Tese de Doutoramento

Democracia e cidadanía: Achegas dende unha Ecoloxía Política reconstruída.

Alberto José Franco Barrera

Directora: María Xosé Agra Romero.
Departamento de Lóxica e Filosofía Moral
Facultade de Filosofía

Santiago de Compostela.
2014.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

DPTO. DE LÓXICA E FILOSOFÍA MORAL

FACULTADE DE FILOSOFÍA
Praza de Mazarelos, s/n
15782 Santiago de Compostela
Telf. +34 881 812 534
Fax: +34 981 530 847 / +34 881 812 542
Correo electrónico: lfsec@usc.es

Dra. **María Xosé Agra Romero**, Catedrática de Filosofía Moral e Política da Universidade de Santiago de Compostela (USC), na súa calidade de Directora do Traballo de investigación realizado por don **Alberto José Franco Barrera** sobre: **Democracia e Cidadanía: Achegas dende unha Ecoloxía Política reconstruída**, para a obtención do Grao de Doutor,

DECLARA:

Que o mencionado traballo de investigación reúne os requisitos de forma e contido legalmente establecidos para ser presentado a trámite e defensa pública.

O que se fai constar aos efectos oportunos.

Santiago de Compostela, 21 de novembro de 2014

Asdo.: Mª. Xosé Agra Romero.

O Autor:

Asdo.: Alberto José Franco Barrera.

“If one link has broken so has the whole chain”.
Jewish Proverb (Yiddish)

Agradecementos.

Coas seguintes liñas, gustaríame expresar a miña máis sincera gratitude a todas aquelas persoas que, dun xeito ou outro, emprestáronme o seu consello, axuda e comprensión a través do prolongado proceso que deu como resultado a presente tese doutoral.

En primeiro lugar, quixera facer especial mención, dedicándolles todo o meu agradecemento, a dúas persoas que me permitiron empezar esta gran aventura. A Matilde Barrera, miña nai, porque sen o seu amparo, amor e ánimo este traballo non sería posíbel. A Inés Espiñeira porque sen o seu apoio, emocional e económico, nos primeiros pasos desta tese non tería chegado a tan satisfactoria terminación.

En segundo lugar, á Dra. María Xosé Agra Romero. Que unha persoa coa súa sabedoría, claro referente do feminismo e das teorías da xustiza, aceptase tutelar os meus estudos de doutoramento na USC foi un motivo de enorme orgullo e, ao tempo, unha gran responsabilidade. Dende os primeiros momentos guiou e acompañou a miña tarefa investigadora con gran respecto e confianza, orientando as miñas lecturas, achegando ideas e consellos, debatendo as miñas hipóteses e interpretacións, e revisando con meticulosidade os resultados. A miña gratitude tamén para o profesor João Cardoso Rosas que me acolleu da mellor das maneiras posíbeis na miña estancia no Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, obtiven del todas as facilidades para o desenvolvemento das miñas tarefas e se me ofreceu a oportunidade de participar, como oínte, nas xuntanzas do Grupo de Teoría Política do devandito Centro.

A investigación que presento é en parte posíbel grazas a un contrato que xorde das axudas á etapa pre-doutoral do Plan Galego de Investigación, Innovación e Crecemento 2011-2015, do cal fun beneficiario entre 2011 e 2014. Sen abandonar o ámbito institucional quero agradecer aos profesores Víctor Abreu e Manuel Espinel, da facultade de políticas da Complutense de Madrid, por ensinarme que as palabras ‘clase’ e ‘interese’ non son mutuamente excluentes. Agradezo, asemade, a dous compañeiros de fatigas, investigadores e amigos, que teñen compartido parte da súa obra comigo, e que me agasallaron con parte do seu tempo para a discusión construtiva, a resolución de dúbidas e as queixas ao sistema: Eduard Juncosa e Joaquín Fernández.

Finalmente, dar as grazas ás amigas e aos amigos que, sen pertencer ao ámbito da filosofía política, sempre estiveron ao meu carón nalgún momento desta viaxe, moitas veces sen ser conscientes do moito que me estaban a axudar: Sara Albitres, Ana Alonso, Sonia María Amoedo, Roberto Carragal, Irene Fernández, Balbina Gándara, Victoria G. Soengas, Óscar Iglesias, Juan Lede, Mariña López, Anyhela Lozada, Eva Martínez, Ignacio Montero, Silvia Puga, Pedro e Paula Rivas, María Sánchez, Anabel Segura e Samuel Suárez.

Resumo.

A natureza é un motivo recorrente do pensamento, un onde en non poucas ocasións a promesa de pureza e inocencia é acompañada pola chamada a suprimir toda mediación e erradicar toda impureza. Cativada polo mundo natural a cuxa protección se consagra e cuxa defensa sostén, a ecoloxía política confundiu dende as súas orixes o obxecto da súa atención co seu reflexo. Este é o fracaso do ecoloxismo político: a súa incapacidade para artellar unha defensa non-natural dunha natureza non idealizada, o seu abandono ao vello naturalismo que sitúa un espello fronte ao mundo natural e pretende que a sociedade reflíctase nel. Convén preguntarse si esta deriva naturalista está prefigurada na propia constitución da ecoloxía política, si todo intento por dar forma a unha política verde está condenada a reproducila. A resposta é non. É posíbel construír un ecoloxismo político non naturalista e asentado sobre unha comprensión alternativa e realista da natureza e das relacións da sociedade coa súa contorna. É posíbel defender unha política verde cuxas relacións coa modernidade e a democracia non se distingan pola súa ambivalencia e a súa continxencia, senón por un vencello necesario que resulta do seu carácter de instancia crítica e reflexiva. Esta ecoloxía política é aínda antes unha promesa ca unha realidade, debe resultar dun proceso de construción preceptiva que é ao tempo reconstrución crítica do ecoloxismo existente. Tal é o obxecto deste traballo.

Palabras chave: medio ambiente, sostibilidade, democracia inclusiva, natureza, ecoloxía política.

Abstract

Nature is a recurring topic of thought, one in which the promise of pureness and innocence is often accompanied by a call to remove all mediation and eradicate all impurities. Political ecology, captivated by the natural world which it seeks to protect and defend, has from its outset mistaken the object of its attention with such reflections. Having converted nature and its relationship to human beings and society into a political problem, its philosophical and normative construction has remained trapped in a bog of naturalism, thus undermining the very foundations of its development. This is the failure of political environmentalism, its inability to articulate a non-natural defense of a non-idealized nature, to abandon the old naturalism that places a mirror before the natural world and pretends that society reflects it. The question is whether this realistic drift is prefigured in the very constitution of environmentalism, and thus if any attempt to shape a green policy is doomed to reproduce it. The answer is no. It is indeed possible to build a non-naturalistic green politics based on an alternative, realistic understanding of nature and the relationship between society and its environment. It is possible to defend a green politics whose relation with modernity and democracy can't be distinguished by any mutual ambivalence or contingency but through a necessary link between these, resulting from their critical and reflective nature. Such a green politics is still a promise rather than a reality, and should be constructed within a normative process which, at the same time, constitutes a critical redesign of existing political environmentalism. This, then, is the aim of the present work.

Keywords: environment, sustainability, inclusive democracy, nature, political ecology.

Resumen

La naturaleza es un motivo recurrente del pensamiento, uno en el cual en no pocas ocasiones la promesa de pureza e inocencia es acompañada por la llamada a suprimir toda mediación y erradicar toda impureza. Cautivada por el mundo natural a cuya protección se consagra y cuya defensa sostiene, la ecología política ha confundido desde sus orígenes el objeto de su atención con su reflejo. Este es el fracaso del ecologismo político: su incapacidad para articular una defensa no natural de una naturaleza no idealizada, su abandono al viejo naturalismo que sitúa un espejo frente al mundo natural y pretende que la sociedad se refleje en él. Conviene preguntarse si esta deriva naturalista está prefigurada en la propia constitución de la ecología política, si todo intento por dar forma a una política verde está condenada a reproducirla. La respuesta es no. Es posible construir un ecologismo político no naturalista y asentado sobre una comprensión alternativa y realista de la naturaleza y de las relaciones de la sociedad con su entorno. Es posible defender una política verde cuyas relaciones con la modernidad y la democracia no se distingan por su ambivalencia y su contingencia, sino por una vinculación necesaria que resulta de su carácter de instancia crítica y reflexiva. Esta ecología política es todavía antes una promesa que una realidad, debe resultar de un proceso de construcción preceptiva que es a su vez reconstrucción crítica del ecologismo existente. Tal es el objeto de este trabajo.

Palabras clave: medio ambiente, sustentabilidad, democracia inclusiva, naturaleza, ecología política.

Summary.

Nature is a recurring topic of thought, one in which the promise of pureness and innocence is often accompanied by a call to remove all mediation and eradicate all impurities. Political ecology, captivated by the natural world which it seeks to protect and defend, has from its outset mistaken the object of its attention with such reflections. Having converted nature and its relationship to human beings and society into a political problem, its philosophical and normative construction has remained trapped in a bog of naturalism, thus undermining the very foundations of its development. Green reliance on a conception of nature and its relation to society, a relation closer to myth than reality, has led to theoretical weaknesses and prescriptive inconsistencies which any amount of proactive enthusiasm cannot offset. The tendency to translate the guiding laws of nature into laws of social management contributes to the creation of an ontology for a discourse whose very spontaneous evidence, blessed by the legitimacy that denotes what is coming out of the debate as being given, renders it pre-political and avoids any need for a response. This is the failure of political environmentalism, its inability to articulate a non-natural defense of a non-idealized nature, to abandon the old naturalism that places a mirror before the natural world and pretends that society reflects it. The question is whether this realistic drift is prefigured in the very constitution of environmentalism, and thus if any attempt to shape a green policy is doomed to reproduce it. The answer is no. It is indeed possible to build a non-naturalistic green politics based on an alternative, realistic understanding of nature and the relationship between society and its environment. It is possible to defend a green politics whose relation with modernity and democracy can't be distinguished by any mutual ambivalence or contingency but through a necessary link between these, resulting from their critical and reflective nature. Such a green politics is still a promise rather than a reality, and should be constructed within a normative process which, at the same time, constitutes a critical redesign of existing political environmentalism. This, then, is the aim of the present work.

The structure of this thesis involves presenting the various problems facing this critical reconstruction of political ecology towards a rebirth of a renewed green politics. The first chapter analyzes the green view of nature and its normative implications, in that it constitutes the true substrate of political ecology and the starting point for an analysis that would otherwise be incomplete. The critique of this conception is accompanied by the necessary elements for the reconstruction of green politics. The second chapter has as a general objective the continuation of this work of revision, which simultaneously seeks to establish the foundations for the creation of a new green politics. Along with the search for a minimum definition of environmentalism and the indication of its two guiding principles, an analysis of its axiological ambivalence is undertaken, largely derived from its naturalism, which is simultaneously a normative depuration as a reconstructive exercise. The features of green politics, as opposed to old political ecology, are

presented here. The third chapter moves on to set the principle of sustainability and to analyze the relationship between political ecology and democracy, then discusses the inevitable confrontation of green theory with liberalism and liberal democracy. The possibilities of convergence between the first and the second is also discussed, as well as an exploration of the conceptual review that political ecology made of liberal values and institutions, the failures of which are also mentioned. Finally, the fourth chapter is devoted to the pursuit of a green model for democracy. The analysis of the institutional form of that model and a discussion of the relationship between sustainability, participation and new risks of late modernity precedes the proposal given here, namely, the adoption of ***inclusive democracy*** for shaping green democracy.

Índice.

Introduction. Redesigning green political thought xi

Capítulo 1. Da Natureza ao Medio Ambiente 01

1.1. Definindo á natureza 01

1.2. Conceptuando o natural 05

1.3. A natureza e a súa historia 12

1.3.1. A idea dunha idade dourada 19

1.3.2. O campo contra a cidade 22

1.3.3. A sociedade e a idea dunha natureza virxe 24

1.3.4. A paisaxe, unha idea 30

1.4. Construíndo a historia social da natureza 33

1.5. A ollada do outro: o afastamento entre o natural e o humano 54

1.6. O ocaso da natureza 71

1.7. Reformulando a dominación sobre a natureza 92

1.8. A natureza e Marx: A concepción marxista como concepción da modernidade 103

1.9. Sociedade e Natureza: deseñando o medio ambiente 125

Capítulo 2. A construción da ecoloxía política 134

2.1. A construción da política verde 134

2.1.1. O carácter pluralista do ecoloxismo político 135

2.1.2. Construíndo pontes. Modernidade, pos-modernidade e ecoloxismo 148

2.1.3. Ecoloxismos ou ecoloxismo? 156

2.2. O problema perceptivo da ecoloxía política 159

2.2.1. O ecoloxismo e a ciencia 160

2.2.2. O reverso da sostibilidade 171

2.2.3. A utopía da ecoloxía política 175

2.2.4. O preceptivo como o natural 182

2.2.5. Naturalizando a orde social 190

2.3. A ecoloxía política e o problema dos límites 204

2.4. Cara a unha nova ecoloxía política 211

Capítulo 3. Democracia liberal e ecoloxía política 215

3.1. A sostibilidade como principio 216

3.1.1. A sostibilidade como norma 216

3.1.2. A(s) sostibilidade(s) 224

3.1.3. Reconstruíndo a sostibilidade 234

3.1.4. Unha outra organización social. Democracia e sostibilidade 239

3.2. Democracia e ecoloxía política 246

3.2.1. Un vencello fráxil 247
3.2.2. O horizonte autoritario de parte do ecoloxismo político 250
3.2.3. Construíndo o vínculo necesario 256
3.3. Democracia liberal e ecoloxía política 261
3.3.1. Que é a democracia liberal? 261
3.3.2. Sociedades liberais, sostibilidade e ecoloxía política 264
3.4. A revisión normativa da democracia liberal 274
3.4.1. A representación política 275
3.4.2. A racionalidade tecnocrática 281
3.4.3. Ampliación dos dereitos 287
3.4.4. Corrixindo o principio de autonomía 296
Capítulo 4. Cara a unha democracia verde 302
4.1. Institucionalizando a democracia verde 303
4.1.1. A cidadanía verde 303
4.1.2. A comunidade, crítica e reconstrución dende a ecoloxía política 316
4.1.3. A democracia verde e o papel do Estado 326
4.2. Participación e incerteza na democracia verde 334
4.2.1. Participación e sostibilidade 335
4.2.2. Sostibilidade, risco e participación 340
4.3. Construíndo a democracia verde 347
4.3.1. A promesa da democracia verde 348
4.3.2. A defensa verde do modelo deliberativo e corrección cara ao modelo inclusivo 358
4.3.3. A democracia verde e o risco 367
4.3.4. Sostibilidade, deliberación e representación. Cara a unha democracia verde 372
Conclusion. The basics of green politics 381
Apéndice. 391
Bibliografía. 431

Introduction.
Redesigning green political thought.

Nature is a recurring topic of thought, one in which the promise of pureness and innocence is often accompanied by a call to remove all mediation and eradicate all impurities. Political ecology, captivated by the natural world which it seeks to protect and defend, has from its outset mistaken the object of its attention with such reflections. Having converted nature and its relationship to human beings and society into a political problem, its philosophical and normative construction has remained trapped in a bog of naturalism, thus undermining the very foundations of its development. Green reliance on a conception of nature and its relation to society, a relation closer to myth than reality, has led to theoretical weaknesses and prescriptive inconsistencies which any amount of proactive enthusiasm cannot offset. The tendency to translate the guiding laws of nature into laws of social management contributes to the creation of an ontology for a discourse whose very spontaneous evidence, blessed by the legitimacy that denotes what is coming out of the debate as being given, renders it pre-political and avoids any need for a response. This is the failure of political environmentalism, its inability to articulate a non-natural defense of a non-idealized nature, to abandon the old naturalism that places a mirror before the natural world and pretends that society reflects it. The question is whether this realistic drift is prefigured in the very constitution of environmentalism, and thus if any attempt to shape a green policy is doomed to reproduce it. The answer is no. It is indeed possible to build a non-naturalistic green politics based on an alternative, realistic understanding of nature and the relationship between society and its environment. It is possible to defend a green politics whose relation with modernity and democracy can't be distinguished by any mutual ambivalence or contingency but through a necessary link between these, resulting from their critical and reflective nature. Such a green politics is still a promise rather than a reality, and should be constructed within a normative process which, at the same time, constitutes a critical redesign of existing political environmentalism. This, then, is the aim of the present work.

Any reconstructive critique of political ecology - which is also a construct for a renewed green policy - should address the essential, guiding sources of green ambivalence. Political ecology is characterized by considerable internal diversity and complexity, operating at different internal levels, be they scientific, philosophical or political. However, there are enough common features to understand environmentalism as a unit, as with ideologies that seek to give nature a political role as a means of protecting it and thus achieving a socio-natural balance, known as sustainability. The powerful influence that radical currents from the green movement have had on its configuration, which are only now starting to be discussed and questioned, have ended up shaping an extremely dependent policy based on premises that contaminate and indeed invalidate almost all discourses.

The alternative understanding of the world proposed by political ecology is based on the shaky foundations of a conception of nature which is the product of nature's idealization, and from which normative foundations and philosophical and political principles are derived. Nature in political ecology is outside history and society; it is rule rather than reality, a suspension of its original form rather than a transformation over time. It is an immaculate order that embraces beauty, even in what to the human mind would be cruelty, yet the autonomous functioning and independence from human beings of this order cannot disguise the fact that humans belong to it. In the loss of nature, but with a possibility for salvation that political ecology reclaims, society is an extension of the natural order, and human beings, having bypassed all mediations and corrected all instrumental trends due to renewed contact with their organic roots, live in harmony with the environment. The natural world provides the key to the management of society and to its own treatment of it. A sustainable society as the envisioned aim of political environmentalism is a reproduction of an assumed Arcadian order in which the human-nature split that modernity radicalizes is replaced by an emotional reconciliation. This vision, of course, is a utopian one; and utopianism is not the only consequence of such a naturalist political constitution.

In political ecology, this utopianism projected onto the future takes the shape of a retrospective utopia, that is, its conception of nature. The demythologizing of nature proposed by political environmentalism ignores its historical and social condition, the process of increasing interaction and interdependence with its origin in the material and cultural appropriation of the natural world by humans, culminating in late modernity with the dissolution of the separation between society and nature through the transformation of the latter into the human environment. In no way does nature run against society and history, or is it in some way opposed to them; rather, is part of both. The static and prehistoric nature of political ecology no longer exists. The pastoral landscape is not the beginning of history, in that it never in fact happened, being no more than a fake, nostalgic vision, the fruit of an Arcadian dream. Any attempt to reproduce a non-existent order in the future is therefore doomed to failure and will ultimately conceal within it a confusing mixture of mystifying ideology and the sublimation of flights from reality. The idea of nature does not reside in the domain of ideas, but in fact belongs to the domain of desire (Rosset, 1974:28). The essentialist, ahistorical and universal nature of political environmentalism is, then, a mythical nature, and not only due to the lack of any consistency beyond the word itself, but also due to the attempt to naturalize what constitutes a historical and social construction. It is a myth in Roland Barthes (1980) sense: a myth that does not hide but rather deforms, a myth that transforms history into nature. All naturalization seeks the additional legitimacy that its origins provide, not a created legitimacy but one which is already fulfilled and complete. This is why political ecology shows itself, in terms of its heuristic intransigence, to be prior to politics and hence excluded from it; the combination of ideology and scientism becomes normative dogmatism. But this is the very foundation of a nostalgic counterfeiting, and environmentalism is corrupted at its most fundamental

level. A redesign of political ecology must strip away all traces of naturalism and respond to a realistic understanding of nature and its relation to society. This includes a review of the philosophical presuppositions of political ecology, especially in relation to monism and the dominant anti-anthropocentrism within it. This very different understanding of the fundamentals of ecological politics in turn determines a different orientation of many of the values and concepts that have shaped its regulatory framework. Political ecology is not here referred to as a moral doctrine focused on the protection of the natural world, but as a political theory whose guiding principles are the democratization of democracy and the achievement of sustainability. The emphasis is not so much on the preservation of those natural forms on which political ecology insists, as on the principle of sustainability which deals only in a derivative way with the issue of protection. Green politics should lead toward the formation of a political model capable of combining the two necessary principles of democracy and sustainability. Green political theory must thus complete its process of development, helping to fulfill the role attributed by Eder (1995 & 1996) to political ecology as an instance of reflexive modernity, one which enables it to overcome the limits of the cultural model of its early modern foundations and develop more suitable ones for a renewed democratic politics. This thesis, adopting the framework of the political theory of regulatory guidance, seeks to be a part of this internal movement, developing a reconstructive critique of political ecology that contributes to the maturity of a green political theory whose evolution is already under way.

The environmentalist ideology, then, must give way to green politics. The abandonment of any naturalistic explanation and translation of rules into laws of nature, with ecology seen as providing certainties and notions of '**greenness**' becoming moral teachings, must give way to a proper political foundation of the renewed objectives of political ecology. The normative ambivalence that has traditionally accompanied political ecology is thus reviewed in an unusual way in the literature, despite being framed, as I will show, in terms of the recent emergence of new approaches from green political theory, ones that constitute a means of reflecting on the very foundations of the issues. The reconstructive review to be developed here will call into question numerous dogmas of political ecology, principles of environmental politics traditionally regarded as untouchable, such as ecocentric orientation, the priority given to the protection of the natural world on the basis of its intrinsic value, and the conception of democracy based on community decentralization and sustainability. From the perspective of a political ecology that we might call classic, the green political theory which will arise through the review and redesign in this study can be considered as a form of denaturation, that is, the effective dissolution of that which makes environmentalism so. Thus, by moving from the priority of protecting the natural world to the achievement of a kind of sustainability that does not guarantee necessary protection or replace a critical naturalistic approach to human-nature dualism with an affirmation of human exceptionalism, a threat to environmentalism's very rationale is created. However, conceiving of

political ecology in an essentialist way, identifying its existence as being bound to those key principles already found in its regulatory structure, would lead only to a closed position in terms of reviewing all reformulation, and would turn ecological political theorists into guardians of a virtue that can be confirmed only in its intangibility. As I will describe below, green political theory has been characterized by its dynamism and capacity for reflection rather than by any hard, axiological and modifiable core. The time has come, then, to proceed to the point of questioning the core of those principles and assumptions that have served as a sort of certificate of authenticity for political ecology. The inheritance of a scientistic and naturalistic theoretical radicalism, one that tends to the subordination of the political to the ideological, should be addressed: political ecology does not have to continue to be identified with a political theory that has no monopoly on its definition. The aim here would not be to frame any such reformulation in terms of rupture, but rather to see the continuity that fits within a green political theory able to generate the critical resources necessary for its own renewal. In this sense, the critical redesign of political ecology involves the adoption of a new language, one which is a result of the internal review of the concepts and guiding principles of green political theory under a radical normative shift. The product of this critical reconstruction is neither to neutralize radical political ecology, which is uncomfortable to conventional political discourse, or its assimilation by the latter. It does, however, involve building a political ecology that abandons traditional foundations, to be re-founded on a renewed basis, one which is both a product of that review and the source of new principles and objectives.

The evolution of green political thought.

As a topic of general interest and discussion, nature is as old as thought itself. Yet reflection on this topic from a political perspective, and in a systematic way, is much more recent. Only after the emergence of the green movement in the sixties we can truly speak of the birth of green political thinking, although its origins themselves are illustrative of the common fragmentation of this emerging area of thought. Strictly speaking, green political theory cannot be considered as such until green literature has attained a sufficient degree of theoretical articulation and self-awareness. The logic of this evolution is initially a response to a reactive movement, against a situation perceived as critical, then turning to its own theoretical foundations and characteristics, before finally openings up to dialogue with other political theories as a means of achieving its goals and testing the robustness of its theories. Indeed, it is possible to discern a development in the literature of green political thought, although the ***interpretation*** of this may vary depending on the perspective taken.

In its first phase, political ecology emerges in response to the ecological crisis. The sudden perception of a set of environmental problems of new nature, both global and complex, and with a high degree of interdependence, produced since the mid-sixties a literature of crisis in which all

those concerned drew attention to the seriousness of the new situation, and soon focused on negotiating a number of solutions to these problems, solutions which, inevitably, were imbued with that sense of crisis. What is new in this literature compared to previous works on the environment is that it considers these problems as ***structural*** rather than contingent (Humphrey, 2001:1). The ecological crisis, the existence of which is itself the product of a political assessment, is seen as moving beyond the environmental field to become a manifestation of a wider crisis. The importance of these early works (cf. Carson, 2010, first ed. 1965; Ehrlich & Ehrlich, 1969; Commoner, 1971; Goldsmith *et al.*, 1972; Meadows *et al.*, 1972; Daly, 1973) is in their ability to frame the ecological crisis as an issue for discussion not so much in itself but in its function as serving to express contradictions and broader cultural and social fractures. The nature of this debate is in turn conditioned by the crisis that gave rise to it in the first place. The use of computer projections whose alarming findings paint a picture of environmental devastation only avoidable if the right measures are taken quickly marked the literature of the period with a pessimism and a sense of urgency that explains the type of political responses offered. That the crisis is understood as '**survival crisis**', combined as it is with a reflection of the failure of a political system and a culture unable to maintain harmonious relations with its natural environment, an environment now gearing up to take its revenge on those who exploited it. Liberal democracy and market capitalism are considered major causes of the crisis, as well as an obstacle for its resolution, not only in terms of their practical operation but also due to the values that sustain them. The alternative to the systematic underestimation of natural assets and the solution to rapid environmental deterioration that threatens human survival, is the establishment of a form of authoritarianism where restrictions on individual freedom dictated by experts and governments create the conditions for a sustainable existence (cf. Hardin, 1977a, first ed. 1968 & 1977b; Goldsmith *et al.*, 1972; Heilbroner, 1975; Ophuls, 1977a). The description of the situation as critical implies the suspension of the usual precautions and safeguards in order to facilitate those ***unique*** solutions that are capable of fostering improvements. Democracy is overlooked in favor of an efficiency characterized as technocratic and scientistic. It is difficult to underestimate the importance that this phase of green political thinking has in shaping the identity of the environmental movement. Its configuration in opposition to the dominant political model, the normative sources which it employed in a unique combination of scientism and naturalism, and its tendency to interpret the crisis as an expression of a wider crisis, has continued to mark the environmental movement, for better or worse, to this day.

The next phase of green political literature is essentially a development, in multiple directions, of these initial foundations. Green political theory begins a process of being unwrapped and developed, and acquires an aware of its purpose and its objectives, growing in parallel with an environmental philosophy that does not always provide adequate foundations. Arguably, this second phase begins as an internal conversation arising directly from the different paths followed in the first phase, and is then developed in various ways, exploring the different possibilities offered by

the new theme, that is, the application of a political element to the resolution of the ecological crisis. However, reactions to the proclamation in ecological politics of a crisis in fact begin with denial, viewing such catastrophism through the use of the same argumentative means to question the seriousness of an intrinsically dynamic and uncertain environmental situation, a form of argumentation that greens discount as Promethean voluntarism (cf. Beckerman, 1974; Simon & Kahn, 1984; Lewis, 1992; Wildavsky, 1995; Lomborg, 2005). Socialist and Marxist positions tend to assert that ecological thought does not sufficiently take into account how the ecological crisis is an expression of social relations marked by alienation and socioeconomic inequality, that is, the inherent problems of capitalism (cf. Enzensberger, 1974; Weston, 1982; O'Connor, 1986, 1996 & 1997; Pepper, 1993a e 1993b). In turn, this Marxist and socialist orientation, in questioning approaches and principles in light of new evidence provided by green responses to it, created a space of convergence where ecological politics and the use of Marxist and socialist instruments come together in the greening of both their arguments (cf. Schmidt, 1977, first ed. 71; Bahro, 1984; Grundmann, 1988; Benton, 1989; Gorz, 1995; Perelman, 1996; Soper, 1996a; Burkett, 1999; Foster, 2004; Monedero, 2006; Riechmann, 2006; Valdivieso, 2006; Löwy, 2012; Münster, 2013). Anarchism and libertarianism also influence the shaping of the green political approach, especially as a natural extension of a philosophy which finds in political ecology's description of nature the model of a spontaneous and non-hierarchical network susceptible to political translation. Scientism is thus an approach where politics is replaced by philosophy and science in the foundation of the subject as well as in the social order. Social ecology, deep ecology and bioregionalism are the main expressions of this trend, although their importance is visible more widely in the general tenor of political ecology dominant today (cf. Bookchin, 1971 & 1986; O'Riordan, 1976; Porritt, 1984; Devall & Sessions, 1985; Sale, 2000 first ed. 1985; Tokar, 1987; Naess, 1993 & 1995, first ed. 1983; Eckersley, 1992). Also, there occurs between environmentalism and feminism a reciprocal approximation, based on the historical and symbolic association of women and nature, leading to a convergence of interests between those two groups based on a similar logic of domination, this giving birth to ecofeminist theories (Biehl, 1991; Plumwood, 1993; Merchant, 1995; Rocheleau *et al.*, 1996; Mies & Shiva, 1997 & 1998; Agra, 1998; Mellor, 2000; Warren, 2003; Puleo, 2011). Ethical and philosophical reflection accompanies the development of a more specifically political literature, whose founding principles are established during the course of their exploration of the values underlying the protection of the natural world, whose status is reappraised within the intention of including it in the moral community (cf. Regan, 1984; Callicott, 1989 & 1994; Fox, 1990; Zimmermann, 1993; Gottlieb, 1997; MacGregor, 2007). Animal rights have also led to the emergence of a considerable literature here, much of it with a remarkable systemic rigor (cf. Stone, 1996, first ed. 1972; Regan, 1983; Benton, 1993a & 1993b; Singer, 1999; Horta, 2007; Faria, 2014). Meanwhile, the public dissemination of the concept of sustainable development, initially from a report to the United Nations by the Brundtland Commission for the Environment, introduced debate

on the concept and its implications, which in turn introduced the problem of distributive justice, both intra- and intergenerational (cf. Redclift, 1987 & 1993; CMMAD, 1988; Jacobs, 1991; Dobson, 1998) The development of eco-political thought, then, is not only a process in which it asserts itself as a body of thought, but also one which leads to the expansion of topics which engage with it.

At first, the constitution of green political thinking is primarily a ***continuation*** of the literature of the seventies where the philosophical alternative is already embodied in a doctrine of the necessary reconciliation between humans and their environment, and the rights of the latter are to be preserved and to bloom; meanwhile, the rejection of liberal democracy gives way to a statement, more formal than substantive, of how democratic principles are in clear contradiction to a consequentialist policy that establishes, in a pre-political way, the defining values of the sustainable society and how they remove all possibility of discussion and negotiation from such a policy. The consolidation of environmentalism as an ideology is projected onto a mode of thought in which politics is suppressed by prior ontologization of values and principles. This closure is caused by the epistemological naturalism to which green political thought surrenders and whose consolidation is possible through the environmental ethics that justify it, encouraged by the emergence of publications such as *Environmental Ethics* (1992). The founding utopianism of ecological political thought extends not only to the past and into the future, but indeed infiltrates the entirety of green political thought to promote a political naturalism, causing, for example, serious conflict between environmentalism and democracy, and preventing open discussion on possible forms of environmental sustainability. However, the expansion and diversification of green thinking could not fail to produce effects, the main one being the emergence of a proper political theory in the late nineties as a consequence of the settling and growing self-consciousness of green political thought. This contradiction between the attempt to develop a political theory and the influence of a naturalism as a suppressing influence is evident in the attempt to reconciliation that Goodin (1992) calls a green theory of value with a green theory of action. However, green political theory is consolidated by a series of works that examine the foundations and values that govern it, set out their targets, and seek comparisons with rival political theories (cf. Dickens, 1992; Eckersley, 1992; Merchant, 1992; Dobson & Lucardie, 1993; Martell, 1994; Hayward, 1995; Garner, 1996; Pepper, 1996; Baxter, 1999).

Today, we live in a third phase of Green political thought, which can be seen as the result of the natural evolution of the prior two phases, and involving their progressive openness and dynamism. The reflective maturity of green political theory involves a detachment from the naturalistic foundations and radical dogmatism that had been defining features. From the second half of the nineties, a group of studies appear whose main characteristic is that they challenge some aspects of their own green thinking as the inheritance of naturalism or the influence of anarchism in shaping their political strategy (cf. Hayward, 1998; Barry, 1999; Torgerson, 1999a). The bases of

green political theory are ***internally*** assessed and subject to review, starting with **"**an immanent critique from environmental theorist of their concepts, ideas and value commitments**"** (Humphrey, 2001:2). Significantly, in the introduction to the fourth edition of his influential *Green Political Thought*, Dobson (2007:ix) establishes this shift in green political theory, which he sees as focused on political and ideological aspects and reflecting traditional concepts of political theory such as democracy, justice and citizenship. From this perspective we can understand, for example, the previously unthinkable approaches of environmentalism and liberalism in exploring possible convergence between them (cf. Valencia, 1997; Vincent, 1998; Wissenburg, 1998 & 2000; Arias, 1999; Dobson, 1999b; or the debate between Stephens [2001a, 2001b] and Wissenburg [2001]). Also understandable is the open debate about building a green democratic model, an area in which the resistance offered by the naturalistic interpretation is still in conflict with the democratizing aims of green political theory, given the contradictions generated by the confrontation of these with pre-politics statements of values and principles such as sustainability (Mathews, 1991; Doherty & Geus, 1996; Shalit, 2000). The ***internal*** organization of green political theory will continue along with its ***external*** expansion, dialogue and confrontation with other theoretical traditions and classical concepts in political theory. However, while this is one way to describe the third phase in the evolution of green political theory, it is only partially correct, in terms of what such interpretation leaves out.

This emerging and reflective movement in green political theory, that turns on itself and on its own philosophical, normative and theoretical assumptions, is in fact the starting point for its redefinition and reformulation as political theory. Although the ultimate forms that it will take are still unknown, it seems clear that its hallmark is the aim of unraveling the politics of a naturalistic foundation anchored in an Edenic conception of nature. The ideologization of environmentalism has since its inception led to an excessive reliance on politics regarding its ethical sources, which in turn relies on the description of nature provided by ecology. The normative translation of the principles of ecology has for too long been the modus operandi of environmentalism as a political theory. Its identity has been strongly linked to its status as radical thought and an alternative to the existing order, but until now this has not allowed for a critique of the basis on which this alternative emerged. The reconstruction of political ecology that begins now may be considered the product of the emergence and confirmation of ***suspicion*** about the original, foundational form of environmentalism and its aims. The green conception of nature, its relationship with the normative structure of environmentalism, different assumptions about sustainability and democracy, the political designs called on to articulate the sustainable society, environmentalism's paradoxical links with science, it's underlying utopianism, the systematic rejection of modernity or of liberal democracy; all these are aspects of political ecology which are now questioned and radically reformulated. Critical reconstruction of ecological politics leads to a new green politics. Creating the conditions for this suspicion has influenced the development of environmental sociology (cf.

Dunlap, 2001) and the paradigm of risk society (cf. Beck, 2006, first ed. 1992; Beriain, 1996; Beck *et al.*, 1997; Adam *et al.*, 2000), which have helped to understand and refine the full complexity of a concept of nature that green thought disguises as a naivety of realism (cf. Simmons, 1993; Macnaghten & Urry, 1998). The implications of this conception have also been revised from within green thinking itself (cf. Soper, 1995; Cronon, 1996; Dickens, 1996; Eder, 1996). The interdependence and complexity of the relationship between society and nature has deprived green naturalism of its founding myth and its main normative reference.

This stripping away of its naturalistic clothes has given autonomy and freedom to green political reflection which allows for its reconstruction. The present work aims to be an example of the new possibilities for the emancipation of green politics regarding its normative and radical philosophical use. Naturally, the direction that green political construction adopts here is but one of several different possible directions, although in what follows I will attempt to justify its validity and relevance. Such a process of critique and reconstruction that political ecology is undergoing, and which indeed may never be fully developed, cannot be predicted beforehand. The notion that the green politics here adopted might involve a break with its foundations and traditional formulation is itself not the basis for a fair evaluation, because it is precisely in the departure from tradition that the reconstruction of political ecology finds its new identity.

The structure of this thesis involves presenting the various problems facing this critical reconstruction of political ecology towards a rebirth of a renewed green politics. The first chapter analyzes the green view of nature and its normative implications, in that it constitutes the true substrate of political ecology and the starting point for an analysis that would otherwise be incomplete. The critique of this conception is accompanied by the necessary elements for the reconstruction of green politics. The second chapter has as a general objective the continuation of this work of revision, which simultaneously seeks to establish the foundations for the creation of a new green politics. Along with the search for a minimum definition of environmentalism and the indication of its two guiding principles, an analysis of its axiological ambivalence is undertaken, largely derived from its naturalism, which is simultaneously a normative depuration as a reconstructive exercise. The features of green politics, as opposed to old political ecology, are presented here. The third chapter moves on to set the principle of sustainability and to analyze the relationship between political ecology and democracy, then discusses the inevitable confrontation of green theory with liberalism and liberal democracy. The possibilities of convergence between the first and the second is also discussed, as well as an exploration of the conceptual review that political ecology made of liberal values and institutions, the failures of which are also mentioned. Finally, the fourth chapter is devoted to the pursuit of a green model for democracy. The analysis of the institutional form of that model and a discussion of the relationship between sustainability, participation and new risks of late modernity precedes the proposal given here, namely, the adoption of ***inclusive democracy*** (Máiz, 2006 & 2011) for shaping green democracy.

The green view of nature and its review.

A critique of the green conception of nature is an essential part of the reconstruction of political ecology, because from that conception core principles are derived, such as anti-dualist monism, anti-anthropocentrism, the defense of the intrinsic value of the natural world, the reappraisal of its dominance, the establishment of ecology as a privileged mediator between nature and knowledge about it, the tendency towards the normative translation of the teachings provided by nature. The ambivalence that characterizes political ecology sees a cause in its conception of nature. A conception that is, in itself, an interpretation of an especially complex idea, involving different levels of meaning and semantic variability that reflect the complexity of this interpretation. This meaning takes all that exists spontaneously to be nature; that is, nature is that which is opposed to the artificial, that which is not derived from human creation or intervention. This is the nature that interests the greens and of which they have their own vision.

According to the greens nature combines scientific validity in its description with the spiritualist breath of prescription. They argue that ecology, a branch of natural science that emerged in the second half of the nineteenth century dedicated to the study of relationships between organisms and their environment, and which provides the vision of the natural world and how it works, is destined to become the canonical explanation for environmentalism; a complex and interdependent nature, whose internal relations make up a non-hierarchical network where all elements fulfill their role in maintaining the system. Competition and struggle for life give way to cooperation and functional equality; from the paradigm of natural selection there is a shift to a systemic and holistic perspective. Paradoxically, however, the knowledge of nature that ecology provides is the best we have been able to arrive at, given the ***ultimate unknowability*** of the mystery of nature, whose complexity and meaning necessarily escape us: the limits of the knowledge of nature are also the limits of rationality when looking at the outside world. This opens the door to a re-enchantment with the natural world, whose subjugation and control by modernity has stripped it of all mystery; reverence for the natural is reverence for the sacred. The scientific explanation of how nature works is separated in political ecology from the ineffable condition of its essence. This re-enchantment calls for reconciliation between human beings and the natural world from which it has become so separated; the I should be dissolved in the nature to which it belongs. This new consideration of nature also reveals that it possesses an independent value that cannot be dependent on one of its offshoots; accordingly environmentalism makes claims as to the ***intrinsic*** value of nature, independently of any exogenous valuation. Value that derives a duty of care and respect for the natural world. Moreover, the green concept of nature is closely linked to the aesthetic experience. Is not so much an explicit linking of the natural value of visual qualities as it is an inevitable consequence of the appeal to the intuitive and the emotional, one that can be found in many green descriptions of the natural world, as well as in the emphasis that the attempt to effect

re-enchantment places on the *wonderfulness* of nature. The underlying aestheticism of the green vision of nature usually turns into mysticism, and partly explains the mystification of that vision. First, for greens nature has a marked normative value. The laws of nature are considered susceptible to translation into social norms used to determine human behavior towards nature and social organization. This is the origin of green naturalism: attributing to nature the condition of a prescriptive source. The object of attention, then, fascinates observers so much that it is eventually imposed. Second, the relationship of human beings and nature is explained in political ecology from an anti-dualistic naturalism that emphasizes humans as belonging to nature, and therefore denies the possibility and desirability of distinguishing between the two orders or maintaining any hierarchy; no human superiority over nature exists and therefore no human right to subject it exists, but rather, a human obligation for its preservation.

Although arising from political ecology, which claims to be qualified to interpret the natural world, whose defense it claimed to enshrine, the green conception of nature is presented as a direct reflection of its essential truth, the reality is that it is simply another semantic appropriation of the term; underlying it, of course, is a strategic element, in that the definition of reality is the first step in its success. In the case of political ecology, accepting its view of nature also implies acceptance of the various normative implications that derive from it. Nevertheless, the green concept of nature is, like all others, a social construction. Nature as objective reality is always subject to an interpretative translation where all kinds of cultural and material means play their role. There is no immutable and universal natural essence. The reality of nature is the object of appropriation and social reformulation, both physically and culturally. The social construction of nature is not in any way a denial of the physical world, of an objective reality that is in fact the basic precondition of any social construct, but rather the affirmation of the social form of perception, conception and treatment. The distinction proposed by Soper (1995) between realistic and superficial concepts of nature has explanatory value here. While the former comprises causal structures and processes consistently operating in the physical world and affects human interventions in the environment and their interaction with it, the latter involves the quality of our immediate human experience, the one before our eyes, that is, the natural ***forms*** that make up our environment. Thus, it is hardly possible to talk about the constructed condition of nature as the structure and causal power that operates constantly in the physical form; on the contrary, it is hardly refutable that the nature of our immediate human experience is largely a social construction. That is not an absolute, but a relative concept, even though what underlies it is a level of reality that remains unchanged. The confusion between these two levels is constant in political ecological discourse.

This social construction is a reflection, at all times, of values, principles and existing social practices. However, in an immediate sense nature is a reflection of society in another way; the application of human activity onto nature has been transforming it materially since way back in human history, as part of the humans' process of adaptation and appropriation to their environment.

Society has, then, gradually been ***assimilating*** nature. Thanks to this process of transformation, nature not only turns out to be part of human history; the subjection of nature to transformation at the hands of man also reflects this history, that is, natural history equates to social history. Contrary to the static state of nature as seen in political ecology, it is not, other than in its deepest meaning, a stable and ahistorical entity, but rather a reality undergoing a process of transformation, as with the social conception of nature. To say that nature is a social construction is not to deny its intangibility but to underline its ***contextual dependence***, in that both nature and its social interpretation have different forms and meanings in different socio-historical contexts. This is a back and forth process of mutual influence and determination. If nature as the physical world is a precondition for its subsequent social construction, that physical world, once transformed, becomes part of the context on which the very social construction of nature depends. This social construction of the idea of nature also implies a material activity that shapes the natural world as part of the social world. This material transformation in turn affects the process of social construction of nature, whose physical and material expression is constitutive of time.

The interdependence of society and nature culminates in the transformation of the latter into the human environment. Nature, humanized by humans' conscious control, is reduced to the condition of environment. The contextual dependence of nature precludes the green assertion of a universal and ahistorical nature, given the impossibility of obtaining a direct and unmediated knowledge of a nature whose pre-conditional status goes questioned but that cannot be shown clearly because is always filtered through our values and practices. Hence the green view of nature is the product of an idealization detached from society and history, suspended in time, with any contextualization of nature removed. Green idealization of nature also has a normative orientation in that only with an order that is uncontaminated and unaltered is it possible to draw socially translatable prescriptions. The ideological condition of the mythical nature that greens express includes its presentation as an autonomous and unchangeable reality, one which justifies its condition as a normative source, while its attachment to society and history remains hidden. Green mystification of nature finds different expressions, all of them reflections of the contradiction between the assertion of a universal and essentialist nature and the reality of their contextual dependence. None more so than the ***Arcadian dream*** (Arias, 2001 & 2008) into which political ecology fell as a result of the naturalism derived from his conception of nature: the belief in a historical order but one achievable in history when man lives in harmony with the environment and in social peace, in other words, the natural assimilation of the social, forming a sphere of primal innocence and the absence of any natural and social conflict. This reverie, with its roots in the pastoral tradition, is directly related to green utopianism in that the place to which it appeals is outside time, no more than an incarnation of a nostalgic feeling which refers not only to a nonexistent past but to an unattainable aspiration for the future. This idealization of nature as Edenic space also finds expression in the false opposition between town and country, also the

product of a cultural construction that finds in this polarization a useful practical and economic separation, which in turn serves as a palliative for the sensation of loss caused by the advance of the process of social appropriation of the environment hiding the essential continuity between its two ends. Also in the green defense of wilderness, identified with untransformed nature whose chronological precedence requires conservation, we find the same opposition between a nature defined as an essence and a social and human sphere that inevitably affects and constructs nature. And once again political ecology must resort to the mystification of a more complex and subtle reality than in its appeal to the spontaneity of a wild and intact nature: the very existence of unspoiled nature as a concept and the emergence of a social need to protect it, is a human product which in turn gives way to a conscious social decision ***not*** to externally transform fragments of the natural world that satisfy, ultimately, environmental, social and individual needs functional to the process of the humanization of nature. Finally, green advocacy of the landscape does not manage to conceal its true nature as a form of culture, nor the cross-linking of social and natural orders that renders meaningless any statement of its natural purity: the landscape is not nature, but rather the historical product of social interaction with the environment, a record of the social over the natural. In all these cases, the green concept of nature in its various forms and expressions is under challenge, revealing its ideological and mythical status.

