder se estructura, se distribuye y se expresa son especialmente plurales y complejas en estos

casos (Benton, 1993: cap. 6 y 7). Asumen la forma de actos intencionales de individuos o autoridades públicas (la estructura clásica definida por el discurso liberal de los derechos) condicionando la manera en que otros agentes acceden o no a tales recursos, como la manera en que otros agentes lo hacen les afecta, y se ven dañados por ello. Sin embargo, exceden tal definición. Hoy, estas relaciones pueden difuminarse hasta perderse de vista a través de instituciones como el comercio a las finanzas, o de tecnologías como las que permiten recombinar el ADN.

Por otro lado, organizaciones amplias, del tipo de una empresa en red, de grupos de inversores en bolsa, o de la acción concertada de ecoactivistas usando Internet, es decir, cuerpos extensos con una división compleja del trabajo, pueden crear (y de hecho crean) relaciones políticas revisables desde las nociones de sostenibilidad y justicia ambiental. En tercer lugar, la posición concreta de agentes en el seno de estructuras prácticas e ideológicas (irreducibles a la forma de agente) que responden a circunstancias construidas socialmente, también pueden serlo. Hay limitaciones estructurales externas a las prácticas de los distintos actores sociales (que pueden ser individuos, compañías, estados, colectivos, etc.) en virtud de restricciones sistémicas, incorporadas a los agentes en identidades y prácticas cotidianas, de forma que su propia actividad es funcional para reproducir la misma dinámica de nuevo. La cultura de la comida rápida, del transporte individual motorizado, o el discurso del dominio sobre la naturaleza a través de grandes infraestructuras, son ejemplos de cómo esas estructuras llevan las formas de poder a la vez a lo macro y a lo microestructural (Paterson).

Finalmente, puede añadirse el caso, quizás sorprendente, de los desastres naturales. Si bien hay en ellos un factor natural, el lenguaje metafórico con que autores como Ulrich Beck o Anthony Giddens aluden a la «producción no intencional» de los riesgos naturales —«el dominio de la naturaleza significa destruirla en el sentido de que la naturaleza socializada deja por definición de ser natural», como señala este último (207)— pone sobre la mesa el factor social en la forma en que es padecido y transformado un proceso, *a priori*, asocial. El desastre del huracán Mitch en Centroamérica puso en evidencia, de un lado, que los efectos de los desastres son desigualmente sufridos en virtud de la posición social (por las condiciones de vida y alojamiento, los recursos y oportunidades para hacerles frente, etc.), que la magnitud de los mismos responde a prácticas vinculadas a posiciones y patrones sociales (como el desmonte para barrios residenciales), y que detrás de ello se dan relaciones político-económicas en el interior de los Estados, pero también sub y supraestatales. De otro, que la posibilidad de que la forma concreta de tal fenómeno natural tenga que ver con cambios en el clima planetario, y que en parte sean producidos antropogénicamente, es real.

Los espacios de lo político son múltiples también en cuanto espacios para la acción política, ya de resistencia ya de transformación. Dobson subraya al

respecto el desafío que presentan, para las visiones tradicionales de la ciudadanía, las formas de acción representadas por el ecologismo: orientadas al bien público; definido con relación a «los otros en general», es decir, asumiendo obligaciones no recíprocas según una «ética del cuidado» (en especial hacia los distantes en el tiempo y en el espacio, incluso hacia otras especies); como «virtudes cívicas privadas» en la asunción de responsabilidades ejemplificada en el pequeño productor biológico, el reciclaje doméstico, el comercio justo o el consumo responsable (Dobson, 2000, 2001; Gorz, 1999). El reconocimiento de la politización de lo privado, como espacio para el reformismo radical y como concreción micro del mundo político, presupone, sin embargo, hasta cierto punto, un tipo de praxis política de tipo republicano —cosmopolita—, en que la obligación de cariz universalista, la acción generativa y la horizontalidad sobresalen frente a una visión dominante centrada en subrayar los derechos, los procedimientos y la verticalidad de la relación individuo-Estado. La legitimidad del ecologismo deriva, en este caso, de las características básicas que definen a los nuevos movimientos sociales (Habermas; Offe; Gorz; Fdez. Buey y Riechmann, 1995), es decir, como «esferas públicas emergentes» basadas en el «juego limpio» de las formas de democracia deliberativa.

Dryzek (1987), afinando la conexión entre participación y sostenibilidad, plantea además que son los procesos democráticos de tipo deliberativo, entendidos al menos como mecanismos sociales de resolución de problemas, los que mejores condiciones presentan para enfrentarse a tales problemas, toda vez que son los más capaces de adaptarse a contextos cambiantes, los más abiertos a nuevas señales («retroalimentación positiva») y los que permiten mejor coordinación entre los distintos actores sociales. Al menos en comparación con otras racionalidades: ni la democracia liberal, ni el estado administrativo, ni el capitalismo, básicamente por el tipo de señales que reconocen (grupos relevantes electoralmente, rutinas, valores de cambio), y por la forma de tratar tales problemas (en horizontes temporales cortos, de forma desagregada, externalizando costes) son precisamente «racionales» a la hora de reconocer «límites naturales» y contextos complejos e inciertos. La racionalidad comunicativa —abanderada públicamente por los nuevos movimientos sociales— tiene cierta vinculación con la ecológica (en términos no teleológicos), por las propias condiciones en que el discurso comunicativo (como lo entiende Habermas, al que Dryzek sigue) tiene lugar: abre la interacción a una mayor variedad de voces, dificulta la distorsión de la comunicación y tiende, en el propio proceso dinámico de reconocimiento, a fomentar los intereses generalizables, los valores de tipo universal. Así es como los intereses de generaciones futuras, de actores afectados pero no necesariamente participantes en el proceso, incluso de otros seres vivos no humanos, son considerados. Es decir, aquellos, o aquello, que no construyen dialógicamente el consenso, pasan a formar parte de la definición del bien común.

El modelo basado en la emergencia de espacios comunicativos permite

actualizar el análisis de la acción transformadora, partiendo no ya de la sustitución estructural (del mercado capitalista, o de la máquina industrial-burocrática) sino de la aparición de múltiples espacios de acción antisistema a través de prácticas generativas de formas alternativas de relación, identidades y estilos de vida, producción y consumo (Torgerson). Es indudable, sin embargo, que la adopción de transformaciones estructurales es imprescindible para racionalizar —en el sentido de la sostenibilidad y la justicia social— los procesos sociales, especialmente los económicos, en el origen de la crisis ecológica, especialmente por la incapacidad del mercado para internalizar por sí sólo los costes que genera, más aún reconocida la dificultad de establecer controles democráticos a los mismos en el capitalismo globalizado. Este tipo de cambios exige compromisos de gestión y de gobierno traducidos en la sanción de derechos ecológicos —ya reconocidos en numerosas constituciones y códigos legales— y en la aplicación de políticas que garanticen su cumplimiento —algún tipo de «contrato social», embrionario en los múltiples acuerdos de regulación ambiental internacionales— si bien el reto principal es hacerlo también a nivel planetario, en que el imaginario del ecologismo y la crisis ecológica son definidos. Es decir, la arquitectura conceptual de la ciudadanía ecológica, como Dobson señala, desafía las visiones tradicionales de la ciudadanía, pero presupone, más que niega, elementos de tipo liberal y, sobre todo, republicano.

3. Filosofía Política, naturalismo y ecologismo

En el itinerario recorrido por la opción ecologista —sea considerada como tal, o verde, o bien ambientalista—,² hasta hacerse con un espacio en la reflexión política, ésta ha transitado, y transita, lugares comunes de debate y cruce con diversas tradiciones. La relación entre democracia y sostenibilidad (Saward); su identidad como ideología o teoría política, ampliamente reconocida (Eatwell y Right; J. Barry, 1998; Heywood; Kenny; Dobson, 2000a); su posible deuda con los clásicos, como Hannah Arendt (Macauley), Marx (Hughes; Benton, 1996), J.S. Mill (Stephens), o la Escuela de Frankfurt (Dobson, 1993), etc., hasta tomar posición también en las discusiones con más peso en la academia, como la de la ciudadanía, a la que ya nos hemos referido, o a la confrontación con las teorías de la justicia (B. Barry; Dobson, 1998; Vincent). Este último debate, especialmente relevante por la centralidad que el marco liberal-igualitarista ha cobrado en la filosofía política, no implica el reconocimiento general, ni mucho menos,³ pero está sin duda contribuyendo a la evolución teórica al tiempo que explicita ciertas lagunas y contradicciones.

El primer punto de roce tiene que ver con el «giro naturalista» asumido en el ecologismo. Ciertamente, una de las formas en que la naturaleza es reivindicada tiene que ver, como hemos visto, con su acepción como medio ambiente.

Como conjunto de bienes y servicios que la sociedad utiliza de la naturaleza, éste es sin duda un conjunto de recursos, susceptibles de ser utilizados instrumentalmente, transformados y distribuidos entre distintos colectivos. Sin embargo, y de acuerdo a la idea de ecosistema, las cualidades de tales recursos así como las consecuencias de su transformación no son ni mucho menos totalmente reproducibles, controlables; ni la forma en que la salud y las condiciones de desarrollo del ser humano —«un caso especial del enraizamiento ecológico de toda especie animal» (Benton, 1997: 20)— depende de ello de forma totalmente artificializada, al menos sin efectos patológicos. En cuanto a la distribución, y a pesar de que falta mucho camino analítico y empírico por andar, todo indica que «suelen ser los más pobres y menos poderosos» los que carecen de los medios «para vivir en un medio ambiente saludable, con acceso a suficientes recursos ambientales para una vida sana» (C. Stephens y otros: 1), que «si el crecimiento industrial es insostenible, entonces no puede beneficiar a la gente corriente» (Taylor: 339).

No obstante, las formas bajo las cuales la naturaleza cobra un papel relevante, a menudo central, en el ecologismo, son varias. La forma en que «lo natural» es predicado, tiene que ver no sólo con la naturaleza externa, el contexto, el medio ambiente, en que «lo humano» tiene lugar, sino también con la naturaleza interna, animal, de propio ser humano, como individuo y como ser social, como *animal* político. Respecto a la «naturaleza» interna del ser humano, ésta es reivindicada sobre bases materialistas, desde una revisión crítica de las ciencias naturales y sociales en que se tiende a subrayar una continuidad biológica entre lo humano y lo natural. De un lado, las ciencias cognitivas y la neurofisiología están mostrando que incluso las operaciones mentales más abstractas están constreñidas por procesos de somatización que se hunden en estructuras biológicas inferiores (Damasio), en contra de la idea de «que el “yo” está desencarnado y es libre para construir sus reglas normativas sin referencia a las condiciones que hacen posible su mismidad en primer lugar» (Dobson, 2000a; Benton, 1993, 1997). De otro lado, estas mismas ciencias nos recuerden que poseer cualidades exclusivas es una constante en otras especies e individuos no humanos (Benton, 1993; Dickens), que muchas de las cualidades asumidas en teoría moral como excepcionales (capacidad de interacción social, expresión emocional, sufrimiento, incluso comunicación) lo son sólo en un grado que, aplicado con rigor, excluiría a gran parte del género humano de la comunidad moral.