Nature against environment

The contrast between the green view of nature and its critique refers directly to the dispute between realism and constructivism in contemporary understanding of the natural. Addressing both perspectives is of tremendous importance for the foundation of a green politics, not only as an expression of a different conception of the relationship between humans and their environment but as a crucial element in dealing with these very relations. The judgment about the relative position of humans with respect to nature and their ability to transform it is also a judgment about the independence of the natural world, about the degree of separation between humans and their culture and therefore the value which it attaches to that world, about the domination of nature and its current status as such, and about the differentiation between nature and environment. The answers given here to this set of problems serve to shape a very different foundation for green politics than the ones usually applied, and in this way become an alternative to the more common philosophical derivations and understanding, as well political proposals, which usually result from them. The aim is to establish a green politics not in terms of its opposition to the concept of nature that modernity endorses, but according to this very conception, whose sources can be found in the Marxist view of nature, through the notion of transformation through work, and the need for a solution that allows for the accommodation of cultural and symbolic factors in the process of the social appropriation of the environment, which is itself a humanization of nature, progressively reducing nature into the

human and social environment. The discussion of these philosophical and cognitive premises of green politics is far from being a mere scholarly exercise, bereft of impact on the actual constitution of environmentalism. It is, on the other hand, the basic substrate of any conception of green politics in determining its character and orientation; critical analysis is therefore the starting point of any attempt of reconstruction.

The green view of nature has usually employed a realistic approach, whereas criticisms or qualifications of it lean more towards one or other of the different forms of constructivism. Nature as an objective reality, independent from human beings and their perception, whose characteristics impose limits and unchangeable constraints on human activity, is thus opposed to a natural world whose reality remains in the background, set against the inevitable evidence of social construction resulting from cultural and material appropriation by human beings, which renders its causal autonomy an abstraction that gives way historically to its perception and social transformation. The realistic affirmation of nature as the objective and independent entity of humans is often considered an excess, whose metaphysical truth, based on ***deep nature***, does not ultimately compensate for its explanatory limitations. But this excess is opposed by the proposal of an ***ontological*** constructivism that refutes the independence of nature itself regarding humanity and makes it less than a projection of human knowledge. The solution is to adopt an ***epistemological*** constructivism, accepting the objective and external reality of the natural world, one that underlines the contextual dependence of our ***knowledge*** of it, subject at it is to all kinds of cultural, historical and social mediations and filters. This constructivism, however, must in turn be qualified by a physical constructivism, that is, the human capacity to appropriate the environment and transform it makes possible the idea of talking about the material construction of nature. Not only is its knowledge mediated by the human being, its ***appearance*** is also the subject of a historically variable modification that reflects the society that effects the transformation. This avoids the rigidity of the separation between the world and knowledge made by epistemological constructivism which seems to ignore the ***material*** interaction between society and nature. The objectivist excesses that lead to a form of realism are usually defended by political ecology, which preaches an independence of nature that can only be observed, after all, in two senses. On the one hand, in terms of the ontological independence of deep nature, structures and causal processes operating outside humans that lie beneath the visible, apparent natural world. On the other hand, in terms of the pre-conditional independence of nature, which pre-exists as a result of its social construction, but which does not apply once socio-natural interaction has begun; it is an original independence and somehow an abstract point. The physical world, once transformed, remains part of the context of the arising social construction of nature; that is, the amendment of the social reconstruction is, in turn, its own precondition. However, the qualified constructivism proposed as the basis for a new green politics avoids any reductionism. This socio-natural interaction occurs in multiple directions and at different levels: we transform reality in material, cultural and symbolic ways and then reality transforms us back, and the product

of that transformation goes on to influence the process of appropriation, at all times and at every step. Also, the material and cultural processes feed off each other, the result of their mutual influence and expansion being the form that the society-nature relationship takes in each historical period. The threat to the axiological core of political ecology from all forms of constructivism is thus opened up. Because if the moral approach to nature and the consequent obligation to preserve is a derivation of their intrinsic value, and independent of humans, it is clear that this value depends on both the autonomy of a natural world whose naturally is respected and on being uncontaminated socially. Nature must fit the description made of it by political ecology so that normative implications that are extracted from it can be sustained, that is, nature has to be an independent reality, one that we have not built and we cannot appropriate. Instead, in the words of William Cronon (1996b:26): **"**If it now turns out that the nature to which we appeal as the source of our own values has in fact been contaminated or even invented by those values, this would seem to have serious implications for the moral and political authority people adscribe to their own environmental concerns**"**. To say that nature is a social construction threatens its independent value and the strength of green mandates. The convergence of natural history with social history, as a result of the mutual transformation of nature and society and in response to their coevolution which originated with the human appropriation of the medium, represents the lack of any ***independent*** nature, except for a deep nature whose intangibility and permanence makes every effort to protect it superfluous. The new green politics starts from a premise opposite to the traditional one: recognition of the growing independence of the natural and the social, with the progressive dissolution of their differences being the result of the dual process of cultural and symbolic construction and physical reconstruction of nature. However, the implications of the new environmentalism do not end here.

The inability to defend the existence of an Arcadian, pre-social vision of nature indicates the completeness of nature itself, as is contemplated by environmentalism. The degree of human penetration into natural processes and into the transformation of the perceived natural world would suggest that nature has disappeared as such, and is already society. Holding out against all evidence that there is a universal and autonomous nature is not the right response from environmentalism, understandably threatened to its very core; green politics should accept this different understanding of nature and take it as the basis for a policy of sustainability that does not exclude the defense of the remaining natural world in a context where nature is converted into environment. The defense of natural forms in the discourse of political ecology that came to be identified with nature can no longer be based on intrinsic value; yet the fact that its value comes from a social decision does not prevent its protection in advance. Paradoxically, this alternative and realistic understanding of nature and the social relationship that accompanies it can provide the basis for a new attribution of the meaning of the natural ***within*** the social. However, this, together with the consequences of the new green politics, converges on the problem of human-nature dualism.

The conflict between realist and constructivist conceptions of nature refers indirectly to the debate on the dualism of human-nature, any resolution of which would have consequences of a similar scope and relevance for the foundations of green politics. For political ecology, all forms of separation between humans and nature (or between society and the natural world) are a fallacious cultural construct in function of a consideration of the instrumental use of nature and hence of its exploitation, which is itself based on the assumption of human superiority over its natural environment. Dualism is a Western invention that should be replaced by an anti-dualist monism, one which accounts for different human ***qualities*** as a product of the evolutionary process rather than as a result of ontological separation. Dualism contributes to the fictional sense that human beings are ***not subject*** to biological laws, thereby introducing symbolic and significance distortions on the self regarding explanations about its origins and meaning.

In the green argument, the fact that human beings are part of nature morally obliges them to attend to its protection. However, the ***constitutive*** conception of nature reminds us that the human subjection to natural laws is not necessarily a ***normative*** stance that demands recognition of the intrinsic value and the consequent obligation of the protection of nature, or of certain parts of it (cf. Meyer, 1999). On the contrary, I will defend here the notion of the ontological absence of society-nature dualism, however its historical, cognitive and even physical visibility correspond; that is, that humans are part of nature, but in the process of adapting to it (the appropriation and transformation of the environment) humans separate from nature in order to make sense of their presence in the world. Humans' belonging to nature does not nullify their uniqueness and difference. We might remember that political ecology itself has dualism as a basis in the claim that humans need to adopt certain behaviors ***towards*** nature. Similarly, human continuity with nature is not bound to a possible idea for protection and appreciation of the natural world. This is the point at which the end of nature and acceptance of a dualistic approach approximate. In both cases, the domination of nature resulting from the social appropriation of the environment may be invoked as a premise for a different and richer appreciation of the remaining natural world and to contribute to its preservation. On the one hand, against the green attribution to nature of a value derived from the re-sacralization of nature, the discovery of its laws and how they work shapes a human domination of nature that can help us rediscover its ***meaning***, outside of any constraints imposed by the mystery associated with human ignorance or the effort to overcome such constraints. On the other hand, the protection of nature as appearance could not be based on continuity or human belonging to it, but rather in the strangeness provoked by its otherness, that is, natural as opposed to what is human. The affirmation of this possibility seems to contradict the social assimilation of nature here defended, but such a contradiction is only apparent; it is precisely human control of nature which permits this strangeness not to produce a desire for emancipation and control of what is unknown and therefore frightening. This domination makes it possible to attribute to the otherness a meaning detached from reverence and fear. Nature turned into environment continues to be in opposition to certain elements of the

natural world that still exist, to bear witness to that which is not human, and to provide a distinct and valuable symbolic horizon. It invokes a notion that has been the customary target of environmentalist critique: the domination of nature. Domination is considered a prologue to the extinction of the natural world, and then of human beings, who have forgotten that they are indeed members of that natural world (Black, 1970; Marcellesi, 2008).

However, the reconstruction of political ecology requires a semantic renewal before the concept can be fully accepted. Far from building a human ***deviation*** from the path of natural harmony, dominance of the medium is the inevitable consequence of the position of humans in their environment and the need for adaptation to it. Dominating nature, though, does not have to be identified with its destruction, but may usefully be reformulated as ***conscious control*** of it, which means not absolute control of causal processes beyond human reach but sufficient control, through the transforming power of humans and their ability to manipulate the natural conditions of the social ***relationship*** with nature.

The reconstruction of political ecology must start from the rejection of any essentialist and Arcadian conception of nature for the benefit of a dynamic perspective on socio-natural relations, one in which environmental problems are inherent to an outlook of transformation and change. Both nature and human relationships with nature have a social and historical character. Human beings' belonging to nature does not prevent the recognition of the epistemological and cognitive consistency of differentiation that follows the process of material and cultural appropriation of it; differentiation which in turn coexists with the growing interrelation and interdependence of the social and the natural. A green re-sacralization of the natural confrontation works as a process of transformation and appropriation, that is, idealization of nature is only possible by subtracting the natural from history and society and placing it in a disembodied and fictional realm. The culmination of the process of social appropriation is the transformation of nature into human environment. Therefore, despite its indistinct use in literature, I propose distinguishing clearly between nature and environment according to their disparate normative frameworks. Environment will designate the product of the social history of nature, that to which it is converted in order to be incorporated into human history and transformed through work. The social construction of nature humanizes an environment that used to be a separate and constrictive realm and that became part of the social system. Within this system, the existence of different degrees of humanization and transformations allows us to talk about those fragments of nature which remain, responding to social decisions and also fulfilling social functions, without removing the condition of environment. Green politics takes the environment as an object, which is nothing but nature incorporated within history, and then appropriate it socially and transform it.

The construction of green politics

Building a green politics as a result of a critical review of political ecology must start from a consideration of its own character, without betraying its internal plurality and diversity, that identifies a common position from which the reconstruction can be effected. That political ecology is a new social movement in origins and has become fully formed as an ideology and plainly accepted given its strength, does not preclude the recognition of two traits that hinder its identification as a unit of thought. Both internal fragmentation, that distinguishes multiple and differentiated (even antagonistic) currents, and complexity resulting from the scientific, philosophical and political levels that get confused in distilling its principles and requirements, make it difficult to identify precisely what we need to understand by environmentalism. Rather than revolving around a well-defined center, the green movement is held together by complex patterns of family resemblances arising from different interests, views, ideas and identities (Torgerson, 1999a: 5). It is true, however, that the most radical currents within it have obtained a monopoly on the expression and regulatory definition of all political ecology, which as a consequence is configured primarily in terms of anti-modern and anti-naturalistic politics. Hence it is necessary, first, to proceed to the reintegration of environmentalism into the project of modernity; and secondly, to identify the guiding principles of a renewed green politics from a minimal definition of environmentalism itself. From this basis it is possible to conduct a general reconstructional critique of environmentalism, that through a depuration of the normative ambivalences resulting from that naturalism that allow for the construction of a green politics differentiated from political ecology that sustained it.

Linking political ecology and modernity must start from the recognition that the alleged ecological crisis is a consequence of the contradictions of an imperfect modernity rather than the manifestation of its failure. The magnitude of the project of the control and transformation of nature embarked on by modernity involves risks and produces unintended consequences, but neither this unavoidable circumstance nor any particular samples of its complexity or uncertain conditions serve to invalidate it. Indeed, green politics must not become the pro-romantic basis of the evils of modernity, but one of its critical and reflective instances, called on to develop a policy sustainability oriented towards the most rational and democratic social control of the interaction with the environment. This reorientation of political ecology ***in favor*** of modernity and not against it is not feasible outside its own most general revision.

The first step here is the determination of a normative core of political ecology which is likely to serve as a basis for the whole task of building a new green politics. The need for using a certain epistemological voluntarism is consistent with the normative direction of the reconstruction proposed here, and finds a favorable element in the openness to change a more and more dynamic green political theory. Instead of opting for an ***open*** concept of political ecology that makes of its

heterogeneity a distinctive sign of its identity as a movement, it is preferable to opt for a ***closed*** concept which is, in itself, the construction of an ideal type of environmentalism and a normative setting of its foundations and guiding principles. What is proposed is a green politics based on an immanent critique of the postulates that environmentalism has favored thus far. Such a form of ideal of environmentalism revolves around two main ideas. On the one hand, an essential feature of it is undoubtedly an attempt to convert nature into a ***politically*** relevant entity whose principal expression is the pursuit of sustainability in general, definable as the management of socio-natural relations. Since green politics is certainly also a *politics*, despite the reduction of its discourse to ecological terms in function of radical environmentalism at the expense of attention to the social and intersubjective sphere, and it also aims at the establishment of a green model of democracy. Its goal, indeed, is the attainment of the sustainability and democratization of democracy. The green politics proposed here has as its objective the establishing of a strong link between the principle of sustainability and democratic development. The essentially normative character possessed by these two guiding principles allows for their acceptance as criteria for constructing their ideal type. It will be the subsequent definition of these two principles and how their combine which will constitute the specific way in which green politics is built.

The naturalistic pollution suffered by political ecology, combined with the confusion that results from the intervention of the scientific, philosophical and political levels in shaping its regulatory structure, produces a set of contradictions and ambiguities in the latter that any attempt to reestablish green politics needs to address. This normative ambivalence, characteristic of political ecology, is analyzed and debugged here as part of a critical review that is also a statement of the foundations for a green politics of a different orientation and character. This ambivalence finds expression in various aspects and principles of political ecology. Thus, its relation to science, where modern criticism lives with a faith in ecology, a branch of science, and any questioning is removed, shaping what I call the epistemological paradox of political ecology. The age-old tension between the rational and mystical systems of knowledge, an epistemological antagonism especially pronounced during periods of rapid scientific progress (cf. Cohen, 1996:16), is not only reflected in the green reaction against modern science but plays ***within*** political ecology, in the struggle between this review and the affirmation of ecology as cognitive environment. The confidence, on the other hand, in the sustainability principle as a mechanism for the management of nature-society relations is based on the harmonic reconciliation of both and the protection of the second, when this same principle can be considered the culmination of the human domination of nature in the form of conscious control over socio-natural interactions. Similarly, the utopian complexion of its prescriptive outlook, a sustainable society whose ghostly presence in environmentalism makes it the most obvious form of utopian politics in contemporary politics (Rainbow, 1993:26), is the direct consequence of a naturalism that only accepts a social order that reproduces the unreal perfection of the sublimated natural order, adopted by reference. Also directly a result of the naturalistic bias of

the dominant political ecology are the final two examples of its ambivalence. On the one hand, the direct relationship established between its conception of nature and the construction of its principles and philosophical and political postulates, resulting from its normative translation, in other words, the description of the natural order, becomes social prescription. On the other hand, a defense of the place, the specificity of the local, based on the attribution to it of a constitutive character and normative force, which causes a real naturalization of the social. All these aspects of green normativity are here reviewed, in order to remove the ideology of environmentalism, a condition for its constitution as green politics.

Thus green politics opposes green ideology. Facing the naturalistic ethics that find in a counterfeit nature the normative foundations on which to build a politics that by its derivative character in relation to an ontologized ***good*** constitute itself as a non-politics, its renewal rejects this moralization in favor of the autonomy of the political and the subjection of any rule subject to review and deliberation. The complexity and uncertainty that distinguish social and historically embedded nature make politics, rather than ideology or technique, the starting point of green renovation. It is about re-politicizing an environmentalism that, through being victim of a naturalistic hypnosis, has been prone to turn its principles into moral values which are not politically negotiable. The resulting consequentialism must be replaced by the acceptance of the contingency associated with democratic forms. This movement, which is primarily a release of green political theory from the shackles of naturalism and anti-anthropocentric dogma imposed by the dominant radicalism in the formation of their identity as a movement and as political ideology, culminates in the establishment of a political model intended to combine and make possible the guiding principles of this new green politics.

Sustainability principle and Democracy.

The creation of a green model of democracy called on to effect the two guiding principles of green politics cannot be conducted in a vacuum, and instead demands a progressive normative basis and the analysis of its institutional possibilities. Following an analysis of the sustainability principle that is also, despite its semantics dispersion, a defense of an orientation of it far from the usual trend in environmentalism, the relationship of political ecology to democracy, brittle by definition, is addressed with the intention of establishing a strong link between the two. Then, given that any attempt to shape an alternative democratic model has to confront the dominant model, the relations of political ecology with liberalism are analyzed primarily in exploration of the possibilities of convergence between a renewed green politics and a liberalism inclined to a substantive dialogue about conceptions of the good. Only then do I address the process of shaping green democracy, which takes the form of a double approach: the critique of liberal democracy, whose institutions and principles are reoriented by environmentalism in a direction favorable to their interests, an operation

whose boundaries will be criticized; the establishment of the institutional form of green democracy. Ultimately, a corrected inclusive model is proposed as the basis for the establishment of green democracy, arising from the necessary link between sustainability and democracy in a single regulatory model.

The centrality that the sustainability principle has in green discourse does not correspond, however, to a non-existent conceptual uniqueness. Arguably, the extension of the concept has a parallel in the multiplication of its senses and implications. Both in its social and political aspects, and in others, sustainability is defined in a rather vague and imprecise way (Paniagua & Moyano, 1998; Arias, 2008 & 2012). Its complexity contributes powerfully to this, the direct product of different and simultaneous associations that are established between those problems which it attempts to solve (cf. Myers, 1993). It is especially important, in relation to the green politics here proposed, to make clear the generic and political concept versus its technical or ideological definition. Sustainability refers in a general way to the durable balance of nature-society relations, but leaving aside the requirement of their biophysical maintenance over time does not establish a closed or single path to concrete ***forms*** that such a generic principle may adopt. Thus, there is no single solution to the problem of sustainability. Although it is clear that any formulation of the principle of sustainability has a technical and scientific dimension that determines viability and preset limits and constraints on the design of sustainability that can be proposed, it is also clear that the spectrum of possibilities available outside these conditions is broad enough to affirm the generic and normative condition of sustainability. That is, the comprehensive scope of the sustainability principle prevents us from considering it as a technically solvable problem, because the quality standards required to treat it politically are, essentially, an expression of contestable values. The different forms of expression of sustainability will be different ways of understanding society and its relationship with the environment.

This normative principle of sustainability has often been subordinate to its purely technical or ideological dimension. The form of sustainability came to be established pre-politically, its contents indicated through technical-scientific or ideological means, identifying one ***correct*** configuration of the principle, and excluded from it any democratic determination of the concept. This is but a reflection of the potential conflict between sustainability and democracy, insufficiently explored in the literature but extremely important for building a green politics aimed at the joint execution of the two. Both the complexity and uncertainty that characterizes so large a target as sustainability, such as the intrinsic normative approach to it that make it an expression of axiological decisions rather than of mere resources management, point to democracy as the ideal method for its definition, implementation and control. But this is a link that can be assumed anyway. So I propose to distinguish between two models or forms of sustainability in terms of how they relate to democracy (cf. Arias, 2001 & 2008). On the one hand, technocratic sustainability, weakly linked to democracy. Its form is prescribed scientifically or ideologically, and it is an

expression of a technical assessment or a core of beliefs and principles, removing itself in both cases from all public deliberation or decision. Sustainability is derived from a pre-political and consequentialist conception of the society-nature relationship. Both liberal-technocratic assimilations of environmental problems as technically solvable problems through an administrative approach are variants of this form of sustainability. On the other hand, open sustainability, necessarily linked to democracy, turns the contents of sustainability over to a collective democratic decision that recognizes its political and regulatory qualities. The technical dimension of sustainability is still there, but rather than being imposed is subject to social definition. This distinction is essential to the central thesis of the present work. The relationship between political ecology and democracy must be the object of attention, given the inconsistency of the traditional bond and the need to strengthen the foundation for a green politics aiming at a development of the democratic ideal. We ought to keep in mind that the conflict between democracy as a process and political ecology as a final conception of the good can also be represented as a conflict between democracy and sustainability; hence the importance of its deactivation. The decisional uncertainty associated with democratic forms has clashed with a consequentialism deriving from radical environmentalism as its tendency to monopolize the truth about socio-natural relations and give them a pre-political treatment. Once again its naturalistic version must be indicated, as there is no argument about its social regulation being a direct transposition of that inscribed in nature. The eco-authoritarianism developed in the seventies cannot, therefore, be considered merely as anecdotal. The foundations of political ecology are those that generate a tension with the values and principles of democracy. Exposure and analysis of the various arguments that can be adduced to establish a necessary link between ecological politics and democracy refer ultimately to the adoption of an open model of sustainability that demands, by its very nature, the definition and the democratic control of its content.

Green politics and democracy.

Both the process of building a renewed green politics, and in the search for a green model of democracy, there is an inevitable confrontation with liberalism as a political theory and with liberal-democracy as the dominant democratic form. Reasons of pure practical feasibility ally with issues of an axiological and normative nature. In principle, the relations of political ecology with liberalism are not peaceful. Neither the theoretical foundations of liberal political philosophy nor the effective functioning of liberal democracies can be accepted by a political ecology that in both of these finds reasons to explain the emergence and perpetuation of ecological crises and a political model unable to confront it. The green critique of liberal democracy had tended to reject, in fact, all theoretical debate with liberalism, committed as it has been in the defense of a naturalistic model of political order squarely opposed to the liberal order. The emerging green theory of democracy,

meanwhile, has expressed a commitment to democracy without traditional boundaries (Mathews, 1995a:7), far removed from the liberal model. The thoughtful evolution of political ecology as a political theory has ended, however, making this dialogue possible, although from this some possibilities of convergence have emerged, in all cases subject to the adoption of an open conception of sustainability and to the defense of an agonistic liberalism where the framework of neutrality does not prevent the development of a ***substantive*** dispute between rival conceptions of the good.

Taking this dialogue as a context and as part of the formation of the green model of democracy, political ecology also conducted a conceptual review of the basic principles and institutions of liberal democracy. Representative institutions as a means to expand the moral and political communities, so under-represented agents such as future generations or the natural world could have a voice there; the liberal political process and its systematic underestimation of environmental concerns, and the need for corrective mechanisms to avoid it; the discourse of rights and their extension to the natural world and the need to compensate for their inadequate guidance by an equivalent discourse of duties and responsibilities; and the correctness of the principle of autonomy in order to include the autonomy of the natural world and recognize the pre-conditional quality of this that the environment has: in all of these cases green strategy is to be redirected from within these liberal values and institutions in a direction favorable to the interests of political ecology and the creation of green democracy. Although useful and incisive, this critique should in turn be subject to review, to present significant limitations resulting from the place from which it is made: political ecology itself. The resulting appraisal of this review is advantageous for the formation of green democracy according to a renewed green politics, while its foundations are not those established by the naturalistic environmentalism, as the product of this appraisal.

The same applies to the design of the institutional form of green democracy. Exploring the institutional possibilities for a green democracy is, in fact, an articulation of the principles and assumptions of it, which serve as basis for the definition of the precise way in which sustainability and democratization will be captured in a single normative model. Both green citizenship and the state are analyzed as constituent elements of a green democracy. Attempts to illuminate a green citizenship, distinct from the liberal conception in its different orientation of principles and social ontology serving as a base, should be judged by its roles in a green democratic model characterized by demands for greater citizen participation but also in light of its practical feasibility. The importance of citizenship for political ecology is the result for its consideration as a moral practice and as having a legal status, in which the process of participation in the various arenas of public life shape the development of civic virtue and a more robust perception of the public (Barns, 1995:106). As for the state, green politics aims to end the characteristic suspicion that it has tended to be expressed by radical environmentalism owing to its anarchist affiliations. Its role in shaping the discourse of sustainability, as well as the implementation and monitoring of this, cannot be

disputed, but rather reinforced. Finally, the preference that political ecology has tended to show for community as the basic political unit, reflecting both its anti-statism as a naturalism that emphasizes the desirability that political organization could be, to the greatest extent possible, the territory's closest expression in which it stands, should be subjected to public scrutiny. It is not about leaving the community, it is about granting it its rightful place and proceeding to a radical reformulation of it through the integration of it into the urban environment, against the green trend of embracing rurality and giving shape to a recalcitrant anti-urban prejudice (Light, 2001; Glaeser, 2011), and its constitution as a space of plurality and deliberation.

Risk, sustainability and green politics.

Given its nature, the principle of sustainability is strongly linked to new risks that have emerged in late modernity. A politics of sustainability is largely a risk management policy. The production and control of risks depends on the structure and condition of the economic and industrial system as much as the perception and construction that society makes of them. Moreover, the technical and scientific dimensions of sustainability require the intervention of expert knowledge in the process of decision-making, which can be problematic in terms of reconciling the secular view of citizenship and specialized expert judgment, especially in light of the participatory approach of green politics. We found that both cases lead to the new social architecture of risk described by the German sociologist Ulrich Beck (2006). Along with the description of new and different risks of various kinds, whose emergence are due to the autonomous development of institutions and economic and social mechanisms of modernity, Beck notes the formidable competition to transform society in areas far removed from democratic control, such as the scientific and business world. This displacement of politics, understood as transformative power in favor of private, controlled spaces, shapes what Beck calls ***sub-politics*** and requires an adaptation of our institutions and control mechanisms to allow the democratic appropriation of them. Naturally, this ceded control will bring an enhanced control associated with risk production.

Green politics is at the center of the challenge posed by this unrecognized extension of politics. Just think of how environmental problems are themselves newly minted risks, as their secular existence does not prevent their current manifestations from corresponding to the definition of new risks as complex and socially constructed global risks. Both the goal of sustainability and the purpose of democratization that chartreuses green politics, which combines the regulatory approach with the recognition of a technical dimension, must however be subordinated to prior democratic determination, so as to qualify this to face the new risks plus the institutional and social fractures that emerge. Green politics, with the democratization of sustainability proposed from its normative conception of that principle, has effected an extension of politics that includes, as a natural corollary, democratization in the management of definition, control and risk. Not

surprisingly, the character of the new risks themselves create individual and political opportunities. The failure of the social utopia has given way to a new form of utopia centered around the body and the social transformation of daily life, creating a new field of thinking, that of bioethics, which despite its name is in fact a real extension of the political battlefield and therefore is in competition with green politics. Given the certainty of a political reality that goes beyond the limits and capacity of traditional institutions and mechanisms, reconstructed green politics can be seen as the policy of democratization of sub-politics, that is, of sources of social transformation such as science and technology, that affects the core of our lives and exercises over it an ever greater influence: because of this, there is an urgent need to control it. Green democracy, as a combination of sustainability and democratization, is a political model for the risk society. The integration of expert judgments in decision-making processes where citizen judgments regarding technical issues predominate, raised problems concerning determining competence, in whose resolution must prevail a balance of democratic definitions and the technical feasibility of these. The importance of the mere identification of risks that have social processes of perception and construction sharpens the need to achieve a reasonable integration of citizen and expert perspectives. According to Paehlke (1990:39): **"**expertise is relevant to environmental decision-making, but it is not sufficient. Effective decision-making, from an environmentalist viewpoint, involves both expertise and the views of those who are most affected by the decisions at hand**"**

The issue of what is the most appropriate institutional form to achieve this integration is naturally the problem to solve, and is inevitably linked to the determination of the form to be taken by green democracy. Defending an inclusive model, adjusted and adapted to the needs of green politics, is also relevant here: the reconciliation of technical competence of expert judgment and democratic sovereignty in decision-making seems to find its best manifestation in the adoption of procedures that encourage public participation and deliberation. The inclusive framework encourages communication between citizens and experts, and allows the creation, given its flexibility, of joint forums of deliberation which in turn depend on other forums which choose exclusive representatives for the former, or indeed other institutional alternatives aimed at making possible exposure and understanding of different points of view and thus a more accurate weighting. The adequacy of the inclusive model of democracy in relation to the new risks, however, does not exhaust the possibilities it offers for the integration of expert judgment. The uncertainty associated with risk is its social construction, the increase in legitimacy that derives from a more participatory kind of inclusion, and the ability to make decisions that are in some ways more effective. Several arguments can be adduced to show that inclusive democracy is the democratic and institutional form best suited to the nature of the risks of late modernity.

Green inclusive democracy.

Green democracy is a normative model able to combine and achieve the guiding principles of a renewed green politics: the principle of the sustainability and democratization of democracy. It is also necessary that it be consistent with the different aspects of the normative reconstruction of political ecology and institutional design offered by it. As with tensions expressed between political ecology and democracy, which impede any progression towards the level of principles, the objectives of sustainability and democratization can be seen as two values whose simultaneous performance may be hindered because of their very nature. The normative orientation of democratization is in danger of coming into collision with the finality of the principle of sustainability. This would be an example of how green values must ***compete*** with other values, and sometimes with each other (Paehlke, 1995:131). One must by necessity give up one of them to satisfy the other. This is true only to the extent that sustainability that opposes democracy was conceived in technocratic terms and closed to any democratic determination. However, democratization cannot be seen outside the substantive principles and values that new and more participatory procedures embody, and nor does sustainability have to be closely linked to a consequentialist approach. The link between the two guiding principles, which is also the condition for the possibility of a green democracy, is the normative conception of sustainability, whose very nature requires public and democratic definition of its form and content. In light of both principles and the character of their relationship, the current thesis proposes the creation of a green democracy from an inclusive democratic model. The articulation of such a green democratic model requires a prior exploration and critical correction of its basic assumptions. The deliberative model is based on the procedural legitimacy provided by a process of collective decision-making, namely the equal participation of citizens in a deliberation oriented towards public good and thus of providing a binding force for good. The shape of it is the identification, at different levels and in varying media, of this procedure and the principles that support it. From political ecology the deliberative model was noted as a reference for the ushering in of a green democracy. However, the reasons given in its favor from a green perspective and not a strictly democratic one (like a more rapid emergence of the values of political ecology in a deliberative framework, or its inclusive quality that would integrate voices and agents hitherto excluded from the democratic process) are too fragmented and do not provide the right foundation for green democracy, which requires the simultaneous achievement of its two guiding principles.

The establishment of a necessary relationship between democratization and sustainability derives from the normative conception of the latter. The model of inclusive democracy enables the discursive formation of the principle of sustainability and its subsequent control and redefinition, which takes place over the course of both formal and informal deliberative processes, these being representative corrections provided through the dynamism and flexibility of this democratic form.

Such institutional definition is consistent with the guidance provided by the green revision of liberal institutions once these have been subjected to criticism, and with the role assigned by green politics to participatory citizenship, the state and the community, understood here as discursive community. The model of inclusive democracy model responds to the essential indeterminacy and the open character of sustainability regulations by establishing appropriate procedures and principles for collective public definition and democratic management of the principles, in that it promotes social dialogue about itself under an institutional design that finds a significant comparative advantage in its flexibility.

The founding of green democracy through principles of sustainability and democratization is the culmination of the process of the appraisal and reconstruction of political ecology. The removal of all forms of naturalistic justification from a politics deprived for any substance is expressed mainly in the normative concept of sustainability, whose subordination to discussion and democratic decision-making not only prevents any certainty about what it actual achieves but also prevents the advance fixing of its content, this being in no way determinate and there being no single correct way to sustainability. There is a sharp contrast here with the technocratic conception of sustainability that emerges from green naturalism and a purely administrative understanding of the environment. The ontologization of the sustainability principle assumed its pre-political establishment, whether technical or ideological, and its subsequent removal from any democratic discussion or negotiation. Green democracy is thus undermined at its base. This exogenous closure of political ecology to democratic values is the source of normative contradictions not always appreciated by its own supporters. Consider, for example, how the green defense of diversity as a value does not take into account that the closed form of sustainability often defended by political ecology inexorably reduces citizens' options regarding ways of life, making impossible the flourishing of diversity. Thus, the democratization of sustainability through the recognition of its normative character is a foundational and constitutive element, not only for green democracy, but for green politics itself, in that its makes possible a final disengagement from the green concept of nature and from the axiological naturalism to which it promotes. Democracy is no longer an obstacle in the construction of a social order that is a mirror of the natural world, but a necessary means for the realization of green politics.

The reconstructive critique proposed in this thesis seeks a general reconsideration of the nature and identity of political ecology. Its constitution as an ideology and as a political theory around a core of principles and values that determine not only an anti-modern orientation and its roots in the tenets of anti-anthropocentrism and political radicalism of a utopian kind, but also the adoption of a mystified and Arcadian concept of nature that stands as a source of normative rules through its embracing of naturalism, result in a set of assumptions, principles and objectives which must be overcome for the survival of green thinking which itself can and should be usefully reformulated. What is intended here is its revival as green politics. The critique of political ecology

up to now feeds the reconstruction of its politics, not limited to the mere correction of some of its shortcomings or to the critical revision of viewpoints overwhelmed by circumstances. It is about shaping a real normative shift, by restating assumptions and objectives. Its foundation no longer rests on the commonplaces of green ideology, but on judgments and values whose ***difference*** in this context empowers them with alternative character. Rather than accepting the inertia produced by established, internal claims of the green movement that state what green politics ***is***, and whose logic is difficult to evade, we need to imagine what, freed from those principles and values that have hitherto conditioned it, green politics can and ***should*** be.

Capítulo 1.
Da Natureza ao medio ambiente.

A natureza está no centro do discurso ecoloxista. É un termo constantemente empregado e invocado; xunto coa expresión medio ambiente. A súa infinita repetición ameaza con baleirar todo poder de significación e a máis mínima forza discursiva. Resulta dubidoso, por outra banda, que dous termos tan distintos sexan tan frecuentemente utilizados como sinónimos, diferentes significantes para un mesmo significado. A distancia entre o vocábulo e a realidade que intenta designar, entre a norma e o feito, non fai máis que se agrandar. Esta confusión terminolóxica é igualmente causa da pluralidade de voces que concorren no uso dos conceptos, así, o ecoloxismo proclámase portavoz da causa da natureza, defensor da mesma, mais ¿é a súa natureza ***a natureza***? É igual que aquela á que fan referencia os seus críticos? Existe unha natureza invariábel que o ser humano poda identificar? É difícil aceptar que a natureza á que se refire un ecoloxista sexa a mesma á que alude un bioxenético. A formidábel acumulación de historia semántica, carga ideolóxica e refugallos lingüísticos de todo tipo, sumada á moi distinta orientación que os distintos actores dan ao seu discurso, dificultan enormemente un acordo en torno a un concepto esquivo e complexo. Este problema evidencia a necesidade de perfilar axeitadamente os termos e conceptos aquí implicados, para evitar que unha mala comprensión dos mesmos ou un grao excesivo de pluralidade semántica vicien ou entorpezan toda discusión posterior. Este capítulo propón abranguer unha reconstrución conceptual, que permita sentar as bases do desenvolvemento teórico posterior.

1.1. **Definindo á natureza**

No corazón da linguaxe e do pensamento vive a natureza como palabra e concepto. Só uns poucos termos igualan o seu poder de significación, a súa concentrada carga semántica, as súas innumerábeis posibilidades discursivas. A complexidade que esconde a naturalidade e frecuencia con que se emprega non é senón reflexo da diversidade dos seus usos e das finalidades ás que serviu e serve. Esta diversidade, inevitabelmente, diluíu as posibilidades de fixación do seu sentido e situouna demasiado a miúdo nun territorio de indefinición e vaguidade. A súa polisemia conferiulle, á vez, valor retórico (Wissenburg, 1993:6). Lexitimar valores ou prácticas mediante a afirmación da súa concordancia con aquilo que é ***o natural*** é unha habitual manobra discursiva coa que se pretende a cancelación de todo debate, precisamente situando a propia posición fóra do mesmo, no ámbito do necesario e non susceptíbel de convención. Nos últimos tempos, a irrupción do debate en torno á crise ecolóxica multiplicou o número de discursos e imaxes que teñen á natureza como motivo, nunha proliferación que, se ben deu vida nova ao concepto, ameaza igualmente con pór en cuestión a súa viabilidade como categoría discursiva (Minh-ha, 1996:87). De feito, **"**a mestura de

significados converteu á *natureza* nun termo potencialmente perigoso, en tanto nos proporciona infinitas oportunidades para o malentendido, deliberado ou non"[1] (Evernden, 1992:26).

Non obstante, esta deformación do concepto non é, de xeito ningún, un produto exclusivamente contemporáneo. Pola contra, a acumulación semántica e ideolóxica que pode acabar por devorar ao concepto de natureza é o produto dun prolongado proceso que permite contemplar a historia dos usos do mesmo como unha historia do pensamento (cf. Williams, 2000).

No momento actual, a ausencia dun sentido unitario de natureza pódese ver como produto dun triplo proceso. Por un lado, a mencionada acumulación semántica: xa os gregos empregaban profusamente un termo logo adoptado pola escolástica e de novo abrazado pola modernidade. O debate contemporáneo en torno ao medio ambiente propiciou, pola súa parte, que distintas definicións de natureza correspondan a distintos grupos ou axentes con intereses contrapostos, o que inevitabelmente conduce á confrontación de distintas concepcións da natureza. Finalmente, a especialización, produto da división do traballo, así como a fragmentación dos saberes, derivada do extraordinario crecemento do coñecemento humano, características ambas as dúas da modernidade, dan lugar a centos de visións e definicións de natureza, procedentes das máis diversas disciplinas e terreos. A consecuencia diso é que a modernidade carece dun concepto común de natureza (Ferrater Mora, 1958:943), aínda que a concepción marxista desta e da relación entre a sociedade e ela, como explicarei máis adiante, é de feito a concepción moderna por antonomasia. Parece posíbel, non obstante, atopar unha razón adicional para explicar por que este concepto resístese a ser fixado, unha razón que explique a súa decantación cara ao seu comportamento esquivo e o seu rexeitamento a toda obxectivación. Raymond Williams sinalou agudamente esta razón, localizándoa, paradoxalmente, na propia raíz do termo, no sentido que, dende as súas orixes, máis claramente manifestou:

> "Un único nome para a multiplicidade real das cousas e procesos vivos pode ser, esforzadamente, neutral, pero estou seguro de que máis a miúdo se dá o caso de que ofrece, dende o principio, un tipo dominante de interpretación: idealista, metafísico ou relixioso"[2] (Williams, 1980b:69).

Apúntase deste xeito á converxencia nun mesmo concepto de dous impulsos antagónicos chamados a colidir: o impulso obxectivo de designar unha parcela da realidade, neste caso toda a realidade; e o impulso de explicar esa mesma realidade. O que nomea a natureza é aquilo ao que o ser humano desexa dar sentido. Por iso, o acto de nomear posúe connotacións simbólicas e cargará durante toda a súa historia lingüística co fardo da dotación de sentido extra-lingüístico.

---

[1] The mixing of meanings has made *nature* a potentially dangerous term, providing as it does endless opportunity for misunderstanding, deliberate or otherwise.

[2] A singular name for the real multiplicity of things and living processes may be held, with an effort, to be neutral, but I am sure it is very often the case that it offers, from the beginning, a dominant kind of interpretation: idealist, metaphysical, or religious.

Inevitabelmente, **"**existe *un* substrato metafísico baixo a mera existencia da palabra *natureza***"**[3] (Evernden, 1992:21). Un termo así, que é tamén un concepto filosoficamente indispensábel, está condenado á hipertrofia semántica. Esta singularidade orixinaria, esta abordaxe da linguaxe pola metafísica advírtenos de paso que todo intento de depuración terminolóxica e conceptual que teña por obxecto ***a natureza*** ten estabelecidos os seus propios límites. A dificultade do empeño non anula a súa pertinencia, en especial para unha correcta apreciación dos distintos aspectos do debate en torno ao ecoloxismo político e a súa defensa dun modelo de natureza.

Na discusión contemporánea en torno á natureza e nos usos ecolóxicos-políticos do concepto cabe sinalar dous sentidos predominantes, que na súa confusión ou inconsciente intercambio xeran non poucos problemas de deslindamento. Sentidos, por outra parte, de procedencia e tradición filosófica. Dunha parte, a natureza sería a totalidade do ser, o enteiro panorama da existencia; doutro, máis restritivamente, a natureza designaría o non-humano, isto é, o conxunto das cousas que existen espontaneamente e sen intervención humana. Esta segunda definición é a que presenta máis interese ao estudar e discutir as relacións entre sociedade e natureza, por razón da súa propia formulación, a que máis problemas presenta e consecuencias comporta. Por unha parte, porque a distinción entre o natural e o artificial non sempre estará clara, dada a intervención humana no ámbito da primeira, e máxime cando esta intervención lévase a cabo mediante as técnicas da biotecnoloxía ou a enxeñería transxénica. Por outra parte, a propia diferenciación entre o natural e o humano, segundo a cal o primeiro defínese pola ausencia do segundo, produce unha oposición entre ambos os dous que permite explicar os múltiples dualismos que historicamente funcionaron nas relacións humanas co natural; a oposición entre natureza e humanidade, que deriva na oposición entre o ser humano e o animal, así como a oposición entre natureza e cultura, onde esta última aparece como correctora do natural na humanidade, mais tamén a natureza como potencial liberadora das restricións da cultura no ser humano.

Sobre todo isto, sen embargo, volverei máis adiante. Convén máis neste punto facer mención da síntese clarificadora ofrecida por Soper (1995), quen distingue entre tres diferentes conceptos de natureza que, baixo un mesmo rótulo e en poucas ocasións por unha mesma voz, estarían sendo indistintamente utilizados no actual debate, propiciando así a confusión conceptual e, de feito, dificultando a axeitada identificación dos problemas e as súas solucións. Estes tres sentidos ou conceptos de natureza son os seguintes:

1º. Como *concepto metafísico*, **natureza** é aquela categoría mediante a cal a humanidade pensa a súa especificidade e a súa diferenza. Non se trata tanto da natureza, canto da natureza de algo, a súa condición ou carácter. O natural é aquilo que non é humano, o obxecto que o suxeito (humano) percibe.

---

[3] ... there *is* a metaphysic lying behind the simple existence of the word *nature*.

2º. Como *concepto realista*, **natureza** refírese **"**ás estruturas, procesos e poderes causais que operan de forma constante no mundo físico, que proporcionan os obxectos de estudio das ciencias naturais e condicionan as posíbeis formas da intervención humana na bioloxía ou en interacción co medio**"**[4] (Soper, 1995:155-156) É a natureza a cuxas leis estamos suxeitos e a cuxos procesos non podemos escapar. Non se deduce pois de aquí unha oposición entre o humano e o natural, xa que ambos os dous son a mesma cousa. Naturalmente, trátase de aquilo en cuxa creación o ser humano non interveu, mais iso inclúeo a el mesmo e ás súas determinacións biolóxicas máis profundas. É interesante observar como ao que se apela aquí é a unha sorte de núcleo intocábel de natureza, ao que a humanidade non pode acceder e ao que, en consecuencia, non pode modificar ou transformar. Dado o crecente grao de intervención humana nos procesos naturais, como os avances en enxeñería xenética demostran, a validez desta concepción dependerá de que aceptemos para ela un certo nivel de abstracción, se non queremos reducilo a unha caricatura vitalista ou incluílo nos ámbitos do metafísico e incluso do teolóxico. Tal vez chegue a facerse necesario distinguir entre a imposibilidade humana de controlar eses procesos que están no centro mesmo da vida e a existencia e a posibilidade de que o ser humano acabe podendo influír no seu curso.

3º. Como *concepto superficial*, tal como se dá no discurso corrente, literario e teórico, **natureza** refírese aos trazos que comunmente apreciamos no mundo; é a natureza da nosa experiencia inmediata, aquela que sometemos a apreciación estética. Aquela que forman o medio ambiente natural (por oposición ao industrial ou urbano), os animais, os nosos corpos, os recursos materiais. Por estabelecer unha clara diferenciación co concepto realista, esta non é a natureza de procesos profundos e abstractos, senón aquela que eses procesos poñen en marcha. É a natureza tal como se nos presenta e que podemos modificar, que de feito modificamos coa nosa soa presenza e acción sobre a terra. É Soper quen mellor acerta a diferenciar entre unha e outra:

> "O contraste dáse aquí entre a natureza que se presupón como unha base permanente de toda a actividade ecolóxica e o cambio medioambiental, e os seus efectos superficiais historicamente cambiantes, xa sexan estes naturalmente sobrevidos (un terremoto ou unha erupción volcánica) ou humanamente xerados (un vello túmulo ou un búnker nuclear)"[5] (Soper, 1995:157).

Natureza como permanencia e natureza como proceso, pois; unha natureza como esencia atemporal e natureza como historia. Esta é a distinción que Soper propón, sen deixar de mencionar, non obstante, que estes dous conceptos, realista e profano, de natureza, non aluden a dimensións separadas, senón que se trata máis ben de **"**dous aspectos dun todo complexo e ontoloxicamente

[4] ... to the structures, processes and causal powers that are constantly operative within the physical world, that provide the objects of study of the natural sciences, and condition the possible forms of human intervention in biology or interaction with the environment.

[5] The contrast here is between the nature that is presupposed as a permanent ground of all ecological activity and environmental change, and its historically changing surface effects, wether these be naturally precipitated (the earthquake or volcanic eruption) or humanly engineered (the ancient barrow or nuclear bunker).

estratificado"[6] (Soper, 1995:157) Pois ben, como a mesma autora sinala, cando os verdes falan da natureza e se refiren á necesidade de preservala ou conservala, están empregando o concepto superficial. É a natureza coa que estamos en contacto, aquela que se encontra ao noso alcance, a que temos contaminado e destruído parcialmente, e por tanto é esa natureza a que podemos esforzarmos en non perder do todo. Naturalmente, tamén os conceptos metafísico e realista son utilizados polos verdes, mais a natureza á que os seus chamamentos prácticos aluden é a palpábel e cotiá natureza superficial, aquela en cuxo devir temos intervido.