Es evidente que los esfuerzos por proveer una antropología esencialmente naturalista se topan con el problema de la gran flexibilidad del ser humano, y de dar alguna orientación, fundada en esos términos, sobre cómo se explican y resuelven cuestiones específicamente «especieistas», como es el caso de las políticas: qué tipo de intereses y en qué grado deberían ser en justicia satisfechos, en qué se funda la interacción y la construcción social de la realidad, etc. Quizás el mayor reto para el ecologismo sea que sobre estas bases se hace muy

difícil justificar la relevancia de intereses muy abstractos, como los de las generaciones futuras, el paso de una sensibilidad ecológica de tipo sensualista (algo como la «simpatía» humeana) a valores universalistas (Dryzek, 1995). En esta dirección, los acercamientos neoaristotélicos (Benton, 1993; Faber y otros), vinculando los valores a aquello que tiene en sí su propio *telos*, extienden la idea de comunidad moral con indudable fuerza, ofreciendo al mismo tiempo elementos de crítica (en virtud de la distinción entre lo potencial y lo factual), si bien su éxito está más, por un lado, en cuestionar la forma en que la comunidad moral viene siendo definida y fundada que en ofrecer una alternativa y, por otro, en definir necesidades materiales desde presupuestos naturalistas, como el de un entorno de calidad del que depende la salud, las posibilidades de desarrollo personal y la forma de la interacción social.

En cualquier caso, es respecto a «la naturaleza externa» y a su «valor intrínseco» donde suele ser definido el «espíritu» del ecologismo. Como es de suponer, este punto, que conduce a menudo a discusiones bizantinas en la literatura especializada, es desafiado por quienes ven un *oxímoron* en la idea, toda vez que sólo puede haber valor si hay un sujeto que valora, y ese no puede ser más que el ser humano (Wissemburg, 1998: 207; Vincent: 133). La cuestión, pues, no es tanto si hay un valor intrínseco, sino más bien qué se entiende por valor, y de qué tipo de valores se trata. Goodin, quizás el más respetado defensor de una «teoría verde del valor», establece el puente definiendo lo natural como un posible marco de sentido en que el yo es construido, una respuesta a la necesidad de dar «unidad, coherencia, propósito», de incluir «[los] planes y proyectos en algún contexto más amplio fuera de sus propias vidas», de poner «algún sentido y norma en [ellas]» (Goodin, 37).

Asumir que el medio natural es relevante como horizonte de sentido (sin negar que haya otras formas de responder a la búsqueda del sentido), lleva, por un lado, a problematizar su transformación sistemática más allá de cualquier uso instrumental, a reivindicar una dimensión de la naturaleza que no es reducible a ningún cálculo utilitario. No me parece insensato señalar que Goodin acierta al poner en el centro de la sensibilidad verde un elemento no utilitarista, que ésta quiere ser más que una «racionalidad instrumental» (prudente si se quiere) sin llegar a ser una racionalidad comunicativa. La cuestión es si esa actitud no instrumental sólo puede ser de tipo estético o expresivo, como indicara Habermas en su discusión con Whitebook, de «apreciación y contemplación del mundo no-humano» (Benton, 1997: 35), si ésta implica un valor existencial (Brian Barry: 115; Hayward, 1999: 71), o es algo distinto.

Goodin, de acuerdo con la segunda posibilidad, es transparente al respecto: «la naturaleza puede ser valiosa, independientemente de cualquier valor que los seres humanos le asignemos (así como las verdades matemáticas pueden ser verdaderas, independientemente de nuestra capacidad para demostrarlas)» (Goodin, en Dobson, 1999b: 205). En este caso, la equiparación (platónica) de

las verdades formales con los contenidos morales, si bien no puede ser descartada *a priori*, e incluso bajo la suposición de que Goodin tuviera alguna respuesta a la deconstrucción que de ella ha realizado la filosofía contemporánea, no es el tipo de fundamentación que se siga lógicamente de unos presupuestos esencialmente materialistas, apoyados en el desarrollo de las ciencias naturales. Tres cuartos de lo mismo vale para distintas formas de «ecología profunda» (Barry, cap. 2), o en formulaciones spinozianas del tipo de la de Hans Jonas (basadas en el «continuum de la cadena natural»), en las que no hay formas de encajar el principio kantiano de universalización de la justicia (Hottois y Pinsart). Nada me parece más lejos del espíritu del ecologismo que, con el fin de promover una nueva sensibilidad, haya que renunciar a la democracia y a los derechos elementales (como hace Jonas explícitamente), en beneficio de una teleología de la naturaleza o de una visión de la naturaleza externa (en-sí) como Naturaleza, marco de significado existencial.

Dado este tipo de tensiones, cabría esperar que el (reciente) cruce entre liberalismo y ecologismo fuera una vía muerta, más aún por cuanto en buena medida el ecologismo parece haberse definido *contra* instituciones y presunciones clásicas liberales —como el individualismo, la democracia representativa o la economía de mercado—, habiendo establecido vínculos fuertes en otras direcciones, mirando predominantemente a distintos tipos de radicalismo democrático. Sin embargo, se sostiene que «el liberalismo puede ser verde porque puede enfocar todos los temas relevantes de debate en los círculos verdes» (Wissemburg, 1998) al mismo tiempo en que el cruce con el lenguaje liberal está sirviendo en parte para poner al descubierto que la noción de sostenibilidad —como el ariete conceptual con el que defienden a un tiempo compromisos normativos de tipo intrageneracional, intergeneracional (J. Barry: 206) e intraespecíficos—, aglutina de hecho lo que analíticamente es diverso: la justa redistribución del medio *qua* recurso para la presente generación, para las siguientes, cuanto menos indirectamente hacia otras especies y el medio *qua* fuente de valor estético o existencial.

De acuerdo con Wissemburg y Sagoff, la forma en que John Rawls, entre otros, ha redefinido el liberalismo como filosofía política —centrado en el problema de la estructura institucional básica de sociedades plurales seculares— permite un acercamiento a la cuestión ecológica, salvando a la vez el escollo de la defensa del libre mercado, del liberalismo *económico*, tanto como de la tradición —ejemplificado en J.S. Mill y Locke. La apuesta es por la compatibilidad entre una *filosofía* liberal de «la acción racional, libre y autónoma» —que Wissemburg remonta a Spinoza—, y una *política* liberal basada en el reconocimiento de la pluralidad de concepciones inconmensurables y la necesaria neutralidad institucional.

Este «liberalismo de liberalismos» se define como «defensa de la libertad de vida, de vivir la vida que uno elige» y se apoya en tres elementos: 1) la

igualdad de los ciudadanos ante la ley y en la política; 2) la igualdad proporcional de trato por el cuerpo de gobierno, basada en características moralmente relevantes de los ciudadanos; 3) «libertades civiles, derecho de información, opinión y expresión, libertad de posesión, propiedad y comercio, protección de la esfera y la vida privadas» (Wissemburg, 1998: 73). De aquí surge el primer punto a favor de la compatibilidad, y es que el liberalismo es precisamente la única filosofía política que da una igual consideración a las opciones no hegemónicas, como es el caso del ecologismo (Hayward, 1999: 74). Por eso la estructura neutral de las instituciones, más que impedir, hace posibles políticas sociales sustantivas (Wissemburg). Es decir, si bien la política liberal no puede ser inferida de la teoría política liberal, si bien el liberalismo no conduce necesariamente a la sostenibilidad, si bien sus políticas públicas no se siguen de su filosofía política (Sagoff), es la única teoría potencialmente verde y a la vez democrática. Una tercera razón, la más propiamente rawlsiana, tiene que ver con la fuerza de la teoría de la justicia distributiva para hacer frente al problema de la escasez, preocupación compartida con los ecologistas (Dobson, 1998: 12).

Como es sabido, Rawls plantea el problema de acuerdo a un contrato o acuerdo hipotético al que llegaría gente ignorante de aspectos particulares de sus propias creencias y circunstancias. La conexión entre ignorancia (de la situación particular) e imparcialidad (respecto de los planes de vida de los individuos) conduce al principio de igualdad (libertades iguales básicas), y de diferencia (que las desigualdades sean fruto de posiciones abiertas y en beneficio de los más desaventajados). La ignorancia es parcial, puesto que los sujetos de la justicia saben de las circunstancias de la justicia, de la escasez y de su autointerés, y están además definidos como seres racionales, capaces «de evaluar razonablemente, de emitir juicios, formar motivos, estar moralmente motivados, y, más significativamente, llegar a acuerdos» (Rawls: 131).

Estos parecen motivos suficientes para excluir la justicia de tipo interespecífico, «hacia la naturaleza» del campo nocional de la justicia en los términos rawlsianos. Así, pensando en la posibilidad de valoraciones no instrumentales del medio, y en especial de seres vivos no humanos, Brian Barry establece una distinción categorial por la que éstas tienen algo que ver con la ética —la esfera de lo correcto e incorrecto, de «lo que sería deseable (virtuoso, benevolente) hacer por otros y lo que estaría mal no hacer por ellos»— pero no con la justicia, cuyos términos se reservan «para casos en que alguna consideración distributiva está en juego, [...] casos donde hay [...] conflictos de interés». Así, «hablar de obligaciones o deberes hacia “la naturaleza” es equivocado» porque «la justicia y la injusticia sólo pueden ser predicadas en relaciones entre criaturas que son enfocadas como iguales morales en el sentido de que pesan igualmente en la escala moral» (B. Barry: 95).

Este es un lugar común en la tradición rawlsiana, por razones, en principio, obvias, derivadas de las características de la elección en la posición origi-

nal. En general, esto último es considerado motivo suficiente para excluir a los animales no humanos de la posición original, incluso para descartar la idea de justicia ambiental (Vincent, Wissemburg, B. Barry), en el sentido de que no puede haber «justicia hacia» el entorno. Sin embargo, tomar «por no controvertido que se puede actuar incorrectamente con relación a los animales no humanos», pero no injustamente, parece cualquier cosa menos no controvertido, al menos si no explicita qué tipo de ontología, antropología en este caso, se asume. Este es sin duda importante para un debate verde especialmente relevante, el del naturalismo.

En cualquier caso, hay un motivo adicional, lugar común en la crítica al ecocentrismo, para desmarcarse de esta idea. Adoptar algún tipo de imparcialidad interespecífica (en la posición original), aun cuando pudiera ser imaginable, o bien lleva a la inacción, o a contradicciones insalvables en un marco igualitarista, por los intereses opuestos entre distintos individuos, especies, sistemas (Norton, Ferry). Es decir, falta un principio que permita dar prioridad a unos intereses sobre otros.