Aínda aceptando esta pertinente distinción entre un concepto realista de natureza como poder causal, e un concepto superficial como conxunto de fenómenos directamente experimentados polo ser humano, esta última é susceptíbel, precisamente como proceso en movemento que se manifesta historicamente, de moi distintas explicacións. Non se trata tanto de indagar na súa orixe última canto de explicar o funcionamento da natureza tal como se nos manifesta. Coas respostas que se dan a estas preguntas constrúense os distintos modelos, as diferentes concepcións do que a natureza é, que inevitabelmente adoita acompañar tamén de respostas acerca do que a natureza significa. Como poderá comprobarse máis adiante, a historicidade da natureza encontra correlato nas súas comprensións ou percepcións: non existe unha natureza senón distintas naturezas, ou se preferimos unha natureza cambiante en función do contexto cultural, histórico e xeográfico. Antes de expor en detalle esta radical mutabilidade do natural, procede expor cal é a concepción da natureza que o ecoloxismo político defende, e a partires da cal desenvolve os seus postulados. Só despois poderemos sometela a unha crítica cuxa clave será, precisamente, o seu carácter relativo e dependente dun modelo cultural, fronte á súa pretendida encarnación da verdade, coma se o ecoloxismo fose nada menos que unha parte dela que acerta expresándose a si mesma.

1.2. **Conceptuando o natural**

O ecoloxismo político ten a súa propia concepción do que a natureza é e significa. Posúe unha visión particular do mundo natural, da natureza tanto no seu sentido profundo coma no superficial, e estabelece asemade as consecuencias normativas que desa visión se desprenden. Consecuencias que non só teñen que ver coa necesidade de protexer o mundo natural, cuxa defensa constitúe, de feito, a razón de ser da ecoloxía política, senón tamén coa operación de transposición normativa que produce principios morais e políticos derivados da súa percepción do natural. A notábel diversidade que distingue ao pensamento ecoloxista, ramificado en múltiples direccións, non impide sinalar unha serie de trazos que caracterizarían tal concepción. O que variara en función da tendencia ou rama do devandito pensamento non será tanto o grao de concordancia con esta visión da natureza, canto a dependencia que respecto da mesma se teña á hora de artellar a súa visión moral e política. Esa dependencia será maior canto máis radical sexa a corrente en cuestión;

[6] ... two aspects of a complex and ontologically stratified whole.

pénsese na distancia que media entre unha política ecolóxica que propón un programa orientado á preservación da natureza e un discurso radical no que as calidades apreciadas no mundo natural determinan a forma do sistema político ou a organización social. É posíbel que ambas as dúas variantes do ecoloxismo político compartan unha mesma concepción da natureza, mais a devandita concepción xoga un papel moi distinto nun e outro caso. Veremos, no capítulo seguinte, como sendo a natureza un elemento formal e materialmente central na teoría política verde, identificar esa concepción e sinalar as consecuencias que provoca a súa adopción contribúe á compresión do programa ecolóxico político; neste sentido, hai que se preguntar polas implicacións que para a súa teoría política ten esa forma de se decatar da natureza, así como polos problemas que se derivan da transposición que do natural ao político a miúdo práctica. Trátase máis ben de expor os trazos máis significativos da concepción verde da natureza, para poder así entender o subxacente a cada concepto en función do marco no que se lle emprega e poder abordar a súa reconstrución:

1ª. ***A concepción ecolóxico política da natureza ten procedencia científica, mais paradoxalmente aspira a se situar alén da ciencia, no fértil terreo da espiritualidade, grazas ás revelacións que aquela procura***. A ecoloxía, unha rama das ciencias naturais que aparece no seo destas na segunda metade do século XIX co obxecto de estudar as relacións dos organismos coa súa contorna, aluma unha nova visión da natureza baseada na apreciación da complexidade e interdependencia dos sistemas naturais e as súas compoñentes. En lugar da observación fragmentaria que outorga primacía ás partes sobre o todo, a análise atende á relación entre aquelas e este, na imbricación dos organismos e a contorna cuxa suma compoñen o ecosistema. As cegas e inertes máquinas cartesianas volven a ser seres vivos cuxas relacións entre si e coa natureza inorgánica tecen unha intricada e complexa rede no que ningún elemento é máis importante ca outro porque todos eles contribúen ao mantemento e supervivencia do sistema. O paradigma mecanicista deixa paso ao paradigma ecolóxico, nunha viaxe **"**das partes ao todo**"**[7] (Capra, 1998:37). A rede é non só a imaxe ideal para a descrición dunha natureza antes horizontal que xerarquicamente concibida, senón tamén a metáfora predilecta do movemento verde. Afírmase así que a maior contribución da ecoloxía profunda[8] **"**foi o redescubrir, dentro do contexto científico moderno, de que todo está conectado a todo o demais**"**[9] (Devall e Sessions, 1985:85).

2ª. ***O mundo natural ofrecido aos ollos do científico segue a ser o mesmo; somos nós os que cambiamos, porque o fixeron os nosos coñecementos: a natureza cambia porque a nosa ollada é outra***. O novo paradigma ecolóxico superaría a poderosa e inflúente concepción darwinista, fundada na evolución selectiva das especies, onde a clave para entender o mundo natural

[7] ... de las partes al todo.

[8] Póla da filosofía ecolóxica que considera que os seres humanos non teñen dereito a pasar por riba da diversidade, unicamente para satisfacer as súas necesidades vitais.

[9] ... the rediscovery within the modern scientific context that everything is connected to everything else.

é, antes que a cooperación, a selección natural espontánea no curso da loita pola supervivencia. Esta outra natureza rexese pola competencia entre especies; a harmonía é produto da supervivencia do máis capacitado para se adaptar ao medio e sobrevivir nel. A contorna é constrición e non contexto. A teoría da evolución selectiva das especies ben pode ser o produto da proxección no natural de trazos sociais provenientes, neste caso, do modelo social e de convivencia imposto polo capitalismo decimonónico, así como do malthusianismo entón prominente: loita pola vida, loita de clases, afán de lucro e vitoria do máis apto. Retirada a lente deformadora da nosa percepción social, o mundo natural revelaría o seu pacífico esplendor e adoptaría como principais características a interdependencia e a cooperación dos seus integrantes, a interrelación entre o equilibrio harmónico das partes e o todo. Sería unha harmoniosa rede de redes onde a orde é un trazo sistémico e non un produto da núa predación. En palabras de Murray Bookchin: **"***a vida é activa, interactiva, procreadora, relacionada e contextual***"**[10] (en Biehl, 1997:41). É unha concepción orgánica onde os fluxos de enerxía cobran máis importancia que os organismos particulares, convertidos en manifestación daqueles, e onde ningún elemento se pode comprender cabalmente á marxe da matriz da que é forma (Callicott, 1989:109). O ecoloxismo aperta así a celebración da complexidade que o holismo supón e rexeita ao tempo a simplificación agonística do darwinismo. En realidade, competición e supervivencia poden ser considerados conceptos ecolóxicos tan válidos coma os de estabilidade e diversidade (Evernden, 1992:9). O ecoloxismo revolvese contra a versión simplificada do darwinismo que converte a supervivencia do mellor preparado para se adaptar á contorna local coa supervivencia do máis forte, dando pé a unha concepción xerárquica do mundo natural por completo ausente na obra de Darwin.

3ª. Escribe Leopold (1989:32): **"**é unha sorte, acaso, que por moito que un estude atentamente os centos de pequenos dramas dos bosques e os prados, un nunca pode aprender todos os feitos principais acerca de ningún deles**"**[11]. ***A condición escorregadiza da natureza, que se resiste á clasificación e a racionalización últimas é sinalada polas correntes máis radicais***, ecocentrismo e ecoloxía profunda á cabeza, en agudo contraste coa convicción ilustrada, que continúa alentando a empresa científica, ***de que podemos coñecer as leis que a rexen***: **"**unha perspectiva ecocéntrica, en cambio, recoñece que a natureza non só é máis complexa do que actualmente sabemos, senón tamén moi posibelmente máis complexa, en principio, do que *podemos* saber**"**[12] (Eckersley, 1992:52). As nosas sistematizacións vense así reducidas á condición de simples representacións, figuracións humanas que constitúen unha simple hipótese, un molde que tratamos inutilmente de axustar a unha realidade que se nos escapa. A natureza é situada desta forma alén do

[10] *Life is active, interactive, procreative, relational and contextual*.

[11] It is fortunate, perhaps, that no matter how intently one studies the hundred little dramas of the woods and meadows, one can never learn all of the salient facts about any one of them.

[12] An ecological perspective, in contrast, recognizes that nature is not only more complex than we presently know but also quite possibly more complex, in principle, than we *can* know.

coñecemento humano, nun ámbito distinto. Con iso ábrese a porta para a súa re-sacralización, ao re-encantamento dun mundo natural que sempre escapará ás nosas análises escondendo un núcleo secreto e inabordábel. É farto dubidoso até que punto este afastamento racional da natureza, á súa vez motivador dun diferente achegamento noso cara a ela, onde a razón e a análise deixan lugar á emoción e a contemplación, é aínda posíbel. Para algúns, o novo feitizo, e a reverencia polo natural que o acompaña, é sen embargo o necesario punto de partida da reparación das relacións entre o ser humano e o mundo natural. Este respecto cara a unha natureza sacralizada non está, a pesar de todo, incomodado coa indagación racional da orde natural. O seu coñecemento, de feito, facilitará a súa conservación e o aproveitamento sustentábel das súas riquezas por parte do ser humano. Non obstante, a xeito de ameaza contra as soños de estilo fáustico, o estudo humano do natural non debe facermos esquecer que as representacións científicas da verdade natural non equivalen a esa verdade, lonxe, por contra, do noso alcance. A investigación humana posúe carácter instrumental. As súas ensinanzas poden dar lugar a unha nova forma de espiritualidade, na que o ser humano encontra satisfacción na súa pertenza a esa orde máis vasta:

> "Nós, como egos, temos unha posición e un poder extremadamente limitados dentro do todo, mais suficientes para o despregue do noso potencial, algo moito máis comprensivo que o potencial dos nosos egos. Así que somos máis que os nosos egos, e non fragmentos, demasiado pequenos e sen poder. Identificándonos con todos maiores, participamos na creación e o mantemento dese todo. En consecuencia compartimos a súa grandeza"[13] (Naess, 1989:173).

O mesmo eu, por tanto, recibe da natureza toda a súa forza e razón de ser. A idea central aquí é a identificación do ser humano co mundo natural ao que, despois de todo, pertence. Esta identificación só pode producirse despois dun proceso basicamente espiritual, no que todo trazo de mediación (ciencia, cultura, moralidade) desapareceu e a resposta visceral, emocional, é afirmativa ante a formidábel forza de abranguer da natureza.

4ª. ***A disolución do humano no natural re-encantado que o ecoloxismo máis radical propón, trae consigo unha total renovación das fontes axiolóxicas***. Facer depender a epifanía da natureza do xuízo dunha das súas criaturas, que mediante un acto da súa intelixencia atribúe valor ao natural e decide actuar en consecuencia, non parece admisíbel na medida en que supón unha afirmación de antropocentrismo cuxa superación é necesaria se queremos modificar o noso xeito de percibir o mundo natural e actuar respecto ao mesmo. Para os verdes, pola contra, a natureza posúe un valor independente do home, un valor obxectivo, que lle é propio, inalienábel. O que se deu en chamar o ***valor intrínseco*** da natureza. A adxudicación deste valor obxectivo supón rexeitar as nosas propias avaliacións morais como base do noso comportamento en relación co mundo natural.

[13] We, as egos, have an extremely limited power and position within the whole, but it is sufficient for the unfolding of our potential, something vastly more comprehensive than the potential of our egos. So we are more than our egos, and are not fragments, hardly small and powerless. By identifying with greater wholes, we partake in the creation and maintenance of this whole.

A ética do comportamento medioambiental humano aparece así ligada ao valor intrínseco (cf. Dobson, 1997:70). O subxacente a esta idea é a convicción de que debemos outorgar consideración moral ao benestar do mundo natural, e facelo polo seu propio ben e á marxe da súa incidencia nos intereses humanos (Hayward, 1998b:21). Un valor que non é tanto independente de nós como da nosa valoración (Naess, 1989:11). A obriga de preservalo vén por iso imposta de xeito esóxeno; deriva directamente do valor obxectivo do natural, é un produto do mesmo na medida en que nace a partires do seu recoñecemento.

5ª. ***Nas formulacións do pensamento ecolóxico político máis radical pódese apreciar a existencia dun nexo entre a afirmación do valor intrínseco***, que ten como anverso a negación de que o valor do natural poda depender do xuízo humano, ***e a calidade transcendente da natureza***, isto é, o feito de que esta escape en última instancia á nosa capacidade de racionalización e sistematización científica. A natureza posúe un significado profundo e constitúe unha realidade cuxo sentido último só pode ser aprehendido intuitivamente. O seu sentido e a súa grandeza son algo que están aí, un horizonte cuxa visión foinos entorpecida por séculos de razoamento instrumental. A natureza ten carácter milagroso, é dicir, vai alén da razón. O valor intrínseco vén a ser o recoñecemento desa excepcionalidade que, aínda que subxectivamente aprehensiva mediante un proceso case ascético de depuración moral, non depende de nós para o seu obxectivo: existir. Así, o valor intrínseco pódese facer derivar da *wonderfulness* do mundo natural, no que cada criatura representa **"**unha diferente manifestación da incríbel marabilla da vida**"**[14] (Baxter, 1999:67). Late así na concepción ecolóxico-política da natureza unha constante afirmación da condición sagrada da mesma. A súa grandeza que todo abrangue (da cal participamos), a súa máxica *wonderfulness*, son trazos que a distinguen da humanidade e esixen desta recoñecemento, reverencia e respecto. En lugar de subliñar a continuidade humana co natural, que coloca o acento na pertenza do ser humano á natureza e que constitúe de feito un piar do pensamento verde, a afirmación do valor intrínseco mediante apelación a unha implícita sacralidade sostense sobre a mesma diferenza entre humano e natureza que os verdes insisten en disolver. Cabe apreciar aquí unha tensión dentro do pensamento ecolóxico-político que oscila entre fundamentar o respecto ao mundo natural na súa diferenza respecto do ser humano ou na pertenza deste a unha orde natural do que por tanto non pode separarse nin se diferenciar substancialmente. Na cultura occidental, a natureza é sagrada na medida en que se contempla como separada da humanidade (Milton, 1999:439). Agora ben, esta sacralidade do natural, tal e como se manifesta no pensamento verde, presenta características singulares en relación ás manifestacións tradicionais do sagrado, xa que, compartindo algún dos seus trazos, sepárase noutros. Sinala Mircea Eliade que o *homo religiosus* **"**cree sempre que existe unha realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, pero que se

[14] ... a different manifestation of the larger wonder of life.

manifesta nel e, por iso mesmo, santifícao e o fan real**”**[15] (Eliade, 1998:170); e facendo referencia a formas de manifestación do sagrado nas que este se encarna en pedras ou árbores, escribe que:

> “... no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol *por sí mismos*. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adornos en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado ...” (Eliade, 1998:19).

Esta transmutación obedece por tanto á fe no transcendente, que se manifesta no continxente. A natureza pode ser así sagrada como encarnación da divindade, mais non por si mesma; a Natureza como obra de Deus participa do seu carácter divino e debe ser respectada en moitas relixións. Esta sacralidade é, por tanto, derivada e subordinada, non inmanente. O peculiar da visión verde da natureza é que a sacralidade da mesma, afírmese explicitamente ou permaneza latente no discurso, non depende dunha divindade superior. Neste caso a pedra ou a árbore son veneradas por si mesmos; máis concretamente, por ser parte do mundo natural. Mundo natural que non manifesta o sagrado, senón que o constitúe. Certamente, a pedra ou árbore aparecen transcendidos pola Natureza da que son manifestacións, pero en ningún caso trátase aquí dunha divindade transcendente canto dunha realidade inmanente, distinta á suma das súas partes. A ausencia desa divindade transcendente resulta así compensada polo xeito en que unha Natureza comprensiva e complexa transcende as súas manifestacións particulares; os seres vivos e a materia inanimada quedan sacralizados cando son concibidos como natureza.

6ª. ***A concepción verde da natureza está así poderosamente mediada pola experiencia estética***. A citada *wonderfulness* do natural, así como a súa grandeza, constitúen apelacións ao intuitivo que non só se resolven na resposta emocional, senón que aparecen ligadas ao xuízo estético. Será este xuízo o que conduza a unha distinta valoración moral do mundo natural; a nova ética que a ecoloxía profunda preconiza é unha chamada a contemplar o mundo como un fenómeno estético (Lynch, 1996:147). O vencello entre as percepcións estéticas dos científicos desa mesma época, que determinaron a súa comprensión do mundo natural, está de feito na orixe das modernas actitudes medioambientais. Para moitos pensadores ecoloxistas radicais a defensa do medio ambiente en termos estéticos non é aceptábel, precisamente na medida en que os valores estéticos opóñense aos eco-céntricos, isto é, aos intrínsecos da natureza: o esteticismo sería unha forma de instrumentalismo antropocéntrico. Aínda nestes casos, subxacente á mirada verde atópase un esteticismo que en non poucas ocasións transmuta nunha sorte de misticismo. Léase Leopold: **“**e aínda tras estes medos e esperanzas obvios e inmediatos reside un profundo significado, que só coñece a montaña mesma. Só a montaña viviu o suficiente para escoitar obxectivamente o ouveo

[15] ... cree siempre que existe una realidad absoluta, *lo sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real.

dun lobo**"**[16] (Leopold, 1989:129). Non en van, tamén o fenómeno do sagrado está vinculado á experiencia afectiva e estética (Milton, 1999:440). A natureza que os ecoloxistas ven non é forzosamente unha natureza benigna, en tanto os episodios de predación animal son igualmente necesarios para o mantemento da cadea trófica e o ecosistema, e os verdes mesmos insisten na inutilidade de aplicar patróns morais ao funcionamento dos sistemas naturais, mais si compoñen a imaxe dunha natureza de aparencia plácida, maxestosa nun despregarse que, máis aínda, esconde un prodixio de equilibrio e complexidade funcional. Xa veremos como as formas occidentais contemporáneas de representación do mundo natural son parte constitutiva da concepción verde da natureza e nalgunha medida orixe desta. A percepción estética da natureza supón forzosamente a súa idealización.

7ª. ***A natureza posúe para os verdes valor normativo***. A observación do mundo natural, a dedución de leis e a descrición das súas características, proporciona ensinanzas acerca de como comportarnos cara a ela e cara a sociedade. A organización do natural ensínanos con respecto de como organizar o social. A natureza é física, enxeñeira de sistemas, filósofa e teóloga, científica política e, nunha palabra, mestra para a humanidade. De novo aquí, canta maior é a radicalidade da tendencia verde que se trata, máis estreita será a relación entre o trazo da natureza observado e a norma deducida do mesmo. Esta, na medida en que é extraida do funcionamento mesmo do mundo natural, preséntase en principio como norma indiscutíbel en tanto norma natural, e por iso, necesariamente, lexitimada. Esta tradución do natural outorga ao ecoloxismo político unha ambivalencia que atinxe aos seus mesmos principios preceptivos.

8ª. No que a relación entre a humanidade e a natureza se refire, ***o ecoloxismo soe defender un naturalismo non-dualista que***, incluíndo inequivocamente ao ser humano no seo da natureza, ***nega a posibilidade mesma de distinguir entre dúas ordes distintas***, aquelas da natureza e aquelas da humanidade, ***para considerar esta unha parte daquela cuxos trazos especiais (conciencia ou fala) son produto da evolución natural e por tanto non permiten deducir de si dualismo ningún***. O ser humano é **"**parte do todo orgánico**"**[17] (Devall e Sessions, 1985:66). A negación de todo dualismo supón a negación de toda xerarquía; o ser humano non é superior á natureza nin esta última unha orde que, por esa mesma razón, deba sometérselle. As oposicións entre sociedade ou cultura e natureza, ou entre ser humano e animais, carecen de xustificación no plano do real e só serven para perpetuar valores e prácticas que conducen á degradación do mundo natural do que formamos parte. O concepto ecolóxico de natureza oporíase ao producido pola filosofía moderna, caracterizado por incluílo todo con exclusión do ser humano para pasar a integrar tamén a este nun todo que se mantén e organiza a si mesmo. A amplitude do concepto así reformulado expresa a vontade de esvaecer as barreiras entre o natural e o social, que permita considerar esta última esfera

[16] Yet behind these obvious and immediate hope**s** and fears there lies a deeper meaning, known only to the mountain itself. Only the mountain has lived long enough to listen objectively to the howl of a wolf.

[17] ... as part of the organic whole.

como parte da primeira, así como o afán de abranguer, fiel ao propósito verde, de atender á complexa rede de interdependencias en que a realidade consiste. Tal omnicomprensividade ameaza con anular a capacidade significativa do concepto ***natureza***: designar todo pode, certamente, dar fe da formidábel complexidade do real, mais dificultar o seu estudo ao eliminar as posibilidades de categorización.

1.3. **A natureza e a súa historia**

A concepción ecolóxico política da natureza non constitúe, non obstante, a verdade acerca da mesma, a pesares de que a súa orixe científica e o feito de que o ecoloxismo como movemento teña precisamente como obxectivo a protección do mundo natural contribúan a aparentar o contrario, é dicir, que a natureza posúe unha esencia universalmente definíbel á marxe de toda contextualización histórica. A historia ensínanos que a percepción social do mundo natural foi extraordinariamente cambiante. Aínda máis, un mesmo momento social contén unha pluralidade de percepcións e concepcións do natural dependendo da posición relativa do observador. Para os verdes, agora ben, a ecoloxía aluma unha verdade nova e definitiva acerca da natureza da que eles son portavoces, podendo contemplarse nesa concepción cambiante do concepto ao longo da historia ao xeito hegeliano, como un proceso de crecente auto-conciencia do natural protagonizado por unha das súas partes: a especie humana. O que os verdes ofrecen é así a concepción natural da natureza que, como tal, só pode excluír ás concepcións precedentes e impedir a emerxencia de ningunha outra.

O que esta pretensión verde reflicte é en realidade a existencia dunha disputa polo control semántico do concepto, que responde ao seu carácter non unívoco e á importancia que a súa definición ten á hora de extraer da mesma consecuencias normativas e principios de acción. A redefinición do concepto de natureza representa para o ecoloxismo político o primeiro paso no estabelecemento dunha nova orde social, na medida en que ese novo concepto demandará a súa aplicación e respecto (Evernden, 1992:16). Esta construción dunha nova natureza só pode ser, naturalmente, construción social, humana, dunha nova forma de entender e tratar ao mundo natural. A natureza como realidade física non se debe confundir coas concepcións da mesma. Cada sociedade e cada momento histórico ofrecen unha explicación do natural que será refutada pola seguinte, namentres esa mesma natureza permanece impasíbel ante os nosos ollos. Non se trata de que non experimente o cambio; pola contra, as transformacións que experimenta acontecen no duplo nivel do proceso evolutivo máis ou menos independente e nos cambios que obedecen á capacidade humana para incidir na súa contorna. As percepcións sociais da natureza non só cambian debido a razóns intrinsecamente sociais, se ben é certo que o poder transformador e modificador do ser humano é de tal magnitude que é nos resultados, tanto físicos coma culturais, da interacción sociedade-natureza, onde hai que procurar as raíces deses cambios na percepción social. O

importante é entender que a afirmación de que a natureza é unha construción histórica non significa negar a súa realidade obxectiva, noutras palabras, a natureza coma realidade é unha cousa, e as súas representacións, outra. A peculiaridade antes referida do termo, co seu inevitábel nesgo metafísico, dificulta o recoñecemento desta circunstancia. Escribe William Cronon:

> "As ideas acerca da natureza nunca existen fóra dun contexto cultural, e os significados que atribuímos á natureza non poden evitar reflectir ese contexto. A principal razón pola cal iso créanos problemas é que a natureza como esencia, a natureza como realidade inocente, pretende que vexamos a natureza como se *non tivera* contexto cultural, coma se fora a mesma sempre e en todo lugar. E así a mesma palabra que usamos para designar o fenómeno anímanos a ignorar o contexto que a define"[18] (Cronon, 1996b:35).

A natureza como esencia universal e inmutábel oponse deste xeito á natureza como construción social. Subliñar a importancia do contexto non supón ceibar á natureza da súa materialidade obxectiva, nin negar a importancia que a mesma ten como límite e constrición da actividade humana. Supón, pola contra, sinalar como esa realidade obxectiva é apropiada e reformulada socialmente, tanto física como culturalmente, de xeito que a percepción humana da natureza estará inevitabelmente mediada e será o produto dun determinado contexto histórico, da mesma maneira que a constrición que as condicións naturais impoñen variaron ao longo do tempo e non poden estabelecerse de forma absoluta ao depender de factores tan diversos como os medios de produción ou o avance tecnolóxico e científico acadado en cada caso. A construción social do natural non é en ningún caso a negación do mundo físico, da realidade obxectiva que constitúe de feito a condición básica de toda construción cultural, senón máis ben a afirmación do carácter social da súa percepción, concepción e tratamento. En realidade, a definición social ou cultural da natureza é dar sentido a esta, facela comprensíbel mediante a implicación práctica con ela e mediante o coñecemento, non só a través do intelecto e a categorización, senón tamén por medio da sensación (cf. Ellen, 1996).

Non é posíbel por tanto a apropiación humana directa e non mediada; a natureza obxectiva non é nunca igual á natureza socialmente concibida. Toda concepción da natureza está mediada, é produto dun contexto cultural e lingüístico (Barns, 1995:122). Deste xeito, **"**o que coñecemos como natureza é o que temos *constituído* como natureza**"**[19] (Evernden, 1992:30); non aquilo que a natureza, universal e absoluta, é. O mundo natural non é unha realidade á marxe da cultura humana nin se opón a ela; pola contra:

---

[18] Ideas of nature never exist outside a cultural context, and the meanings we assign to nature cannot help reflecting that context. The main reason this gets us into trouble is that nature as essence, nature as naive reality, wants us to see nature as if *had* no cultural context, as if were everywhere and always the same. And so the very word we use to label this phenomenon encourages us to ignore the context that defines it.

[19] ... what we know as nature is what we have *constituted* as nature.

> "A natureza é parte da cultura. (...) A nosa experiencia do mundo natural – visitando as Rocosas canadenses, vendo un programa de animais na televisión ou traballando no noso xardín – está sempre mediada. Está conformada sempre por construcións retóricas como a fotografía, a industria, a publicidade e a estética, así como por institucións como a relixión, o turismo e a educación"[20] (Wilson, 1992:12).

Estas mediacións, algunhas das cales son máis ben permanentes (como a linguaxe), namentres outras xurdiron historicamente (como a publicidade), determinan a nosa concepción do natural. Concepción por tanto esencialmente cambiante, produto dun proceso cultural que varía extraordinariamente entre diferentes sociedades, é dicir, o que unha época ou sociedade critica como antinatural ou daniño para o medio ambiente non é necesariamente coincidente co que outra entende por tal (Macnaghten e Urry, 1998:19). O mundo físico é un texto que admite multiplicidade de lecturas. Sucede que a vocación omnicomprensiva do concepto, a súa intrínseca aspiración de ser, dificulta a aceptación desta condición social e histórica do natural, sobre todo por canto prodúcese unha constante confusión entre a natureza en sentido realista e a natureza en sentido superficial, confusión que como veremos emerxe con particular forza cando se aborda a cuestión do fin da natureza. Non pode en ningún caso afirmarse a condición construída da natureza como estrutura de poder causal que opera de xeito constante no mundo físico, mais en cambio é dificilmente refutábel que a natureza da nosa experiencia inmediata é en gran parte unha construción social. Non é así un concepto absoluto, senón relativo, por máis que exista oculto un nivel da realidade que permanece inmutábel.

A mediación social que contribúe a dar forma á concepción da natureza que cada momento histórico alberga inclúe por tanto a posibilidade de que esa visión do natural estea libre, na súa mesma conformación e definición, de contaminación social. A nosa concepción da natureza reflicte os valores, principios e prácticas da sociedade que a formula. Comentei con anterioridade[21] como algúns conceptos centrais na obra de Darwin son un reflexo de categorías malthusianas plenamente incorporadas ao debate público na sociedade da época, e como de feito esas mesmas categorías obstaculizaron a correcta interpretación das teses darwinistas e modificaron o seu sentido. Esta plasmación dos valores sociais na concepción da natureza serve a miúdo para consagrar aqueles mesmos valores, convencionais por definición, como naturais e por tanto lexítimos, noutras palabras, a orde social pasa a se contemplar como o reflexo da orde natural á que en realidade formamos. A derivación dun darwinismo mal interpretado a partires do malthusianismo en darwinismo social é un exemplo. Non é de estrañar que así sexa, xa que as categorías que empregamos para comprender a natureza reflicten intimamente as categorías que empregamos para comprender a sociedade (Bell, M. 1998:213). As mesmas metáforas que empregamos para describir

[20] Nature is part of culture. (...) Our experience of the natural world - whether touring the Canadian Rockies, watching an animal show on TV, or working in our own garden - is always mediated. It is always shaped by rhetorical constructs like photography, industry, advertising, and aesthetics, as well as by institutions like religion, tourism, and education.

[21] No apartado 1.2 deste capítulo.

o mundo natural, tales como harmonía, estabilidade ou xerarquía, constitúen o marco de interpretación e determinan os valores que encontraremos na nosa observación da natureza, de xeito que a elección dos valores reside non nesta senón en nós (Harvey, 1996:163). As nosas lecturas da natureza son de índole selectiva xa que só encontramos nela aquilo que procuramos ou, noutras palabras, procuramos nela aquilo que corresponde aos valores que constitúen o noso punto de partida, mediante unha proxección non necesariamente consciente. Na segunda metade do século XIX, por exemplo, unha natureza cruel e salvaxe opúxose á benéfica concepción romántica, e a súa procedencia non é outra que a aplicación ao ámbito do natural do darwinismo social por entón exacerbado, de xeito que unha idea do humano volvía a penetrar na idea de natureza (cf. Williams, 1980b:81). A complexidade e o carácter multifacético do mundo natural facilitan polo demais esta labor de selección natural social: canto maior é a dificultade para a fixación unívoca de sentido, maiores son tamén as posibilidades de multiplicalo.

O concepto de natureza foi, historicamente, un reflexo da sociedade que o elaborou. Mais a propia natureza inmediata, isto é, non a natureza nun sentido profundo, realista, senón a natureza superficial, como contorna da vida humana, é aínda noutro sentido un reflexo da sociedade, é dicir, a actividade humana exercida sobre ela transformouna dende a orixe mesma do ser humano, de xeito que a face da natureza foi progresivamente asemellándose á face da sociedade que actúa sobre ela. Non cabe unha fotografía fixa da natureza. Esta incesante transformación, acelerada nos dous últimos séculos, fai que non só a idea de natureza sexa depositaria da historia humana tamén a natureza como realidade reflicte esa mesma historia. O natural é parte do social. O punto culminante desa crecente interdependencia é a transformación da natureza en medio ambiente humano, noutras palabras, a humanización da natureza reducida á condición de medio ambiente. De aí que a historia natural sexa historia social. E ao dinamismo propio da sociedade occidental corresponde unha relación coa natureza tamén dinámica, marcada polo cambio e a transformación recíproca. Baixo este prisma, é difícil esaxerar a importancia do capitalismo como factor de cambio, tanto social coma natural. Baixo o seu impulso, a sociedade non deixa de se transformar, como non deixa de intervir na natureza, de modificar o seu aspecto e aínda os seus procesos. Un estado estacionario en termos sociais, económicos ou ecolóxicos é incompatíbel co capitalismo industrial, capaz de disolver calquera noción fragmentaria de estabilidade, orde e normalidade (Worster, 1995:77). A este duplo proceso de transformación non pode corresponder unha concepción fixa e inmóbil do natural. A concepción da natureza muda como mudan historicamente as percepcións e actitudes sociais cara a mesma. Sería sen embargo innecesariamente redutor afirmar a primacía dos procesos económicos de cambio sobre os culturais, rebaixando estes á condición de epifenómeno da estrutura material da sociedade. De novo aquí un enfoque que atenda a ambos os dous procesos, e atenda de feito a súa recíproca influencia, é preferíbel. Do mesmo xeito, non debe ignorarse que tamén as sociedades precapitalistas transforman de modo activo a natureza. A intervención no natural é un trazo propiamente humano; varían as formas e a magnitude da intervención. Neste

aspecto, o capitalismo distínguese polo gran alcance dunha actividade transformadora e a vertixinosidade dun cambio social e natural que son a súa mesma razón de ser[22].

Este proceso de recíproca transformación social e natural, isto é, a co-evolución de sociedade e natureza que tan claramente teorizou Marx, incide por tanto de xeito directo na concepción social da natureza, que por suposto non escapa aos cambios que experimentaba a sociedade que a produce. A historicidade do natural, en combinación coa fonda interrelación do social e o natural, afectan incluso á condición puramente natural da natureza; por exemplo, na actualidade a vella paisaxe industrial de altas chemineas de ladrillo está sendo consagrada como natureza, de feito protexida e preservada como parte da memoria fisicamente inscrita no territorio da nosa relación social co medio, de xeito parecido a como unha ponte romana de pedra é parte integrante dunha paisaxe non por iso cualificada de menos xenuinamente natural. A natureza, salvo no seu sentido realista, non é por tanto unha entidade inmóbil, non-histórica ou non-social é unha realidade suxeita a cambio. Tamén, en consecuencia, o é a concepción da natureza. A condición social e histórica da natureza é así reflexo da súa dependencia contextual, é dicir, nin a natureza nin a concepción da natureza son o mesmo en diferentes contextos. É certo, con todo, que esa dependencia contextual é especialmente predicábel da concepción da natureza, como demostra o feito de que persoas ou grupos sociais distintos, sometidos a unha diferente socialización e educación, podan diverxer profundamente confrontados cunha mesma paisaxe. Pensemos en como a visión romántica da natureza coexistiu nunha mesma sociedade cun industrialismo dedicado de cheo á explotación dos recursos naturais. A cuestión é que resulta necesario advertir que cando se fala de dependencia contextual o contexto inclúe á natureza mesma no estado en que historicamente se atope. É claro que a profunda intervención humana nela e a radical transformación da paisaxe que se viviu nos séculos XVIII e XIX contribuíu de xeito decisivo a xerar un sentimento de perda e nostalxia do que a visión romántica se alimenta. É pois un proceso complexo e con multitude de direccións, non lineal nin unilateral[23].

Así, se a natureza como mundo físico obxectivo é condición para a súa construción social (xa que esta non pode ter lugar no baleiro), non é menos certo que ese mundo físico unha vez

---

[22] A constatación da formidábel capacidade transformadora do capitalismo non debe, sen embargo, conducir ao reducionismo que contempla a sociedade e, por tanto, a natureza sobre a que exerce o seu dominio, como un mero produto do xeito adoptado pola organización económica nun momento dado. O que se considera "natureza" e "natural" en cada sociedade depende tamén (e non só) do que Lash e Urry chaman "as cambiantes configuracións *culturais*" (1) reinantes en cada momento, así como as decisións acerca de que aspectos do mundo físico ou construído deben ser preservados ou destruídos dependen igualmente do que tamén eles chaman "cambiantes definicións *políticas*" (2) (Lash e Urry, [1994:294]) / (1) … the changing *cultural* configurations. (2) … changing *political* configuration.

[23] Así, por exemplo, é curioso como a pintura paisaxística deses mesmos séculos, coa súa representación dunha natureza maxestosa e serea, ordenada e apracíbel, alimentou esa mesma nostalxia (que é tamén nostalxia por unha forma de vida carente das complicacións e cambios con que o presente nos importuna) obviando por completo o proceso de transformación que a industrialización estaba a someter a esa natureza, e cando ese paisaxismo, como sinala Berger (1972), tiña como principal finalidade exhibir a propiedade que sobre esa natureza tiñan os aristócratas ou terratenentes que encargaban e pagaban os cadros mesmos, que funcionaban como xeito de catálogo ou mostrario público das súas posesións.

transformado é parte do contexto do que depende a concepción e construción que cada sociedade fai da natureza. A aparición de ideas conservacionistas aparece, por exemplo, intimamente ligada á desaparición dunha paisaxe obxecto de transformación, e máis concretamente humanizada e desnaturalizada se o contemplamos dende a óptica dunha ríxida separación dos ámbitos natural e social. O aprecio polo natural é entón un produto da historia, unha consecuencia do desenvolvemento social. A propia experiencia da beleza natural posúe carácter cambiante, na medida en que a súa definición depende non só de elementos naturais senón tamén históricos, noutras palabras, dos efectos da historia sobre o natural. Segundo Adorno: **"**A beleza natural, aparentemente non-histórica, ten o seu núcleo histórico, o que constitúe tanto a súa lexitimación coma a súa relativización**"**[24] (Adorno, 1980:91). Non se trata unicamente de que o mundo natural se constitúa nunha condición necesaria para a construción social da natureza, a mesma transformación humana desa natureza, a súa reconstrución a mans da sociedade, modifica á vez a condición e con iso incide no proceso de construción social do natural. A reciprocidade da interacción queda así de manifesto incluso alí onde parecería estar ausente. Isto significa, por outro lado, que nesa construción social do natural interveñen tanto os procesos materiais coma os culturais, as formas prácticas de vida, produción e consumo, coma as formas simbólicas de apropiación, comprensión e ritualización. Nin a produción de coñecemento ***obxectivo*** acerca da natureza, nin a construción de ***significados*** en torno á mesma esgotan a súa construción social; esta é un proceso material de transformación. Na medida en que a construción social da natureza non se refire só, por tanto, á determinación cultural da idea social de natureza, senón que inclúe os procesos de interacción material entre sociedade e natureza, pódese falar non xa de tal construción senón de produción social da natureza (Smith, 1996:50). Sublíñase así que a construción social da idea de natureza corresponde a unha actividade material que dá forma ao mundo natural. Esta actividade material incide no proceso cultural de construción social do natural ao tempo que supón a súa plasmación física. Dende este punto de vista, a idea da natureza como realidade que o ser humano ten dereito a dominar e explotar en beneficio da sociedade, terminou derivando nunha construción social do cultural como ámbito do social. Como consecuencia, mediante un desenvolvemento material e tecnolóxico que permitiu unha crecente capacidade de intervención e modificación do mundo natural, o ser humano terminou producindo unha natureza que non é senón medio ambiente humano.

A dependencia contextual da concepción da natureza atopa tamén expresión na súa particularidade xeográfica e cultural (McDowell, 2000). Non hai que esquecer que tanto a concepción (ou concepcións) da natureza á que se enfronta a ecoloxía política, como a que ela mesma desenvolve, son un produto tipicamente occidental, que responde a un conflito de valores xurdido no seo dunha tradición cultural e unha paisaxe xeográfica-natural occidentais, por máis que

[24] La belleza natural, aparentemente ahistórica, tiene su núcleo histórico, lo que constituye tanto su legitimación como su relativización.

a hexemonía mundial da nosa cultura provocara a súa diseminación e incluso, mediante a colonización primeiro e a extensión do modelo liberal-capitalista despois, a súa propagación física. A concepción occidental da natureza é o produto dun singular desenvolvemento cultural e material, e só á luz do mesmo é posíbel entender, por exemplo, os elementos da concepción verde da natureza. Cando se apela á concepción da natureza que posúen pobos indíxenas dedicados á agricultura esquecese que probabelmente estes carecen dunha concepción en sentido propio, que ignoran a distinción humanidade-natureza que séculos de dualismo occidental e de desenvolvemento material de forte incidencia medioambiental terminaron por consolidar no noso pensamento e o noso discurso (cf. Pinker, 2002 e 2012). A miúdo, por iso, os discursos en torno ao comportamento humano cara ao mundo natural só poden entenderse referidos ás relacións da humanidade occidental cara a natureza (Soper, 1995). A concepción da natureza depende así do seu contexto. Carece de validez absoluta e de forza universal. O mundo natural non se impón ao contexto social, senón que a súa definición depende da percepción e comprensión sociais. En realidade **"**non hai unha natureza singular como tal, só naturezas. E tales naturezas están histórica, xeográfica e socialmente constituídas**"**[25] (Macnaghten e Urry, 1998:15).

A complexidade do contexto social, ramificado á vez en infinidade de distintos contextos, esixe igualmente cautela á hora de falar da concepción occidental de natureza. As relacións co mundo natural que o contexto alberga son tantas e tan diversas, que dentro coexisten moitas e distintas concepcións da natureza, percepcións e formulacións parciais que responden á distinta posición relativa do suxeito en cuestión. As interaccións materiais coa natureza teñen lugar a moi distintos niveis, e tamén difiren notabelmente as formas culturais e simbólicas de observación e apropiación da natureza. Comer, segar o céspede e visitar unha paraxe protexida son xeitos de relación co mundo natural, nos seus diferentes ámbitos, que producen respostas diversas nunha soa persoa. Do mesmo xeito, coexisten nun mesmo momento social distintos discursos acerca da natureza. Fronte ao discurso dominante dunha ciencia cuxo propósito é analizar e predicir a natureza, á que en consecuencia priva de autonomía e vida propias, atopamos un discurso ecolóxico político que subliña o dereito do mundo natural a florecer e a ser considerado suxeito de dereitos. Falar dunha natureza nestas circunstancias resulta así inevitabelmente reducionista, se ben é certo que por riba destas peculiaridades poden identificarse os trazos xerais da concepción social vixente (que non única) de natureza.

En todo caso, o que amosa esta dependencia contextual da idea de natureza é que a pretensión ecoloxista de afirmar unha natureza absoluta e universal resulta farto problemática, en tanto a súa condición social e histórica indica que as ideas acerca do mundo natural varían co tempo e dependen do marco sociocultural, material e xeográfico en que nacen. Noutras palabras, non podemos alcanzar un coñecemento directo, libre de mediacións, dunha natureza de cuxa realidade

[25] ... that there is no singular nature as such, only natures. And such natures are historically, geographically and socially constituted.

obxectiva, requisito do noso coñecemento, non cabe dubidar[26]. Mostrásenos sempre velada, filtrada pola nosa cultura e as nosas prácticas materiais. Toda postulación dunha idea universal, esencialista e non mediada da natureza comporta inevitabelmente unha idealización. A esta natureza idealizada oponse a aprehensión social da natureza, a súa percepción e construción reais, o duplo proceso cultural e material que dá lugar a comprensións do natural e dá forma á interacción social con ela.

1.3.1. *A idea dunha idade dourada*

A concepción ecolóxico política da natureza leva consigo un grado variábel de idealización: a natureza aparece desligada da sociedade e da historia, e afirma a súa identidade á marxe de todo contexto xeográfico e cultural. A negación verde do dualismo que separa ao ser humano e á natureza devén aquí paradoxalmente na súa reafirmación. Esta idealización do natural posúe tamén connotacións normativas, na medida en que expresa o anhelo dunha orde non alterada da que é posíbel extraer un código de conduta. E na medida en que a natureza así concibida non se constrúe socialmente, senón que aparece como unha realidade autónoma e incontestábel, a ausencia de mediacións permite esa extracción. A natureza mítica que o ecoloxismo político propón trata de ocultar a súa condición social e histórica.

A obxectivación esencialista da natureza e o compoñente preceptivo da súa postulación universal converxen no ***soño arcádico*** (cf. Arias, 2008), ou crenza nunha orde natural e non-histórica onde a relación do ser humano coa súa contorna é pacífica e non problemática e onde as propias relacións sociais caracterízanse pola harmonía e ausencia de conflito. É unha tendencia a ver nunha natureza perdida, mais recuperábel, un ámbito de pureza humana, social e medioambiental, isto é, unha relación sociedade-natureza caracterizada pola ausencia de todo conflito; vale dicir, a identificación de sociedade e natureza mediante o axuste da primeira á segunda. Proxéctase, en última instancia, a concepción esencialista e estática da natureza na orde social, que deste xeito se ***naturaliza***. O natural sería a negación do humano, que adopta a faciana do convencional e o impuro, do artificial, nunha palabra, que se opón ao natural. A idade dourada, en todas as súas manifestacións, descansa así na particular identificación do natural co verdadeiro, co xenuíno, o que non foi corrompido pola experiencia do social. É dicir, neste discurso:

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

[26] Tal vez si se poda afirmar a condición absoluta e universal da natureza no seu sentido realista, isto é, a natureza como proceso causal, como estrutura de toda forma de vida. Pero esta natureza actúa a un nivel profundo, é case abstracta a pesares da súa realidade, e non atinxe ás verdadeiras relacións sociedade-natureza. A natureza como xeito xeral de existencia física, por darlle algún nome, seguirá existindo cando a vida humana na terra se extinga. Esta non é a natureza á cal a ecoloxía política se refire, nin a natureza obxecto de discusión contemporánea.

A tradición xudeu-cristiá, a imaxe da perdida do Paraíso e a culpa asociada a ela e inscrita no pecado orixinal, soa nestas verbas porque esta señardade por un pasado máis natural e sinxelo parece común á maior parte das culturas, e acompaña o feito mesmo do seu desenvolvemento. A idea dunha idade dourada, como fantasía nostálxica, é unha resposta ao cambio, un rexeitamento deste. Non en van, a visión deste espacio mítico onde natureza e sociedade son indistinguíbeis atópase sempre no pasado. Falase así de como os arqueólogos dan conta de xente que viviu durante miles de anos en harmonía coa natureza e entre si (cf. Tokar, 1987). Como modalidade moderna de naturalismo, máis concretamente do que Clément Rosset chamou **"**naturalismo conservador**"** ou **"**mística da falsificación**"**[27] (Rosset, 1974:299), o ecoloxismo desenvolve unha dupla mística da autenticidade e do pasado a partires da idea de que **"**o puramente natural pertence ao pasado**"**[28], namentres que **"**o presente significa a aparición do artificio e o futuro anuncia a aparición ineludíbel dos restos de natureza aínda respectados polo artificio do presente**"**[29] (Rosset, 1974: 300). Invócase un pasado que antecede á ruptura entre sociedade e natureza, á mera distinción entre unha e outra. Neste espazo mítico, a sociedade é natureza. Non se produciu aínda a separación que conducirá ao ser humano a se afastar da natureza como orde pacífica. Este escenario pre-moderno resucita o mito da Idade Dourada, e o seu anhelo proxectase cara ao futuro, de xeito que o recordo do Edén transmútase nunha visión da terra prometida. Xorden así fantasmais visións da sociedade sostíbel onde a reconciliación do ser humano e a natureza faise baixo os imperativos desta, como no caso do biorrexionalismo (Sale, 2000). O utopismo retrospectivo proxectase cara ao futuro.