La cuestión de la justicia intergeneracional es encarada de dos maneras distintas. La primera imagina al individuo por nacer en la posición original (B. Barry, Norton). Esto convierte en condición necesaria de la justicia «proporcionar a las futuras generaciones la oportunidad de vivir buenas vidas de acuerdo con su concepción de lo que constituya la buena vida» (B. Barry: 104). Es decir, dejar al futuro la oportunidad de elegir un mundo en que la naturaleza pueda ser apreciada *per se*, además de como recurso natural. En el segundo caso, con pequeñas pero sofisticadísimas modificaciones del marco rawlsiano, Wissemburg, reticente a poner tras el velo de ignorancia a las generaciones futuras, reformula el principio de «ahorro justo» como «principio de contención», de forma que la sostenibilidad queda incorporada. Este principio, de forma similar al «imperativo ecológico» de Hans Jonas, reza que ningún bien sea destruido a menos que sea inevitable, se sustituya, reemplace o compense adecuadamente (en este orden de prioridad): «En teoría, ningún argumento puede justificar la destrucción de algo que podría ser usado con un *mejor fin*» (Wissemburg, 1999: 59; el énfasis es nuestro). En cualquiera de los casos, por sugerentes que parecen, se suscita la misma duda sobre el criterio para la jerarquía de intereses. La cuestión de la justicia intergeneracional, así, aunque parece más fácil de tratar que la justicia interespecífica, conduce a problemas similares siempre que no se especifique un orden de prioridades. Esta es de alguna manera la finalidad de los principios de la justicia, pensados para casos de justicia intrageneracional.

En este punto la cuestión es: ¿en qué tipo de principio se incluye el entorno, entre las libertades (sujetas a una distribución igualitaria) o entre los ingresos/riqueza (sujetos a una distribución diferenciada)? Para el primer caso, si hablamos de un derecho básico que no se negocia, un entorno de calidad signi-

fica estipular un nuevo derecho, o un derecho de «nueva generación», ya como el derecho de estar libre de daños ambientales, ya, en los términos de Brian Barry, de preservar las condiciones de posibilidad de futuras apreciaciones de la naturaleza. Más problemático es que el entorno es a la vez un recurso, cuya distribución desigual debería pasar por la mejora absoluta de los menos privilegiados. Es decir, las desigualdades en el acceso a los recursos y servicios ambientales sólo se justifican si el acceso de los peor situados mejora.

De acuerdo con el principio de diferencia, la distancia que separa la «pisada ecológica» media del norteamericano (de al menos tres veces más del cupo mínimo ideal) y del peruano (aproximadamente el cupo) sólo se justifica si el impacto del segundo aumenta (y si éste tiene acceso a las posiciones sociales que dan tal poder). No obstante, resulta que la generación presente está utilizando aproximadamente un 30 % más de la capacidad de carga global del planeta, o lo que es lo mismo, privando a futuras generaciones de parte de su cupo a medida que el capital natural global es devorado. Es decir, la posición del peruano sólo mejoraría privando a los que están en peor situación (en Bangladesh, por ejemplo) —en contra de la segunda cláusula del principio de diferencia—, a los que no han nacido —en contra del principio de contención—, o aumentando la ecoproductividad total por encima del 30 % —algo cuanto menos dudoso sin cambios estructurales en los procesos económicos de transformación del entorno.

El argumento ecologista en este caso es que «en un planeta finito, el comercio ecológico es un juego de suma cero» (Rees), por lo que el principio paretiano de distribución eficiente asumido por Rawls, pensado para bienes secundarios de tipo crematístico (mayormente ingresos y capacidad de consumo), es de muy poca ayuda. Quizás, porque, como decía Mark Twain, «el problema con la tierra es que se dejó de producir hace ya mucho tiempo». No obstante, si uno confía en la posibilidad de acceder a recursos equivalentes a los proveídos por otros tres o cuatro planetas como éste, entonces quizás coincida con Wissemburg en que «podemos imaginar que una versión mundial de Holanda [...], e incluso un Manhattan global sin parque, son tan sostenibles y para muchos de nosotros tan agradables como [un gran parque Yellowstone]» (1988: p. 81).

En definitiva, la distinción entre bienes primarios y secundarios aparece desde este punto de vista —y probablemente desde otros— exageradamente arbitraria, anacrónica, o confiada en exceso en la sustituibilidad entre árboles y serrerías. Es decir, si el monto total que se debe distribuir no crece, el único principio válido es el de igualdad y, en ese caso, todo el edificio teórico se restringe a la defensa de la igualdad radical.

No son éstas, en cualquier caso, las principales lagunas del «liberalismo sostenible», y eso incluso sin discutir la ontología de la posición original. En primer lugar, la distinción entre estructura neutral y políticas sustantivas es cuanto menos resbaladiza, si no una estratagema argumentativa. De hecho, asume que la neutralidad es condición de las políticas sostenibles, pero olvida que

es a la vez el trampolín de las insostenibles. Caso similar es el retrato que Wissemburg hace del liberalismo. Como filosofía, le concede en propiedad un marco que le desborda (y a menudo se le opone), formado a un tiempo por paradigma del sujeto, ilustración y movimientos democráticos. Hilando más fino, además, cabe dudar de su selección entre liberalismos políticos, y los motivos por lo que un Mill o un Locke son excluidos. Para este último, es indudable, como lo es para el grueso de la filosofía moderna, que enfatiza un uso puramente instrumental de la naturaleza, reducida a recurso; sin embargo, excluirlo por ese motivo puede ocultar una lectura mucho más rica de su teoría política y que plantea un problema más de fondo para el propio liberalismo.

Como es sabido, en su célebre justificación del derecho a la propiedad, Locke presupone tres condiciones por las cuales la apropiación privada del bien común que es la naturaleza se ajusta a la ley de razón, y por tanto al derecho natural, incluso sin el consentimiento de los demás: 1) que deje «igual y tan bueno» para los demás, 2) que el fruto del trabajo no se eche a perder, y 3) que provenga de su propio trabajo. Este *proviso* establece una conexión entre los derechos a la vida, libertad e integridad del cuerpo, con el derecho a la propiedad. Macpherson, en su clásica crítica a Locke, ha destacado que se asume que la sociedad mercantilista moderna respeta tales requisitos, desde el momento en que 1) la industriiosidad (incentivada por el mercado) multiplica la productividad de la tierra, 2) el dinero permite la conservación indefinida del valor de uso, y 3) la enajenación del trabajo adopta la forma de libre contrato. De hecho, así, con el mercantilismo monetario no se niegan los límites del derecho natural, simplemente no se llega a ellos.

Más allá de la severa revisión de Macpherson (centrada en el tercer punto y en señalar la deriva del argumento inicialmente procedimental a uno consecuencialista), la crítica ecológica pone en solfa el primero y el segundo: tenidas en cuenta todas las variables, la forma dominante de «industriiosidad» reduce la productividad de «la tierra»; por otro lado, los valores de cambio y el capital humano presuponen antes que sustituyen a los valores de uso ligados a la propia «economía de la naturaleza». En coherencia con el argumento de Locke, pues, la sociedad industrial va contra la ley de razón, excepto si se acepta la idea de sustituibilidad total (Dobson, 1998: cap.5). Sin duda, esta razón, para los límites que Locke asume, es una herencia medieval (tomista según Wissemburg); no obstante, eso no niega que la inclusión del derecho no restricto a la propiedad, entre otros derechos, naturales depende —cuanto menos en el padre fundador de este liberalismo— de la asunción de una razón sustantiva lógicamente previa, que define formas de lo correcto y lo incorrecto, y no sólo de lo justo y lo injusto. Sin embargo, este derecho se encuentra al mismo nivel lexicográfico en Wissemburg, junto a otros derechos como el de privacidad y la libre conciencia, sin insinuar siquiera qué significa propiedad o comercio una vez se rompe la conexión entre liberalismo político y económico, como si todas

esas libertades fuesen igualmente inocuas para «la cooperación social» en un mundo que no es precisamente la América sin fronteras que inspiró a Locke.

Yendo un poco más lejos, todo el argumento «metaliberal» descansa en la presunción de que el liberalismo cualifica la libre expresión de la opción ecologista en el seno de la sociedad civil, y reconoce canales para que se exprese y sancione en la esfera política. Sagoff es transparente al respecto: «El liberalismo puede ser históricamente entendido en términos de la distinción entre dos entidades imaginarias: sociedad civil y estado» (151). En la primera, los individuos se juntan «para perseguir sus propios intereses»; ésta trata de preferencias, intereses que motivan la competición, la autoridad religiosa, y las cuestiones que deben ser dejadas a la conciencia del individuo. Respecto a esta primera entidad, la sociedad civil, «las decisiones ambientales, con diferencia, tienen que ver con lo que pasa de puertas afuera, no adentro» (165). En la segunda, en cambio, los individuos se reúnen «como ciudadanos en el Estado estrictamente con el propósito de reforzar los derechos» que les permiten hacer lo primero: derechos, normas que regulan la competencia, la autoridad secular, las cuestiones de preocupación pública legítima. El liberalismo asegura atender sólo intereses transformados en *derecho* (Sagoff: 162), de acuerdo con la estructura básica establecida formalmente. Con Wissemburg, que adopta una posición prácticamente idéntica (1998: 205), se cimenta una dicotomía entre lo constitucional-político y lo íntimo, el tipo de elecciones de «amigos, religión, o relaciones sexuales» (Sagoff: 166). La coincidencia se extiende para recordar que la política no debe interferir en la libre y racional formación de las preferencias en la arena civil-privada, por lo que cabe estar recelosos de formas deliberativas de democracia, ya que «no hay razón para creer que [más deliberación] pueda mejorar la *calidad moral* de las decisiones mismas», que «en la vida real los debates los gana el listo, no *el que tiene razón*» (Wissemburg, 1998: 223, 1999: 41; las cursivas son nuestras).

Es crucial en este punto resaltar que la moralidad se asume como previa (lógicamente) al proceso político, y que éste, en los términos participativos *post-liberales* de Dryzek, puede ser incluso una distorsión. Es decir, que: 1) hay un modelo de moralidad, pre si no apolítico (que define quizás aquello que antes se llamó «un mejor fin», o «la *calidad moral*»), que 2) la distinción sociedad civil/estado y privado/público es condición necesaria de la política liberal. Lo primero nos devuelve a un tipo de fundamentación que no se desvela, del tipo de las «intuiciones» y «convicciones morales» de Kymlicka. Si ello responde a un compromiso ontológico sustantivo, por otro lado inevitable (Stephens), tanto como si responde a la estructura formal del argumento, igualmente, cabe justificar cómo se llega de ahí al «mejor fin» y cuál es éste, porque a lo peor resulta que las concepciones son conmensurables, y que «el que tiene razón» tiene la huella ecológica de un norteamericano medio, pero cree que eso es tan irrelevante como su vida sexual para el resto de «ciudadanos de la Tierra».