Esta nostalxia por unha natureza prístina e ordenadora remite a miúdo ao mito do Edén. Acha así expresión no que Slater (1996) denominou "narrativas edénicas" (*Edenic Narrative*), que presentan unha paisaxe natural ou aparentemente natural que evoca consciente ou inconscientemente a descrición bíblica do Edén, coma ocorre co Amazonas, destacando na maior parte das ocasións o anhelo por un pasado perfecto ou os medos que procova a continuación da perdida . Evócase así unha relación non problemática coa natureza que só pode ter lugar alén da sociedade e da historia. Cando se reclama a súa realización aquí e agora, a negativa é difícil de xustificar: **"**O mito do Edén describe unha paisaxe perfecta, un lugar tan benigno e bo e fermoso que o imperativo de preservalo ou restauralo só pode ser cuestionado por aqueles que se alían co mal**"**[30] (Cronon, 1996b:37). Aquilo que non nace da convención, senón que representa a máis pura

---

[27] ... mística de la falsificación.

[28] ... lo puramente natural pertenece al pasado.

[29] ... el presente significa la aparición del artificio y el futuro anuncia la aparición ineludible de los restos de naturaleza aún respetados por el artificio del presente.

[30] The myth of Eden describes a perfect landscape, a place so benign and beautiful and good that the imperative to preserve or restore it could be questioned only by those who ally themselves with evil.

espontaneidade non é susceptíbel de deliberación e argumentación. A apelación á natureza supón unha clausura do discurso.

A narrativa edénica verde está ligada máis frecuentemente ao mito e a tradición pastorais (cf. Arias, 2008). E aínda que como forma literaria a pastoral se produza no seo da tradición helenística, xa Hesíodo, no século IX a.e.m. refírese a unha Idade Dourada que sitúa no afastado pasado, o cal, como Raymond Williams brillantemente expuxo, non demostra senón que o lamento pola perda dunha vida rural natural que se identifica cunha comunidade harmónica baseada na vida rural é unha constante na historia. A medida que esta é explorada o lamento aparece aínda antes no tempo, como se dunha escaleira mecánica en marcha se tratara (cf. Williams, 2001). Todas as sociedades experimentan este xeito de nostalxia, e en canto son o desenvolvemento e a civilización urbana os motores do cambio que a produce, resulta lóxico que a vida rural, coa súa maior proximidade ao natural, se erixa na encarnación do xeito de vida preferíbel, aquela que se perdeu e ten que se recuperar no futuro.

A narrativa edénica do ecoloxismo político vincúlase, en consecuencia, tanto á sensación de perda como ao rexeitamento do cambio que a produce. Fronte a un presente cambiante, estráñase unha natureza estática e unha sociedade que vive en natural harmonía, nunha felicidade conxelada no tempo, non pervertida pola historia (cf. Rousseau, 1980 e 1995), situada por tanto nun pasado remoto. Esta señardade ten igualmente que ver co feito de que a natureza no seu sentido profano ou superficial (como aparencia e non como profunda e permanente estrutura causal) emprégase coma unha sinal temporal e espacial, como un xeito de pensar as relacións entre o vello e o novo, de forma que o natural constitúese como un lugar ao que volver en procura dun tempo non tanto perdido como que nunca foi, anterior á historia e a cultura (Soper, 1995:188).

Nesta actitude existe, por outra parte, unha forte compoñente conservadora derivada dun intento de escape fronte aos problemas que a sociedade, en funcionamento ordinario, inevitabelmente formula. O pasado mítico é o refuxio fronte a un presente imperfecto (Diamond, 2013). En ocasións, esta mitificación, que é tamén mistificación, trasládase aos xeitos de vida premodernos aínda hoxe vixentes, sinaladamente indíxenas e tribos aborixes, convertidas así en exemplos de existencia edénica, de compenetración do humano e o natural (cf. Mead, 2004). É o caso dos aborixes australianos, cuxa historia, en realidade, ten máis en común do que parece coa historia do resto do mundo (cf. Morphy, 1999:168-188). De feito, a crenza en que os grupos indíxenas son especialmente respectuosos coa súa contorna é unha invención occidental, moi influída pola reacción romántica ao industrialismo moderno (cf. Keeley, 1997; Pinker, 2012; Diamond, 2013). O Edén é un territorio da imaxinación nostálxica, non un espazo real. A súa emerxencia ten como condición o desenvolvemento desa sociedade á que se repudia e dende a cal se invoca o Edén. Só dende o refuxio que a civilización procura é posíbel ter morriña dunha relación pacífica coa contorna que nunca existiu, pois a vida no seo da natureza impídenos de feito contemplar a esta coma tal, na medida en que as constricións do medio empúrranos á loita pola súa

dominación, negándonos o descanso e a distancia necesarias para toda contemplación. A narrativa edénica é a nostalxia daquilo que non existe e que o ser humano non pode aprehender, é dicir, unha natureza pura e inocente que nos nutre, aperta e protexe.

1.3.2. *O campo contra a cidade*

A idealización da natureza coma espazo edénico, co conseguinte rexeitamento da sociedade que a degrada, exprésase tamén na oposición entre o campo e a cidade. A manifestación do mito pastoral foi unha constante na historia, agudizada a partires da industrialización, e pódese dicir que se atopa solidamente incorporada ao imaxinario colectivo, onde expresa a diferenciación entre a vida urbana e produtiva e a vida rural máis apegada á terra e, por tanto, máis autenticamente natural, por máis que esta caracterización non sexa senón o produto dunha idealización producida por unha nostalxia edénica análoga á anteriormente descrita. En realidade, o campo, oposto á cidade, constitúe a sublimación dunha natureza domesticada.

A devandita tradición pastoral, como configuradora dunha imaxe do rural, xoga un papel determinante. Nela, o mito do campo foi sempre empregado comparativamente, como negativo da cidade, e é lóxico que aquel crecera en proporción ao desenvolvemento do urbanismo e a modernización; de feito, a persistencia do mito na modernidade débese ao feito de que un campo idealizado foi instrumento da crítica das relacións sociais capitalistas e da vida na cidade (Short, 1991:34). A visión pastoral, a fin de contas, non provén do campo ao que exalta, senón da cidade á que condena. Esta oposición pódese rastrear ao longo da historia occidental (Thomas, 1984); a partires do Renacemento vese agudizada e a cidade, vello símbolo da civilización, non é considerada xa máis fermosa có campo debido á súa crecente degradación medioambiental, ao que se engade o rexeitamento da moral dos seus habitantes, en contraste co virtuoso comportamento do campesiñado, conformándose deste xeito o atractivo do campo coma atractivo negativo, ao ofrecer un escape de todo aquilo que se rexeita da cidade. Agora ben, por máis que esta crecente tendencia a menosprezar a cidade e a contemplar o campo como símbolo de pureza descansara sobre unha serie de ilusións e falsidades (cf. Glaeser, 2011:294-300), non por iso se deixou de agudizar a división entre campo e cidade facendo medrar, á vez, o desexo sentimental polos praceres rurais e a idealización dos encantos estéticos e espirituais do campo. De xeito que, en suma, á altura do século XVIII, unha combinación de moda literaria e feitos sociais creou unha xenuína tensión entre o inexorábel progreso da urbanización e a nostalxia rural á que un crecente números de persoas estaban suxeitas (cf. Thomas, 1984: 254). O longo proceso de sedimentación semántica e a consolidación da oposición entre os dous termos do binomio terminou por dar forma a estes de xeito definitivo:

> "El campo atrajo sobre sí la idea de un estilo de vida natural: de paz, de inocencia y virtud simple. Mientras que la ciudad fue concebida como un centro de progreso: de erudición, de

> comunicación, de luces. También prosperaron las asociaciones hostiles: se vinculó a la ciudad con un lugar de ruido, de vida mundana y de ambición; y al campo, con el atraso, la ignorancia y la limitación" (Williams, 2001:25).

Para o mesmo Williams, ademais, a cada termo da oposición corresponde unha proxección temporal moi diferente. Namentres a idea do campo se asocia a unha imaxe do pasado, á cidade correspóndelle unha imaxe do futuro; e se a idea do campo empurra na dirección de vellas formas humanas e naturais, a idea da cidade empurra cara ao progreso, a modernización e o desenvolvemento (Williams, 2001:297). A defensa da vida rural leva pois, máis ou menos implicitamente, unha crítica da modernidade. Defender unha naturalización da vida social supón rexeitar a autonomía propiamente humana que constitúe a conquista da Ilustración, fronte a instancias externas presentadas como auténticas entre as que a natureza, modernamente, non representa máis que unha copia da divindade. Esta tensión, reproducida unha e outra vez, aparece tamén aquí: a idealización do rural expresa unha vontade de estatismo, unha reivindicación do tempo circular fronte á linearidade e o avance do progreso.

A idealización do campo ocorre así parella ao desenvolvemento da modernidade. Canto maior é o grao de control social do natural, máis aberta é tamén a posibilidade da súa señardade. Do mesmo xeito, a crecente complexidade da vida social provoca o anhelo de formas de vida máis sinxelas. É curioso, non obstante, como esta oposición supón a redución da natureza a un campo que en xeito algún a abarca completamente, menos aínda na medida en que o campo é tamén un dominio humano, un espazo onde o ser humano imprime a súa pegada. Neste sentido, o campo é unha natureza humanizada, mais non até o extremo de impedir que cumpra a súa función como mecanismo de evasión das presións da vida urbana moderna; de feito, un grado suficiente de humanización, de control e ordenación humana, é condición necesario para o seu goce. O campo é así natureza de segundo grado, un paliativo para a sensación de perda que a modernidade, no seu mesmo devir, xerou. O que se evoca non é tanto a natureza como a súa reprodución; á evocación non corresponde unha realidade senón unha idea, máis aínda: unha idealización. É esta o produto dun sentimento romántico, no sentido de que esta lonxe de provir dunha comprensión real da natureza (Tuan, 2007).

Non obstante, aínda que o ideal fálanos do campo coma abstracción, tras el agóchase unha realidade material que resulta na produción de ruralidades específicas no contexto de diferentes prácticas espaciais (cf. Magnahgten e Urry, 1998:200). Á oposición simbólica campo-cidade corresponde por tanto unha separación física e funcional que, á vez, pode producir realidades que difiren entre si, por máis que en última instancia confirmen aquela oposición.

De novo aquí os procesos culturais e materiais entrelázanse e combinan para dar lugar a unha construción social á que igualmente corresponde unha realidade material, isto é, unha división funcional con arranxo á cal tanto o campo coma a cidade cumpren papeis distintos e demarcados, tanto económicos como simbólicos. Marx xa fixo fincapé na importancia da oposición campo-

cidade, como contraposición que se desenvolve plenamente no capitalismo e que se converte na **"**máis importante división do traballo físico e espiritual**"**[31] (Marx e Engels, 1970:55), até o punto de que **"**toda a historia económica da sociedade resúmese na dinámica deste antagonismo**"**[32] (Marx, 1992:286).

A propia tradición pastoral adaptouse aos procesos de cambio e transformación que esta división funcional produciu. Pensar na imaxe da natureza como nai pasiva, idónea para representar o campo como espazo tanto de explotación coma de escapatoria ou relaxación ociosa. A idealización do rural, e a conseguinte xeración de imaxes estereotipadas e convencións que reforzan a difusión social desa pintura idealizada (tal e como por exemplo fai a publicidade co seu emprego do rural como aquilo que a natureza santifica como auténtico), cumpre asemade unha función ideolóxica, no seu sentido primixenio de veo que oculta unha realidade diferente, ao agochar a industrialización agrícola. O catálogo de prácticas e hábitos desta industria perfila un sistema de explotación animal que constitúe o negativo da imaxe idealizada que proxecta o mito da ruralidade. Mito que funciona como simulación auto-inducida procurada pola sociedade (cf. Roberts, 2009: 297-342). A crise alimentaria provocada pola encefalopatía esponxiforme bovina durante o final da década dos noventa esnaquiza esa imaxe idealízante pacientemente construída (cf. Smil, 2003). Non obstante, o feito de que a reacción cidadá tivera que ver sobre todo co perigo para a saúde derivado dun consumo sen garantías, sen aludir apenas ao sistema de prácticas de explotación animal entrevisto durante o transcurso da crise, indica até que punto a idealización do rural cumpre funcións simbólicas e económicas que a sociedade acepta e acerca das cales se engana.

O antagonismo campo-cidade acaba así disolvéndose, revelándose non tanto como un falso antagonismo (na medida en que os seus dous polos cumpren realmente funcións económicas e simbólicas diferenciadas) canto unha unidade esencial, a cara e a cruz dunha mesma moeda acuñada pola sociedade que logo pon en circulación. A oposición mesma, finalmente, só encontra sentido na súa propia aparencia, na súa perpetuación e auto-reprodución constante, tras a que descansa non unha fragmentación irresolúbel senón unha sólida e indestrutíbel unidade.

1.3.3. *A sociedade e a idea dunha natureza virxe*

Non obstante, é na defensa que fai o ecoloxismo político da natureza virxe, subliñando a necesidade de preservala e outorgándolle un alto valor simbólico como natureza pura e intacta, onde máis fielmente atopamos en aparencia a oposición entre un ámbito natural definido de xeito esencialista e identificado co espontaneamente dado, e un ámbito social e humano que representa o desenvolvemento indiscriminado e a imposición dunha orde social sobre toda orde natural (cf. Denevan, 2012). A natureza virxe sería así un valor en si mesma, o epítome dunha natureza ceibe do

[31] (La) más importante división del trabajo físico y espiritual …

[32] … la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo…

xugo da historia humana que na actualidade só constitúe un vestixio do que foi e debería ser aínda. Se a contraposición de campo e cidade resulta ser unha falsa oposición debido á domesticación humana do rural e a súa suxeición a un proceso económico e simbólico que elimina do mesmo toda naturalidade, a natureza virxe postúlase como o polo oposto á cidade feita polo ser humano. O campo pasaría a estar máis ben entre a cidade e unha natureza en cuxa creación a humanidade non xogou papel algún (Tuan, 2007).

Isto é precisamente o que distingue á natureza virxe na ollada verde, a súa intacta inocencia, o seu afastamento de todo artificio, o seu ser natureza plena e cumpridamente. Como sinalan os ecoloxistas profundos George Sessions e Bill Devall (1985:110), a natureza virxe non é outra cousa que **"**unha paisaxe ou ecosistema que foi minimamente alterado pola intervención dos humanos, especialmente pola tecnoloxía destrutiva das sociedades modernas**"**[33]. Dalgún xeito os espazos de natureza virxe existentes no planeta son os depositarios da fe ecoloxista, a representación do xardín que eles aspiran a preservar e, na medida do posíbel, estender. Son a lembranza da pureza orixinal aldraxada polo ser humano. A natureza virxe ten por iso unha inevitábel aura arcádica (cf. Arias, 2008). É o símbolo do que a humanidade non toca (Slater, 1998:118). De feito, como indica Short, nas sociedades cazadoras ou nómades non existe distinción algunha entre natureza virxe e o resto do medio ambiente (Short, 1991:5; cf. Pinker, 2012; Diamond, 2013); a idea de natureza virxe é unha definición social cuxos orixes remóntanse dez mil anos atrás, á revolución agrícola, xa que só existindo terra cultivada pode existir natureza virxe. Esta é así a plasmación física da distinción conceptual entre o humano e o natural. Nesta acepción, a natureza é todo aquilo que o ser humano non é, aquilo que o ser humano non toca nin destrúe (cf. Williams, 1980b:77). Por iso, a natureza virxe localízase en lugares solitarios, é dicir, espazos que a humanidade aínda non ollou. A natureza virxe é o símbolo encarnado da anterioridade da natureza, que mediante unha sutil modificación normativa, é convertida pola ecoloxía política en superioridade xerárquica e axiolóxica.

Historicamente, sen embargo, a valoración positiva da natureza virxe depende non do nacemento do cultivo que en sentido estrito dálle vida, senón do avance da dominación humana da mesma, noutras palabras, canto maior é o espazo cuberto pola man do ser humano e menos é aquel onde a natureza segue o seu libre curso, maior é o aprecio que se ten por esta. Onde todo é natureza virxe esta non pode en realidade existir. É necesaria a destrución de parte da súa virxindade para que a restante cobre valor. Cando esa mesma natureza virxe é aínda predominante, posúe un aspecto ameazante para o ser humano, que dende a primeira revolución agrícola contémplaa como unha forza elemental, atávica, **"**a sombra de Jung no individuo**"**[34] que representa **"**o reverso da alma individual e do inconsciente colectivo**"**[35] (Short, 1991:9). Só cando, tras séculos de conquista e

[33] ... a landscape or ecosystem that has been minimally disrupted by the intervention of humans, especially the destructive technology of modern societies.

[34] … the Jungian shadow of the individual.

[35] … the underside of the individual soul and the collective unconscious.

colonización, as distintas formas físicas dunha natureza virxe até ese momento vasta e ameazante foron dominadas e clasificadas, a devandita natureza puido ser xeograficamente reducida á condición de periferia e o medo á mesma quedou eliminado (Dwyer, 1996:184). Só entón pode xurdir a resposta romántica á natureza virxe, que, en lugar de considerala, como orixinariamente, un área de desolación que é preciso transformar e civilizar, atribúe á mesma unha pureza que o contacto humano degrada, así como un profundo significado espiritual que a converte en algo susceptíbel de reverencia e protección. Deste xeito, se nos séculos XVI e XVII a terra sen cultivar era aínda unha terra inútil, e a natureza salvaxe un caos deforme, namentres que con arranxo á vella idea clásica que identificaba fertilidade con beleza todo terreo produtivo era verdadeiramente fermoso, á altura de finais do século XVIII a natureza salvaxe pasou a ser un recurso espiritual indispensábel, un símbolo da liberdade humana, ao tempo que os seus habitantes eran gabados pola súa sinxeleza (cf. Thomas, 1984:254).

Dende a perspectiva romántica, herdada por gran parte do ecoloxismo, non é a grandeza da humanidade a que se pon de manifesto mediante a conquista da natureza salvaxe, senón a mesquindade de quen non é capaz de recoñecer nos maxestosos e formidábeis espazos desa mesma natureza unha pequenez e un sentimento de pertenza á corrente da vida que só poden conducir á humildade e ao respecto. A fascinación polo primitivismo que coñece esta época reforza o imperativo do regreso á natureza. A natureza virxe non sinalaría entón a separación de natureza e sociedade, senón que facilitaría o seu reencontro lembrando ao ser humano a súa condición natural. Por iso se lamenta que o movemento moderno iniciado no Renacemento transformara esa natureza virxe en simple natureza material, obxecto da investigación científica e recurso económico, completando así o divorcio humano da mesma (Oelschlaeger, 1991:86). A humanización da natureza virxe réstalle así todo valor, multiplicando os seus vestixios. A dominación da natureza que a emoción romántica deplora é, sen embargo, condición necesaria para o nacemento do moderno aprecio cara á natureza virxe, así como a exacerbación daquela o é da súa intensificación (Schama, 1996).

Esta progresiva redución da forza constritiva do medio natural procura por tanto o nacemento do sentimento romántico cara a natureza virxe, que terminará por transformar a consideración social de partes do mundo natural antes só consideradas susceptíbeis de civilización. De gran peso neste proceso é a doutrina do sublime, introducida, entre outros, por Kant e Burke e abrazada despois polos trascendentalistas americanos do XIX, como Thoreau ou Emerson (cf. López Silvestre, 2006 e 2013). A formación do novo sentimento cara ao natural, contribúe, naturalmente da man dos valores e actitudes que expresa e axuda a fomentar, a transformar por completo a concepción occidental da natureza virxe e, de feito, a inventala (Schama, 1996). Nas teorías destes autores, o sublime aplicábase a aqueles lugares da terra onde podía verse a faciana de Deus (fervenzas, cimas ou crepúsculos). A experiencia da natureza virxe era unha experiencia case relixiosa (cf. López Silvestre, 2007b, 2009 e 2013). Mais non unha experiencia pracenteira, nela

uníanse a emoción e a vertixe, a revelación e a depuración espiritual. Con iso a natureza virxe é sacralizada. Alguén capaz de apreciar o sublime non podía crer que o mundo fora un lugar creado para uso humano; por iso o sublime significa a disociación do natural e da súa utilidade para a humanidade (cf. Hargrove, 1989: 87). Nos seus inicios, a experiencia do sublime permanece afastada da maioría da poboación, e como o sentimento romántico mesmo, parece reservado a unha estirpe de elixidos que mediante a súa poesía ou pintura tentarán expresar a súas emocións. A construción social da natureza virxe vai a requirir a democratización desta experiencia. No curso do século XIX, a medida que as clases medias forman un mercado cada vez maior para a literatura e as artes, o sublime conquista terreo. O nacemento do turismo contribúe decisivamente a esta democratización que, inevitabelmente, comporta unha mudanza na natureza do sentimento. A finais do XIX, o sentimento de reverencia temorosa deu paso a outro máis confortábel, de índole case sentimental, a natureza virxe é aínda sagrada, mais evoca emocións e respostas relixiosas máis ordinarias (Cronon, 1996b:75). A trivialización do sublime conducirá a súa substitución polas nocións de sensibilidade e pintoresquismo (López Silvestre, 2013). Mais como resultado deste proceso o sentimento romántico cara a natureza virxe, que supón por si mesmo un cambio radical respecto á percepción até entón dominante, esténdese e se consolida.

Non obstante, a devandita democratización da concepción romántica da natureza virxe apunta tamén nunha dirección distinta, cara ao que se pode denominar *o **paradoxo da natureza virxe***. Refírese ao feito de que a mesma vontade de preservar a natureza virxe, e a clasificación que precede á mesma, constitúen a anulación e profanación daquilo que lle presta o seu carácter. Se a natureza virxe defínese por ser allea a todo o humano, dar conta dela é unha apropiación: **"**A natureza virxe, despois de todo, non se localiza a si mesma, non se nomea a si mesma**"**[36] (Schama, 1996:7). Igualmente, a súa propia existencia como concepto, como formulación social, e a xeración dun sentimento que proclama a necesidade de protexela, supoñen a súa incorporación ao marco axiolóxico humano, co cal a súa virxindade non responde xa a unha libre espontaneidade senón a unha decisión social consciente. A natureza virxe convértese nunha excepción no proceso de humanización da contorna natural. E na medida na que iso contribúe a satisfacer determinadas necesidades sociais e individuais que en última instancia son funcionais a ese mesmo proceso, a natureza virxe resulta ser outro produto da modernidade, sen que iso signifique discutir a realidade natural na que consiste. Alguén tan venerado no movemento verde como o naturalista estadounidense Aldo Leopold recoñecía esta circunstancia, ao afirmar que **"**toda conservación da natureza salvaxe derrótase a si mesma, porque para protexer temos que ver e acariciar, e cando temos visto e acariciado bastante, xa non existe natureza virxe *(wilderness)* que protexer**"**[37] (Leopold, 1989:101). Tuan, pola súa parte, exprésao así:

---

[36] The wilderness, after all, does not locate itself, does not name itself.

[37] ... all conservation of wildness is self-defeating, for to cherish we must see and fondle, and when enough have seen and fondled, there is no wilderness left to cherish.

> "La gente raramente percibe la ironía inherente a la idea de *preservar* las tierras vírgenes. El concepto 'yermo' no puede ser objetivamente definido: se trata tanto de una actitud mental como de una descripción de la naturaleza. En cuanto empezamos a hablar de preservar y proteger las tierras vírgenes, el concepto ya ha perdido mucho de su significado" (Tuan, 2007:154).

O que fai a democratización moderna do sentimento romántico cara a natureza virxe é agudizar este paradoxo e derivar de feito na banalización da experiencia da natureza virxe, convertida en mercancía das industrias turística e audiovisual. Esta mercantilización é determinante no proceso de construción social da natureza virxe e o sentimento asociado a súa contemplación, xa que na presentación da oferta encontrase prefigurado o contido da demanda; a espectacularización da natureza virxe precede a un consumo ordenado e fragmentado da mesma, condicionando a percepción do natural por parte do turista ou espectador. O turismo natural non é só expresión das relacións entre o ser humano e o medio natural, senón que de feito organiza esas relacións (Wilson, 1992:22). A resposta humana á natureza virxe é codificada e empaquetada, é dicir, construída. Se o sentimento era ante todo unha resposta aos estragos da modernidade que adoptaba a forma da emoción sublime individualmente experimentada, a mercantilización da natureza virxe configura a experiencia do salvaxe e prístino como un acto colectivo de consumo ligado á industria do ocio. Á inocencia do viaxeiro solitario sucede á ordenada procesión da excursión turística. A masificación da experiencia da natureza salvaxe impide de feito a liberdade de movementos do visitante; é tal o seu número que esa liberdade provocaría a devastación da contorna ao que accede. O mesmo proceso cultural nado coa intención de defender a natureza virxe pode, debido á extensión do seu ideario, terminar con ela. Non é por iso sorprendente que o movemento ecoloxista recuperara parte do elitismo do sublime. Para algúns, só algunhas experiencias de contacto coa natureza virxe son ***correctas***, porque revelan a verdadeira esencia da natureza, e naturalmente non corresponden coas que poden ter os turistas ou quen traballa nunha canteira (Barry, 1995:49-50). Pode rastrearse aquí a vontade de impor un concepto universal e esencialista de natureza deixando a esta a súa propia autoafirmación, negando por iso o valor a toda experiencia mediada do natural. Crer na posibilidade dunha aprehensión correcta do natural é defender un obxectivismo que a mesma evolución histórica da noción de natureza virxe empéñase en rexeitar.

En realidade, a calidade construída da natureza virxe como concepto e como experiencia resulta reforzada por esa defensa ecolóxico-política do esencialismo. Así, por exemplo, cando se tende a ser neglixente co papel dos habitantes da natureza virxe, para quen esta é de feito unha invención da imaxinación occidental (Young, 1990:26). Pretendendo ser o exemplo máximo do natural, a natureza virxe basease a miúdo na ausencia forzada do ser humano, a fin de contas un dos seus elementos substantivos (Bell, M. 1998:230; Arias, 2012). Este esencialismo insiste en definir a natureza por oposición ao humano:

> "Este é, pois, o paradoxo central: a natureza virxe encarna unha visión dualista na cal o humano está enteiramente fóra do natural. Se nos permitimos crer que a natureza, para ser verdadeira, debe tamén ser salvaxe, entón a nosa presencia nela representa a súa caída. Onde estamos, non o está a natureza"[38] (Cronon, 1996b:80-81).

Existe nesta supresión unha indicación moi clara de como o dualismo que os ecoloxistas tentan combater sitúa ao ser humano e á natureza en polos opostos; idea reforzada por esta concepción da natureza virxe que se define por oposición ao humano e ao social. Foi así ao longo da historia, onde cabe recoñecer a atracción pola natureza salvaxe como unha emoción basicamente antisocial (Thomas, 1984:268). A reconciliación do humano co natural só podería producirse nos termos da última, é dicir, como unha suxeición ás supostas leis da natureza normativamente traducidas e aplicadas ao ser humano e á sociedade. Unha vez máis a natureza absoluta e universal revélase como unha forma de escapismo fronte á historia e a inevitábel interacción de natureza e sociedade. E por iso volve a ser un obstáculo, antes que unha solución, aos problemas medioambientais que esa interacción inevitabelmente formula.

É necesario recoñecer que a natureza virxe é ante todo unha construción cultural e social que xurdiu, desenvolveuse e modificou no curso desta interacción; unha construción á que innegabelmente corresponde unha realidade material, unha porción do mundo natural. Agora ben, o feito de ser precisamente aquela parte do mesmo na que o ser humano non interveu ou fíxoo minimamente non significa, primeiro, que a natureza virxe sexa esa natureza absoluta e universal que o ecoloxismo tende a invocar, nin, segundo, que se poda afirmar a súa separación e oposición ao humano. A natureza virxe é en realidade fondamente humana. E si aquí non pode en principio afirmarse a recíproca influenza dos procesos culturais e materiais na conformación social da concepción do natural, debido á ausencia de intervención humana neste último ámbito, non é menos certo que sería precisamente a ausencia de intervención a que ten influencia no proceso, así como os efectos da intervención no inmenso espazo xeográfico que deixa de ser natureza virxe e con iso permite a emerxencia do concepto e a preservación desa parte do mundo natural. Certamente, en contra desta afirmación xoga unha poderosa aparencia que parece negar toda incidencia humana na natureza virxe, cando en realidade esa incidencia reside na decisión consciente de non intervir, acompañada sen embargo de todo tipo de clasificacións, mediacións e estudos desa realidade só a primeira vista definida pola súa separación do ser humano. A natureza ceibe é só outra faciana do social.

[38] This, then, is the central paradox: wilderness embodies a dualistic vision in which the human is entirely outside the natural. If we allow ourselves to believe that nature, to be true, must also be wild, then our very presence in nature represents its fall. The place where we are is the place where nature is not.

1.3.4. *A Paisaxe, unha idea*

Tamén na defensa da paisaxe a falacia da naturalización oculta o seu verdadeiro carácter, a xustaposición das ordes social e natural que despoxa de sentido a reivindicación baseada no argumento da pureza. A propia condición ***compositiva*** da paisaxe presupón a existencia dun observador que lle proporcione sentido, que a ***constitúa*** como tal. A paisaxe non é sinxelamente unha porción de natureza que se nos ofrece; é, na maior parte dos casos, o produto histórico da interacción dunha sociedade coa súa contorna, o resultado do facerse de ambos os dous en recíproca influencia. Por iso mesmo, a paisaxe é tanto un estado de cousas coma un proceso nunca concluído e en permanente transformación. Incluso naqueles casos en que a paisaxe non rexistra pegada social algunha, a ausencia dese trazo é decisión humana, como ocorre coa natureza virxe. Toda forma de protección da paisaxe é por iso defensa dun produto cultural e social, ou se preferimos do rexistro dunha cultura e unha sociedade, non defensa do natural non mediado. Como escribe Alexander Wilson: **"**No sentido máis amplo do termo, a paisaxe é un xeito de ver o mundo e de imaxinar a nosa relación coa natureza. É algo que pensamos, facemos e construímos como colectivo social**"**[39] (Wilson, 1992:14). A natureza non é paisaxe; a paisaxe é máis ben natureza humanizada, é dicir, apropiación da contorna (cf. López Silvestre, 2006).

Esta apropiación humana do natural pode ser unicamente visual, mais esta dominación mediante a ollada é consubstancial ao concepto mesmo de paisaxe. Unha porción de natureza que ninguén contempla non é en ningún caso paisaxe. A paisaxe é o que a mirada acouta (cf. López Silvestre, 2007b e 2013). Só o feito de que a paisaxe unicamente é tal cando se lle contempla dende fóra pode crear a ilusión da súa naturalidade e o espellismo da nosa ausencia da mesma. Porque cando somos paisaxe non nos vemos, ao estar inscritos nela, ao constituíla; e cando nos distanciamos para contemplala estamos fóra do seu recinto (cf. López Silvestre, 2013). A idea de paisaxe esixiría, por tanto, separación e observación (cf. López Silvestre, 2007b). Para Cosgrove, a distinción entre o que está fóra (*outsider*) e o que está dentro (*insider*) da paisaxe é decisiva para a existencia desta, e ten que ver co elemento de control do mundo externo implícito na idea de paisaxe, a paisaxe é a visión do que está fóra, xa que constitúe un termo de orde e control (Cosgrove, 1984:18). Falar da paisaxe supón por iso tomar distancia. Esta distinción é aceptábel só se lembra que opera con categorías que remiten a unha mesma realidade que, en última instancia, as aglutina. Por outro lado, esta distinción entre o observador e o observado, entre o ser humano e a paisaxe, non equivale en xeito algún a afirmar que esta última careza de entidade real nin reducila á condición de mera construción social ou mental. Como ocorre coa natureza, a paisaxe posúe entidade propia, unha sólida materialidade, mais o ser humano contribuíu a crear a súa morfoloxía e lle proporciona un sentido que a converte en parte da orde social. De xeito que **"**vivindo nela, a

[39] In the broadest sense of the term, landscape is a way of seeing the world and imagining our relationship to nature. It is something we think, do, and make as a social collective.

paisaxe convértese nunha parte de nós, como nós somos unha parte dela"[40] (Ingold, 1993:154). A paisaxe é así tanto unha imaxe coma unha realidade, noutras palabras, unha natureza que entra en contacto coa sociedade que procede a súa transformación. É aquilo que o ser humano atopa cando se distancia e contempla o espazo ao que deu forma.

A humanidade da paisaxe é, en consecuencia, un feito inevitábel que resulta da ocupación social do territorio. A apropiación social do espazo é un acto orixinario e fundacional. A paisaxe é territorio habitado. Nada hai de vergoñento na devandita ocupación, é máis ben algo digno de ser celebrado (Schama, 1996:9). Na paisaxe converxen así a transformación humana e social do natural e a realidade material desta, así como a apropiación cultural e simbólica desa realidade transformada. Para Spirn, de aí nace a tensión, característica da paisaxe, entre a realidade e autonomía do mundo non humano, da contorna natural, e a súa construción cultural (Spirn, 1996:113). Non obstante, hai que subliñar que a devandita construción cultural nunca é unicamente tal, como se desprende ao considerar a crítica obxectivista ao construcionismo, ao que reprocha o sosterse nun baleiro despoxado de toda materialidade obxectiva; a humanización da natureza supón tanto a súa construción simbólica e cultural coma a súa reconstrución física, a creación de significados tanto coma a creación dunha contorna adaptada ás necesidades humanas. A paisaxe é o produto desa dupla tarefa creadora, e así como esta non se encontra en ningún momento clausurada senón que está sempre inconclusa e reinvéntase a cada momento, así a paisaxe é ao tempo un produto e un proceso. A dupla dimensión cultural e material da paisaxe remítese en última instancia á interacción social coa natureza, intrinsecamente dinámica e permanentemente viva.

Ao ser a paisaxe a imaxe encarnada, só aparentemente detida, do estado das relacións sociedade-natureza, posúe tamén unha indubidábel dimensión histórica (cf. Soromenho-Marques, 2005:92-95). A paisaxe é o reflexo sedimentado da historia humana, do seu efecto sobre un territorio. É por iso un rexistro do xeito que a apropiación social da natureza adoptou. Por iso a paisaxe non é nunca só aquilo que contemplamos, senón tamén os significados asociados a iso, ou dito doutro xeito, o testemuño de que aquilo que observamos proporciona acerca da súa propia xestión. A paisaxe é historia por canto reflicte a humanización da orde natural e a súa subordinación á orde social. Amosa a indelébel marca do social na faciana da natureza. A paisaxe é un texto histórico que, entre liñas, proporciona as claves que permiten desentrañar o seu misterio. É a acumulación no curso do tempo de transformacións materiais, significados culturais, valores estéticos e simbólicos, o que converte a unha paisaxe no que é: memoria viva de quen o habita. Só a historia dunha paisaxe permite explicalo (cf. López Silvestre, 2009). A mera existencia dunha vella ponte nunha paraxe rural modifica por enteiro o seu carácter e ofrece unha testemuña acerca do que foi, namentres que o seu desuso dá igualmente fe daquilo en que se converteu. Non obstante, así como a paisaxe encerra o secreto daquilo que veu a ser, tamén podemos desentrañar nela aquilo que puido ser e finalmente non foi. O formidábel ritmo de transformación social e natural que impón o

[40] And through living in it, the landscape becomes a part of us, just as we are a part of it.

capitalismo contribúe a potenciar a función rexistradora da paisaxe como fonte de nostalxia e turbación ante o desenvolvemento e o progreso:

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

Do mesmo xeito, esta virtude descubridora da paisaxe permite comprender cabalmente a súa función ideolóxica, que deriva do seu representar unha forma historicamente específica de experimentar o mundo, á que dan sentido e cuxo desenvolvemento impulsan certos grupos sociais (cf. Cosgrove, 1984). A paisaxe exhibe a marca que o tipo de dominio social sobre a natureza historicamente preeminente deixou sobre a superficie do mundo (cf. López Silvestre, 2007b e 2009). Non só fisicamente, tamén nas súas asociacións simbólicas e no significado cultural que se lle atribúen a unha paisaxe ou outra, dos que tamén depende o seu significado social (cf. Bell, M. 1998). Na actualidade, non obstante, atopámonos cunha sociedade cuxos niveis de preocupación medioambiental e nostalxia por un mundo natural é cada vez menos visíbel **"**vense confrontadas cunha capacidade tecnolóxica (…) sen precedentes para transformar as paisaxes rurais e urbanas de xeito que riscan todas as referencias do pasado**"**[41] (Muir, 1999:44). O dinamismo da paisaxe ameaza con devorar toda posibilidade de rexistro.

Así pois, a dimensión histórica da paisaxe convive coa súa permanente vitalidade. Lonxe de se constituír no espazo conxelado da memoria, é estar en constante re-actualización, trátase de ser a sede mesma do social e non unicamente do seu reflexo atemporal. A paisaxe, por tanto, **"**non é materia fría, senón onde vivimos; non é só escenario, senón parte do drama; non é pasiva, senón activa; non é estática, senón que muda; non é só obxecto de contemplación, senón lugar da acción**"**[42] (Martínez de Pisón, 1997:38). Converxen deste xeito na paisaxe a acción e a reflexión social. A forma que a acción adopta é o ***traballo***, isto é, a actividade transformadora da contorna por parte do ser humano, a humanización do mundo natural (cf. Arias, 2004). Non é posíbel entender a paisaxe sen a intervención do traballo humano. E de feito, a estetización do mundo natural que leva a concepción verde da natureza depende en numerosas ocasións da supresión dese factor, de maneira que o natural termina por se erixir en categoría á marxe da historia e a intervención humana. A consideración deste factor pode permitir, sen embargo, a separación do traballo e a observación como momentos distintos no proceso de transformación social da natureza e, de feito,

---

[41] … are confronted by an (…) unprecedented technological ability to transform urban and rural landscapes in ways which obliterate all references to the past.

[42] … no es materia fría, sino donde vivimos; non es sólo escenario, sino parte del drama; no es pasivo, sino activo; no es estático, sino que cambia; no es sólo objeto de contemplación, sino lugar de la acción.

reserva o cualificativo de *"paisaxe"* á segunda delas. Dende esta perspectiva, sería convínte distinguir entre *"terra"* e *"paisaxe"*. Namentres que a ***terra*** supón concibir o espazo como un recurso físico e tanxíbel, como o ámbito do traballo, a ***paisaxe***, pola contra, é un recurso intanxíbel cuxo trazo principal é unha aparencia ou imaxe que resulta da ollada, co que a énfase recae no ocio e o consumo visual. Resulta esta distinción, emporiso, da separación de dous aspectos dun mesmo fenómeno, e remite a dúas facetas distintas pero entrelazadas da nosa relación, social e individual, co noso medio ambiente. Tanto o traballo coma o gozo estético son xeitos de relación humana coa contorna, mais non hai que esquecer que, en realidade, esta última basease na neutralización do poder coercitivo do medio externo que o traballo procura. Neste sentido, a contemplación da natureza é un erguer a cabeza do chan que se está a esburacar, e ollar un arredor transformado. Mais ambos os dous actos forman parte dun mesmo proceso: a paisaxe mesma. O traballo non é o requisito da paisaxe, aquilo que lle dá forma e permite ao ser humano recoñecelo cando se distancia, senón parte constitutiva da mesma.

Tampouco a paisaxe, en definitiva, é expresión dunha natureza universal e absoluta, non mediada polo ser humano. Antes ao contrario, é o produto da transformación social do medio por parte deste, o resultado dun proceso de apropiación material e cultural suxeito a múltiples e constantes mediacións. A paisaxe aparece como a expresión reflexiva da historia transformadora do territorio. É, en definitiva, unha forma de cultura.

1.4. **Construíndo a historia social da natureza**

A oposición entre a concepción esencialista dunha natureza universalmente existente á marxe do seu marco histórico-social e unha visión do natural consciente da súa dependencia contextual no curso dunha complexa interacción entre a sociedade e a súa contorna, non fai senón reflectir de forma fidedigna os termos en que se formula contemporaneamente o debate en torno á ***natureza da natureza***, é dicir, unha confrontación entre construtivismo e realismo (ou obxectivismo). Dun lado, a natureza como entidade real, obxectiva e autónoma, independente do ser humano e da organización social historicamente vixente; unha complexa realidade autosuficiente que se atopa alén do social e que posúe validez universal. Doutro, a natureza como construción social, como o produto da apropiación cultural e científica do mundo natural por parte do ser humano, de xeito que máis que afirmar a súa autonomía trátase de recoñecer que a natureza é aquilo que os procesos socioculturais historicamente dominantes fan dela. Fronte á existencia autónoma, a dependencia contextual; en lugar de ser un ámbito obxectivo, tamén a natureza sofre as contaminacións da mediación cultural e social. É, en calquera caso, na vía intermedia dun construtivismo moderado onde se atopa o fundamento máis firme para a comprensión das relacións sociedade-natureza, así como a articulación dunha crítica fronte aos excesos obxectivistas de gran parte do ecoloxismo filosófico e político.

É preciso desbotar a idea de que o debate en torno á oposición construtivismo-realismo non sexa máis que locuacidade filosófica que en nada aproveita á identidade do ecoloxismo político. Pola contra, atinxe ao seu mesmo centro, xa que é a existencia dun mundo natural ameazado, mais aínda non extinguido, e o valor independente de toda práctica ou interese humano, o que constitúe a razón de ser dun movemento verde que loita pola preservación. Se ese mundo natural carece de tal autonomía e non se pode predicar del valor propio algún, se non é mediante procesos e prácticas sociais, o ecoloxismo perde aquilo que o sostén. Do mesmo xeito, unha natureza mediada e construída non pode constituír a fonte da inspiración preceptiva que para a ecoloxía política é, non poden existir normas naturais cando a mesma natureza de onde emanan é ante todo unha construción social. Que a natureza continúe a estar ***aí fóra*** en lugar de ***aquí dentro*** ten para o ecoloxismo político unha importancia extraordinaria. Hai que sinalar, non obstante, que en xeito algún cabe estabelecer unha división a un lado da cal, en favor dunha perspectiva realista, sitúe a ecoloxía política no seu conxunto, e fronte á cal, noutro lado, enfílanse todos os seus críticos optando por unha visión construtivista. A amplitude e diversidade do debate interno desaconsellan tal formulación, xa que é posíbel atopar partidarios dalgún xeito de construtivismo tomando parte no mesmo. Non é menos certo, sen embargo, que a adopción desas posturas constitúe en gran medida unha reacción ao abusivo predominio do enfoque obxectivista no seo do ecoloxismo político, especialmente nas súas vertentes máis radicais, sobre todo filosoficamente, é dicir, a ecoloxía profunda e o ecocentrismo, tan característicos do movemento, poñen o valor intrínseco da natureza no centro do seu discurso, e á afirmación dese valor precede a defensa dun realismo forte e por tanto dun anti-construtivismo. Xa explicarei como esta adscrición xeneralizada, contra a que se opoñen en todo caso formas moderadas de construtivismo, responde ao feito de que un enfoque construtivista é incompatíbel cunha defensa forte do natural, dunha natureza esencial e sen mediacións cuxo valor pode afirmar universalmente. Tamén sinalarei como, ao igual que ocorre no debate en torno ao fin da natureza, parte do problema débese a que realismo e construtivismo falan linguaxes distintas porque se refiren a naturezas distintas: a natureza como poder causal e á natureza como aparencia, respectivamente. O que podería ser un problema de inconmensurabilidade de ambos os dous discursos resulta ser unha falla na defensa ecolóxico-política do obxectivismo.

A visión construtivista da natureza non é senón unha aplicación á mesma da máis ampla teoría construtivista ou construtivismo social. As raíces deste atópase na socioloxía do coñecemento e, especialmente a partires do texto seminal de Berger e Luckmann (1984), non deixou de acrecentar a súa influencia, potenciada máis recentemente polo xiro lingüístico e a defensa pos-moderna do relativismo. O construtivismo social nega toda posibilidade de aprehender directa e obxectivamente unha realidade que é sempre capturada, clasificada e experimentada a través de categorías sociais cuxa importancia mediadora é tal que terminan por constituír esa mesma realidade, que se revela así como construción social. As posturas esencialistas e obxectivistas que proclaman a accesibilidade directa da realidade, por exemplo mediante os métodos positivistas e

empiristas da ciencia tradicional, pasan por alto o feito de que esa realidade nunca nos chega tal como é, senón social e culturalmente filtrada. O noso xeito de entender o mundo é histórica e culturalmente específica para o construtivismo social, e de feito ese coñecemento deriva non do mundo tal como é, senón dos procesos e interaccións sociais en que a xente esta constantemente implicada entre si (Burr, 1995; Blühdorn, 2000b; González, 2005). A linguaxe cobra así unha gran importancia na análise construtivista como instancia mediadora principal neses procesos; o discurso pasa por iso a ser factor principal na creación social do real. Todo xeito de naturalización do social é así recibido con suspicacia, categorías como a raza ou o xénero son catalogadas como convencións sociais sen validez universal e absoluta, e por iso sen lexitimidade de orixe algunha, cobrando importancia o estudo da súa función ideolóxica de perpetuación de concretas situacións sociais caracterizadas pola desigualdade ou a inxustiza.