4. Conclusión

El proyecto ecologista, como reflexión política, viene utilizando distintas concepciones de lo natural —como recurso natural, ecosistema, naturaleza humana, marco de sentido, etc.— y de lo político —como concreción de relaciones de poder, de implicación activa en la vida pública, de reconstrucción social, de definición de la legitimidad y garantía de la cooperación social— a menudo en contradicción o faltas de clarificación conceptual. En cualquier caso, incluso la más restrictiva de las acepciones —el entorno como un recurso a distribuir según un razonamiento formal que establezca los derechos y las instituciones sociales básicos— el discurso liberal de base rawlsiana es hermético al reto que plantea la crisis ecológica.

Como práctica política, los movimientos cívicos de orientación ecologista hace tiempo que reclaman nuevos derechos frente a los centros, legítimos o no, estatales o no, de poder, siguiendo el ejemplo del liberalismo-democrático en las revoluciones burguesas. De esta presión ha resultado un cierto reconocimiento de derechos ambientales en numerosas constituciones (Hayward, 1999), sancionando la ampliación de la comunidad de justicia de una forma que pone la realidad política muy por delante de algunas teorías. Por otro lado, estos avances institucionales formales no son fácilmente traducibles a cambios sustantivos como resultado, en parte, de un desplazamiento de poder real de instituciones políticas hacia «no políticas», legitimado por discursos centrados en una distinción dicotómica entre lo privado y lo público. La confusión entre distintos tipos de libertades que no son privadas en el mismo sentido, la demonización de la politización de lo normativo, o la asunción de presupuestos paretianos de asignación de recursos, en un mundo finito, crecientemente desigual en términos sociales, tienen implicaciones conservadoras desde el punto de vista de la sostenibilidad y la justicia ambiental. Las formas en que la filosofía política se define frente a su propia realidad son, también, políticas.

NOTAS

1. Diversas metodologías vienen siendo utilizadas para calcular, comparativamente, la amplitud del uso de los recursos naturales «ocultos» tras bienes típicos de consumo, estilos de vida, o economías regionales. La más utilizada es la «huella ecológica», aplicada profusamente para el caso de economías nacionales y el consumo per capita, desarrollada inicialmente a mediados de los noventa por William Rees y Mathis Wackernagel. Una primera información al respecto puede encontrarse en <http://www.rprogress.org/programs/sustainability>.

2. Por varios motivos utilizamos el término «ecologismo» frente a *verde* o *ambientalista* en este trabajo. No obstante, en la literatura se aprecia una tendencia a circunscribir el término ecologismo a una ideología (J. Barry), subrayando su aspecto motivacional para los movimientos, con la consecuencia de que el término *ecología política*, pero más aún *teoría política verde*,

parecen gozar de mayor respetabilidad teórica. En castellano, sin embargo, me parece que el primero de ellos puede conducir a confusión, por la connotación científica del término «ecología»; el uso del término «verde», por otro lado, está en nuestro contexto casi en exclusiva ligado a los partidos ecologistas. Además, el uso del ismo es cualquier cosa menos marginal en disciplinas con dimensión teórica, como la filosofía política. En cualquier caso, la elección de un término u otro puede ser contingente para la discusión.

3. Incluso en textos recién revisados, como el célebre manual de Kymlicka, *Introducción a la Filosofía Política Contemporánea* (Oxford University Press, 2002), se hace imposible encontrar pistas sobre con qué relacionar el ecologismo y la filosofía política, sin que sea éste, ni mucho menos, el único. Quizás Kymlicka asume que «no hay virtualmente originalidad alguna» que destacar, como señala Geoffrey en su *Introducción a la Filosofía Política* (Londres, Duckworth, 2000, p. 264). El mismo vacío puede apreciarse en Jonathan Wolff (*An Introduction to Political Philosophy*, Oxford, Oxford U.P., 1996), y Jean Hampton (*Political Philosophy*, Oxford, Westview Press, 1997). Una excepción notable la representa Robert Goodin y Philip Pettit (*A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1993), y Goodwin, en la cuarta edición de su clásico *Using Political Ideas* (Sussex, John Wiley & Sons, 1997), ya introduce ampliamente este tipo de temas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRY, B.: «Sustainability and Intergenerational Justice», en A. Dobson (ed.), *Fairness and Futurity: Essays on Sustainability and Justice*, Oxford, Oxford U.P., 1999.
- BARRY, J.: «Green Political Thought», en A. Lent (ed.), *New Political Thought*, Londres, Lawrence & Wishart, 1998, pp. 184-200.
- : *Rethinking Green Politics*, Londres, Sage, 1999.
- BECK, U.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BENTON, T.: *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres, Verso, 1993.
- (ed.): *The Greening of Marxism*, Nueva York, Guilford, 1996.
- : «Ecology, community and justice», en T. Hayward y J. O'Neill (eds.), *Justice, Property and the Environment. Social and Legal Perspectives*, Ashgate, Aldershot, 1997.
- DAMASIO, A.: *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996.
- DICKENS, P.: *Society and Nature. Towards a Green Social Theory*, Hartfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1992.
- DRYZEK, J.S.: *Rational Ecology. Environment and Political Ecology*, Oxford, Blackwell, 1987.
- : «Ecology and Discursive Democracy: Beyond Liberal Capitalism and the Administrative State», en M. O'Connor (1994).
- : «Foundations for Environmental Political Economy: The Search for Homo Ecologicus», paper prepared for *New Political Economy* (octubre 1995).
- DOBSON, A.: *Green Political Thought*, Londres, Routledge, 2000.
- : «Critical Theory and Green Politics», en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, Londres, Routledge, 1993.
- : *Justice and the Environment. Conceptions of Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice*, Oxford, Oxford U.P., 1998.
- : «El liberalismo y la política de la ecología», *RIFP*, 13 (julio 1999), pp. 11-20.
- : «Teñir de verde el liberalismo (Entrevista con Robert Goodin)», *RIFP*, 13 (julio 1999b), pp. 201-210.
- : «Ecological citizenship: a Disruptive Influence?», en C. Pierson y S. Tormey (eds.), *Politics at the edge*, Londres, MacMillan, 2000.