Agora ben, se a realidade é unha construción social, a natureza tamén o é. Tampouco o mundo non humano, pese a se constituír en principio precisamente como a obxectividade mesma, o ámbito separado do ser humano que en esa mesma separación encontra a súa esencia, queda fóra da construción social por non poder en ningún caso ser aprehendido á marxe de mediacións. A verdade acerca da natureza é a súa verdade social. Conceptos como os de natureza ou ecoloxía non teñen significados fixos; estes son socialmente construídos e discutidos (Hannigan, 1995:126). Non podemos así falar dunha natureza, xa que o contexto cultural, a posición social e a época histórica determinan distintas visións da natureza a distintos observadores. Máis que unha natureza singular existen diversas naturezas constituídas mediante distintos procesos socioculturais dos que esas naturezas non se poden separar (cf. Macnaghten e Urry, 1998). A natureza non é unha esencia atemporal nin cabe pensar nela como algo separado da existencia humana (Wilson, 1992:13). A atención á sociabilidade do coñecemento e vivencia humanas do natural non se limita a ser unha mera aplicación do construtivismo social, malia atopar neste a súa manifestación última. A reacción dos pais fundadores da socioloxía fronte ao predominio do pensamento bioloxicista que seguiu ao triunfo do darwinismo, que derivou na afirmación da autonomía do social como realidade independente e da excepcionalidade do ser humano, deu lugar a unha separación entre as categorías de natureza e cultura que está na raíz da visión construtivista do natural, a fin de contas reforzadora do dualismo sociedade-natureza. Na formulación de Klaus Eder (1996:7-9), o construtivismo social é unha reacción contra as explicacións naturalistas que dan conta da evolución social como continuación de procesos naturais. Noutras palabras, a natureza pasa a se considerar algo constituído simbolicamente e non dado obxectivamente (cf. Eder, 1995), é dicir, a constitución

natural da sociedade vese substituída pola construción social do natural[43]. En todo caso, o construtivismo dominante na teoría social foi discutido nese mesmo campo por un ecoloxismo que, dada a súa raizame científica, coincide na súa defensa de xeitos máis ou menos matizados de naturalismo e obxectivismo cunha ciencia natural que vive, grazas aos avances das bio-ciencias, unha sorte de idade dourada, e que non pode senón reforzar as teses do positivismo empírico, se ben en última instancia conducen a unha penetración do humano no natural que ameaza por converter este ámbito en puro artefacto.

Non obstante, non existe unha soa e única forma de construtivismo do natural, nin coinciden o seu alcance e implicacións. É preciso distinguir entre tres distintas variantes de construtivismo (Arias, 2008) neste ámbito; ao meu xeito de ver, só da axeitada integración de dous deles pódese facer derivar un enfoque suficientemente consistente:

1. O construtivismo ***epistemolóxico*** refírese á dependencia contextual do noso coñecemento acerca da natureza; o mundo natural é unha entidade real e obxectiva, mais o noso coñecemento acerca do mesmo está sometido a toda clase de mediacións e filtros culturais, históricos e sociais, de xeito que non pode ser directo nin acceder a el tal como é. As distintas categorías culturais e os diferentes valores vixentes en cada momento social provocan que distintos individuos, épocas e sociedades produzan as súas propias e diverxentes construcións do natural, de xeito inevitábel, a consecuencia do cal non existe unha natureza única e substancial recoñecíbel en todo tempo e lugar, á que se poda acceder á marxe das mediacións da cultura humana (Peterson, 1999:341). Como sinala William Cronon, aínda que o mundo non humano é real é autónomo, non podemos coñecelo de primeira man, senón a través das nosas concepcións e simulacións, sen que exista unha perfecta correspondencia: **"**O mundo non humano non é (só) a nosa creación, mais a natureza si que o é**"**[44] (Cronon, 1996d:458). Isto é, a natureza sería o noso coñecemento, culturalmente condicionado, dun mundo natural externo e independente. A construción social da natureza é o produto dos nosos intentos por aprehender a realidade externa non humana, cuxa existencia á marxe do discurso construído queda fóra de dubida. En termos kantianos, a natureza é o fenómeno que somos capaces de describir coas nosas lentes culturalmente específicas; o mundo non humano, o nóumeno que permanece fóra do noso alcance cognitivo. Esta é tamén a postura de Benton, que inspirándose no realismo crítico de Baskhar distingue entre un construtivismo do coñecemento e un realismo do

[43] Dwyer ilústrao perfectamente: "Ensinásenos sinxelamente que a natureza é algo distinto á cultura, que o medio ambiente difire do organismo; que as culturas, coma os organismos, son produtos emerxentes. Estas concepcións encaixan comodamente cunha tradición de pensamento á que, durante máis dun século, subxaceu a perspectiva evolucionista. Gustaríame revisar, e en certo xeito dar por acabada, tal tradición. Se debésemos seguir unha lóxica dixital, no ámbito dos asuntos humanos a cultura deberíase tomar como previa, a natureza como emerxente" (Dwyer, 1996:157) / We are easily taught that nature is other than culture or that environment is other than organism; that cultures, like organisms, are emergent products. These understandings mesh comfortably which a tradition of thought that, for more than a century, has been underlain by an evolutionary perspective. I wish to revise, and to some extend up-end, this tradition. If we must adhere to a logic that is digital, then, I shall argue, in the domain of human affairs culture should be taken as prior, nature as emergent.

[44] The non-human world is not (just) our creation, but nature is.

obxecto (Benton, 2000), namentres a natureza non humana e os seus procesos, mecanismos e poderes causais existen e despréganse á marxe do ser humano, o noso coñecemento e as nosas crenzas acerca da mesma constitúen unha construción social. Non cabería pois falar de construción cultural do natural se non existise de feito unha natureza física real. Este é un xeito moderado de construtivismo, que en realidade viría a se situar a medio camiño entre o obxectivismo esencialista e a forma máis radical de construtivismo.

2. O construtivismo ***ontolóxico***, pola contra, atinxe á esencia mesma do natural e nega a existencia independente dun mundo non humano, que só existiría no discurso social, constituíndo ao cabo unha figura do noso pensamento. Dende este punto de vista, o mundo natural non é máis que unha categoría social, un artefacto discursivo sen existencia propia. A natureza vese reducida á condición de ***invención*** humana (cf. Dwyer, 1996). Por empregar a distinción antes usada, ao construtivismo do coñecemento correspondería igualmente unha construción do obxecto, é dicir, o mundo natural non existiría alén do discurso. A realidade convertese en algo inaccesíbel. En principio, este é un xeito extremo de construtivismo que, de feito, deriva nunha sorte de solipsismo filosófico facilmente refutábel; como apunta Dickens, un peixe posúe unha realidade física que pode ser danada, de forma que non é en xeito algún unicamente unha construción social, aínda que existen diferentes xeitos de construír culturalmente un peixe, isto non ten nada que ver con como ese mesmo peixe está fisicamente construído (Dickens, 1996:73). O propio Dickens engade que para esta versión radical do construtivismo, a natureza carece de importancia como obxecto exterior á nosa experiencia (Dickens, 1996:73). O papel da natureza física na vida humana e social é por tanto negado de plano; a autonomía da orde social é absoluta. Máis benevolamente, Smith sitúa noutro lugar a aposta do construtivismo radical, cuxo enfoque caracterizaríase máis ben pola suspensión dos xuízos acerca da ontoloxía do mundo externo (Smith, 1999:367), debido á dependencia cultural dos mesmos que os converte en ineludíbeis, e converte en fútil a súa emisión. É moi dubidosa, sen embargo, a utilidade dun enfoque unidimensional que rexeita a autonomía ontolóxica do mundo natural, e impide por tanto calquera recoñecemento á materia bruta da construción social do mesmo.

3. Finalmente, o construtivismo ***físico***, que alude a unha intervención humana no mundo natural que alcanza neste século tal grado e capacidade de penetración, que permite falar, literalmente, de reconstrución social da natureza. A natureza é neste sentido fisicamente construída pola sociedade humana. Non se apela xa ao contexto cultural ao que corresponde a devandita natureza, senón ao contido e a estrutura reais da mesma. A transformación da contorna física por parte do ser humano para adaptalo ás súas necesidades e intereses, a humanización do mundo natural en que se resolve a súa apropiación non só simbólica senón tamén material, é igualmente un xeito de construción da realidade, progresivamente despoxada de toda naturalidade orixinaria.

Igualmente, os extraordinarios avances no campo da xenética[45] permiten incrementar a capacidade humana de intervención, a nivel microbiolóxico neste caso, e con iso construír e reconstruír unha natureza reducida á condición de medio ambiente humano. Dende este punto de vista, a separación sociedade-natureza disolvese pola vía da asimilación da segunda pola primeira. É neste contexto onde se sitúa o problema relativo ao fin da natureza, máis abaixo discutido en profundidade; se o mundo natural é cada vez máis humano e social, se xa non existe a natureza propiamente dita, senón en todo caso unha mestura de natureza e artificio, o ecoloxismo político vese privado de obxecto e, por conseguinte, de sentido.

O construtivismo ontolóxico é xeralmente omitido en favor do epistemolóxico, isto é, da dupla consideración da existencia dunha natureza obxectiva e da dependencia sociocultural de toda forma de coñecemento e apropiación sociais da mesma. En ocasións, non obstante, máis que unha mera aseveración de incontestábel realidade dun mundo natural que non pode ser reducido á condición de construción humana, do que se trata é de subliñar as contradicións inherentes á oposición construtivismo-realismo. Por unha parte, sinalase que aínda que o obxectivismo parece oporse a toda forma de construtivismo epistemolóxico, tamén os conceptos realistas son socialmente constituídos (Dickens, 1996:76), por máis que en si mesmos pretendan referirse a unha realidade extra-conceptual cuxa independencia se formula. Por outra, o reverso desta moeda, se o concepto de natureza está enraizado na ciencia occidental até o punto de que antecede ao traballo científico, non é menos certo que o concepto de cultura pertence igualmente ao ***mundo intencional*** do humanista occidental; nin a cultura nin a natureza están obxectivamente dadas, ambas as dúas son construcións culturais, e máis especificamente construcións da racionalidade occidental, xa que en ámbitos non contaminados por esta máis que unha separación entre cultura e natureza existe un ***habitar*** o medio físico que integra ao ser humano no mesmo mediante a práctica e a experiencia (Ingold, 1996:118-121). Esta última perspectiva apunta cara a un aspecto da dicotomía construtivismo-realismo que merece sen dúbida atención, que é aquel que fala da interacción entre o ser humano e o medio físico e os resultados materiais que ela procura. A integración dun construtivismo físico que, en última instancia, atende á dialéctica entre sociedade e medio ambiente a través da transformación deste, é sen embargo máis axeitada, como demostrarei deseguido, que a anulación das diferenzas entre natureza e cultura mediante o expediente de recorrer a pobos non occidentalizados onde, efectivamente, a separación entre o ser humano e o seu medio non acadou un estadio suficiente porque a construción cultural do natural só é posíbel unha vez logrado un determinado nivel de dominio sobre a natureza externa, non antes. A disolución dunha cultura na súa contorna non mostra máis que a súa debilidade. É máis probábel que o dualismo natureza-cultura teña que ser reformulado, sobre todo a través dunha debida atención á interdependencia e

[45] Avances que permiten de feito a creación de animais xeneticamente modificados e o cruce xenético de especies, ou a recuperación, mediante clonación, de especies perdidas mais cuxo ADN consérvase.

mutua transformación entre eses dous ámbitos. En xeito algún supón isto negar a importancia que ten a interacción humana directa co medio; mais a devandita interacción lévase a cabo mediante un duplo proceso de construción cultural e material a partires dun mundo natural físico.

Polo xeral, emporiso, a énfase recae na afirmación da orde natural como orde real e obxectivamente existente á marxe da nosa imposibilidade de aprehendela de xeito directo con independencia do contexto sociocultural. As versións externas de construtivismo ameazan con converter o natural nun simple epifenómeno do social. A natureza, isto é, aquilo que non foi creado polo ser humano, acaba paradoxalmente sendo sinxelamente unha construción humana (Peterson, 1999:344). A procura dun equilibrio entre realismo e construtivismo, que polo xeral asume a forma dun construtivismo moderado, é así a resposta predominante entre aqueles autores que, aínda que preocupados pola crise ecolóxica e en procura por tanto dunha reformulación das bases da relación humanidade-natureza, evitan incorrer nun realismo esencialista que constitúe outro xeito de esaxeración. Para Cronon, por exemplo:

> "Por un lado, temos que persuadir dalgún xeito aos científicos e aos ecoloxistas que asumen que a 'natureza' é natural e completamente externa á cultura humana, que existe algo profundamente importante e útil no recoñecemento da súa construtción cultural. Por outro, temos igualmente que persuadir aos humanistas e pos-modernistas de que, aínda que as ideas acerca da natureza podan ser a proxección de ideas de homes e mulleres, o mundo sobre o cal proxectamos esas ideas non está feito en xeito algún por nós: no mundo existen algo máis que palabras"[46] (Cronon, 1996d:458).

O que se pretende é evitar os excesos latentes nas dúas alternativas, construtivista e realista. Para iso é preciso transcender a alternativa segundo a cal a natureza é vista como o conxunto de condicións materiais da nosa existencia, ou ben como un mero conxunto de símbolos culturalmente xerados, para pasar a aceptala como ambas as dúas cousas (Redclift, 1999b:67). O mundo natural non é nin unha esencia atemporal nin un concepto. Ao igual que resultan insostíbeis xeitos xenuínos de realismo para os que a natureza é unha entidade directamente perceptíbel á marxe de toda experiencia, contexto cultural ou motivación, é preciso tamén desbotar unha énfase nos factores culturais que trata de substituír antes que complementar o enfoque realista (Kidner, 2000:339). Postular unha explicación exclusivamente culturalista das relacións sociedade-natureza é un erro, na medida en que acaba suxerindo a ausencia de toda relación ao eliminar un dos seus dous termos.

A reacción contra o construtivismo soe traer causa dunha errónea comprensión das súas variantes, que conduce á súa identificación co construtivismo ontolóxico. Non se diferenza entre a tese epistemolóxica segundo a cal o noso coñecemento acerca da natureza é socialmente construído,

---

[46] On the one hand, we need somehow to persuade scientists and environmentalists who assume "nature" to be natural, wholly external to human culture, that there is something profoundly important and useful in recognizing its cultural constructedness. On the other hand, we need no less to persuade humanist and postmodernists that although ideas of nature may be the projected ideas of men and women, the world onto which we project those ideas is by no means entirely of our own making: there is more to the world than just words.

e a tese ontolóxica para a cal a natureza é só unha construción social. É o noso coñecemento do mundo non humano o que está mediado e construído, non ese mundo en si mesmo, verdadeiramente existente e (até certo punto) autónomo. O problema deste xeito de construtivismo epistemolóxico, que non integra ao construtivismo físico, é que formula unha separación demasiado ríxida entre o mundo natural e o noso coñecemento do mesmo, sen tomar en consideración as prácticas humanas en relación ao medio, isto é, a interacción material sociedade-natureza. Doutro xeito pérdese de vista o xogo entre as prácticas sociais humanas e as súas condicións materiais (Benton, 1994:31). Mais o problema quizá sexa, despois de todo, de inconmensurabilidade de ambos os dous discursos, obxectivista e construtivista, pois é posíbel que cando falen de "natureza" falen de cousas distintas. É posíbel, concretamente, que o obxectivista se refira á natureza no seu sentido realista, como proceso e poder causal, namentres o construtivista apele á natureza no seu sentido profano e superficial, isto é, a natureza visíbel e maleábel que constitúe o obxecto da maior parte da práctica humana. Porque en ningún caso podemos afirmar que a natureza como poder causal sexa unha construción cultural, como tampouco podemos reconstruíla fisicamente, é algo subxacente, cuxas formas poden mudar, mais inextinguíbel e non maleábel. A negación da natureza como poder causal é unha incoherente forma de idealismo (Soper, 1996b:31). O noso limitado coñecemento desa natureza si está socialmente construído. A diferenza coa natureza en sentido superficial, coa natureza como aparencia, é que non só cabe afirmar a calidade social do noso coñecemento dela, senón tamén afirmar sen maiores trabas o noso poder de configurala fisicamente. Esta diferenciación entre natureza realista e superficial cobra maior importancia cando se trata de resolver se podemos falar de fin da natureza ou non (cf. Blühdorn, 2000a, 2000b e 2000c).

A disputa entre obxectivismo e construtivismo, que como veremos remite de feito á oposición natureza-cultura e incluso ao debate en torno ao naturalismo e a excepcionalidade humana, ten implicacións directamente aplicábeis á crise ecolóxica e ao xeito de abordala, así como ao núcleo normativo do ecoloxismo, mais sen deixar por iso de atinxir ao movemento ecolóxico-político no seu conxunto. Sobre o primeiro, non hai máis que pensar na cuestión dos ***límites naturais*** á actividade humana, e máis concretamente nos límites naturais á produción socioeconómica. Para a ecoloxía política, a existencia destes límites pon ao descuberto as debilidades dun enfoque construtivista, xa que, por así dicilo, fano saltar polo ar cando confronta a materialidade dun problema como o esgotamento dos caladoiros de pesca; non hai máis peixes e non podemos invéntalos.

Un enfoque obxectivista do problema non só afirmará, en consecuencia, a existencia deses límites naturais, senón que sinalará un horizonte temporal para o seu cumprimento en caso de que o actual modelo de produción e, por iso, de explotación de recursos naturais, non sexa radicalmente modificado. Pola contra, un enfoque construtivista subliñará o carácter social deses límites, isto é, a súa dependencia de definicións e prácticas sociais, que impide estabelecer todo horizonte absoluto para os mesmos e permite, deste xeito, a súa constante redefinición e postergación mediante a

transformación do sistema social que se serve do natural para o seu mantemento. Se, dun lado se formula a existencia de límites naturais absolutos á actividade produtiva. Doutro, sinalase a relatividade e mutabilidade duns límites cuxa dependencia contextual fainos depender do xeito en que a sociedade se relacione co seu medio ambiente, isto é, das prácticas vixentes en cada momento. É característica do movemento verde a énfase, dende os anos setenta do século pasado, na existencia deses límites, así como do seu potencial e actual superación[47]. Os seus críticos apelan ao feito de que a capacidade social de innovación tecnolóxica permite atopar novos e distintos xeitos de obter recursos naturais, razón pola cal os límites serano en todo caso de concretos sistemas de aproveitamento, máis que da natureza, entendida como recurso humano, no seu conxunto. Se pode ser certo que as fontes renovábeis de enerxía constitúen un límite á utilización humana dos mesmos, as fontes non renovábeis permitirán seguir a obter, dados os avances debidos no seu aproveitamento e optimización, a cantidade necesaria de enerxía[48]. Máis que de límites en xeral, sería convínte falar de límites parciais.

Por outra parte, a definición de límite natural, ligada á cal aparece o problema medioambiental, non pode deixar de atinxir ao xeito en que á súa vez se conciba a sostibilidade. Basta con pensar en canto de distinto será un equilibrio do social e do natural vertebrado polas directrices dun ecoloxismo que proclama a escaseza ecolóxica, e a conseguinte necesidade de modificar as nosas relacións co medio na dirección dun diferente e menos intenso aproveitamento do mesmo, daquel que observa o carácter esencialmente cambiante das relacións entre sociedade e medio e, por conseguinte, a dependencia contextual de todo límite natural. Se a primeira concepción basease na idea de que os recursos espaciais e medioambientais teñen un só xeito sostíbel de uso inscrito no carácter do territorio, a segunda subliñará que existen moitas formas sociais de aproveitamento que permiten unha durábel explotación dos recursos, e non unha soa dada a natureza mesma das formacións biofísicas. Isto último correspóndese, ademais, coa variabilidade que caracteriza aos problemas medioambientais, pois non son sempre e en todo caso os mesmos; a súa definición depende tanto do cambio nas condicións materiais da sociedade como da distinta percepción social das mesmas. É o sistema de valores dunha sociedade o que decide o que está mal, non a propia natureza.

Non é casual que se fale da matriz malthusiana do ecoloxismo (cf. Smil, 2003; Arias, 2008; Stuart, 2011) para designar a súa convicción de que existen límites naturais universalmente definíbeis á actividade produtiva do ser humano, pois en gran medida o debate en torno aos mesmos entre a ecoloxía política e aqueles que se opoñen á idea, é unha repetición daquel que as teorías malthusianas provocaron na sociedade da época. A tese principal de Malthus é ben coñecida: namentres a poboación crece xeometricamente, a produción alimentar, sostivo, só pode crecer

[47] O manifesto "Derradeira chamada" é o último exemplo.

[48] Varias respostas ao manifesto anteriormente citado son proba do sinalado, por exemplo: Llaneras e San Miguel, 2014 e de Ortega, 2014).

aritmeticamente, razón pola cal a capacidade da terra para producir alimentos eríxese en límite natural absoluto á actividade humana e a reprodución social. Como sinalou Foster, a base desta afirmación foi quebradiza dende o principio, como o era o seu fundamento, porque o seu único alicerce poderíase atopar nunha concepción pre-darwinista do mundo natural con arranxo á cal a marxe de mellora de plantas e animais era só limitada (Foster, 2004:93-95). De especial interese é a crítica que Marx fixo ao malthusianismo, pois a súa resposta é similar á resposta dos partidarios dun enfoque construtivista ou, cando menos, non-esencialista. Como sinala Benton, a estratexia marxista fronte a Malthus é dupla: supón negar a existencia de límites naturalmente impostos, mais recoñecer a existencia de límites socialmente impostos e historicamente transitorios (Benton, 1989:60). A natureza non estabelece límites absolutos, non-históricos, porque todo límite é relativo, en tanto depende das formas socioeconómicas de aproveitamento do medio. Son eses xeitos, as prácticas concretas, os que estabelecen os límites, que por tanto posúen carácter social e non se poden fixar nin absoluta nin universalmente. Non existen límites totais senón parciais, isto é, límites para determinados xeitos de aproveitamento do medio, mais non para o potencialmente infinito número destas. Por seguir co problema formulado por Malthus, a marxe de mellora do chan e, en consecuencia, a súa capacidade produtiva, aumentou extraordinariamente a raíz da revolución agrícola conseguida, a partires dos cincuenta, a través de novos fertilizantes agro-químicos e a introdución de novas plantas e gando procedentes da mellora xenética convencional. De xeito que, a medida que se esgotaba o chan aproveitábel, a produtividade aumentaba, permitindo que a poboación mundial se duplicara até alcanzar os seis mil millóns de persoas, sendo en cambio o nivel de seguridade alimentar superior ao existente en 1950 (Roberts, 2009). Os límites naturais son obxecto aquí de redefinición social, noutras palabras, a transformación do xeito social de aproveitamento do medio supón unha mudanza do horizonte de esgotamento e, de feito, a súa abolición (cf. Smil, 2003). Dende outro ángulo, non estaríamos máis que ante aprazamentos temporais do cumprimento deses límites, a constante dilatación da súa efectiva consecución.

Convén sinalar, en calquera caso, que a recíproca co-evolución e mutua transformación sociedade-medio ambiente non opera só ***positivamente*** en relación aos límites naturais que constitúen o horizonte historicamente específico asociado a cada momento ou época, senón que pode facelo tamén ***negativamente***, as consecuencias da emisión á atmosfera de certos gases impídenos seguir usándoos a risco de destruír por completo a capa de ozono e aumentar a temperatura do globo até límites destrutivos. Resulta difícil negar, por iso, que o medio natural efectivamente estabelece límites á actividade humana, no sentido de que certas prácticas sostidas no tempo podan producir un colapso social e ecolóxico. Mais este recoñecemento abstracto non impide afirmar a relatividade de todo límite natural, isto é, a súa dependencia, finalmente, da sociedade á que afecta, cuxas prácticas erixen uns límites que o abandono ou perfeccionamento daquelas anula ou apraza. Non son estes absolutos, senón relativos e parciais. Falar de límites naturais absolutos á actividade social supón defender unha concepción non-histórica da sociedade e a natureza como

entidades petrificadas nun determinado estado cuxa imposibilidade de modificación permite certamente sinalar horizontes absolutos para a súa interacción. Mais non é así. Non só os obxectivos e valores sociais varían enormemente, tamén o fan os elementos e procesos naturais, e non porque a mudanza evolutiva teña lugar á marxe da vontade humana, senón debido a que as prácticas materiais son sempre actividades transformadoras que producen todo tipo de consecuencias, desexadas e non desexadas, de xeito que o que existe na natureza está sempre en estado de constante transformación (Harvey, 1996:147). Por iso:

> "Dicir que a escaseza reside na natureza e que os límites naturais existen é ignorar en que medida a escaseza é socialmente producida e como os 'límites' son unha relación social dentro da natureza (incluíndo a sociedade humana) máis que algunha necesidade exteriormente imposta"[49] (Harvey, 1996:147).

Esta dependencia social dos límites naturais non anula a autonomía dos procesos naturais no seu sentido realista (como poderes causais que operan a un nivel profundo), mais permite comprobar a capacidade humana de transformar o medio e, con iso, as mesmas condicións naturais da súa existencia. As características destas, por suposto, limitan de feito as posibilidades transformadoras, que non poden ser infinitas, ao contrario do que ocorre cos xeitos de aproveitamento, que o son potencialmente. Noutras palabras, a transformación humana do natural, a súa reconstrución material e cultural, é sempre o produto da interacción da actividade humana transformadora. A natureza que preexiste á súa transformación social limita os xeitos desa transformación. Ao recoñecemento deste feito pódese reducir a crítica que fai Benton (1989:64) do argumento marxista contra Malthus. Marx, na súa opinión, subestima a importancia das condicións naturais non manipulábeis do proceso de traballo, e sobreestima o papel dos poderes transformadores do ser humano sobre a natureza. Ocorre que recoñecer a existencia de condicións non manipulábeis que, por tanto, actúan necesariamente como límites da actividade humana, non implica negar a dependencia contextual dos límites naturais, porque estes, como se sinalou, defínense ***no contexto*** desas condicións e ***en relación*** ás prácticas humanas concretas. Ademais, tendo en conta os avances en materia de microbioloxía e o conseguinte incremento da capacidade humana de alterar os procesos naturais, esas condicións non manipulábeis vense reducidas en non pequena medida, motivo suficiente para dubidar do seu carácter absoluto, a non ser que, unha vez máis, a referencia se limite á natureza no seu sentido realista. Neste caso si cabe afirmar a imposibilidade humana última de alterar o natural como proceso causal a un nivel profundo.

Con todo, é certo que os xeitos sociais de aproveitamento do medio e os límites naturais historicamente vixentes, proceden da interacción socio-natural. Tampouco aquí ten oco un construtivismo radical, que rexeite a existencia mesma do mundo natural en beneficio da súa pura

[49] To say that scarcity resides in nature and that natural limits exist is to ignore how scarcity is socially produced and how "limits" are a social relation within nature (including human society) rather than some externally imposed necessity.

construción social. Compre falar de límites naturais parciais, dependentes do contexto, das formas da interacción, do proceso, en definitiva, en que consiste a relación entre sociedade e o medio natural. A progresiva penetración da sociedade no mundo natural e a adaptación crecente deste ás necesidades daquela, e os cambios recíprocos que a interacción ten producido, alertan contra visións simplistas dos límites naturais. Estes non son só límites naturais nin só límites sociais, senón que, como apunta finalmente Benton, deben concibirse:

> "... como consecuencias de xeitos concretos de combinación da actividade social humana e das forzas e mecanismos naturais despregados e atopados no curso da mesma. Noutras palabras, os límites naturais non poden ser axeitadamente concibidos independentemente dos procesos sociais mediante os cales son abordados"[50] (Benton, 1992:58).

As condicións materiais son o marco da actividade social e, en consecuencia, os xeitos da relación sociedade-natureza remiten en última estancia a esa interacción. Mais non hai que identificar esas condicións materiais da actividade social coas condicións non manipulábeis antes mencionadas, que convén circunscribir ao nivel profundo de funcionamento da natureza como poder causal que opera con independencia da nosa vontade, e cuxa posíbel e futura modificación non afectará á súa condición de soporte biolóxico último da vida orgánica. Non é pertinente identificar estas condicións non manipulábeis coas condicións materiais da vida social pola sinxela razón de que estas últimas si son modificábeis e mudan no proceso co-evolutivo sociedade-natureza. Se a natureza como poder causal estabelece un límite último ás posibilidades transformadoras do ser humano, estas condicións marco só definen, en combinación coas formas sociais de aproveitamento do medio, límites parciais e historicamente continxentes que, nesa medida, pódense considerar unha construción social. A natureza, que preexiste á sociedade, é transformada por esta, e nese proceso a sociedade á vez muda. É a combinación desa recíproca transformación e o xeito en que os procesos sociais e materiais se desenvolven no marco da co-evolución de sociedade e natureza a que, en última instancia, define os límites naturais que cada momento social afronta.

En canto ao xeito en que o debate en torno á oposición realismo-construtivismo afecta ao núcleo normativo do ecoloxismo político, ten que ver coa crítica que fai o enfoque construtivista, implícita ou explicitamente, da concepción ecolóxico política da natureza, sobre todo da forma forte que defenden a ecoloxía profunda e outras vertentes máis ou menos radicais nos seus postulados antiantropocéntricos. A relativización histórico-cultural da natureza (á marxe da súa permanencia en sentido realista como poder causal a nivel profundo) non só cuestiona a coherencia do mundo natural que a ecoloxía política ten en mente, separado da sociedade e universalmente invocábel, senón que discute abertamente a posibilidade de convertelo en fonte de extracción normativa e de

[50] … as consequences of definite forms of combination of human social activity and the natural forces and mechanisms deployed and encountered in the course of it. Natural limits cannot, in other words, be adequately conceptualized independently of the social processes through which they are approached.

defender a súa autonomía axiolóxica, isto é, a existencia dun valor intrínseco no natural. Non é casualidade que os argumentos preservacionistas descansaran habitualmente na defensa dunha natureza valiosa ***en canto*** intacta ou minimamente afectada pola influencia humana (cf. Stephens, 2000:267). As implicacións que para o ecoloxismo ten a relativización daquilo que sostén toda a súa construción normativa son, en consecuencia, claras; basicamente, o risco dun debilitamento nos seus fundamentos que ameaza non só con disolver as súas certezas senón, de feito, con deixalo sen obxecto.

A afirmación de que o mundo natural posúe valor con independencia do xuízo humano acerca do mesmo e debe, por tanto, ser obxecto de consideración moral, é un dos dogmas de certo ecoloxismo filosófico, e probabelmente a razón máis caracteristicamente ecolóxico-política das presentadas cando se trata de xustificar con razóns a preservación da natureza. A natureza debe ser protexida polo seu propio interese, e non polo noso. O mundo natural é un suxeito moral. A validez deste conxunto de afirmacións depende, entre outras cousas, de que o mundo natural exista nos termos en que o ecoloxismo o describe. É dicir, a natureza como entidade independente e autónoma, como algo que existe á marxe da nosa vontade, que non temos construído nin podemos apropiarmos do todo. A natureza é entón unha realidade que se impón ás nosas atribucións de significado, que atopa na súa mesma obxectividade a afirmación da súa autonomía: **"**É tanxíbel, segura, como unha pedra, estábel, auto-evidente, definíbel, real. Nunha palabra, é natural**"**[51] (Price, 1996:191). Se, pola contra, a natureza resulta ser, en maior ou menor grado, unha construción social, fisicamente modificábel pola acción humana e de feito suxeita a un proceso de co-evolución e recíproca transformación xunto co social, o seu valor independente resulta non selo tanto. Xa a obxección máis habitual á atribución dun valor intrínseco á natureza, isto é, o feito de que toda atribución de "*valor*" só pode provir do ser humano, por ser a idea mesma de valor unha convención humana que non se pode predicar por tanto á marxe do seu emisor, apunta cara a un dos problemas que a relativización construtivista ven a salientar, a saber, a inxenuidade epistemolóxica da que fai gala o ecoloxismo político cando ignora o papel da linguaxe e a cultura na percepción do mundo natural, ao prescindir neste caso da mediación humana e, por así dicilo, apoiar no baleiro a súa atribución de valor.

É lóxico que a ecoloxía política replique a isto que o idealismo lingüístico ao que formas fortes de construtivismo, especialmente de nesgo pos-moderno, abocan, non fai senón privarlles de toda base para xustificar a preservación da natureza (cf. Zimmermman, 1994:99). Entón se a linguaxe e a cultura non só interpretan, tamén inventan dalgún xeito a realidade, nada pode ter valor se o ser humano non llo dá (Peterson, 1999:355). Non é estraño que o ecoloxismo político vexa ameazado, como xa se dixo, o seu núcleo normativo, e respondan vendo no construtivismo o instrumento ideolóxico e social que xustifica o ataque físico, destrutivo, á natureza (Soulé, 1995:137). O construtivismo cumpre así unha función ideolóxica, ao servizo precisamente daquelas

[51] It's tangible, secure, rocklike, stable, self-evident, definable, real. In a word, it's natural.

forzas que son o obxecto da crítica ecoloxista, e que trataría de acabar coas últimas resistencias que atopa o acoso a unha natureza indefensa. Dende este punto de vista, construtivismo, pos-modernismo e incluso teoría cultural non son máis que simple manifestacións dunha mesma lóxica que pretende a definitiva disolución do natural, a apropiación definitiva do mundo natural a través da súa redución a construción lingüística ou cultural. Manifestacións que poden, asemade, considerarse a máis depurada expresión da reacción culturalista ás explicacións naturalistas das relacións sociedade-natureza, entre as que cabe incluír a un ecoloxismo debedor do empirismo bioloxicista propio da ecoloxía. Para Kidner (2000), o construtivismo é a contrapartida cognitiva á asimilación física do mundo natural que práctica o industrialismo, e de feito proporciona o modelo de natureza que convén ao proxecto de reconstrución que reformula tanto a humanidade coma a natureza de acordo con aquela. Para a ecoloxía política, non existe mellor xeito de devastar definitivamente o mundo natural que proceder primeiro a destruír a idea mesma da súa existencia independente, e con iso, de toda posíbel atribución de valor.

Este conxunto de obxeccións ecolóxico-políticas ao construtivismo demostra ante todo que o ecoloxismo político é consciente de que toda concesión acerca da independencia do mundo natural ou do valor intrínseco do mesmo son perigosas para a súa saúde normativa. O problema é que, na súa reacción ante as formas radicais de construtivismo, aquelas que reducen a natureza á categoría de construción lingüística só existente no discurso e a cultura, desatenden os problemas que formula un construtivismo moderado e cualificado como o defendido nestas liñas, en que se recoñece a existencia dunha natureza que antecede á súa construción social e cultural, mais da que non cabería predicar valor independente algún, pois as historias natural e social acabaron por converxer; a recíproca transformación de natureza e sociedade responde á co-evolución dunha e outra. Non existe unha natureza independente, excepto polos procesos causais profundos, pois están alén de toda política de preservación. Incluso aqueles exemplos sinalados pola ecoloxía política, como a natureza virxe, resultan ser, como tentei amosar, produto de decisións e valores sociais. Existiu algunha vez, sen dubida ningunha, unha natureza pura e intacta (aínda que, dende logo, non sen historia nin libre de mudanza), mais esa natureza xa non existe; a historia humana transformouna. A natureza é xa parte da sociedade, converteuse en ***medio ambiente humano***.

O construtivismo radical é así a insostíbel esaxeración dunha realidade, do mesmo xeito que o realismo esencialista é esaxeración doutra. Ambas as dúas ignoran a interacción de sociedade e natureza que constitúe a clave na súa consideración. Asemade, a construción social da realidade é tamén reconstrución material da mesma. É preciso recoñecer a crecente interdependencia do natural e o social, a súa cada vez máis profunda inter-penetración, produto do duplo proceso de construción cultural e reconstrución material. Non é xa posíbel defender a existencia dunha natureza arcádica ameazada polas forzas do industrialismo; xa non existe. A defensa daquelas partes do planeta que son testemuña desa natureza que antecede á historia non poden basearse no seu valor intrínseco, xa que a súa conservación depende en todo caso do valor que a sociedade lle atribúa. É certo que as

partes do mundo natural cuxa preservación se pretende son aquelas que aparentemente non teñen sido obxecto de asimilación polo ser humano, se ben a súa mesma supervivencia é produto dunha decisión social. De feito, o movemento ecoloxista e o crecemento da conciencia ecolóxica en Occidente pódense contemplar como unha parte dese proceso xeral co-evolutivo de sociedade e natureza; visto coa perspectiva suficiente, a defensa do mundo natural que leva a cabo a ecoloxía política, á marxe da nula idoneidade da súa concepción da natureza, é un produto da interacción sociedade-natureza, e dende este ángulo encaixa na visión xeral da relación entre a sociedade e o seu medio. A domesticación da natureza, logro cuxa consecución débese ao duplo proceso de apropiación cultural e reconstrución material, é a circunstancia histórica que permite considerar a protección dalgunhas das súas formas. Por iso, Kidner (2000) apunta na dirección correcta, en tanto o construtivismo emerxe nun momento histórico en que o dominio humano do natural acadou un estadio superior, dende esa mesma óptica poderíamos xulgar ao ecoloxismo como o produto dunha sociedade cuxo abafante dominio do natural permítelle sopesar algúns aspectos dese mesmo dominio. Unha sorte de corrección no curso da socialización da natureza; a mesma foi sempre obxecto de concretas construcións culturais influídas polas transformacións materiais practicadas nela, á vez influídas por aquelas, e ambos os dous procesos, construtor e reconstrutor, víronse condicionados polo medio natural sobre o cal se aplican e que constitúen o seu requisito previo. Nas súas formas moderadas, en calquera caso, o construtivismo non nega a realidade da natureza, senón a súa independencia e autonomía respecto á sociedade e a cultura. Tal independencia e autonomía existiron, mais o progresivo dominio humano da natureza foi reducíndoos até desaparecer, aínda que se poda seguir a predicar da natureza en sentido realista, porque a natureza como poder causal profundo nunca se extinguirá nin será asimilada. O contexto sociocultural é por iso determinante para a natureza, como realidade e coma concepto. A co-evolución de sociedade e natureza inclúe a evolución natural da natureza e a recíproca transformación de sociedade e natureza, así como mudanzas na idea do natural.

Non obstante, a pesares dos problemas que xera un construtivismo moderado ao ecoloxismo, existe unha lectura do mesmo compatíbel co seu armazón preceptivo, e en especial coa atribución de valor ao natural. Sintetizando os termos do debate entre construtivismo-realismo, que expresa ademais o punto morto no que, debido ás implicacións normativas que toda concesión á outra parte pode levar, Anne Peterson (1999:355) pregúntase se podemos alcanzar un equilibrio entre a crítica que o construtivismo fai da idea "*inxenua*" dunha natureza universal e esencial, dun lado, e un sentido da realidade independente da mesma, por outro. Ese equilibrio, nado do curso mesmo do conflito entre ambas as dúas posturas, viu a ser predominante; un construtivismo epistemolóxico, ou un realismo non esencialista, que recoñecendo a realidade obxectiva do mundo natural, sinala sen embargo como o noso coñecemento dese mundo natural é inevitabelmente produto dun proceso de construción social, por depender en última instancia das distintas mediacións culturais, sociais e científicas que filtran o noso acceso á realidade externa (cf. Dickens 1996:2).

Estabelécese entón unha clara distinción entre a natureza do natural e a natureza do noso coñecemento do mesmo; é posíbel así ser realista respecto á natureza e construtivista respecto ao noso xeito de acceder á mesma. Dependerá da inclinación cara a un ou outro extremo do antagonismo a maior ou menor énfase que se poña na distancia existente entre a realidade e o seu coñecemento, mais, con todo, existe un mundo natural independente do ser humano que tratamos de coñecer dende unha realidade social que dá forma ao noso coñecemento do mesmo. Deste xeito, a aceptación do marco social non compromete á mesma existencia do mundo natural. O recoñecemento da historicidade do noso coñecemento e concepción do mesmo non inclúe a atribución ao mesmo de valor sobre a base da súa exterioridade ao ser humano, da súa oposición ao artificial como emblema do humano; o natural é aquilo que a humanidade non fixo, á marxe da concreta xustificación (sentimento de outredade, sentimento de continuidade co ser humano, sentimento de pertencer a algo máis grande e incluínte que o simplemente humano) que se poda aducir para a súa defensa. Esta moderación de construtivismo e realismo acaba por se revelar compatíbel cunha concepción verde da natureza e coa súa defensa do valor intrínseco do natural, depurada dalgúns dos seus excesos, sobre todo aqueles relativos á extracción normativa directa a partires do natural. A fin de contas, o ecoloxismo recoñece a imposibilidade última de coñecer a natureza, aínda que este recoñecemento conviva coa aperta da ecoloxía como revelación das súas dificultades. Bastaría con argüír, un, que a distancia entre o mundo natural e o seu coñecemento, aínda que existente, non é tan grande como se chega a pretender, e dous, que se debe aceptar a maior proximidade dalgunhas teorías a esa realidade. Por outra parte, é precisamente o recoñecemento de que existe unha natureza obxectivamente independente o que podería permitir atribuírlle un valor intrínseco. Dese xeito, mediante a corrección realista do construtivismo forte, ou mediante a construción do realismo esencialista, atopámonos con que un enfoque en principio antagónico á concepción ecolóxico política do natural termina por ser asimilado por ela.

Agora ben, se o rexeitamento tanto dun construtivismo radical como dun esencialismo que defende a directa e non-problemática accesibilidade do natural, parecen conducir a xeitos moderados de construtivismo ou realismo como a mellor forma de combinar ambas as dúas posicións, e apuntan en última instancia a unha converxencia coa visión ecolóxico-política da natureza, o que nestas liñas se defende é un construtivismo moderado cualificado, que integre a dimensión física da construción social do natural, subliñando por iso a centralidade da interacción sociedade-natureza no seus aspectos tanto físicos como culturais e simbólicos, poñendo en cuestión con iso a súa compatibilidade coa concepción verde do natural. Xa se mencionou que os problemas das formas fortes, tanto de construtivismo coma de realismo, é privilexiar un dos dous polos da relación sociedade-natureza até acabar anulando ao contrario, é dicir, ou a natureza é soamente natural ou soamente cultural. Ignórase así o aspecto decisivo da súa interacción, tanto material como cultural e simbólica. Pola contra, as formas débiles de construtivismo e realismo, en realidade reconciliación de ambos os dous enfoques, resultan da consideración da relación entre natureza e

sociedade (ou cultura), de onde resulta un desencontro entre o real e o seu coñecemento que é produto do seu contacto. Sucede, non obstante, que aquilo que se considera neste caso é unha relación atenuada do social e o natural, noutras palabras, unha relación privada da súa interacción material, esquecendo por tanto que a construción social do natural é tamén construción física, transformación dunha natureza cuxas formas evolucionan xunto ás sociedades. Entra aquí en xogo a xa mencionada distinción entre natureza profunda e natureza superficial; a independencia só se pode predicar da primeira e non da segunda. O alcance do recoñecemento obxectivo da independencia do natural fronte ao social cobra entón un outro sentido, disolvéndose as posibilidades de converxencia coa concepción ecoloxista.

A realidade obxectiva do mundo natural non é en ningún caso obxecto de discusión. Para que a construción social do natural, na súa dupla acepción material e cultural, poda ter lugar, é preciso que á mesma preexista unha realidade natural. A natureza é así requisito para a súa construción social. Non cabe construción sen material algún. Isto, á vez, implica unha relación entre a condición e o seu resultado, é dicir, entre o material e o construído. Lonxe de determinar por completo o proceso de construción social, o mundo natural que está na súa orixe condiciona inevitabelmente o seu desenvolvemento. Noutras palabras, as formas da interacción material, cultural e simbólica. Todo xeito de construtivismo recoñece esta constrición: namentres a realidade non determina o coñecemento, pola contra si estabelece importantes restricións sobre a variedade de formas abertas a nós para ***construír*** o mundo (Burr, 1995:88). Sobre a base deste recoñecemento aséntase o **"**construtivismo constrinxido**"** (*Constrained Constructivism*) que propón Katherine Hayles, quen sinala: **"**As constricións delimitan conxuntos de posibilidades dentro das cales as representacións son viábeis. O construtivismo constrinxido apunta ao xogo entre a representación e as constricións**"**[52] (Hayles, 1995:53). De xeito que Benton acerta cando apunta que:

> "nin importa canto de 'profundo' cheguemos na estrutura dos materiais e seres cos que traballamos, segue a ser o caso que as transformacións *presupoñen* constancia na estrutura e poderes causais nun nivel estrutural *profundo*, e están *limitadas* pola natureza desa estrutura de nivel profundo"[53] (Benton, 1992:66).

Os trazos da natureza profunda constitúen así unha constrición, un límite ás posibilidades humanas de transformación do mundo natural. O requisito é, até certo punto, tamén simple condición. Mais iso non supón, de xeito algún, negar que esa capacidade transformadora existe e exercítase, acadando un importante grado de transformación. Durante o proceso mesmo de intervención que o mundo natural preexistente sexa unha condición do seu desenvolvemento e

[52] Constraints delineate ranges of possibility within which representations are viable. Constrained constructivism points to the interplay between representation and constraints.

[53] … that no matter how 'deep' we go into the structure of the materials and beings with which we work, it remains the case that transformations both *presuppose* constancy of structure and causal powers at a *deeper* structural level, and are *limited* by the nature of that deeper-level structure.

posterior resultado só indica o carácter recíproco da influencia, a mutua determinación na relación entre suxeito e obxecto.

A construción social do natural presupón, en definitiva, a existencia dun mundo natural material. O **"**realismo transcendental**"** (*Transcendental realism*) de Roy Bhaskar (1979, 1989), nalgúns dos seus aspectos ao menos, pódese traer aquí a colación como apoio desta faciana realista do meu enfoque construtivista, mais tamén para ilustrar os seus matices. Bhaskar, filósofo da ciencia, propón dotar a mesma dunha nova ontoloxía que a saque do ***impasse*** en que están sumidas as reaccións anti-monista e anti-deductivista ao positivismo clásico; esa nova ontoloxía basease nunha afirmación realista do mundo natural entendida como requisito do coñecemento científico. A hipótese de Bhaskar é aquela dun construtivista epistemolóxico:

> "Tres enfoques principais caracterizan a historia da reflexión filosófica acerca das ciencias naturais. Para o empirismo, a orde natural é o que está dado na experiencia; para o idealismo, é o que facemos ou construímos; para o realismo, está dado como presuposto das nosas investigacións causais da natureza, mais o noso coñecemento do mesmo está social e dificultosamente construído, cos recursos cognitivos á nosa disposición, sobre a base dos efectos desas investigacións"[54] (Bhaskar, 1989:25).

Trátase con iso de evitar tres posíbeis falacias: a falacia ***epistémica***, que define o ser en termos de coñecemento; a falacia ***lingüística***, derivación da anterior, que fai unha definición en termos de linguaxe ou discurso; e a falacia ***óntica***, que na súa compulsiva afirmación do ser ontoloxiza, e por tanto naturaliza, o coñecemento (Bhaskar, 1989:181). O que Bhaskar propón é unha combinación de realismo ontolóxico e construtivismo epistemolóxico. O mundo é real, mais é a base dun coñecemento social do mesmo. Efectivamente, Bhaskar fala **"**dunha ontoloxía intransitiva (e por tanto non humana) de estruturas potentes e transfactualmente activas**"**[55] (Bhaskar, 1989:25). As estruturas naturais, ao contrario do que ocorre coas estruturas sociais, existen con independencia das concepcións dos axentes que as investigan e das súas actividades, e non son relativas senón absolutamente resistentes a toda alteración (Bhaskar, 1989:38). De aí que o noso coñecemento desa natureza independente do ser humano só poda ser falíbel e diverso. Agora ben, así como o noso coñecemento da natureza está influída por aqueles factores, non é menos certo que a realidade ontolóxica dá tamén forma á conxectura epistemolóxica. É a natureza dos obxectos a que determina a súas posibilidades cognitivas para nós (Bhaskar, 1989:25). Resulta así que **"**para o realismo transcendental, é a natureza dos obxectos a que determina a súas posibilidades cognitivas

---

[54] Three main positions characterize the history of philosophical reflection on the natural sciences. For empiricism, the natural order is what is given in experience; for idealism, it is what we make our construct; for realism, it is given as a presupposition of our causal investigations of nature, but our knowledge of it is socially and laboriously constructed - with the cognitive resources at our disposal, on the basis os the effects of those investigations.

[55] … an intransitive (and so non-human) ontology of transfactually active and potent structures.

para nós; que, na natureza, é a humanidade a que é continxente e o coñecemento é, nunha escala cósmica, por así dicilo, accidental"[56] (Bhaskar, 1989:25).

Para Kidner (2000:356), Bhaskar deixa clara, en suma, a posibilidade de manter unha concepción da natureza como externa a nós e existente con independencia do pensamento e a linguaxe, recoñecendo ao tempo que as formas en que sentimos e percibimos a natureza están profundamente afectadas polos factores culturais e cognitivos. Unha posición aceptábel para a ecoloxía política, incluso para as correntes máis radicais, que permitiría distinguir entre a independencia do mundo natural e a inevitábel humanidade do seu coñecemento.

Agora ben, a natureza cuxa independencia ontolóxica do ser humano e o seu coñecemento se formula, ¿é a natureza á que se refire o ecoloxismo político e cuxa protección reclama? Do mesmo xeito, ¿en que termos debemos entender a independencia das estruturas naturais respecto da humanidade? Non sería pertinente diferenciar entre distintos niveis do natural e, en consecuencia, entre diferentes independencias predicábeis dos mesmos? Porque, e segundo o meu xuízo, a independencia ontolóxica do natural só se pode predicar en dous sentidos. Un, para se referir á súa condición de requisito previo, ao feito de que o natural preexiste forzosamente á súa construción social. Neste caso, sen embargo, non se pode esquecer que tras esta independencia fundacional a orde natural pasa a ser social e materialmente construída, é dicir, esta clase de independencia non sobrevive á interacción socio-natural. A súa calidade de requisito non impide a súa posterior transformación. É por tanto un presuposto da construción social, e en certo xeito un presuposto constante, en tanto en calquera momento pódese falar, abstractamente, de como o real antecede á súa transformación. Mais non é un trazo evidente de xeito permanente no curso desa interacción. Existe un segundo sentido no que cabe falar de independencia da orde natural no plano ontolóxico: cando lle é atribuída á natureza no seu sentido realista ou profundo. Son as estruturas causais que operan á marxe da concepción e actividade dos axentes. A natureza, nesta acepción, nada ten que ver co mundo natural tal e como se nos mostra, senón coa súa calidade de poder causal e proceso biolóxico subxacente a un nivel profundo. Só desta natureza se pode predicar unha independencia ontolóxica. A natureza en sentido superficial, en cambio, non se refire máis que á aparencia do natural, e carece da devandita independencia. Por exemplo, ao extinguirse unha especie animal é claro que a natureza superficial foi alterada, na mesma medida en que a natureza profunda non. Esta última non se ve afectada polo feito de que unha das súas formas desapareza. Aínda máis, cando se defende a independencia da natureza profunda, hai que pensar nunha natureza case abstracta, inmune a calquera alteración humana. Modificar o mapa xenético dun animal, ou clonar outro, por exemplo, constitúen alteracións das estruturas naturais a un nivel bastante profundo. De xeito que aquela natureza da que cabe predicar independencia ontolóxica é, en realidade, ***a natureza***, sexa cales sexan os xeitos concretos en que se desenvolve; é, noutras palabras, o feito do natural, a súa

[56] For transcendental realism, it is nature of objects that determines their cognitive possibilities for us; it is humanity that is the contingent phenomenon in nature and knowledge that is, on a cosmic scale, so to speak, accidental.

substancia última. O realismo, por tanto, encontra o seu límite na postulación dunha independencia que acaba identificándose coa permanencia. Que Bhaskar se refira ao "transfactual"[57] é esclarecedor, por canto refire á existencia dos dous niveis aos que acabo de me referir, é dicir, aquel da natureza profunda, real e independente; e aquel da natureza superficial, requisito dende logo real, pero deseguido obxecto de construción social, e por tanto non independente. É esta natureza profunda, independente en tanto que permanente, da que fala a ecoloxía política, cuxa protección reclaman e cuxo valor intrínseco postulan? Evidentemente, non. Por iso, a converxencia entre a concepción ecolóxico-política da natureza e calquera enfoque construtivista é en realidade imposíbel. O paradoxo estriba en que os verdes outorgan á natureza superficial calidades (independencia, permanencia, universalidade, non-historicidade) só predicábeis da natureza profunda. Natureza, esta última, que non necesita protección algunha.

A miña énfase na interacción sociedade-natureza, como alicerce para un enfoque que combina o realismo ontolóxico co construtivismo epistemolóxico e físico, non pon en cuestión, por tanto, nin a independencia da natureza profunda entendida como permanencia, nin a calidade pre-condicional da natureza superficial. O que fai é recoñecer a complexidade das relacións entre o natural e o social, os seus múltiples aspectos, que non se poden reducir a simple construción do coñecemento, do mesmo xeito que non cabe unha explicación exclusivamente materialista desas relacións. Do que se trata é de combinar os aspectos materiais cos culturais e simbólicos, porque todos eles fan parte do máis amplo proceso de construción social do natural mediante o cal a sociedade se apropia da contorna, humanizando a natureza até convertela no seu medio ambiente. O medio ambiente é o produto da apropiación social do natural, o produto histórico da humanización da natureza reducida a contorna. Este proceso non é só material, nin se pode reducir a un dos seus aspectos, a dominación do natural, especialmente reducindo este termo ás súas acepcións máis negativas. Como expón Klaus Eder (1996), fronte aos enfoques naturalistas en que o acento recae de xeito excluínte sobre o control dos recursos naturais e a dominación material da natureza, é preciso recoñecer a dimensión cultural e simbólica da relación sociedade-natureza, en ningún caso redutíbel á categoría de epifenómeno da dimensión material:

> "A construción social da natureza é, necesariamente, un elemento da evolución social da sociedade (...) Non obstante, a historia da construción social da natureza é sempre a historia dunha interacción cognitiva, moral e estética coa natureza. A transición da natureza á cultura non se esgota nunha historia de dominación da natureza. A construción social da natureza é sempre parte dunha historia humana da natureza, que non se pode reducir a simple historia de dominación"[58] (Eder, 1996:8).

[57] Transfactually.

[58] The social construction of nature is necessarily an element of the social evolution of society (…) Yet the history of the social construction of nature is always the history of a cognitive, moral and aesthetic interaction with nature. The transition from nature to culture is not exhausted in a history of the subjugation of nature. The social construction of nature is always part of a human history of nature, which cannot be reduced to a mere history of domination.

A cualificación do construtivismo epistemolóxico, sobre o cal descansa unha aceptación do carácter pre-condicional do mundo natural respecto do proceso da súa construción social, non atinxe á independencia e permanencia da natureza profunda, das estruturas transfactuais cuxas formas podemos modificar, pero cuxa esencia é inaccesíbel. Antes ben, esta cualificación consiste no recoñecemento de que o construtivismo vai alén do coñecemento para incidir directamente na realidade natural, isto é, de que a construción social da natureza non se esgota na súa configuración cultural e simbólica, senón que é tamén a súa efectiva apropiación material, a súa transformación física a mans do ser humano. Trátase así de recoñecer que:

> "o medio ambiente non é representado soamente mediante a construción social, lingüística ou simbolicamente. É tamén a creación da actividade humana, o comportamento humano afecta ao *medio ambiente*, forzándonos a considerar *non só as afirmacións que se fan contra a natureza, senón tamén a transformación material da natureza*"[59] (Woodgate e Redclift, 1998:6).

Non é simplemente, por tanto, que o contexto socio-histórico determine o noso xeito de percibir a natureza, esta é parte do contexto que dá forma ás relacións da sociedade con ela. Se a natureza como realidade obxectiva constitúe forzosamente a pre-condición para a súa construción social, non é menos certo que ese mundo físico unha vez transformado é parte do contexto do que depende a construción que cada sociedade fai da natureza. Non é só que o mundo natural constitúa unha pre-condición necesaria para a construción social da natureza, a mesma transformación humana desa natureza, a súa reconstrución a mans da sociedade, modifica á vez a pre-condición e con iso incide no proceso de construción social do natural. A interacción opera en múltiples niveis e direccións: no material, no cultural e no simbólico, transformamos unha realidade que á vez transfórmanos, e o produto dese proceso transformador modifica ao tempo esa realidade, e así sucesivamente. Porque non só a nosa concepción da natureza é produto dun proceso de construción social; tamén a nosa realidade natural é obxecto e froito dese proceso de construción. Na medida en que esta intervención transformadora na contorna lévase a cabo sobre unha realidade preexistente, máis que de construción convén falar de reconstrución do natural. Noutras palabras, á construción social da idea de natureza corresponde unha actividade material que dá forma á súa realidade a partires da preexistente. Esta actividade material incide no proceso cultural de construción social do natural ao tempo que supón a súa plasmación física, sen que por iso se poda estabelecer a subordinación dunha das dimensións á outra, ambas as dúas teñen lugar, pola contra, de forma parella, e simultánea e reciprocamente confórmanse.

---

[59] … the environment is not merely represented through social construction, in language or symbolically. It is also the creation of human activity, human behaviour affects the *environment*, leading us to consider *not only the claims that are made against nature, but also the material transformation of nature*.

Este proceso, nunca concluso, de apropiación humana do natural, de asentamento humano no mundo, ten así, dúas caras, a material dun lado, a cultural e simbólica por outro. Como afirma Michael Redclift: **"**Somos material e simbolicamente creativos e destrutivos; remodelamos as nosas contornas tanto física *como* cognitivamente**"**[60] (Redclift, 1999b:67). Esta remodelación, á vez, incide sobre a substancia do social, é dicir, a interacción opera nas dúas direccións. Do mesmo xeito, os procesos materiais e culturais relaciónanse mutuamente, e mutuamente inciden un sobre outro, sendo o seu resultado o xeito que a interacción sociedade-natureza adopta en cada momento histórico. O social e o natural están relacionados nun proceso dual no que se co-constrúen dentro de contextos particulares e prácticas medioambientalmente relacionadas (Irwin, 2001:173). Son así mutuamente continxentes e constitúense de forma conxunta, de xeito que a súa separación conceptual non oculta a imposibilidade da súa completa separación na práctica (Freudenburg, 2000:105). O construtivismo cualificado, aquí suxerido, preténdese por iso antireducionista. A construción social do natural comprende, tanto os procesos materiais como os culturais, así como a transformación física tanto como a apropiación cognitiva e simbólica, non cabe derivar uns doutros.

1.5. **A ollada do outro: o afastamento entre o natural e o humano**

Aínda que a oposición entre os enfoques construtivista e realista poden, segundo o meu xuízo, sortearse a través da defensa dun construtivismo epistemolóxico que parta do recoñecemento do carácter real e precondicional do mundo natural, para defender despois a existencia dunha construción social do natural mediante a súa apropiación tanto material como cultural e simbólica, que subliña con iso a decisiva interacción do social e o natural, a súa co-evolución e recíproca transformación, da que en calquera caso queda sempre á marxe a natureza profunda, non é menos certo que esta oposición remite en última instancia ao dualismo sociedade-natureza, ou humanidade-natureza, coas súas decisivas consecuencias e implicacións de índole preceptiva. A fin de contas, construtivismo e realismo non son tanto alternativas ao dualismo sociedade-natureza como variantes do mesmo, na medida en que en ambos os dous casos un dos dous termos do mesmo subordínase ao seu oposto, é dicir, o social explica ao natural ou viceversa. Este feito expresa a importancia central que tivo e ten este dualismo[61] no desenvolvemento da cultura e sociedade occidentais como, por suposto, no discurso do ecoloxismo filosófico e político. A crítica aos distintos xeitos deste dualismo e a vocación de superalo están no centro da teoría preceptiva da ecoloxía política. A concepción ecolóxico política da natureza, que é tamén neste punto concepción do ser humano e do seu lugar no mundo, oponse por iso a toda forma de dualismo, resultando así os

[60] We are both materially and symbolically creative and destructive; we refashion our environments physically *as well as* cognitively.

[61] Dualismo que se pode expresar en múltiples variantes: sociedade-natureza, natureza-cultura, humanidade-natureza, humanidade-animal.

fundamentos da súa defensa do mundo natural e da reordenación das relacións entre o ser humano e a natureza, entre sociedade e contorna.

Para o ecoloxismo político, o dualismo humanidade-natureza, así como as súas distintas variantes, non é máis ca unha construción cultural, unha convención cuxas orixes pódense rastrear na historia e o pensamento de Occidente, que contra toda evidencia proclama que o *ser humano* é distinto e superior á natureza, constituíndose con iso en ferramenta funcional á dominación e explotación humana do mundo natural, proceso ao que alimenta e serve de xustificación. A oposición entre unha natureza constritiva e unha humanidade capaz de superar á devandita natureza e con pleno dereito para facelo é para o ecoloxismo unha peza narrativa clave na épica occidental da conquista do mundo natural polas forzas da razón, o progreso e a industria. Oposicións binarias como a que enfrontan á cultura e á natureza, ou esta contra a sociedade, carecen de significado universal ou esencial, son conceptos socialmente construídos que cumpren unha función nesa narrativa occidental. A invención do dualismo, que supón unha ruptura dos vencellos orgánicos do ser humano co mundo natural, é o primeiro paso na ruptura desa esencial unidade entre a humanidade e o mundo que as mesmas prácticas e crenzas humanas reflectiron até épocas ben avanzadas. O dualismo que separa mente e corpo, ***home*** e natureza, deseña o curso enteiro da civilización occidental e xustifica metafisicamente tanto a devastación ecolóxica coma a dominación da muller e as razas consideradas inferiores (cf. Plumwood, 1993). A separación humana da natureza, que non é outra cousa que o aniquilamento do natural dentro del, supón a morte da natureza externa, privada de vida propia, reducida á condición instrumental de recurso lexitimamente explotábel. Esa identificación dos fitos que historicamente deron forma e consolidaron o dualismo humanidade-natureza é un dos obxectivos da ollada histórica do ecoloxismo político. De acordo con esta, os primeiros elementos para a separación do ser humano do resto da natureza, á que está indisolubelmente unido, pódense atopar en Platón e a súa consideración do ***home*** como criatura divina de alma inmortal, así como na distinción aristotélica entre forma e materia. Allea á tradición xudía, esta separación está tamén presente no relato bíblico da creación en que o ***home*** é igual a Deus e reina sobre a natureza. En calquera caso, o momento decisivo no estabelecemento do dualismo é para a ecoloxía política, como é sabido, a teoría cartesiana. Descartes identifica corpo e natureza como ordes do mecánico, e oponos ao alma coma sede do racional, facilitando así a construción dun duplo dualismo corpo-alma e home-natureza. E aínda que a diferenciación entre ser humano e natureza quedou estabelecida no pensamento precedente, o que fixo Descartes, ao mecanizar a orde natural, foi proceder á xerarquización das ordes natural e humana, é dicir, a natureza toda pasa a se subordinar ao ***home***, o mecánico serve ao racional. A diferenciación, ao xerarquizarse, convertese en separación do natural e o humano. Posteriores achegas, como a visión de Locke da privación de calidades sensitivas no obxecto, ou a kantiana declaración da imposibilidade de lograr coñecemento do nóumeno, non fixeron senón reforzar unha separación que o desenvolvemento do capitalismo, e máis concretamente o salto

cualitativo que supón a Revolución Industrial na explotación dos recursos naturais, consolidaría definitivamente. Dende entón e até agora, a división entre o ser humano e a natureza externa converteuse progresivamente en realidade, a través da separación funcional entre a vida urbana e a rural; e mediante a cada vez maior oposición simbólica entre a actividade racional produtiva e o mundo natural (Stephens, 2000:277). A convención deixou, progresivamente, de selo; a invención encarnouse no mundo.

Ao final, a separación conceptual terminou sendo tamén cognitiva, simbólica e dá lugar á física. A inicial separación ser humano-natureza, reflexo da singularidade humana no mundo, deriva en oposición sociedade-natureza cando a primeira conquista á segunda e convértea na súa escrava. Paradoxalmente, só a definitiva culminación do proxecto de dominio do natural que a Ilustración veu a facer explícita permitiu a disolución do dualismo a través da transformación da natureza en medio ambiente. Mantén aínda, sen embargo, plena vixencia normativa, simbólica e material. A sociedade mesma, nas súas orixes, defínese por oposición ao natural, noutras palabras, a construción da cidade humana é a creación dun espazo humano propio, a instauración da lei dos humanos, mortais, fronte á lei da natureza inmortal. Para o ecoloxismo político, en cambio, esta separación debe terminar, abolirse o dualismo que en calquera das súas formas proclama a diferenciación xerárquica de humanidade e natureza. O ser humano é parte da natureza, pertence plenamente a ela, e desa pertenza cabe extraer consecuencias éticas que esixen un cambio no xeito en que a humanidade se relaciona coa natureza, a partires do recoñecemento de que o ser humano é parte da comunidade natural. O ser humano procede, participa e depende dos procesos naturais (Zimmerman, 1994:8). A supresión do dualismo humanidade-natureza proporciona á ecoloxía política unha base a partires da cal desenvolver argumentos en favor da preservación do mundo natural; de aquí o papel central que xoga na súa construción teórica. Toda reconstrución da relación entre o ser humano e a súa contorna, entre sociedade e natureza, debe por tanto aspirar a superar a separación entre ambas as dúas ordes mediante a negación mesma da súa dualidade. É precisamente nesta tarefa onde cabe atopar explicación para moitas das contradicións e fallas que exhibe o seu armazón preceptivo.

É a liña divisoria trazada entre o ser humano e os animais non-humanos a máis significativa ao tratar o problema da pertenza ou non da humanidade á orde natural, e en consecuencia da obriga que poda ter de se suxeitar ás súas leis. A oposición humanidade-animal serviu tradicionalmente, a través da exaltación das diferencias favorábeis á humanidade, para a devandita definición e para a conseguinte ordenación xerárquica das súas relacións a partires do outorgamento dun estatuto de excepcionalidade ao ser humano. Tal e como sinala Robert Harrison: **"**Calquera definición da humanidade dos seres humanos debe estabelecer unha distinción entre o humano e o animal**"**[62] (Harrison, 1996:427). A relevancia desta separación responde á peculiar posición que ocupa o animal non-humano, tanto no espazo social coma no simbólico, verdadeiramente no eixe mesmo

[62] Any definition of the humanity of human beings must posit a distinction between the human and the animal.

que separa o humano e o natural, tal e como se definiron na cultura occidental. É dicir, así como no ser humano, en cuxos trazos de humanidade máis imperceptíbeis, viuse sempre á besta, no animal máis próximo ao ser humano presentiuse con inquietude o vencello que o evolucionismo darwinista colocou tan abruptamente de manifesto. Como expón Dawson:

> "Os animais ocupan un lugar único no medio ambiente humano. Están na intersección das contornas cultural e biofísica. Os animais son compoñentes vivos, sintentes e biolóxicos do medio ambiente natural. Non obstante son parte da cultura humana: produtos alimentarios, indumentarios, cosméticos e farmacéuticos, produtos médicos, asistencia física aos discapacitados, vocabulario e simbolismo, amizade e compañeirismo"[63] (Dawson, 1999:193).

Historicamente, de feito, a atención prestada á relación entre ser humano e animal non-humano, a comparación incesante entre ambos os dous, xogou un papel definitorio na constitución do dualismo humanidade-natureza. Estabelecida a ascendencia humana sobre o reino animal, o seu dereito a dominalo e facer uso del, pouca dificultade leva estender a xustificación do dominio humano sobre o resto da natureza orgánica e inorgánica. Escriben Horkheimer e Adorno (1994:291): **"**A idea do home exprésase na historia europea na súa diferencia respecto ao animal**"**[64]. Pódese dicir, aínda máis, que esa historia é a constante procura daqueles atributos humanos concretos que substancia a devandita diferencia, procura cuxas premisas son levadas por Descartes até a súa lóxica conclusión, e que non puideron asemade senón penetrar moral, relixión e educación, isto é, asentarse na vida e pensamento da civilización occidental. A ansiedade por determinar con claridade o humano e o animal non-humano tivo importantes consecuencias para as relacións ***inter homines***, xa que se definía a esencia da humanidade como consistente en algunha calidade específica, seguíase diso que calquera home que non a posuíra era subhumano ou semianimal (cf. Thomas, 1984: 41). A definición excluínte do humano serviu, e serve aínda hoxe, para xustificar a dominación e incluso o exterminio daquelas persoas que por non encaixar nesa definición eran tidas por menos que humanos. Figuras tales como o bo salvaxe, ou aquela do neno-lobo non sometido a proceso algún de socialización, cuestionaron ao longo da historia os mesmos termos da oposición humanidade-animal ou natureza-cultura, ao se atopar entre un e outro espazo. O xeito en que se lles considerou foi reflexo da idea do humano, ao oscilar entre a rexeitábel antítese do social e a expresión dunha vontade libre das convencións e represións sociais. Aínda que estes casos amosan o papel da cultura na construción do humano e a súa oposición a unha natureza que deixada ao seu libre curso impide diferenciar ao ser humano da besta do que se lle cría tan afastado, a plena

[63] Animals occupy a unique place in the human environment. They are at the intersection of the cultural and biophysical environments. Animals are living, sentient, biological components of the natural environment. Yet they are part of human culture: food, clothing, cosmetic and pharmaceutical products, medical products, physical assistance to the disabled, vocabulary and symbolism, and friendship and companionship.

[64] La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal.

vixencia do cartesianismo impedía todo auténtico cuestionamento da divisoria. Sen embargo, o darwinismo viu a evidenciar a igualdade xenealóxica da todas as criaturas vivas, permitindo con iso interpretar os casos fronteirizos de moi distinto xeito. A distintividade do humano, como logo sinalarei, non se pode xustificar á marxe da identidade de pertenza biolóxica.

Cales son, entón, os distintos xeitos de concibir a relación entre os animais humanos e non-humanos? Reprodúcese aquí a distinción entre un enfoque dualista e outro naturalista, se ben é nas variantes que adopta cada un onde atoparemos os matices necesarios para o debido xuízo de cada un.

1. A concepción dualista das relacións entre os animais humanos e non-humanos nega a posibilidade de estabelecer unha analoxía entre unha e outra. Dentro do dualismo, compre distinguir á vez entre dúas variantes. Por unha parte, aquela que ten o seu punto de partida nun creacionismo separatista que estabelece unha fonda división entre ***humanos*** *e* ***animais***; as mesmas calidades biolóxicas do ser humano non terán que ver con aquelas dos animais, integrantes dunha orde en todo distinta e en todo inferior á humana. Non debe estrañar, por iso, que os partidarios do creacionismo combatan ao evolucionismo darwinista, porque ven a negar precisamente as premisas sobre as que se asenta. O outro xeito de dualismo é aquel que acepta unha explicación evolucionista da emerxencia do ser humano como especie biolóxica diferenciada, os trazos distintivos da humanidade son un produto do proceso de evolución natural, mais como exclusivos do ser humano son suficientes para dividir claramente entre o cultural e o natural, o humano e o animal.

2. A concepción naturalista xulga en cambio que os trazos que nos diferencian doutras especies son cuestión de grado antes que de substancia. Somos esencialmente similares ao resto dos animais, aínda que existan distintas gradacións na escala biolóxica. Tamén aquí hai que distinguir entre enfoques máis ou menos reducionistas. O naturalismo reducionista, ou bioloxicamente determinista, trata de explicar as disposicións ou habilidades humanas, así como os xeitos sociais, como a consecuencia inevitábel da bioloxía. Xa que se todo se pode explicar en clave biolóxico-xenética, ¿como defender especificidade humana algunha? Fronte a esta, o naturalismo non reducionista recoñece as formas en que a humanidade se diferencia do resto das especies, incluso as súas capacidades éticas, mais rexeita calquera forma de explicación cultural que se negue a aceptar que o conxunto de comportamentos humanos está en última instancia determinado bioloxicamente; non cabe por iso trazar unha división ontolóxica entre o humano e o animal.

Este último enfoque é o característico do ecoloxismo político; a maior parte dos teóricos defenden un naturalismo non reducionista de raíz evolucionista. A importancia do darwinismo como sustento último de toda forma de naturalismo non pode en principio ser esaxerada. Coa doutrina da evolución, o naturalismo triunfa sobre calquera dualismo anterior; a explicación inmanente da nosa orixe de acordo con regras de xogo puramente biolóxicas supón a refutación da suposta

transcendencia e especialidade humanas por parte dunha natureza non intencionada e mecánica. A subordinación da natureza á sociedade dá paso á reabsorción do social no natural:

> "Incluso aínda que a natureza é, en primeira instancia, unha criatura da historia, isto é, da concepción humana, trata audazmente de converter a historia nunha subcategoría da Natureza. Unha vez que aceptamos, mediante o estudo da Natureza, que toda vida está organicamente relacionada, é organicamente a mesma a través da ligazón da evolución, entón a humanidade é literalmente unha parte da natureza"[65] (Evernden, 1992:93).

Trazos como a linguaxe, a auto-conciencia ou o emprego de ferramentas deixan incluso de atribuírse en exclusiva ao ser humano a raíz do progreso na investigación doutras especies, quedando así demostrado que as capacidades e habilidades humanas son produto da evolución, non dons divinos (cf. Osuna, 2013). Dende esta óptica, a cultura mesma xorde do proceso evolutivo, é unha forma da natureza e de ningún xeito pode por iso oporselle. Escribe Peter Dickens cando se refire ás consecuencias que trae consigo a afirmación da condición natural da humanidade que **"**os seres humanos e a súa 'cultura' non deben verse como unha categoría de comportamento separado daquela que nace das tendencias e capacidades xeneticamente herdadas**"**[66] (Dickens, 1992:18). A cultura xa non é aquí o instrumento que a natureza usa para reprimir os seus impulsos atávicos, a ferramenta de humanización da animalidade latente no ser humano (cf. Freud, 1999). Está ausente, en aparencia, o conflito; a cultura é parte da natureza porque é un produto do seu despregue evolutivo, é historia natural. Non é menos certo, sen embargo, que o evolucionismo tamén pode soster ao dualismo antireducionista que aquí vou a defender. Noutras palabras, defender a cultura como produto da evolución pasaría a ser un signo distintivo da excepcionalidade humana, diferenciándoa do reino animal ao que non por iso deixa de pertencer. Como veremos, o propio da humanidade é aquela ambivalencia ou condición dual pola cal pertence á natureza separándose ao tempo dela.

O naturalismo de Ted Benton (1992, 1993a) é quizá un dos intentos máis interesantes de fundamentación dunha perspectiva naturalista que, perseguindo a abolición do dualismo humanidade-natureza, trata explicitamente de evitar a tentación reducionista; é, por iso, unha axeitada pedra de toque para o debate. Como el mesmo sinala, non é cuestión de desenvolver un naturalismo moral, convertendo á natureza en fonte de inspiración preceptiva, senón dun naturalismo explicativo, que recoñeza a existencia de determinados feitos acerca da natureza e da nosa relación con ela, á marxe da nosa avaliación moral ou estética dos mesmos. Para Benton (1993a:54), é posíbel defender: **"**un enfoque da natureza humana naturalista no seu recoñecemento

---

[65] Even though Nature is, in the first instance, a creature of history, that is, of human conception, it audaciously attempts to make history a subcategory of Nature. Once we accept, through the study of Nature, that all life is organically related, organically the same through the linkage of evolution, the humanity is literally a part of Nature.

[66] (…) human beings and their "culture" should be seen not as a category of behaviour separate from that stemming from genetically inherited tendencies and capacities.

dunha continuidade e unha comunalidade entre os homes e outras especies animais, sendo asemade capaz de identificar e iluminar a especificidade humana**”**[67].

O punto de partida deste enfoque naturalista coincide coa razón pola cal se rexeita o dualismo, pola súa incapacidade para recoñecer a relativa sofisticación e complexidade da vida mental e social de moitas outras especies animais. Dito doutra maneira, pola súa raizame cartesiana, a separación entre unha humanidade en posesión de alma e razón e o resto de especies, simples máquinas incapaces de sufrir nin padecer. Benton acepta que existen necesidades de auto-realización peculiares do ser humano como ser auto-consciente e histórico. Mais o ser humano comparte moitas necesidades con outros animais non-humanos, polo que estas deberían verse como xeitos específicos de facer o que outros animais non-humanos tamén fan. De modo que esas necesidades peculiares dos seres humanos, que poderían servir en principio para fundamentar a súa excepcionalidade, podan contemplarse como necesidades que derivan de atributos ou requisitos comúns tanto aos seres humanos coma aos animais non-humanos; son **“**consecuencias en algún sentido daquelas necesidades comúns aos seres naturais, ou das formas específicas de cada especie de satisfacer esas necesidades**”**[68] (Benton, 1993a:56). Dedúcese de aquí que toda necesidade humana pode en última instancia explicarse de xeito naturalista, e sen que iso introduza unha diferenciación cualitativa respecto das necesidades que mostran os demais animais. Na medida en que tanto as necesidades humanas coma as necesidades dos animais non-humanos teñen unha mesma orixe biolóxica, constitúen distintas manifestacións do mesmo proceso evolutivo, son formas do mesmo que por esa razón non admiten a gradación xerárquica. A determinación do distintamente humano non pode proceder da identificación de atributos ou necesidades que só os seres humanos posúan, senón do sinalamento dos xeitos específicos a través dos cales **“**os seres humanos exhiben atributos ou cobren as necesidades que comparten con outras especies**”**[69] (Benton, 1993a:54). As necesidades animais, humanas e non-humanas, aínda máis, os trazos animais, humanos ou non, dos que esas necesidades son causa, teñen a mesma orixe biolóxica-evolucionista, polo que non serve considerar unhas inferiores a outras. Concluímos disto que semellante recoñecemento da esencial igualdade dunhas necesidades que só se diferencian en como se manifestan e como se satisfán, e que aparecen así sen xerarquizar, trae consigo importantes consecuencias normativas, particularmente obrigas éticas orientadas á remoción, na medida do posíbel, de prácticas sociais que impiden o florecemento das outras especies animais. O naturalismo de Benton apunta na dirección oposta ao dualismo que trata de superar, é dicir, en lugar de resaltar a

[67] (…) of an approach to human nature which is naturalistic in its acknowledgement of a continuity and commonality between humans and other animal species, but which remains able to identify and illuminate human specificity.

[68] (…) consequential upon those needs which are common to natural beings, or upon the species-specific ways in which those common needs are met.

[69] (…) humans exhibit attributes or meet needs which they share with other species.

excepcionalidade humana e tratar de xustificala, sublíñase o que temos en común co resto de especies.

Esta volta do ser humano á natureza que resulta do naturalismo ecolóxico-político, da énfase na pertenza humana á orde natural, leva consigo importantes consecuencias preceptivas que fundamentan o intento por estabelecer unha ética medioambiental, ou recoñecemento das nosas obrigas cara ao mundo natural. Polo xeral, o xeito que adopta esta fundamentación susténtase na existencia de fortes vencellos entre a humanidade e a natureza que cabe deducir da súa mesma orixe biolóxica. A continuidade apreciábel entre os animais humanos e non-humanos e, ollando un pouco na historia natural, entre o ser humano e o resto da natureza orgánica e inorgánica, convértese na base dun extensionismo moral que postula a aplicación de obrigas morais reservadas até agora ás relacións con outros humanos ao trato co mundo natural, dentro dunha gradación considerada inevitábel tendo en conta os conflitos de intereses entre especies e entre especies e ecosistemas, por exemplo. En palabras de Hans Jonas (1998:21), a afirmación do parentesco non xa do ser humano cos animais, senón dos animais coa humanidade **"**devolveu parte da súa dignidade ao mundo global do vivinte**"**[70]. Á marxe daqueles problemas que esta maioritaria estratexia expansionista presenta en relación co estatuto mesmo do naturalismo verde e o problema da excepcionalidade humana, que logo serán expostos, interesa salientar aquí como a insistencia na continuidade humano-animal como fundamento para a consideración moral entra en conflito coa outra estratexia preconizada dende o campo do ecoloxismo político, é dicir, co cultivo do respecto cara ao outro que a natureza representa. Reprodúcese aquí o problema da xustificación do valor intrínseco do natural, así como o relativo ao conflito entre construtivismo e realismo na concepción da natureza. O valor da natureza radica agora na súa independencia do ser humano (Milton, 1999); en lugar de procurar as similitudes entre o ser humano e o mundo natural, do que se trata é de desenvolver un sentimento de humildade cara ao que non somos, cara a un outro máis vasto, antigo e poderoso ca nós (Cooper, 1997:64). A fonte da obriga non é a familiaridade, senón a estrañeza. Supón isto: ¿aceptar a singularidade humana, a separación dunha cultura que se abraia ante unha natureza digna de respecto polo seu outro, e reeditar con iso esta forma de dualismo? A contradición entre as dúas liñas de argumentación é, en aparencia, evidente. As limitacións do naturalismo verde, o problema da excepcionalidade humana, así como o dualismo sociedade-natureza e as implicacións do construtivismo cualificado que defendo para a xustificación dunha defensa do mundo natural, converxen aquí.

Un dos principais problemas do naturalismo ecolóxico-político é a súa dificultade para explicar aqueles trazos especificamente humanos irredutíbeis á simple igualación biolóxica. Nos termos en que Benton fai a formulación, o problema remite en principio ás necesidades humanas de orde cultural, porque as necesidades máis puramente biolóxicas ou corporais, como por exemplo as alimentarias, permitirían esa redución, aínda que non está claro que o xeito de satisfacción das

[70] … devolvió parte de su dignidad al mundo global de lo viviente.

mesmas o admita en igual medida. O naturalismo de Benton depende por tanto da distinción entre dous tipos de necesidades humanas; aquelas, pertencentes á orde máis explicitamente corporal, que se poderían explicar a través da referencia ao que os animais non-humanos tamén fan; e aquelas outras necesidades, de orde espiritual ou cultural, que se consideran nalgún sentido consecuencias daquelas, manifestacións das mesmas. É a relación entre unhas e outras o que se debe aclarar. Benton parece apuntar que a existencia das necesidades básicas do primeiro tipo explica, en función do xeito de satisfacción humano das mesmas, a emerxencia das necesidades de segundo tipo. O problema é que tomar iso ao pé da letra leva directamente a se cuestionar unha distinción cuxa necesidade parece superflua. Hayward sinalou que si esa consecuencialidade limitada vai alén da afirmación de que certas necesidades biolóxicas básicas teñen que ser satisfeitas antes de que outras necesidades culturais se podan satisfacer ou incluso nacer, só cabe interpretala en dous sentidos enfrontados; un, a satisfacción dunha necesidade ***cultural*** é en si mesma a satisfacción dunha necesidade máis ***fundamental***, e en certo xeito a súa sublimación, co que a primeira non é en realidade ningunha necesidade de orde superior . Segundo, se as necesidades culturais xorden como consecuencia da satisfacción das necesidades básicas, é dicir, como necesidades cualitativamente novas, non parece posíbel explicalas en termos das outras, xa que non serían xeitos específicos de satisfacer algunha necesidade máis xeral, senón necesidades 'autónomas', por completo irredutíbeis (cf. Hayward, 1992:8).

A primeira interpretación corresponde a un reducionismo bioloxicista que o mesmo Benton non acepta, a segunda, en cambio, apunta cara a unha posición dualista cuxo rexeitamento está na base do seu naturalismo. O propio Hayward suxire que Benton quérese referir a necesidades humanas que reteñen elementos de necesidades máis básicas, mais incorporan un elemento superior que a converten nunha necesidade distinta, nin redutíbel á máis básica nin por completo independente dela, sendo entón o problema que se confunden *necesidades* con poderes ou capacidades propios do ser humano (Hayward, 1992:8). Por conseguinte, Benton pretende explicar a emerxencia das necesidades culturais a partires da existencia de necesidades básicas, perdendo con iso de vista como a satisfacción destas últimas están na humanidade ligada a trazos especificamente humanos. En palabras de Kate Soper:

> "... o que distingue o xeito especificamente humano de gratificación de necesidades que ten en común con outras criaturas é a dimensión simbólica e estética mesma, e cabe preguntarse se un naturalismo non reducionista do tipo defendido por Benton pode respectar plenamente esta diferenciación sen caer na circularidade"[71] (Soper, 1995: 164).

[71] ... what distinguishes the specifically human mode of gratification of needs held in common with other creatures is the aesthetic and symbolic dimension itself, and one must question whether a non-reductive naturalism of the kind defended by Benton can fully respect this differentiation without falling into circularity.

Toda forma de naturalismo presenta este problema, como dar conta da singularidade humana sen incorrer en xeito algún de dualismo, evitando ao mesmo tempo, se é como Benton de vocación non reducionista, caer en formas simplificadoras de explicación biolóxico-deterministas. O ecoloxismo político non parece ser suficientemente consciente de como a énfase na condición natural da humanidade, na necesidade de que esta se suxeite ás leis da natureza e na súa dependencia dos límites biolóxicos, aproxímaos perigosamente a enfoques que, en último termo e debido á súa índole determinista, supoñen a anulación dos seus propios postulados en defensa da modificación da conduta humana cara ao mundo natural. Soster que toda conduta humana responde a impulsos xenéticos combinados coa interacción adaptativa co medio equivale a naturalizar toda conduta humana e, en consecuencia, a impedir todo xuízo moral sobre a mesma. Bioloxía e liberdade son aquí incompatíbeis. Naturalmente, este reducionismo cumpre co propósito igualador e coa demolición do dualismo que a ecoloxía política pretende. Segundo Robert Harrison:

> "O mito da excepcionalidade humana foi suplantado polo mito da continuidade biolóxica. Recentes esforzos investigadores nas ciencias naturais e sociais parecen decididos a probar – presumen, de feito, ter probado xa – que non existe unha distinción esencial e irredutíbel entre os homes e os animais"[72] (Harrison, 1996:428).

Estas presuntas evidencias científicas non entraron aínda na cultura popular, onde a superioridade humana sobre os animais non-humanos non é obxecto de discusión, por máis que a cada vez máis frecuente práctica de antropomorfización dos segundos suxira unha asimilación que desmenten as prácticas sociais de explotación animal. O debate centrase máis nas consecuencias que teñen os postulados bioxenéticos para a explicación do comportamento humano, que nas implicacións dos mesmos para a regulación do comportamento humano cara ao mundo natural. Fronte ao determinismo naturalista cabe defender un recoñecemento da excepcionalidade humana resultado dunha explicación evolucionista dos trazos especificamente humanos, e que acepte a dupla condición natural e cultural do ser humano, como ser que está á vez dentro e fóra da natureza. A raia entre naturalismo e dualismo non reducionista faise aquí máis tenue, xa que é máis ben nas consecuencias que se deriven do recoñecemento de que existen singularidades humanas onde haberá que atopar elementos para a adscrición.

Afirmar a condición natural do ser humano, a súa evidente suxeición ás leis biolóxicas, é compatíbel coa afirmación da súa singularidade. O ser humano é un produto único do proceso evolutivo, e aqueles trazos que o fan excepcional, como a linguaxe, a auto-conciencia ou a súa capacidade de intelección racional, explícanse como un produto da historia natural no que a el respecta. Neste sentido, porén, todo o humano é natural e non pode deixar de selo. O

[72] The myth of human exceptionality has been supplanted of late by the myth of biological continuity. Recent research efforts in the social and natural sciences seem determined to prove - indeed, presume to have already proved - that there is no essential, irreducible distinction between humans and animals.

desenvolvemento humano é así o produto da co-evolución de cultura e natureza. Ao ser produto de ambas as dúas, a humanidade, sen deixar de ser natureza, é tamén outra cousa. A cultura diferencia ao ser humano do resto da natureza, ao tempo que o separa dela. Se a emerxencia da cultura, daquilo especificamente humano, xa se manifeste en forma de linguaxe ou de ferramenta, é un produto do proceso evolutivo e é, claro esta, un produto do seu proceso de adaptación e dominación progresiva da contorna, non o converte sen embargo nun simple subproduto da natureza nin permite reducilo a esta: **"**O cultivo da natureza fai xurdir a cultura, dende logo, mais a cultura non é un epifenómeno da natureza. Son os xeitos a través dos cales os seres humanos organizan a súa relación coa natureza**"**[73] (Harrison, 1996:426). Facer depender toda manifestación cultural ou simbólica dos procesos biolóxicos, ou defender que derivan dos mesmos, como fai Benton na súa distinción entre necesidades orgánicas e máis desenvolvidas, é incorrer no naturalismo máis reducionista, no determinismo biolóxico. Aínda que sendo certo, sinalar que existe un sentido no que todo, irremediabelmente, é ***natural***, posúe moi escaso valor explicativo. Non hai que esquecer que as manifestacións da cultura humana non se poden explicar de xeito reducionista porque xorden dun proceso de interacción co medio no que o propio medio está a ser transformado por esa cultura, entendida aquí no sentido máis amplo. A organización das relacións do ser humano coa súa contorna depende tanto das condicións materiais e biolóxicas que posúen o ser humano mesmo e o mundo no que vive e sobre o cal actúa, como da autónoma capacidade humana para se adaptar e desenvolverse. Un aspecto moi importante desta organización é o seu carácter activo, o feito de que o proceso de adaptación humana á contorna inclúe a transformación desta, a súa reconstrución no curso dun proceso de apropiación material, cultural e simbólica. A adaptación humana é finalmente a súa humanización. En palabras de Lewontin:

> "Os organismos, dentro das súas vidas individuais, e no curso da súa evolución como especies, non se *adaptan* ás súas contornas: *constrúenas*. Non son simples *obxectos* das leis da natureza, obxecto de alteración até o inevitábel, senón *suxeitos* activos, que transforman a natureza de acordo coas súas leis"[74] (en Barry, 1999:51).

Non podemos insistir en subliñar aquilo que o ser humano ten de común co mundo natural cando son as singularidades humanas as que permitiron dominalo, entendendo dominación como éxito no proceso de adaptación, apropiación material e simbólica do mundo natural. A través desta dominación, o ser humano sepárase da natureza, e sen deixar de se suxeitar a aquelas leis naturais das que non se pode librar mais modificando moitas condicións materiais aparentemente inalterábeis, crea un ámbito novo cunha lei nova, é dicir, a sociedade e as súas normas e

[73] The cultivation of nature gives rise to culture, to be sure, yet culture is not an epiphenomenon of nature. It is the modes by which human beings organize their relation to nature.

[74] Organisms within their individual lifetimes and in the course of their evolution as a species do not *adapt* to environments: they *construct* them. They are not simply *objects* of the laws of nature, altering themselves to the inevitable, but active *subjects*, transforming nature according to its laws.

representacións propias, non rexidas pola necesidade orgánica, senón pola liberdade social. A capacidade humana para se impor sobre a súa propia condición natural, para se diferenciar da natureza sen deixar de ser natureza, permiten rexeitar todo naturalismo reducionista que aplica a cega lei biolóxica para explicar toda singularidade humana.

Tamén John Barry refírese a esta dupla condición do ser humano; para el, é esa mesma condición, antes que os trazos que a xustifican, o que fai único ao ser humano (cf. Barry, 1999:53). No seu caso esta excepcionalidade pódese defender dende un naturalismo non reducionista que sexa quen de recoñecer a especificidade humana. Segundo el, a cultura é o xeito de expresión da nosa natureza, a manifestación propia da nosa especie. É o xeito a través do cal os seres humanos, colectivamente, adáptanse ao seu nicho ecolóxico, en parte, transformándoo:

> "A cultura humana pódese ver como unha capacidade colectiva dos humanos de se adaptar ás condicións particulares e continxentes da súa existencia colectiva, incluíndo, moi importante, as contornas coas que interactúan e das que dependen"[75] (Barry, 1999:51).