- : «Political Theory and the environment: the grey and the green (and the in-between)», en N. O'Sullivan (ed.), *Political Theory in Transition*, Nueva York, Routledge, 2000a, pp. 211-224.
- : «State, Citizens and the Environment» (en prensa), 2002.
- EATWELL, R. y A. WRIGHT: *Contemporary Political Ideologies*, Londres, Pinter, 1993.
- FABER, M., R. MANSTETTEN y J. PROOPS: *Ecological Economics. Concepts and methods*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. y RIECHMANN: *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1995.
- : *Ni tribunus. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- FERRY, L.: *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Barcelona, Tusquets, 1994.
- GIDDENS, A.: *Beyond Left and Right. The future of radical politics*, Cambridge, Polity, 1994.
- GOODIN, R.: *Green Political Theory*, Cambridge, Polity, 1992.
- GORZ, A.: *Metamorfosis del trabajo*, Madrid, Sistema, 1994.
- : *Capitalismo, socialismo y ecología*, Madrid, HOAC, 1995.
- : *Miserias del presente, riquezas de lo posible*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HABERMAS, J.: «New Social Movements», *Telos*, 49 (1981).
- HAYWARD, T.: «Ecology and Human Emancipation», *Radical Philosophy*, 62 (otoño 1992).
- : «Derechos constitucionales medioambientales y democracia liberal», *RIFP*, 13 (julio 1999), pp. 65-82.
- HEYWOOD, A.: *Political Ideologies. An introduction*, Londres, MacMillan, 1992.
- HOTTOIS, G. y M. PINSART (eds.): *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*, París, Vrin, 1993.
- HUGHES, J.: *Ecology and Historical Materialism*, Cambridge, U.P., 2000.
- HUMPHREY, M.: «Reassessing Ecology and Political Theory», *Environmental Politics*, 10, 1 (primavera 2001).
- KENNY, M.: «Ecologism», en R. Eccleshall y otros, *Political Ideologies. An Introduction*, Londres, Routledge, 1994.
- LOCKE, J.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, 1990.
- MACAULEY, D. (ed.): *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, Nueva York, Guilford Press, 1996.
- MACPHERSON, C.P.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.
- NEWELL, P.: «Environmental NGOs, TNCs, and the Question of Governance», en D. Stevis y V. Asselto (eds.), *The International Political Economy of the Environment: Critical Perspectives*, Londres, Lynne Rienner, 2001.
- NORTON, B.: *Toward Unity Among Environmentalists*, Nueva York, Oxford U.P., 1991.
- O'CONNOR, J.: *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, Nueva York, Guilford, 1998.
- OFFE, C.: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1996.
- PATERSON, M.: *Understanding Global Environmental Politics. Domination, Accumulation, Resistance*, Londres, MacMillan, 2000.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- REES, W.: «Revisiting Carrying Capacity: Area-Based Indicators of Sustainability», *Population and Environment*, 17, 3 (enero 1996).
- SAGOFF, M.: *The economy of the earth. Philosophy, law, and the environment*, Cambridge, Cambridge U.P., 1988.
- STEPHENS, C. y otros: *Environmental justice. Rights and means to a healthy environment for all*, ESCR, 2001.
- STEPHENS, P.: «Green Liberalisms: Nature, Agency and the Good», *Environmental Politics*, 10, 3 (otoño 2001).
- TAYLOR, B.: «Popular Ecological Resistance and Radical Environmentalism», en B. Taylor (ed.),

- Ecological Resistance Movements. The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*, Nueva York, 1995, State University.
- TORGERSON, D.: «Farewell to the Green Movement? Political Action and the Green Public Sphere», *Environmental Politics*, 9, 4 (2000).
- VINCENT, A.: «Is environmental justice a misnomer?», en D. Boucher y P. Kelly (eds.), *Social Justice from Hume to Walzer*, Londres, Routledge, 1998.
- WACKERNAGEL, M.: «National natural capital accounting with the ecological footprint concept», *Ecological Economics*, 29 (1999).
- WISSEMBURG, M.: *Green Liberalism. The free and the green society*, Londres, UCL, 1998.
- : «Una democracia liberal sostenible», *RIFP*, 13 (julio 1999), pp. 41-64.
- : «Liberalism is Always Greener on the Other side of Mill: A Reply to Piers Stephens», *Environmental Politics*, 10, 3 (otoño 2001).
- WHITEBOOK, J.: «The Problem of Nature in Habermas», en Macauley (1996).

Joaquín Valdivielso es profesor ayudante de Filosofía Moral y Política en el Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears, donde enseña Historia de las Ideas Políticas. Su investigación se centra en la relación entre filosofía política contemporánea y productivismo, desde la revisión de la idea de trabajo y desde el ecologismo.