Como pode verse, a liña de demarcación entre naturalismo e dualismo, nas súas formas non reducionistas, e aquí esvaecida. O que estabeleza a diferenza é probabelmente o grado de autonomía que se conceda á cultura e, en xeral, a aqueles trazos humanos habitualmente aducidos para defender a súa excepcionalidade. Aínda que, segundo a miña interpretación, a cultura non é un epifenómeno da natureza e goza dunha autonomía propia, á marxe da súa suxeición última a procesos orgánicos, dubido que Barry a faga depender tampouco de xeito forte das condicións materiais das que xorde. A inspiración parece ser común, un materialismo non determinista, como aquel que Marx apreciou en Epicuro (cf. Foster, 2004). O ser humano non se reduce a natureza, existe unha dimensión especificamente humana, que depende só de xeito débil dos procesos biolóxicos, que constitúen a súa base material mais non determinan nin a súa forma nin a súa existencia. Deseguido sinalarei como é preciso distinguir entre as dimensións ontolóxica e epistemolóxica do dualismo; antes, sen embargo, hai que prestar atención a unha oposición xa suxerida, aquela que se estabelece entre sociedade e natureza. Barry apela neste punto ao naturalismo dialéctico de Murray Bookchin, segundo o cal a cultura humana non representa unha separación radical da natureza, senón que se pode ver como a nosa **"**segunda natureza**"** (Bookchin, 1986, 1995a, 1995b). Sinala Bookchin noutro lugar:

> "Resaltar que a segunda natureza, ou máis precisamente, a sociedade (usando esta palabra no máis amplo sentido posíbel), emerxe dende *dentro* da primeira natureza primitiva é re-estabelecer o feito de que a vida social sempre ten unha dimensión natural, non importa canto se opoña a sociedade á natureza no noso pensamento (...) A vida social non se enfronta necesariamente á natureza como a un combatente nunha guerra constante. A emerxencia da

[75] Human culture can thus be seen as a collective capacity of humans to adapt to the particular and contingent conditions of their collective existence, including, most importantly, the environments with which they interact and upon which they depend.

> sociedade é un feito natural que ten as súas orixes na bioloxía da socialización humana"[76] (en Biehl, 1997:47).

A última expresión desta cita ilustra por si soa o risco que corre un enfoque destas características de se deslizar cara a unha explicación reducionista do social até quedar atrapado nela. A naturalización da sociedade toma parte polo todo, é dicir, unha das dimensións da existencia social e individual é elevada á condición de dimensión dominante, noutras palabras, o social é unha manifestación do natural, brillante se queremos, pero mera manifestación a fin de contas. O desexo de manter unidas á sociedade e á natureza prevalece fronte á necesidade de recoñecemento da súa (relativa) autonomía. Paga a pena repetir que a pesares de que certamente a emerxencia da sociedade sexa nun sentido un *feito natural*, tal circunstancia non nos permite explicar o como desa emerxencia nin, especialmente, o xeito en que a sociedade se desenvolve autonomamente, porque os xeitos sociais non admiten o reducionismo explicativo, aínda cando sexan resultado dun proceso de co-evolución de sociedade e natureza. Aquí coma na humanidade, a sociedade é parte da natureza mais ao tempo diferenciase e separase dela, precisamente para dominala, humanizala e, con iso, dar pé a unha recíproca e fonda penetración que paradoxalmente ven a anular esa mesma separación. De aí que non exista unha historia natural do social, namentres que si podemos trazar unha historia social do natural. Máis acorde co debido recoñecemento desta interpenetración entre sociedade e natureza, isto é, coa aceptación de que así como o ser humano é natureza, a natureza, debido ao proceso co-evolutivo e de recíproca transformación experimentado dende a emerxencia do *homo sapiens*, é á súa vez sociedade, Moscovici (1975:15) propón **"**unha historia humana da natureza**"**[77] que de fin **"**á visión dunha natureza non humana e dun home non natural**"**[78], xa que natureza e sociedade non se exclúen mutuamente, non en van **"**a sociedade é unha segunda natureza, dende o momento en que separa á humanidade do reino animal e representa o seu signo distintivo**"**[79]. Aínda que a sociedade teña a súa orixe na natureza, é preciso aceptar que ao mesmo tempo diferenciase e separase da mesma; como, doutro xeito, poderíamos falar da interacción entre sociedade e natureza? Esta distinción entre a condición ontoloxicamente natural da sociedade (o seu emerxer dela) e o seu desenvolvemento histórico posterior, relativamente independente da súa base material mais en permanente contacto co-evolutivo coa mesma, a que permite dicir que a sociedade é ao tempo natureza e está fóra dela. Igualmente, antes mencionei unha natureza que é á vez social (natureza superficial) e invariabelmente natural (natureza profunda). O social é natural e o natural

---

[76] To emphasize that second nature, or more precisely society (to use this word in its broadest possible sense), emerges from *within* primeval first nature is to reestablish the fact that social life always has a naturalistic dimension, however much society is pitted against nature in our thinking (...) The emergence of society is a *natural* fact that has its origin in the biology of human socialization.

[77] … una historia humana de la naturaleza.

[78] … a la visión de una naturaleza no humana y de un hombre no natural.

[79] … la sociedad es una segunda naturaleza, desde el momento en que separa a la humanidad del reino animal y representa su signo distintivo.

social. Séguese de aquí que o dualismo é un produto histórico, mais non por iso unha simple continxencia prescindíbel e negociábel.

Pódese dicir, non obstante, que seguir a falar do dualismo sociedade-natureza cando se salienta a interrelación do social e o natural, a súa recíproca co-evolución e, aínda máis, a reconstrución social do natural convertido en medio ambiente, adoita parecer cando menos contraditorio. Se a sociedade é natureza e a natureza é sociedade, semella non haber lugar para unha separación, menos aínda para unha oposición. Como di Harvey:

> "Os seres humanos, como todos os demais organismos, son '*suxeitos* activos que transforman a natureza de acordo coas súas leis' e están sempre en proceso de adaptación aos ecosistemas que eles mesmos constrúen. É fundamentalmente erróneo, en consecuencia, falar do impacto da sociedade *sobre* o ecosistema como se foran dous sistemas separados en interacción mutua"[80] (Harvey, 1996:186).

A cuestión é que posibelmente xa non teña sentido trazar esa separación, ou máis ben este preto de non telo. Por descontado xogou un importante papel histórico, e en gran medida aínda o xoga; as nosas sociedades inda están cultural e materialmente vertebradas por unha interacción material e cultural cunha natureza concibida como diferenciada e enfrontada á sociedade, igual que a idea do ser humano construíuse a partires da súa diferencia co animal non-humano. Para Neil Evernden, o dualismo é unha pura invención, coma a Natureza, con maiúsculas; para el estamos diante de ferramentas cognitivas que facilitan **"**a existencia dos seres humanos e da natureza como entidades separadas e cualitativamente distintas**"**[81] (Evernden, 1992:94), así como o seu estudo e control. E, engade, o dualismo **"**non pode ser resolto realmente *porque nunca existiu***"**[82] (Evernden, 1992:99). Sen embargo, isto non é tan seguro, é máis, o feito de que o dualismo natureza-humanidade fora creado por esta última non significa que non existira. Todo indica, máis ben, o contrario. Cognitiva, cultural, simbólica e materialmente sociedade e natureza mantiveron unha relación caracterizada pola súa separación e oposición, do mesmo xeito que a idea do ser humano foi creada e alimentada por oposición á idea do animal non-humano. Que esa separación epistemolóxica e práctica non corresponda unha separación ontolóxica non anula a súa realidade. De feito pódese falar desa separación como necesidade, é dicir, só a través da mesma pode o ser humano dotar de sentido á súa presencia no mundo, a súa adaptación ao mesmo mediante a apropiación física e simbólica da contorna, por máis que nesa aparencia se oculte unha esencial unidade ontolóxica, unha natureza que todo o abrangue. Como apunta Moscovici, a loita da

---

[80] Human beings, like all others organisms, are "active *subjetcs* transforming nature according to its law" and are always in the course of adapting to the ecosystems they themselves construct. It is fundamentally mistaken, therefore, to speak of the impact of society *on* the ecosystem as if these are two separate systems in interaction with each other.

[81] ... the existence of humans and nature as separate and qualitatively distinct entities.

[82] ... cannot actually be resolved, *because it never existed*.

humanidade contra a natureza débese concibir en último termo como **"**un enfrontamento *dentro* da natureza**"**[83] (Moscovici, 1975:27). Esta calidade natural última do ser humano e da sociedade lembra a orixe ficticia da oposición e a inconsistencia ontolóxica, mais non modifica a súa realidade histórica. Porque a historia, ámbito do humano, móstranos unha efectiva separación do social e o natural, a pesares de que a interacción entre ambas as dúas, o constante intercambio orgánico entre o ser humano e a súa contorna física, nos suxira, especialmente a medida que se incrementa, a dificultade última de distinguir entre dúas esferas en permanente contacto. Efectivamente, o produto da cultura humana que é a oposición entre a natureza e a devandita cultura, entre sociedade e natureza, entre animais humanos e non, permitiu, paradoxalmente, crear as condicións necesarias para a súa separación última. É a interrelación historicamente iniciada e desenvolvida a que imposibilita progresivamente a separación:

> "É fácil sentir unha unidade limitada sobre a base de relacións limitadas, xa sexa no animismo, no monoteísmo, ou en formas modernas de panteísmo. Só cando as relacións reais son extremadamente activas, diversas, auto-conscientes, e efectivamente continuas (tal e como se pode ver que son hoxe as nosas relacións co mundo físico), a separación da natureza humana respecto da natureza devén realmente problemática"[84] (Williams, 1980b:83).

A existencia previa das oposicións natureza-humanidade e natureza-sociedade é, por tanto, condición necesaria para a súa disolución. Ocorre que a vixencia histórica do dualismo conduce ao termo oposto ao punto de partida, é dicir, se o ser humano pertenceu inicialmente á orde natural, até o punto de ser un con el, agora esa orde subsúmese na orde social, e a dicotomía natureza-sociedade, inicialmente unha invención, despois unha ferramenta, resolvese na emerxencia do medio ambiente como categoría que sintetiza ás outras dúas. Así: **"**A aceptación do carácter complexo e interactivo do cambio social e medioambiental implica que as distincións simples entre o 'social' e o 'natural' pronto serán insostíbeis**"**[85] (Redclift, 1999b:68). Os mesmos procesos naturais dependen xa en gran medida do ser humano, como este depende deles. Pódese dicir que a disolución do dualismo sociedade-natureza só ten sentido nunha situación de dominio, entendido este, como logo veremos, como control consciente das interaccións sociedade-natureza. Isto é, unicamente cando este control fora razoabelmente estabelecido, a natureza queda reducida a medio ambiente e, coñecendo o grado de interpenetración recíproca, de reconstrución humana do natural, perde sentido a división sociedade-natureza. Tamén só nunha situación de pos-humanidade, é dicir,

---

[83] … un enfrontamiento *dentro* de la naturaleza.

[84] It is easy to feel a limited unity on the basis of limited relationships, whether in animism, in monotheism, or in modern forms of pantheism. It is only when the real relations are extremely active, diverse, self-conscious, and i effect continuous - as our relations with the physical world can be seen to be in our own day - that the separation of human nature from nature becomes really problematic.

[85] Acceptance of the complex, interactive character of social and environmental change means that simple distinctions between "social" and "natural" soon become untenable.

aquela no que o grado de control humano dos seus propios procesos orgánicos e biolóxicos permita intervir neles de xeito decisivo (como anuncian os avances bioxenéticos), cabe disolver o dualismo humanidade-natureza. O control da natureza para a cal a oposición sociedade-natureza foi creado acaba producindo as condicións para a súa reconciliación.

Non obstante esta crecente interrelación entre o social e o natural que socava paulatinamente a súa diferenciación mesma e con iso a base material do dualismo, resulta dubidosa a conveniencia da súa desaparición, especialmente nos planos cognitivo e simbólico, e é paradoxalmente o mesmo ecoloxismo político quen pretende facelo desaparecer quen máis interese debería amosar en conservalo. Doutro xeito, a posibilidade mesma de fundamentar unha defensa do mundo natural resulta ameazada. Porque non se trata só de que oposicións binarias como as que enfrontan á natureza e á humanidade, ou a sociedade e natureza, sexan aspectos importantes, categorías organizativas, que dan forma ao pensamento sociolóxico e a investigación, estruturan os contextos cotiás e non científicos de pensamento (Benton, 1994:29). É que todo discurso que reclame a reordenación das relacións humanidade-natureza ten a perspectiva dualista como presuposto. Así como o concepto de natureza, como aquilo que se distingue do humano ou o cultural, está implícito en calquera intento de negar a súa realidade independente, ou de vela como efecto ou construto da cultura, do mesmo xeito os mandatos ecolóxico-políticos están claramente enraizados na idea da distintividade humana, aínda que poda parecer o contrario, xa que a separación é presuposto tanto do dano coma do seu remedio (Soper, 1995). Aínda máis: **"**Os conservacionistas conservan a natureza non humana porque *é* non humana, porque, se non o fan, chegará o día en que nada do que exista deixará de estar producido ou de ser influído pola humanidade**"**[86] (Milton, 1999:443). Por esta mesma razón, o estensionismo moral acotío utilizado pola ecoloxía política para xustificar a preservación do mundo natural resulta inadecuado. A naturalización do ser humano leva como consecuencia a naturalización do seu comportamento, o que inclúe o seu comportamento cara ao mundo natural. Salientar a continuidade entre a humanidade e a natureza non ten por que facer xurdir un sentimento de protección. Igualmente, esa continuidade non parece engadir un especial valor ao mundo natural, que é aquel que lle pode proporcionar a súa outredade (O'Neill, 1993:151). A outredade da natureza constitúe, por tanto, o fundamento para a súa conservación.

O problema é que, no contexto dunha natureza convertida en medio ambiente humano, como resultado histórico dun proceso de apropiación que inclúe non só a construción cultural e simbólica da contorna, senón tamén á súa activa transformación e asimilación, a defensa dunha natureza natural fronte a unha sociedade que se lle enfronta, é dicir, dunha natureza ***outra***, esta, como quedou dito, deixa de ter sentido. O dualismo que resulta ser necesario ao ecoloxismo perdeu vixencia debido á progresiva interpenetración do social e o natural. A calidade social do natural non implica a completa desaparición do mundo natural que a ecoloxía política quere conservar. Aínda

[86] Conservationists conserve non-human nature because it *is* non-human, because, if they don't, there might come a time when nothing exists that is not produced or influenced by humanity.

que incluso a natureza virxe é un produto da construción social do natural, e inda cando tamén nela o ser humano interveu, non o fixo nun grado que impida recoñecer nela unha natureza apenas asimilada fisicamente pola sociedade. O mundo natural remanente é digno de ser respectado por razóns que atinxen ao seu sentido simbólico e a súa condición de testemuña do non humano. O dualismo humanidade-natureza é finalmente a asa do que queda desta última. Esta protección parte do recoñecemento de que existen grados de intervención social no mundo natural, ou, se preferimos, de que a apropiación cultural e simbólica vai acompañada dunha medida variábel de apropiación e transformación material. A natureza superficial conserva neses espazos unha aparencia máis acorde coa concepción ecolóxico-política do natural. O significativo, alén da interacción sociedade-natureza, pasa a ser o tipo e o carácter da concreta interacción, de xeito que a distinción entre o natural e o artificial, no canto de se configurar como unha dualidade polarizada, admita o trazado dun continuo con posicións intermedias (cf. Stephens, 2000:271). Como di William Cronon:

> "O noso desafío é deixar de pensar en tales cousas de acordo cun conxunto de escalas morais bipolares onde o humano e o non humano, o natural e o non natural, o caido e o non caido, serven como mapa conceptual para a nosa comprensión e valoración do mundo. No seu lugar, debemos abarcar todo o continuo dunha paisaxe natural que é tamén cultural, na cal a cidade, o suburbio, o campo e o salvaxe teñen o seu espazo propio, onde nos permitimos celebralos sen necesidade de denigrar ao resto"[87] (Cronon, 1996c:89).

É importante engadir aquí unha consideración relativa á posibilidade de outorgar valor á natureza na medida en que é un outro. Sería un erro lamentar que esa fundamentación apareza cando a asimilación do mundo natural como medio ambiente limitou tan extraordinariamente os fragmentos de natureza superficial que encaixan na definición ecolóxico-política daquilo que debe ser conservado como natureza. É precisamente o grado de control humano sobre o mundo natural o que fai posíbel recuperar o argumento da outredade e, sobre todo, facelo efectivo. Sostén Hailwood (2000:353) que a outredade do natural non ten por que ser estrañeza, no sentido de ausencia de familiaridade. Así é, mais só en determinadas condicións históricas, alcanzando certo grado de control da contorna e das interaccións físicas co medio. Pensemos no temor reverencial ao mundo natural dominante en comunidades pre-modernas onde a natureza é unha forza estraña e constritiva, un descoñecido espazo de sombras do que case todo se ignora do que, en consecuencia, case todo se teme. Nunha situación na que o mundo natural non é controlado nin coñecido, a estrañeza provoca un desexo de emancipación das constricións naturais que se resolve en vontade de apropiación e movemento de domino. A natureza estraña só pode deixar de selo cando cesa como ameaza,

[87] Our challenge is to stop thinking of such things according to a set of bipolar moral scales in which the human and the non-human, the unnatural and the natural, the fallen and the unfallen, serve as our conceptual map for understanding and valuing the world. Instead, we need to embrace the full continuum of a natural landscape that is also cultural, in which the city, the suburb, the pastoral, and the wild each has its proper place, which we permit ourselves to celebrate without needlessly denigrating the others.

cesación que segue ao seu control. Por iso a outredade do natural como fundamento para a súa preservación obtén agora unha validez da que antes carecía. E só agora é posíbel cultivar un novo sentido para esa outredade, unha estrañeza non asociada ao temor ao descoñecido. O contraste entre a natureza transformada e humanizada, e aqueles fragmentos de mundo natural que son testemuña dunha natureza en desaparición, outórgalles un novo significado: o natural remanente como aquilo oposto ao humano. O mundo animal é de novo unha boa mostra. A antropomorfización das figuras animais tan ao uso na nosa cultura, mecanismo de apropiación simbólica, é sen dubida un obstáculo para a percepción do animal en canto tal. Debido a esta mediación, non vemos tanto ao animal como á figura en que se humaniza; o reino animal ofrécese así como espectáculo, como trasunto da vida social, como decorado. Non contemplamos aos animais na súa radical singularidade, na súa fonda diferenza. Só o dominio dese mundo, que anula o temor, crea as condicións necesarias para esa contemplación. Retirados os velos da antropomorfización, será posíbel sentir cara aos animais un sentimento de outredade, unha nova estrañeza, primeiro porque eses seres sexan, logo porque sexan como son[88]. Xa non é unha estrañeza nada do descoñecemento, porque penetramos nos segredos dos sistemas naturais e coñecemos os seus procesos e mecanismos biolóxicos, senón da pura fascinación cultural, simbólica e estética cara a manifestacións naturais nas que non nos recoñecemos. O dualismo, aínda que ontoloxicamente insostíbel, sostén sen embargo este recoñecemento[89].

1.6. **O ocaso da natureza**

Sendo conscientes do alto grao de penetración social do natural, da crecente interdependencia entre sociedade e sistemas naturais, así como da medida en que a natureza é en moitos sentidos unha construción social, convén preguntarse até que punto o ecoloxismo político está empeñado na defensa e preservación de algo que xa só existe como obxecto de invocación nostálxica. Tanto a transformación humana dos procesos naturais como a ocupación e apropiación social do mundo natural terían acadado xa uns niveis que impedirían afirmar a supervivencia da natureza tal e como a temos coñecido, e tal e como os verdes a defenden. A natureza, por tanto, tería desaparecido, é dicir, sería xa sociedade. Esta posíbel desaparición ten importantes consecuencias para o ecoloxismo, porque dificilmente pode este sobrevivir sen a súa razón de ser. Sen a natureza, o ecoloxismo vese privado do seu principal fundamento preceptivo. A resposta, sen embargo, non

---

[88] Sería interesante estudar as posibilidades que o concepto de ***vulnerabilidade***, tal e como é explicado por Cavarero (2009) e Butler (2004 e 2010), tería á hora de aplicarse ao mundo animal non-humano; a vulnerabilidade sería constitutiva tanto do ser humano como do resto do mundo animal. Ademais, a ***precariedade*** (*precariousness*) non podería eliminarse pero si a ***precaridade*** (*precarity*) xa que é politicamente administrada e parece claro que o groso das relacións humanos - animais non-humanos basease nesta última.

[89] Son as distintas perspectivas que nacen do vencello entre ecoloxismo e feminismo as que mellor explican as lóxicas de dominación e as estruturas xerárquicas xeradas polas diferentes conceptualizacións dos dualismos (masculino-feminino, natureza-cultura, humanos-animais non-humanos). Nestas liñas non hai tempo de traballar cada un deles, para unha mellor e máis profunda aproximación ver: Mellor, 2000 e Puleo, 2011.

pode ser a afirmación dunha natureza universal e esencial, senón, pola contra, a adaptación a unha nova realidade, a defensa do que podemos chamar o mundo natural remanente no contexto dunha natureza convertida en medio ambiente.

Tanto na formulación da tese do ocaso da natureza provinte de sociólogos que, como Giddens (1993, 1996) e Beck (2006), reflexionan en torno á transformación das relacións entre natureza e sociedade no marco da modernidade tardía, como naquela que, debida a McKibben (1990), procede do propio ecoloxismo e é por tanto tamén unha reflexión acerca deste, a desaparición da natureza non se pode identificar coa desaparición dos procesos biolóxicos e estruturas causais subxacentes, cuxa continuidade non é de xeito ningún posta en dúbida. A natureza non abrangue todo o natural, senón que se entende, pola contra, como unha das súas manifestacións. O que desaparece é a natureza concibida como algo externo e separado do social; prodúcese **"***o final da contraposición entre natureza e sociedade***"**[90], de xeito que **"**a natureza xa non pode ser pensada *sen* a sociedade e a sociedade xa non pode ser pensada *sen* a natureza**"**[91] (Beck, 2006:113). Cando se fala do ocaso da natureza esta defínese pola súa independencia do ser humano e a sociedade. Esta concepción é explícita en Giddens, cando se refire á natureza como **"**entorno físico da actividade humana que existe independentemente das súas accións**"**[92] (Giddens, 1996:56); ou cando o aplica **"**á natureza, definindo esta no seu sentido máis obvio, como calquera obxecto ou proceso obtido independentemente da intervención humana**"**[93] (Giddens, 1996:214).

É a natureza separada, externa, autónoma, a que desaparece absorbida por unha sociedade que a converte en parte de si. Tense sinalados tres significados diferentes deste ocaso da natureza externa, que corresponden á vez a tres transformacións diferentes na relación entre sociedade e natureza (Mol e Spaargaren, citados en Achterberg, 1998):

1. O ocaso da natureza no sentido da chamada natureza non humana, en virtude da cal non existe potencialmente ningunha natureza prístina no planeta, en tanto todo o natural parece tocado directa ou indirectamente polas actividades humanas.

2. O ocaso da natureza no sentido de procesos naturais transformados ou ao menos controlados a través da ciencia e a tecnoloxía a prol do progreso e o crecemento material.

3. O ocaso da natureza no sentido de que a natureza doutras especies e incluso a humana tivérase convertido en obxecto de manipulación e control a través da enxeñería xenética.

---

[90] *El final de la contraposición entre naturaleza y sociedad*.

[91] … la naturaleza ya no puede ser pensada *sin* la sociedad y la sociedad ya no puede ser pensada *sin* la naturaleza.

[92] … un entorno físico de la actividad humana que existe independientemente de sus acciones.

[93] … la naturaleza, definiendo ésta en su sentido más obvio, como cualquier objeto o proceso obtenido independientemente de la intervención humana.

Todas estas manifestacións do ocaso da natureza son tamén mostras da penetración humana no mundo natural e da intervención nos seus procesos, de quebrantamento, por tanto, do seu funcionamento independente. Para McKibben, o mellor exemplo do ocaso desa separación, marcada polo grao de influencia humana sobre a natureza e os seus procesos é o quentamento da atmosfera:

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

Como consecuencia desta penetración da sociedade no couto dunha natureza até agora definida precisamente pola súa separación da mesma, a natureza é agora tamén sociedade. A independencia deixa paso á interdependencia. Naturalmente, a interacción entre os ámbitos social e natural non é un trazo novo, mais a intensidade da mesma si o é. Nun *mundo pos-natural* (McKibben, 1990:60), a natureza así reformada e socializada é máis ben mera *natureza xestionada* (Giddens, 1996:218). O noso medio ambiente xa non é enteiramente natural, senón máis ben un produto do dominio social do natural, un artefacto, unha *contorna creada* (Giddens, 1993:150). A separación do social e o natural deixa paso ao socio-natural, e iso ten consecuencias decisivas para a definición mesma dos problemas medioambientais, que non son tantos problemas naturais como problemas sociais, debido á transformación do natural en social e cultural (cf. Giddens, 1996:56; Beck, 2006:114). Con isto, a dependencia social do natural coñece tamén o seu reverso, é dicir, a dependencia natural do social. Os límites entre sociedade e natureza esváense até desaparecer.

Como ocorre co construtivismo, a proclamación do ocaso da natureza supón unha ameaza directa para o armazón normativo do ecoloxismo (cf. Blühdorn, 2002; Blühdorn e Welsh, 2008). É así na medida en que tamén esta última tese, por outra parte directamente relacionada coa construtivista, pon en dúbida, como aquela, a natureza universal e esencialista que defende o ecoloxismo político. Se a natureza non existe, ou perdeu aqueles trazos polos cales se lle atribuía valor e dignidade de ser preservada, a ecoloxía política veríase despoxada, en principio ao menos, da súa mesma razón de ser. McKibben (1990:210) é serenamente sincero ao respecto: **"**se a natureza vaise acabar, debemos reunir infinitas enerxías para evitalo; mais se a natureza xa acabou, por que loitamos?**"**[94]. Non é estraño por iso que dende o ecoloxismo político rexeite esa presunta desaparición, é dicir, a defensa do natural coincide neste punto coa defensa de si. E, xeralmente, esta defensa ten como punto de partida unha concepción realista da natureza que permite seguir falando dunha natureza independente á marxe dunha capacidade humana de manipulación cuxos límites son polo demais postos de manifesto. Ao fío da manipulación xenética, Dickens (1999)

[94] … si la naturaleza se va a terminar, debemos reunir infinitas energías para evitarlo; pero si la naturaleza ya termino, ¿por qué luchamos?

sinala como á marxe das distintas formas de intervención que eses avances fan posíbeis, os poderes causais dos organismos permanecen intactos, razón suficiente para negar toda posibilidade de que a natureza se disolva. Os límites da capacidade transformadora do ser humano coinciden cos límites da manipulación dos procesos naturais. A radical independencia da natureza non se ve entón afectada por unha máis intensa intervención humana neses procesos, cuxa existencia, á marxe do seu concreto funcionamento, non corre perigo algún. A natureza, por tanto, entendida como leis e poderes, existe con independencia dos seres humanos (cf. Dobson, 1998; 1999a). A actividade humana, sinxelamente, non pode acabar coa natureza así entendida, inda que poda modificar algúns dos seus procesos. A idea de que a natureza desapareceu só puido provir dunha absurda identificación da natureza co Edén primitivo, porque o ser humano transformou a súa contorna sempre, se ben só de acordo coas leis da natureza (Benton, 1999:59). Estas constitúen unha condición constante de toda actividade humana, con independencia de toda intervención transformadora. Esta calidade do natural como límite ou condición non se debe entender só de forma negativa, isto é, como constrición, senón tamén de xeito positivo, como marco e punto de partida para a acción do ser humano. Para Dickens, estas leis naturais constitúen a estrutura da actividade humana, e será a combinación daquel marco causal constante e a concreta actividade humana quen determine as distintas manifestacións da relación entre o social e o natural (cf. Dickens, 1992:179). O ser humano, en suma, non pode traspasar o limiar da natureza independente e eterna, cuxas leis e procesos abrángueno ao tempo que se sitúan por riba del e as súas capacidades e poderes historicamente desenvolvidos. Queda así demostrada a supervivencia da natureza, anulada a tese que proclama o seu ocaso e reforzado o ecoloxismo político.

Resulta dubidoso, non obstante, que unha resposta así formulada neutralice o argumento principal que se oculta trala afirmación do ocaso da natureza. Cando se anuncia tal desaparición, non se está a dicir que os procesos naturais e as estruturas causais cesaran ou estean completamente baixo o control do ser humano, senón que se fai referencia, por unha parte, ao feito de que os devanditos procesos xa non se poden definir en termos da súa independencia do ser humano, e por outra, á transformación da natureza entendida como contorna física, como mundo natural visíbel. De novo aquí, aparece a crucial distinción entre natureza superficial e natureza profunda, e unha vez máis se pon de manifesto a confusión que os mesmos verdes experimentan ao tratar cos dous niveis distintos do natural. Como xa quedou estabelecido, efectivamente a natureza profunda non pode ser destruída, porque é condición da vida mesma, e incluso pódese identificar con esta. A súa existencia non se pode pór en cuestión, se ben o seu funcionamento si pode experimentar alteracións como consecuencia do emprego sobre procesos naturais profundos (por exemplo, os xenéticos) do poder transformador do ser humano. A intervención do ser humano pode por tanto afectar ás formas e curso deses procesos, e nese sentido si se pode discutir a súa total independencia do ser humano. O ocaso é o fin da independencia absoluta, non da natureza mesma, que como natureza profunda é

indestrutíbel. Como escribe Soper, debemos respectar as condicións que a natureza, como complexo de poderes e estruturas causais, impón:

> "... se queremos evitar tales calamidades (ecolóxicas) e preservar a natureza concibida como conxunto de recursos e medio ambiente superficial, mais non 'destruiremos' a natureza a este nivel se fracasamos nisto. A natureza entendida no seu sentido realista é indiferente ás nosas eleccións, sobrevivirá en todo caso en medio da destrución medioambiental, e subsistirá á morte de toda a vida planetaria"[95] (Soper, 1995:159-160).

Afirmar, por tanto, a perdurabilidade intrínseca á natureza profunda fronte a unha tese que se refire á natureza superficial e en ningún momento pon en dúbida a imposibilidade de que a primeira desapareza, é insuficiente. Porque a natureza profunda non é a natureza por cuxa preservación loita a ecoloxía política, que máis que a procesos biolóxicos profundos ou a estruturas causais refírense á natureza como contorna, ao mundo natural visíbel e aos sistemas naturais nun determinado estado, caracterizado precisamente pola ausencia de intervención humana. O que defende o ecoloxismo político é un conxunto determinado de formas naturais, manifestación superficial desa natureza profunda ou estrutural, que identifican coa ausencia de intervención humana. A insistencia da ecoloxía política na natureza virxe é o mellor exemplo. Dende esta óptica, a natureza si se disolveu, si foi absorbida pola sociedade e si se converteu en medio ambiente. O problema é, unha vez máis, que a defensa da natureza superficial non se corresponde coa concepción ecolóxico-política da natureza, unha concepción que, ao caracterizar a natureza como esencia sen historia e universal, parece máis axeitada para designar esa natureza profunda cuxa desaparición ninguén sinalou.

Existe un segundo aspecto da tese do ocaso da natureza que ten sido obxecto de contestación por parte do ecoloxismo, e que será en último termo determinante á hora de artellar unha resposta verde á mesma que parta do recoñecemento da súa substancial veracidade. Refírese á absorción social do natural, noutras palabras, trátase da transformación da natureza externa en medio ambiente interno. Esta absorción, á vez causa e consecuencia do ocaso da natureza superficial, non pode de ningún xeito ser aceptado polo ecoloxismo, pois a completa socialización do natural prívalles de todo obxecto. Para Dobson (2007), as mesmas premisas da suposta asimilación social do natural son xa discutíbeis. Porque, de ser certo que todo contacto humano co mundo natural transforma o natural en social, entón a natureza desapareceu efectivamente. Mais, é iso certo? Ao seu xeito de ver, non. Para Giddens, parece que calquera contacto humano co mundo natural dá lugar á inmediata e total transformación do natural, que resulta absorbido polo social; pero non é así. É necesario aceptar unha gradación na humanización da natureza, xa que eses graos existen, é dicir, non todo é social de xeito absoluto. Se estabeleceramos unha sorte de índice de humanización, non

[95] ... if we wish to avoid such calamities and to preserve nature conceived as a set of resources and surface environment, but we shall not 'destroy' nature at this level if we fail to do so. Nature at this level is indifferent to our choices, will persist in the midst of environmental destruction, and will outlast the death of all planetary life.

parece razoábel colocar no mesmo punto a cidade de Os Ánxeles e o rural galego. Facelo é, como no seu xuízo fai Giddens, confundir natureza e medio ambiente. A natureza forma parte do medio ambiente, mais non se esgota nel.

Sucede que, á marxe das concretas posicións de Giddens, falar da apropiación social da natureza, como falar da súa construción social, é falar de como estes procesos, cuxo desenvolvemento teñen lugar baixo o signo da recíproca interacción cos sistemas naturais, resultan finalmente na transformación da natureza separada e externa en medio ambiente humano, non supoñen necesariamente afirmar a total e absoluta humanización do natural. Quérese dicir, a existencia de fragmentos do mundo natural afectados material e aparentemente en menor medida polo proceso de apropiación social da natureza, isto é, a existencia efectiva de graos de humanización, non invalida no esencial a xeral asimilación social do natural. Hai que ponderar que, como xa se sinalou, as partes do mundo natural menos afectadas polo ser humano, sobre todo no referente a unha intervención forte nos seus procesos naturais e a unha transformación igualmente forte da súa aparencia ou superficie, encóntranse nese estado debido a unha decisión social, a unha intervención se o desexamos negativa. Doutro lado, tal ausencia deliberada de intervención indica o pleno cumprimento dos aspectos culturais e simbólicos da apropiación, e por tanto da humanización, que neste caso complétanse precisamente coa restrición do seu aspecto material ou físico. O rural galego, ou o Amazonas, son medio ambiente en tanta medida como a cidade de Os Ánxeles, en tanto constitúen a contorna socio-natural do ser humano. Isto non impide, obviamente, recoñecer que, dentro dese medio ambiente, existen graos de transformación material, e que dende o punto de vista da mesma a contorna urbana ocupa o extremo continuo cuxa outra terminación ocúpana espazos naturais respectados na maior medida posíbel. É o mundo natural remanente interno ao medio ambiente humano. É, tamén, a natureza superficial que o ecoloxismo político quere preservar.

A necesidade de aceptar graos de transformación material do mundo natural no proceso da súa apropiación social, isto é, graos de humanización da natureza en tanto aparencia, conduce directamente ao problema da distinción entre o natural e o artificial como medida para esa gradación. O esencialismo verde na concepción da natureza queda aquí de novo de manifesto, cando a súa definición e identificación baséanse na ausencia de artificio. O natural representa o grao cero de intervención humana, defínese pola ausencia de intervención. Así como a existencia dun propósito e intención humanas é condición necesaria para a existencia do artefacto, a independencia respecto de toda intencionalidade é trazo definitorio do natural.

No seu intento por elaborar unha teoría verde do valor do natural, Robert Goodin (1992) chega a similares conclusións, por canto o que convirte ao mundo non humano en algo valioso é precisamente a súa naturalidade, a súa condición de natureza, máis que concretos atributos ou propiedades físicas. O exemplo proporciónao o menor valor da réplica da obra de arte, é dicir, unha árbore de plástico non ten, non pode ter, o mesmo valor que unha árbore de verdade, porque é a

historia e o proceso da súa creación, independentemente do ser humano, o que lle confire un valor que en ningún caso pode ter a réplica, humanamente creada e, en consecuencia, inda que non carente de valía, en posesión dun significado forzosamente menor co orixinal. Á vez, o maior valor do natural en canto natural ten que ver coa función psicolóxica que a súa existencia cumpre para o ser humano. Para Goodin, os humanos queremos ver algún sentido nas nosas vidas, o que require a súa colocación nun contexto máis amplo, é dicir, son os produtos dos procesos naturais, non tocados pola acción humana, os que proporcionan ese contexto. E aínda que é preciso recoñecer que o ser humano ten a necesidade de se servir dos recursos naturais, existen graos de aproveitamento e explotación, como existen graos de intervención humana no natural. Goodin, por tanto, admite que non todo contacto humano coa natureza supón a súa inmediata desnaturalización. A admisión de graos de intervención e humanización permítelle chegar á seguinte conclusión:

> "Se aquilo que valoramos na natureza é que nos permite ver as nosas propias vidas nalgún contexto maior, entón non necesitamos pedir que a natureza permaneza *literalmente* non tocada por mans humanas. Só necesitamos pedir que sexa tocada por elas só *lixeiramente* – ou, se preferimos, *amorosamente*"[96] (Goodin, 1992:53).

Non obstante, para moitos no ecoloxismo político este intento por elaborar unha teoría verde do valor resultará inaceptábel polo seu enfoque antropocéntrico; o valor do natural atopase en permitir ao ser humano situar a súa vida nun contexto máis amplo, en lugar de ser un valor inherente ao mundo natural, intrínseco e independente de toda valoración humana. Na formulación de Goodin, aínda cando o valor dos obxectos naturais saía da súa independencia respecto ao ser humano e dun proceso de creación completamente natural, a creación de contexto que se lles atribúe supón a súa instrumentalización, a súa subordinación a un propósito humano. A distinción entre o natural e o artificial non admite nin matices nin contactos lixeiros ou amorosos porque os mesmos poden supoñer a perversión e degradación da natureza. Isto cabe aplicalo incluso ao máis amoroso dos contactos, aquel orientado ao restabelecemento dos procesos naturais nun área degradada, á súa recuperación como natureza. Para Katz, esta restauración é sempre imposíbel, e é así por razóns que atinxen á esencia mesma do natural e á súa diferencia respecto ao humano:

> "Cando os homes modifican un área natural crean un artefacto, un produto do traballo e o deseño humano. Esta área natural restaurada pode semellar un sistema natural salvaxe e non modificada, mais é, en realidade, un produto do pensamento humano, o resultado das intereses e desexos humanos. (...) Despois destas accións de modificación e restauración

[96] If what we value about nature is that allows us to see our own lives in some larger context, then we need not demand that that nature be *literally* untouched by human hands. We need demand merely that it have been touched only *lightly* - or if you prefer, *lovingly* …

humanas, o que emerxe é unha Natureza cun carácter diferente ao orixinal. É unha diferencia ontolóxica, unha diferencia nas calidades esenciais da área restaurada”[97] (Katz, 1997:56-57).

Non cabe admitir, por tanto, ningunha clase de contacto co ser humano se intentamos preservar o carácter natural da natureza. A restauración supón por se mesma a súa humanización. O que resulta deste tratamento do natural xa non o é tanto: **“**Así, unha natureza restaurada é unha natureza fraudulenta; é unha creación artificial humana, non o produto dun proceso natural histórico. O ‘arranxo’ tecnolóxico da reparación dunha natureza danada e degradada é unha ilusión e unha falsidade, sexa onde sexa, eu chámolle 'a gran mentira'**”**[98] (Katz, 1992:269-270). Tamén aquí se apela ao carácter natural do proceso histórico independente que dá lugar ao mundo natural cuxa protección se reclama. A restauración non cumpre aquí co criterio de reversibilidade, porque o devir histórico que produce unha entidade é constitutiva da natureza mesma da entidade (cf. Humphrey, 2001). Obsérvese como, dende o ámbito ecolóxico político, coincídese co xuízo de Giddens que Dobson censura, isto é, coa convicción de que todo contacto do social co natural resulta na *total* e *inmediata* asimilación do segundo polo primeiro. Neste caso, a intervención humana, inda que de intencións reparadoras, supón unha creba ontolóxica, unha vulneración do sagrado recinto do natural. Esa intervención convirte a natureza en artificio; o que vai dun a outro é o paso da independencia respecto ao ser humano á dependencia de fins e propósitos humanos.

Tanto Goodin como Katz, por tanto, coinciden en afirmar que é o carácter natural do mundo non humano, a súa orixe en procesos históricos naturais e independentes do ser humano, o que permite atribuírlle valor. Difiren, en cambio, ao xulgar as consecuencias que comporta a intervención humana na natureza, xa que namentres o primeiro acéptao sempre e cando non degrade a naturalidade do natural, isto é, acepta distintos graos de humanización, o segundo, considera que esta intervención é por si mesma irremediabelmente humanizadora e, por iso, causa da transformación do natural en artificio. Mentres Goodin posúe unha orientación antropocéntrica segundo a cal a naturalidade do mundo natural que o fai valioso para o ser humano permite a este situar a súa vida nun contexto máis amplo e por iso no humano atopa toda xustificación; Katz refire o valor do mundo natural a si mesmo, concibíndoo como un valor intrínseco á marxe da valoración do ser humano. Tanto a coincidencia como a diverxencia merecen comentario. En primeiro lugar, existe coincidencia á hora de proporcionar maior valor ao mundo natural que aos artificios creados polos seres humanos. Ese maior valor, á vez, é causa do carácter natural e independente respecto da acción humana dos procesos e a historia que lle deu vida e forma. Esta posición pódese considerar paradigmática do ecoloxismo político na súa totalidade; non está, sen embargo, exenta de

[97] When men change a natural area created an artifact, a product of human labour and human design. This restored natural area may resemble a wild and unmodified natural system, but it is, in actuality, a product of human thought, the result of human desires and interest (…). After these action of human restoration and modification, what emerges is a Nature with a different character than the original. This is an ontological difference, a difference in the essential qualities of the restored area.

[98] Thus, a restored nature is a fake nature; it is an artificial human creation, not the product of a historical natural process. The technological ‘fix’ of repairing a damaged and degraded nature is an illusion and a falsehood; elsewhere, I have called it ‘the big lie’.

problemas. O principal atinxe á atribución de maior valor ao natural en detrimento do humano, xa que: por que ten que telo necesariamente? Recordemos a Goodin cando di que, respecto dos elementos do mundo natural **"**o crucial para que sexan valiosos, (…), é o feito de que teñen unha historia de ter sido creados mediante procesos naturais máis que mediante procesos artificiais humanos**"**[99] (Goodin, 1992:27), para engadir nunha nota a esta mesma frase:

> "Tampouco quero suxerir con isto que as creacións humanas en xeral non teñan valor, ou incluso que as replicas de produtos naturais producidas carezan del. A posición verde é, sinxelamente, que esas réplicas teñen *necesariamente menos* valor que as que resultan de procesos naturais"[100] (Goodin, 1992:27).

O que Goodin di é que, en última instancia, esa atribución responde a un xuízo de valor, a unha decisión axiolóxica. O problema é que na súa argumentación defende un paralelismo entre os sucedáneos creados polo ser humano para re-emprazar elementos do mundo natural, como árbores de plástico, e as réplicas ás obras de arte. O orixinal, sinala, ten forzosamente maior valor ca réplica, tanto nun caso coma noutro. Mais, ¿por que forzar as cousas comparando o mundo natural coas súas réplicas, e non discutindo directamente a comparación de valor entre o mundo natural e os artificios humanos non ideados para remedalo? En definitiva, ¿por que atribuír máis valor ao creado mediante procesos naturais nos que o ser humano non intervén, e non atribuílo ao que o ser humano crea, precisamente por emerxer de onde nada existe? Se o valor do natural radica en ter sido creado con independencia do ser humano, ¿por que debe isto ter máis valor que artificios humanos que, por ter sido creados, son froito dunha vontade e unha intencionalidade consciente? Como escribe Clément Rosset,

> "el hombre está armado de un imprevisible poder de intervención que le permite simultáneamente consolidar y arruinar las construcciones naturales. En la cima de la escala de los seres el hombre reintroduce, por un ligero aumento de poder cuyo nombre es libertad, un elemento de incertidumbre que la naturaleza, por su conquista sobre la materia, había conseguido tachar del mapa de las existencias" (Rosset, 1974:17).

A atribución verde do valor, pola contra, parece precisamente rexeitar o humano como fonte de valor, ou ao menos situalo por debaixo de procesos nos que o ser humano non intervén. Dado o carácter convencional da atribución de valor, diríase que o valor do natural procede dunha atribución en negativo, é dicir, da negación do valor do humano. Non acaba de verse a razón pola cal o ser humano teña que atribuír maior valor a aquilo no que non participa nin intervén, en lugar

---

[99] What is crucial in making things valuable, (…), is the fact that they have a history of having been created by natural processes rather than by artificial humans ones.

[100] Nor do I mean to suggest by this that human creations in general have no value, or even that humanly produced replicas of natural products are without value. The green position is merely that those replicas have *necessarily less* value than the ones arising out of natural processes.

de concedelo a aquilo que el mesmo crea de onde nada existe, aquilo que non está dado senón que é necesario concibir. O tipo de xustificación empregado aquí pola ecoloxía política, xa sexa antropocéntrica ou ecocéntrica en orixe, revela a súa debilidade na facilidade con que cabe contrapoñela ao seu contrario.

A diverxencia entre Goodin e Katz ten que ver, en cambio, cun aspecto do problema que presenta maior interese para a construción dunha política verde, de feito para a súa mesma condición de posibilidade. Trátase da relación entre o natural e o humano, entre o mundo natural e o mundo do artificio. Como vimos, Goodin admite a existencia de graos de humanización, se ben é certo que, cando sinala que non todas as formas de actividade humana son igualmente naturais, senón que algunhas poden ser máis naturais ca outras, está a trazar unha raia moito máis borrosa e indefinida do aceptábel. Porque dicir que non todas as condutas humanas son igualmente naturais supón, en realidade, partir dunha definición previa do que é unha conduta ou actividade máis natural, definición que coincide en definitiva cun maior coidado do mundo natural ou unha preservación máis decidida do mesmo. Ocorre que, se todas as condutas humanas son *per se* naturais, ningunha pode selo máis que outra polo só feito de gardar maior concordancia co ideario ecolóxico político. A postura de Katz, pola contra, impide aceptar a existencia de graos de humanización do natural, comprometendo con isto o propio obxecto do ecoloxismo nun contexto caracterizado pola ampla transformación social da natureza, cada vez máis reducida á condición de medio ambiente humano, e sendo escasos os espazos onde esa intervención é menor e, por tanto, a natureza no sentido empregado pola ecoloxía política está máis presente. A rixidez coa cal Katz define o natural como ausencia total de artificio, así como a súa inflexibilidade ao sinalar a falsidade de toda natureza na que o ser humano interveu, non fai senón evidenciar **"**canto de constritiva é a común distinción entre o natural e o artificial**"**[101] (Borgmann, 1995:35), especialmente no marco da actual interdependencia e con toda unha historia detrás de recíproca influencia e co-evolución do social e o natural. A defensa ecolóxico política dunha natureza allea ao humano non é máis que unha fantasía de índole edénica que ignora a realidade e a historia, unha venda nos ollos do ecoloxismo político, unha sublimación. Só a natureza profunda é natureza pura; na terra non existe, nin probablemente existiu nunca dende que o **"**home é home**"**, un mundo natural intacto. Como escribe Peter Dickens:

> "Por dicilo brevemente, unha asunción moito máis realista que aquela dunha natureza pura e socialmente non reconstruída é aquela que asume que os poderes causais da natureza orgánica e inorgánica sempre foron modificados e incorporáronse ás relacións e procesos humanos"[102] (Dickens, 1992:83).

---

[101] … how constricting the common distinction between the natural and artificial is.

[102] In short, an assumption which is far more realistic than that of a pure and socially unreconstructed nature is one that assumes that the causal powers of organic and inorganic nature have always been incorporated into a modified by human social relations and processes.

Só o recoñecemento da interrelación e penetración conxunta do social e o natural permite á vez identificar graos diversos de humanización do mundo natural, en función da distinta intensidade da intervención humana nos procesos e a aparencia naturais, e só esa identificación fai posíbel falar dun mundo natural remanente cuxa protección é desexábel. Invocar a pureza é clausurar o discurso. Como apunta William Cronon, se considerásemos como espello da natureza unha natureza virxe que nós mesmos non podemos habitar, non poderemos facer moitos progresos na resolución dos problemas ecolóxicos, xa que ao intentalo levaremos ao seu extremo lóxico **"**o paradoxo que afecta á natureza virxe dende o principio: se a natureza morre porque penetramos nela, a única forma de salvala é suicidándonos**"**[103] (Cronon, 1996c:83). Así, a natureza pura é aquela na que o ser humano non ten cabida; pero abrimos os ollos ao mundo e esa natureza non existe, porque é característica do ser humano como especie habitar o mundo, e nese facer do mundo a súa habitación o ser humano penetra na natureza, transfórmaa e apropiándoa. Protexer aquelas partes do mundo natural nas que esta intervención humana foi menor require aceptar a inexistencia dunha natureza prístina e intacta, e por tanto aceptar graos de humanización do natural. Doutro xeito, o mito dogmático pode terminar de se converter nunha abstracción carente de todo sentido de realidade.

A pertinacia con que a ecoloxía política defende a súa idea dunha natureza esencial e sen historia permite abordar outra dimensión da súa progresiva desaparición. A defensa dun mundo natural radicalmente oposto ao mundo dos artificios e instrumentos humanos, e que como tal defínese en termos da súa independencia respecto do ser humano, remite non só ao aspecto físico ou material do mesmo, senón igualmente á súa condición simbólica, é dicir, ao que a natureza significa para o ser humano. Máis concretamente, o que preocupa ao ecoloxismo político é a desaparición da natureza como horizonte simbólico. É outra faceta do ocaso da natureza, a perda simbólica da natureza como un outro, do natural como aquilo que se opón ao humano por existir e operar independentemente do mesmo, aparece como consecuencia da desaparición física do mundo natural provocada pola súa transformación a mans do ser humano, e dalgún xeito como a súa culminación, noutras palabras, a dupla morte da natureza. En palabras de Lefebvre (2013:90) **"**A natureza tamén se está a perder no pensamento**"**[104]. O seu proceso de baleirado final corresponde á súa anulación simbólica e semántica, é dicir, a natureza é asimilada polo ser humano até tal punto que os ámbitos social e natural resultan indistinguíbeis, e en consecuencia aquela deixa de se constituír en fonte preceptiva. O significante natural deixa de posuír significado como tal natureza. Esta preocupación é claramente antropocéntrica, se ben remite finalmente á preservación do propio mundo natural, pois dificilmente se pode xustificar e avanzar nesta última se para o ser humano que debe lévala a

[103] … the paradox that was built into wilderness from the beginning: if nature dies because we enter it, the the only way to save nature is to kill ourselves.

[104] La naturaleza también se está perdiendo en el pensamiento.

cabo esa natureza é igual a nada. A desaparición da natureza independente acarea por iso unha importante perdida de orde simbólica que atinxe ao lugar humano no mundo:

> "La lección principal es que el mundo despliega un orden adorable, un orden reconfortante en su envoltorio. Y la parte más atractiva de esta armonía, quizás, es su permanencia - el sentido de que somos parte de algo cuyas raíces se remontan atrás hasta casi siempre, con ramas que también se extienden muy hacia delante. La vida puramente humana proporciona solo una parte parcial de éste deseo de alguna clase de inmortalidad" (McKibben, 1990:73).

Ao dicir de McKibben (cf. 1990), a apropiación social da natureza que culmina na súa transformación en medio ambiente humano cancela esta posibilidade simbólica. Noutras palabras, xa non é posíbel imaxinar que somos parte de algo máis grande e duradeiro. O argumento é igual ao de Goodin, é dicir, a natureza permite unha máis ampla contextualización da vida humana, outórgalle sentido alén de si mesma. Para ambos os dous, a independencia da natureza é un elemento necesario para que esa contextualización poda ter lugar, porque esa autonomía lémbranos que non somos creadores da nosa contorna, que existe algo que escapa ao noso control e, de feito, á nosa capacidade de explicación. Incorre aquí o ecoloxismo político de novo en contradición co seu declarado propósito de abolir o dualismo humanidade-natureza e de subliñar a condición natural do ser humano, porque atopar na natureza que somos un contexto máis amplo para a existencia humana é reproducir a separación entre os dous ámbitos.

A desaparición simbólica da natureza é a desaparición do sentido da natureza no ser humano. Nada da clausura da ameaza, da domesticación dunha natureza que non é xa unha constrición determinante, comporta a nosa incapacidade para comprender e sentir o natural como o fixemos até agora. Este último aspecto é decisivo, a ecoloxía política lamenta non tanto a clausura simbólica do natural como a desaparición dunha concreta idea do natural coa que eles coinciden. A defensa da natureza resulta ser así a defensa dunha forma de cultura, un xeito de vida onde unha determinada idea da natureza ocupa un lugar central (cf. Giddens, 1996:219). Coa desaparición, real e simbólica, da natureza, estaría a desaparecer toda unha forma de cultura que, con todos os seus defectos, é defendida polo ecoloxismo político como mellor que aquela que se anuncia como sucesora. Enténdese que a desaparición do natural, ou a súa completa subordinación ao ser humano, é un elemento clave dese cambio. A ecoloxía política reacciona así non fronte á destrución da natureza, senón fronte á posta en perigo dun concreto modelo cultural da natureza, empregando a natureza como parámetro para outros xuízos e valoracións (cf. Beck, 1995:54).

O curioso da idea de natureza cuxa perda lamenta o ecoloxismo político é que parece sustentar o mesmo dualismo cuxa abolición xúlgase indispensábel para a modificación das relacións sociedade-natureza. E é en realidade a natureza como ameaza, como un outro non dominado, a natureza que a ecoloxía política parece convocar aquí, é dicir, unha natureza que xa non existe. Por iso, parece máis axeitado falar da desaparición dunha idea de natureza, non da idea de natureza, dito

doutro xeito, a desaparición do natural como horizonte simbólico é máis ben simple transformación. O ecoloxismo político podería rexeitar este razoamento aludindo á patente desaparición física do natural máis puro. Para Dobson, por exemplo, a defensa da natureza non se pode reducir á súa importancia cultural, senón que apela directamente á natural; non importa tanto o acto de significar canto o significante, porque inda que existe unha dimensión cultural na defensa da natureza, sen natureza non cabería defensa cultural algunha (Dobson, 2007). Esta postura deixa entrever a convicción de que, se ben é certo que o significado que a natureza ten para a ecoloxía política é unha creación cultural, o mundo natural do que este deriva non o é, e non admite relativización. Enfrontámonos aquí á posibilidade de que a natureza non signifique nada porque xa non exista o soporte material desa creación de sentido, co cal a antítese entre natureza e cultura terase disolto mediante o afogamento da primeira pola segunda. Non obstante, así como a natureza (e máis concretamente a súa oposición a ela) xogou un papel determinante na formación do eu occidental, resulta difícil crer que a súa asimilación social definitiva supoña a desaparición de toda función simbólica. É máis probábel que a natureza siga en todo caso a ter un significado profundo para o ser humano. Sobre todo se deixamos de soster unha concepción esencialista da natureza que impide a aceptación de que natureza non é igual, exclusivamente, a natureza virxe. Que culturalmente se asocien eses espazos cunha natureza máis pura e por iso máis natural, non implica que sexan os únicos espazos onde a natureza sobrevive. A natureza está presente en todas partes, o seu significado e calidade simbólicas non se reducen a esas formas de natureza caracterizadas pola ausencia do humano. A natureza doméstica tamén é natureza, tamén reflicte en si mesma a natureza. Incluso en nós mesmos podemos recoñecela, xa sexa no noso funcionamento corporal, na nosa condición orgánica, no noso físico. Recoñecer isto é recoñecer un vencello, que o ecoloxismo político está lonxe de aceptar, entre o dominio da natureza e a nosa capacidade de lle outorgar sentido.

En principio, cabería estabelecer unha relación entre a apropiación humana da natureza e a decadencia da súa forza significativa. Por expresalo graficamente, se a ameaza omnipresente do natural provoca a adoración animista dos animais e elementos, a supresión desa mesma ameaza supón a desaparición da natureza como horizonte simbólico. A importancia simbólica da natureza parecería estar por tanto en relación proporcional ao seu dominio. O descoñecemento dos procesos e mecanismos naturais incita a unha aproximación máxica e unha resposta baseada na adoración supersticiosa, namentres que os avances na acción de desentrañar as leis da natureza, que contribúen ao seu control, supoñen unha racionalización da nosa relación con ela que elimina todo vestixio de explicación mítica e concentración simbólica. Non obstante, aínda sendo isto certo, non o é menos que o dominio humano da natureza non ten que implicar, necesariamente, a súa clausura significativa. O dominio pode ser, contrariamente, o presuposto para unha máis libre comprensión e significación do natural. Atenuar ou acabar coa calidade constritiva do mundo natural pode levarnos a redescubrir o sentido do natural para o ser humano de forma non condicionada pola ignorancia e a

loita pola adaptación ao medio. Só cando a natureza como constrición sexa eliminada podemos preguntarnos pola natureza como significado sen medo a que a nosa resposta a esta última este condicionada polo noso esforzo por superar a aquela. O dominio é entón o presuposto necesario para a atribución de sentido, como foi para a percepción da natureza como un outro. Isto esixe, dende logo, o abandono da tendencia a identificar o natural coa natureza virxe, para ser pola contra capaces de recoñecer a natureza aínda na súa condición de medio ambiente humano, isto é, non só no mundo natural remanente senón tamén no interior do ámbito social, nun parque ou nun animal de compaña (cf. Cronon, 1996c). É máis que probábel que sexa a incerteza que nos provoca calquera manifestación desa natureza á que pertencemos a que constitúa o fundamento do significado que lle podamos atribuír. É igualmente probábel que existan tantos sentidos como manifestacións do natural e percepcións das mesmas, de acordo coa condición dinámica das relacións entre o ser humano e a súa contorna á que transforma e que lle transforma. En todo caso, serán significados nacidos do control do medio e non da súa ameaza. A propia reflexión ecolóxico política acerca da natureza é filla do sosego que procura o seu estudo e dominación.

A desaparición simbólica da vella idea da natureza independente que o ecoloxismo político lamenta é consecuencia tamén do proceso de mercantilización, fetichización e estetización que o mundo natural sufriu no curso da historia occidental de apropiación material e simbólica do mesmo, e as dinámicas e mecanismos que esa historia, especialmente debido á súa asociación co capitalismo, activou. En todos eses casos prodúcese unha anulación de sentido, concretamente do sentido da natureza en canto natureza independente e autónoma. A natureza pasa a formar parte do ámbito dos intercambios sociais e convértese noutra cousa: mercadoría, fetiche, obxecto estético. A súa instrumentalización é viva proba da súa asimilación e apropiación social; tamén da perda da súa independencia. Dificulta, na mesma medida, a conservación de vellos sentidos simbólicos asociados a unha concepción esencialista da natureza. O propio ecoloxismo político non é alleo a estes procesos cuxa existencia denuncian; como xa se sinalou, a estetización do mundo natural é trazo característico da concepción ecolóxico-política da natureza, que neste punto converxe con aspectos centrais da súa explotación mercantil no mercado audiovisual e da súa investigación e difusión científicas. Igualmente, a afirmación polo ecoloxismo político dunha natureza pura e intacta, que ten que se constituír en fonte de inspiración preceptiva, é unha forma de fetichización. Como sinala Dickens (1992:83-84), esta fetichización supón tamén unha forma de reificación, xa que a unha natureza socialmente mediada se lle outorga unha vida e autonomía propias. Á natureza se lle separa así artificialmente do mundo social ao que está indisolubelmente ligada.

Falar da mercantilización da natureza non é, obviamente, facelo da incorporación do mundo natural ao mundo da produción e o consumo na súa función de materia prima, porque a natureza é de feito a primeira materia prima empregada polo ser humano. A transformación da natureza en mercadoría refírese ao xeito en que é precisamente a naturalidade do mundo natural a que pasa a ser obxecto da produción, a persuasión publicitaria e o consumo. Porque, se ben é certo que a

sensibilidade ecolóxica permitiu certa moralización da produción e o consumo, non o é menos que a cultura ecolóxica ten sido reciclada e reconciliada coa lóxica industrial e consumista (Lipovetsky, 1994:219; Seyfang, 2005). A natureza ponse en venda na medida en que é natureza, é dicir, a súa propia condición é obxecto de consumo. Esta mercantilización é reflexo e expresión do conxunto da vida social, e alcanza á natureza de moi diversas formas, incorporándoa ao **"**mundo da mercadoría que domina toda vivencia**"**[105] (Debord, 1999:52). O turismo natural recreativo é unha delas. Forma parte das actividades de ocio dende metade do século XIX, e ademais de xogar un papel destacado na organización das relacións entre o ser humano e a súa contorna, especialmente na súa configuración como o espazo natural ao que se retiran os habitantes de áreas urbanas, contribúe notabelmente ás posibilidades de venda da natureza, ao diferenciar distintas experiencias do mundo natural e, de feito, preestabelecer as formas e sensacións que deben acompañar ao seu consumo (cf. Wilson, 1992). Os espazos de natureza virxe son un dos principais reclamos turísticos. O que este tipo de oferta facilita é o contacto cos vestixios do que un día foi salvaxe, a contemplación do xardín primixenio dende unha posición de confort e dominio que, ao tempo, permitan ao turista vivir o contraste entre a súa vida urbana e a paisaxe salvaxe que se lle ofrece. É indubidábel que, nestes casos, o que resaltan as estratexias publicitarias e aquilo que o consumidor experimenta, en gran medida inducido polos mecanismos persuasivos correspondentes, é a calidade de contextualización á que Goodin e McKibben se refiren e á que todo o ecoloxismo político, dunha e outra banda, apela na súa defensa. O paradoxo estriba en que esa contextualización constitúe un pálido reflexo daquela que reclama a ecoloxía política, non só porque a natureza chamada a facilitala está xa domesticada e socializada e por tanto só aparentemente é algo máis grande; tamén porque na práctica cumpre unha función ideolóxico-produtiva moi determinada, servir de válvula de escape de vidas urbanas, percibidas dalgún xeito como alienadas do mundo natural e co desexo dun contacto co mesmo que permita unha atenuación das tensións asociadas ao mundo do traballo. No caso doutras formas de mercantilización do mundo natural a función que asume o consumo de mercancías naturais é distinta á función de contextualización, de feito pódese considerar unha consecuencia do progreso do movemento verde non desexada por este (Seyfang, 2005). Ocorre así con aquelas franquías que, como a multinacional *Nature's Company*, ou *Natura* en España, só venden produtos naturais ou relacionados coa natureza, é dicir, unha sorte de mercadoría ecolóxica. Mercadorías que ocupan no mercado o espazo creado polo movemento ecolóxico político, aproveitando gran parte do seu universo simbólico; por exemplo, garántese que na elaboración dos produtos respectáronse as normas de protección medioambiental. Apélase por tanto á conciencia medioambiental do consumidor dende o corazón mesmo do centro comercial. A transfiguración é completa; a conversión da natureza en mercadoría, e o seu posterior consumo, resultan ser actos de compromiso coa causa verde, formas de contactar co mundo natural. Como consumir é, contemporaneamente, un acto tanto económico como social que constitúe un medio de afirmación e

[105] … mundo de la mercancía que domina toda vivencia.

exhibición da propia identidade, consumir natureza é unha mostra de activismo ecolóxico, de reforzar o noso distante compromiso con todo iso que, en confusa simplificación, é **"**natural**"**. Para a ecoloxía política, isto é sacrílego: a natureza experiméntase, non se consume; aínda máis, a natureza oponse ao consumo (Price, 1996:198). Por suposto, a natureza que ofrecen estas compañías son dun perfil determinado, porque non todas as naturezas teñen igual capacidade de comercialización, noutras palabras, na medida en que as mercadorías deste tipo prometen aos consumidores urbanos de clase media unha re-inmersión na natureza, esta debe ser atractiva, isto é, divertida, aventureira e educativa (cf. Smith, 1996:37). Deste xeito, o que se lle ofrece ao consumidor é un paradoxo levado ao seu extremo; unha natureza prístina e intacta, idealizada como benigna, transformada en mercadoría mais capaz, misteriosamente, de seguir conservando a súa esencia, de posuír a aura edénica do mundo natural a cuxa salvación contribuímos mediante o acto de consumo. Para que esta consolidación psicolóxica se poda producir, é de todo preciso que a natureza feita mercadoría non pareza mercadoría, isto é, que sexa quen de manter inmaculada a súa aparencia natural.

O mundo natural que se oferta atopa así a súa lexitimidade e o seu atractivo en calidades que por definición están ausentes da mercadoría que as simboliza. Trátase dunha natureza feita a medida de quen a consume e do aparato de produción que a ofrece. Algo similar ocorre noutra mostra da moderna mercantilización da natureza, os parques temáticos naturais. Neles escenifícase a vida da natureza, ofrécese o movemento cotiá do mundo natural, mais o que en última instancia se entrega ao espectador é máis ben unha representación bastarda, un nesgado espectáculo da vida salvaxe. A disposición dos animais, a forma empregada para explicar os seus hábitos e xeitos de vida, as actuacións que dos mesmos se ofrecen, todo isto encaixa cun patrón determinado, cunha forma de ver, sentir e pensar a natureza que polo seu carácter predeterminado non deixa espazo algún para a verdadeira experiencia. Como no caso da evolución do turismo natural, estes parques temáticos son a superación do vello modelo de parque zoolóxico. Os novos parques, cos seus animais en liberdade, as súas ferramentas didácticas e a súa información acerca do ecosistema e a biodiversidade, exemplifican o cambio de posición cara a mundo natural; refinado o dominio e incrementado polo coñecemento científico, é un dominio que se oculta, que se esforza en pasar desapercibido para se adecuar mellor ás esixencias da nova, tan moderada como superficial, conciencia medioambiental do cidadán medio.

Se a mercantilización do mundo natural é en si mesma unha extensión lóxica do proceso de mercantilización do conxunto social, namentres as súas formas e efectos están asociadas ás consecuencias non desexadas do incremento da conciencia medioambiental occidental, a súa estetización está, dunha banda, indubidabelmente vinculada á súa explotación como mercadoría, mais doutra inscríbese de cheo na concepción ecolóxico-política da natureza. Non é menos certo que o movemento ecoloxista empregou a miúdo os mesmos mecanismos publicitarios e estratéxicos propios do capitalismo para facer avanzar a súa propia causa, e que a necesidade de vender a

natureza para lograr procesos na súa conservación provoca a súa converxencia coas formas e xeitos utilizados para un fin, se non contrario, notoriamente diverxente. Pero a estetización do mundo natural é propia do xeito en que a ecoloxía política o contempla. A natureza intacta, pura, autónoma, é antes unha idea que unha realidade; non en van, toda estetización é en si mesma unha idealización. Inda que para Lynch (1996), o movemento verde é ante todo un movemento estético que concibe o mundo natural como un fenómeno tamén estético, o ecoloxismo político non se pode reducir a esa única dimensión; tampouco a súa concepción da natureza se pode simplificar tanto. Mais esa dimensión existe e non carece de importancia. Esta estetización do natural, sen embargo, non é sempre consciente; como sinala Cooper (1998), unha defensa do mundo natural baseada en argumentos estéticos é percibida polos verdes máis radicais como unha forma apenas disimulada de antropocentrismo, e por tanto de instrumentalismo (cf. Lee, 1995). Certamente, a experiencia humana é central á vertente estética da problemática medioambiental, admitindo por iso unha fundamentación subxectivista que é tamén, obviamente, antropocéntrica (cf. Haldane, 1994). A estetización da natureza superficial pódese ver, de feito, como unha faceta máis do proceso histórico de apropiación social da natureza. Na crítica ecocéntrica, o problema do valor estético consiste en que se opón ao valor intrínseco da natureza, valor independente do ser humano e por tanto de toda noción relativa á beleza ou fealdade dun mundo non humano que non se limita a ser sen adxectivos. Como sinalei máis enriba a visión ecolóxico política da natureza está irremediabelmente mediada pola experiencia estética. A natureza é unha realidade plástica, digna de admiración no seu xeométrico e maxestoso funcionamento. Non hai que esquecer que esta visión da natureza é posíbel grazas ao distanciamento que permite o moderno dominio humano sobre a natureza mediante o seu control e estudo, porque a admiración ecolóxico política cara a natureza ten como presuposto unha ollada dende fóra que a inmersión humana no medio impediría. Ese mesmo distanciamento é o que deixa contemplar o mundo natural esteticamente. Despois regresarei sobre isto. Agora, é pertinente preguntarse se a concepción ecolóxico política do natural non será en parte un produto da xeral estetización que a contorna humana experimenta debido ás formas de representación predominantes que, non en van, configuran decisivamente a nosa percepción e experiencia da natureza.

Esta estetización do mundo natural e da nosa experiencia do mesmo está en concordancia coa preeminencia outorgada á visión sobre o resto de sentidos que terminou sendo característica da cultura occidental. Para Jay, o nacemento e consolidación da ciencia moderna, a revolución que a imprenta de Gutenberg trae consigo, así como a énfase na perspectiva pictórica, contribúen a outorgar á visión un papel especialmente poderoso na modernidade (citado en Macnaghten e Urry, 1998:111). Un predominio, non obstante, que se pode derivar da mesma constitución fisiolóxica do ser humano, especialmente dependente da vista para se orientar no mundo. Sexa como sexa, este predominio visual de occidente vertebrou as representacións e experiencias da natureza dende o século XIX, cando a pintura paisaxística como instrumento de control e apropiación, o nacemento do turismo e a expansión das comunicacións que permitían ir a ver aquilo do que noutro tempo se

oía ou se lía conduciron a un crecente obxectivar visual dunha natureza externa susceptíbel de consumo (cf. Macnaghten e Urry, 1998:113). A maior parte das representacións da natureza organízanse, por iso, arredor do ollo, por exemplo: a pintura, a fotografía, o cinema e a televisión. A influencia destas formas de expresión, dos seus discursos, convencións e presupostos ideolóxicos acerca do mundo natural no xeito en que o percibimos, concibimos e sentimos non pode ser esaxerada. Hoxe en día constitúen, de feito, o principal filtro que media o noso contacto coa natureza externa, determinando en gran medida, por suposto, a forma que vai adoptar ese contacto. Davis, por exemplo, referiuse a isto ao describir o funcionamento dun parque temático dedicado ao mundo submarino que define á natureza como unha experiencia sobre todo visual:

> "... cando *Sea World* afirma crear sentimentos de reverencia, asombro e ledicia, deberíamos entender que reverencia, asombro e ledicia – como opostos a medo, aburrimento, hostilidade ou esgotamento – son os sentimentos que o 'tipo axeitado' de persoa debería ter en presencia da natureza"[106] (Davis, 1996:213).

Igualmente, é interesante sinalar como o tipo de imaxes da natureza que privilexian as formas occidentais de representación da mesma cumpren unha función ideolóxica que complementa o movemento de control que a técnica empregada, en si mesma, posúe, como deseguida pasarei a comentar. Así, as imaxes do mundo natural máis habituais son aquelas que pertencen á natureza virxe, o cal contribúe a reforzar a separación entre sociedade e natureza ao subliñar a diferenza e outredade desta última (Ellen, 1996:7). Cabe, a partires de aquí, aventurar a existencia dun vencello entre esta selectiva presentación do mundo natural, deshabitado e aparentemente intacto, e o papel que ocupa esta mesma paisaxe na concepción ecolóxico-política da natureza.

De calquera forma, a fotografía, o cinema e despois a televisión, son as principais fontes desas imaxes no noso tempo. A fotografía, por unha banda, constitúe a superación do paisaxismo pictórico tradicional. Non só supón o perfeccionamento na técnica de representación da paisaxe á par que a súa axilización; trae consigo a democratización desa experiencia, e con iso a multiplicación do número e variedade de imaxes ás cales temos acceso. É ademais, un novo instrumento de control, neste caso visual, sobre a realidade externa, combinando a posibilidade do consumo persoal coa obxectividade e precisión científica que perseguiron os paisaxistas do XIX (cf. Cosgrove, 1984:258). A cámara esaxera a tendencia natural do ollo a fragmentar, obxectivar e estrañar, de xeito que a través do obxecto experimentamos o mundo físico como paisaxe, o cal é unha forma de cousificar e controlar (Wilson, 1992:122). A fotografía é asemade un inigualábel mecanismo de estetización; as instantáneas acerca da natureza paralizan un mundo dinámico e en movemento que, apresado no rectángulo da imaxe fotográfica, adquire significados ocultos e

[106] … when Sea World claims to create feelings of awe, wonder, and joy, we might understand this as an argument that awe, wonder and joy - as opposed to fear, boredom, hostility, or exhaustion - are feelings the "right sort" of person should have in the presence of nature.

asociacións simbólicas que a revisten dunha aura mítica, asociada, como deseguido sinalarei, á falsa nostalxia que provoca a súa desaparición. Dado que os habitantes ordinarios das urbes occidentais temos máis contacto coa natureza menos transformada socialmente a través das fotografías e demais imaxes do mundo natural que por medio do contacto directo con ela, a influencia dese catálogo de imaxes, e deste tipo de representación, é enorme; pensamos na natureza como nun conxunto de fragmentos case irreais, mais ao mesmo tempo inmediatos, vastos pero coutados, salvaxes mais xa explorados e rexistrados. O cinema e a televisión non fan senón prolongar esta influencia, coas diferencias que corresponden a medios distintos. A máis importante non é tanto a de ser imaxe en movemento canto a existencia de narración que se deduce do encadeamento desas imaxes. O xénero de maior importancia é probabelmente o documental televisivo que ilustra acerca de distintos aspectos do mundo animal, centrándose xeralmente nun determinado hábitat ou especie. Esporadicamente, os episodios de vida animal dan o salto á pantalla grande, e dende logo penetra a práctica totalidade dos filmes de animación da factoría Disney, nos que a antropomorfización dos animais, que está na súa mesma base, non impide a mostra didáctica de distintos hábitos e xeitos de vida animal. A súa influencia na percepción occidental do mundo animal foi decisiva, e séguео sendo; as súas convencións dramáticas e narrativas, o discurso fílmico e extra-fílmico de que se revisten, incluso a súa selectividade á hora de decidir os segmentos de mundo natural que van ser obxecto de investigación, educaron a nosa forma de ver o natural. A combinación de coñecemento científico e sentimentalidade que posúen estas narracións (cf. Beinart, 1999:162) sitúan ao espectador no axeitado punto intermedio entre o descoñecido e o familiar. Como sinala Alexander Wilson, inda que nestes filmes suponse que os espectadores séntanse a ollar a natureza sen se implicar nela, as propias narracións agochan a gran implicación coa natureza que é necesaria para a súa realización, o que as converte nun **"**indicio non só do noso poder sobre a natureza senón tamén da nosa distancia da mesma**"**[107] (Wilson, 1992:122). Nelas, o espectáculo da natureza desprégase ante a nosa ollada de asombro; pero é un espectáculo que só a nós se nos ofrece como tal, é dicir, a nosa estetización da natureza, reforzada mediante unha imaxe que é sempre un medio de estilización e distanciamento, fainos esquecer o verdadeiro carácter indiferenciado e cego da natureza en movemento. Non existe narración no reino animal. Esta imposición humana dun sentido dramático ás escenas do mundo natural que nós mesmos rexistramos e ordenamos é, certamente, unha mostra do noso poder, mais a nostalxia que emerxe desas imaxes revela os vencellos existentes entre a estetización da natureza, a súa transformación a mans do ser humano e esa nostalxia que a apropiación provoca.

A estetización é, así, un signo de dominio que á vez produce nostalxia por aquilo que, ao ser dominado e transformado, desaparece. O paradoxo estriba en que esa estetización nace da perda daquilo que constitúe o seu obxecto, das novas condicións que rodean a nosa relación cunha contorna que até fai non tanto era contemplada principalmente como constrición. A progresiva

[107] ... an index not only of our power over nature but also of our distance from it.

apropiación social do natural fai cesar a ameaza e con iso deixa paso a unha relación na que é posíbel a contemplación estética, non só, de feito, consecuencia do dominio, senón tamén ferramenta e manifestación do mesmo. Unicamente nunha situación de dominio, de separación e distanciamento, pode por tanto emerxer a apreciación estética, o subxectivar dunha realidade natural que constitúe o envés da aproximación científica e obxectiva da mesma. A natureza como constrición e a natureza como beleza opóñense e exclúense; como escribira Adorno:

> "… cuando la naturaleza se aparece a los hombres como todopoderosa no hay lugar para la belleza natural; las profesiones agrícolas, en las que la naturaleza es objeto inmediato de acción, no poseen, como es sabido, el sentimiento del paisaje (…) En los tiempos en que realmente no se dominaba la naturaleza las formas de su poder indómito causaba espanto" (Adorno, 1980: 91).

Só cando esas formas carecen xa de poder sobre nós poden pasar a se contemplar como tales. A estetización resultante atópase con que o obxecto elixido apenas se corresponde cunha realidade firme; a estetización adopta, deste xeito, tamén os trazos da sublimación. Efectivamente, a conquista do poder sobre a natureza xera un sentimento nostálxico por aquilo que se perdeu, por máis que con esa conquista non fixeramos senón crebar unhas cadeas das que desexábamos zafarmos. A alienación é outro nome da separación, do distanciamento necesario para exercer o dominio, se ben crea ao tempo condicións para unha distinta relación con aquilo que pasa a se controlar. En calquera caso, só unha cultura que experimenta esta alienación como a consecuencia negativa dos seus logros materiais vese inclinada a regresar á natureza virxe ou estetizar o mundo que transformou (cf. Soper, 1995:227). Resulta significativo que o predominio visual de occidente se veña a combinar coa determinante función que os medios audiovisuais cumpriron como instrumento de control e apropiación do mundo natural, como instrumentos educadores da nosa percepción e concepción do mesmo, e como privilexiadas ferramentas para a súa estetización, tanto máis cando as peculiares características da imaxe convértena á vez en fonte decisiva do citado sentimento nostálxico cara a aquilo que representa. Os mesmos medios de control son medios produtores de nostalxia e, en consecuencia, de alienación do natural. A fotografía é o mellor exemplo. Así como o rexistro fotográfico da natureza é outra forma de apropiación da mesma, por canto ese rexistro é coñecemento e, por tanto, poder, do mesmo xeito a imaxe fotográfica é nostálxica. En palabras de Susan Sontag:

> "… las fotografias promueven la nostalgia activamente. La fotografía es un arte elegíaco, un arte crepuscular. Casi todo lo que se fotografía, por ese mero hecho, está impregnado de patetismo. Algo feo o grotesco puede ser conmovedor porque la atención del fotógrafo lo ha dignificado. Algo bello puede ser objeto de sentimientos tristes porque ha envejecido o ya no existe. Todas las fotografías son *memento mori*" (Sontag, 2005:32).

Así que no mesmo acto de estetización que supón fotografar unha parte do mundo natural, acto que expresa un grao de control sobre a contorna que o fai posíbel, estamos expresando tamén a nostalxia que experimentamos cara ao que se esluíu irremediabelmente. É esta unha característica da imaxe, e a nosa é ante todo unha cultura visual. Toda imaxe provoca un sentimento de perda; este sentimento agudízase cando as imaxes dan testemuña dun mundo que percibimos como declinante. Por iso, os filmes acerca do mundo natural son en gran parte un rexistro de especies e hábitats perdidos, **"**un memento de tempos e lugares dos que algunhas veces temos sentido cerca no mundo natural**"**[108] (Wilson, 1992:128). A imaxe cumpre unha función notarial nunha civilización que fixo do cambio a súa razón de ser. De novo Sontag:

> "Las cámaras comenzaron a duplicar el mundo en momentos en que el paisaje humano empezaba a sufrir un vertiginoso ritmo de cambios: mientras se destruye un número incalculable de formas de vida biológica y social en un breve período, se obtiene un artefacto para registrar lo que está desapareciendo" (Sontag, 2005:32).

Estes mesmos medios de control, estetización e rexistro son os que permiten tomar conciencia da separación humana do mundo natural, que constitúe o presuposto de todo dominio e por iso de toda lamentación. O emerxer da conciencia medioambiental coincide, por estes motivos, co emerxer da apreciación estética, e é dalgunha forma unha derivación da mesma. Por isto mesmo, o ecoloxismo político non é en xeito ningún alleo a esta vinculación entre dominio, desencantamento do mundo e estetización. Se, como se sinalou, unha natureza constritiva non pode ser obxecto de experiencia estética, do mesmo xeito unha natureza que non foi obxecto de investigación científica e cuxo funcionamento descoñecemos posúe unha aura máxica que facilita toda fascinación e encantamento. Neste estadio de descoñecemento, a relación coa natureza non é estética; esta segue ao dominio por canto esixe coñecemento: só ao desentrañar o interior do mundo natural fai posíbel a admiración das súas formas. Tuan expón admirabelmente este asunto:

> "La actitud estética hacia la naturaleza aumenta en importancia a medida que la naturaleza pierde su aura numinosa. Los paisajes no albergan ya a los espíritus de la tierra y pueden servir de fondo a las actividades humanas habituales. El cosmos del hombre premoderno era de múltiples planos y la naturaleza rica en símbolos: sus objetos podían interpretarse a distintos niveles y suscitar respuestas cargadas de emoción. Somos conscientes de la ambigüedad del lenguaje. El idioma del discurso habitual - y a *forteriori*, el de la poesía - es rico en símbolos y metáforas. La ciencia, por el contrario, se esfuerza por eliminar la posibilidad de las lecturas múltiples. Un mundo tradicional posee la ambigüedad y la riqueza del lenguaje ordinario y del discurso ritual. El mundo moderno, por su lado, aspira a la transparencia y a la literalidad" (Tuan, 2007:192).

[108] ... a memento of times and places we once have felt close to in the natural world.

A estetización da natureza presente no ecoloxismo pódese explicar como un intento por contrarrestar o desencantamento do mundo natural procurado por un dominio que ten na ciencia e na súa obxectiva indagación das leis naturais o seu máximo emblema e instrumento. É por tanto, asemade, un intento de re-encantar os restos dese mundo, de recuperar para o mesmo a aura á que se refire Tuan, perdida irremediabelmente, xa que non podemos esquecer o que sabemos. Só apelando á emoción e ao sentimento de incerteza que suscita o mundo natural poderíase acaso acadar ese re-encantamento parcial. Non é menos certo, sen embargo, que a pesares da literalidade do coñecemento moderno, o mundo natural posúe e seguirá a posuír un poderoso sentido simbólico. A diferenza é que ese simbolismo remite agora á esfera do social e humano e non á natureza externa e descoñecida. A consecuencia da apropiación simbólica e cultural do mundo natural, os significados que atribuímos ao mundo natural, así como as formas daquela apropiación, ten que ver coa relación que principiamos con el, coa nosa interacción constante co natural. Por iso, a estetización da natureza non pode xa servir aos fins que a ecoloxía política pretende; como di Tuan, está en relación inversamente proporcional co carácter misterioso da natureza, pertence a outro tipo de relación con ela, unha relación rexida polo coñecemento e o dominio. O ocaso da natureza coincide por tanto co fin do seu misterio.

1.7. **Reformulando a dominación sobre a natureza**

Asociado ao tema do ocaso da natureza está a cuestión sobre a dominación que fai posíbel a devandita fin. Enténdese entón por que o ecoloxismo político centrou tanto ás súas críticas neste concepto. A continuada vocación humana por imporse á natureza e dominala teñen sido obxecto constante da crítica ecolóxico-política á modernidade, do mesmo xeito que a necesidade de transcender este dominio e substituílo por unha relación harmónica co mundo natural foi sinalado como o único medio para superar a alienación que tal dominio induce. A crise ecolóxica contemporánea é, entre outras cousas, síntoma do fracaso da relación agonística que a sociedade occidental mantén co medio natural, e a súa lóxica consecuencia. É dicir, a separación humana da natureza, a súa cousificación e subxugación, resultan na ameaza directa para a supervivencia daquela especie que apostou por un dominio tiránico. Historicamente a ollada verde atende ás orixes, á consolidación e ao desenvolvemento desta ideoloxía de dominio, cuxa semente percibe no mesmo texto bíblico e cuxo definitivo asentamento e máis efectiva aplicación corresponde á modernidade ilustrada en alianza co incipiente industrialismo capitalista (cf. Arias, 2001) É posíbel, sen embargo, que o ecoloxismo político sexa aquí vítima dos seus propios clixés. A dominación humana da natureza pode ser contemplada dende unha perspectiva moi distinta, máis de acordo co verdadeiro carácter da presencia humana na terra. Recoñecer o inevitábel do dominio humano do medio no só permite facer xustiza ao carácter independente da relación sociedade-natureza, senón

reformular a dominación para concibila como control consciente das nosas interaccións coa contorna natural.

A formulación ecolóxico política do tema da dominación e alienación humanas da natureza posúe claras resonancias coa Escola de Frankfurt. O triunfalismo negativo en que se substancia a visión de Adorno, Horkheimer e Marcuse acerca da modernidade, pon a relación entre a sociedade e a natureza no mesmo centro da súa análise, desenvolvendo criticamente a visión de Marx, para quen a loita social coa natureza era algo inevitábel, que distintos modos de produción organizan de forma diferente. É na *Dialéctica de la Ilustración* onde o argumento adopta a forma que gran parte dos verdes herdaran e desenvolveran; para Horkheimer e Adorno (1994), o programa da Ilustración non é outro que o desencantamento do mundo mediante a ciencia e o coñecemento, co fin último de liberar ao ser humano das cadeas da necesidade e facelo soberano, converténdose este en **"**principio de todas as relacións**"**[109] (Horkheimer e Adorno, 1994:64). Como sexa que o coñecemento mesmo é, en orixe e en esencia, vocación de poder e dominio, o proceso de desencantamento do mundo, que pretendía ser de carácter emancipador, derivou cara a un proceso de alienación e cousificación. Ao tempo, esta dexeneración do proxecto moderno vive a vinganza da natureza así subxugada; noutras palabras, a dominación da natureza reprodúcese no interior da sociedade e adopta a forma de dominación duns humanos sobre outros. Non en van: **"**Alí onde o dominio da natureza é a verdadeira meta, a inferioridade biolóxica constitúe o estigma por excelencia: a debilidade impresa pola natureza, a cicatriz que invita á violencia**"**[110] (Horkheimer e Adorno, 1994:293). Con arranxo a este principio, tanto o mundo inorgánico e os animais, como os mesmos humanos vense subxugados e dominados polos seus semellantes, en non poucas ocasións precisamente previa negación desa semellanza e de acordo a principios de discriminación falsamente biolóxicos. O dominio da natureza externa, que constitúe o seu obxectivo inicial, acaba devorando á modernidade; a emancipación que se debe derivar dese dominio só se converte nunha dupla alienación natural e social. O fracaso da razón moderna é o fracaso da súa relación coa natureza.

A dominación da natureza é tamén para a ecoloxía política o gran pecado da modernidade. A súa dupla consecuencia de devastación do mundo natural e alienación humana do mesmo constitúen a consecuencia lóxica das premisas sobre as cales se asenta o proxecto moderno. En lugar de respectar o seu medio físico tratando de estabelecer unha relación de harmonía con el, baseada na administración dos seus froitos antes que na súa espoliación, o ser humano subordinou todo ao seu benestar material, privando á natureza de toda consideración moral até a aniquilación. Tal dominación supón a culminación da separación xerárquica entre humanidade e natureza, a posta en práctica do dualismo central ao pensamento occidental ao que Descartes, nos albores da modernidade, deu forma definitiva. A posibilidade mesma da dominación da natureza externa por

---

[109] … principio de todas las relaciones.

[110] Allí donde el dominio de la naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica constituye el estigma por excelencia: la debilidad impresa por la naturaleza, la cicatriz que invita a la violencia.

parte da humanidade pode ser negada precisamente en virtude do insostíbel da súa premisa, é dicir, a separación metódica de sociedade e natureza (cf. Leiss, 1994). Aquí, sen embargo, o ecoloxismo político incorre unha outra vez na habitual contradición que consiste en negar unha separación entre o social e o natural que, de aceptarse, invalidaría a súa propia denuncia da dominación dun ámbito polo outro. Só aceptando, sequera epistemoloxicamente, a existencia dunha humanidade que se separa nalgún grao da natureza á que non deixa de pertencer, é posíbel falar dunha relación de dominio dunha sobre outra. En calquera caso, a comprensión ecolóxico-política do programa ilustrado non se afasta da que subscriben Adorno e Horkheimer. Para Katz, por exemplo, o obxectivo principal do proxecto ilustrado é a manipulación e control dos procesos naturais para satisfacción dos intereses humanos; a ciencia e a tecnoloxía procuran así **"**comprender, predicir, controlar e modificar o mundo físico en que estamos inseridos**"**[111] (Katz, 1997:52). O propio Katz encárgase de lembrarnos como esta dominación da natureza afecta directamente ao valor que esta posúe, como a dominación é por tanto violación dun recinto independente:

> "A natureza non é simplemente a materia física que é o *obxecto* da práctica e alteración tecnolóxicas; é tamén un *suxeito*, co seu propio proceso e historia de desenvolvemento independente da intervención e actividade humana. A natureza ten en consecuencia un valor que se pode subverter e destruír polo proceso de dominación humana"[112] (Katz, 1992:271).

O antagonismo humanidade-natureza posúe aquí carácter excluínte: o ecoloxismo político pode acabar sostendo un dualismo máis férreo que aquel que denuncia. Tamén Katz vencella dominación da natureza con dominación humana (cf. Katz, 1997:52), como fai Wilson (1992:81). O fracaso da modernidade é por iso para a ecoloxía política un duplo fracaso. Se, como sinala Harvey (1996:120), o papel da dominación da natureza na visión ilustrada era crear as condicións para a emancipación humana e a auto-realización, sen implicar deliberadamente o espolio e destrución do mundo natural, non só este tivo lugar, senón que ademais resultou inútil. Noutras palabras, a dominación da natureza está acompañada da dominación duns seres humanos por outros, e a dominación da natureza non xerou senón alienación respecto á mesma. En moitos aspectos, as correntes máis anti-antropocéntricas, e por iso máis radicais, do ecoloxismo, pódense considerar como reaccións tardo-románticas á modernidade ilustrada, contra a que pretenden lograr o re-encantamento do mundo e o regreso a unha harmonía xulgada natural entre a humanidade e a natureza. É, en expresión de Barry (1999:19), unha **"**política de redención**"** (*politics of redemption*) dos pecados da modernidade, unha sorte de segunda Caída da humanidade que, ao igual ca primeira, prodúcese a causa da posesión do coñecemento, da violación dos segredos da natureza.

---

[111] … comprehend, predict, control, and modify the physical world in which we are embedded.

[112] Nature is not merely the physical matter that is the *object* of technological practice and alteration; it is also a *subject*, with its own process and history of development independent of human intervation and activity. Nature thus has a value that can be subverted and destroyed by the process of human domination.

Na concepción ecolóxico-política atopamos unha separación entre dous ámbitos, o social e o natural, que historicamente se desenvolve na, paradoxalmente, dirección dunha penetración do primeiro no segundo que xera unha maior separación. Como sexa que esa maior separación nace dun incremento do contacto entre humanidade e natureza, non pode en xeito algún ser material, senón espiritual, é dicir, alienación humana da natureza. Ao tempo, esa penetración produce unha redución da naturalidade da natureza, dito doutra maneira, a asimilación social do natural vai modificando a natureza superficial, transformándoa en medio ambiente, alterando as súas formas visíbeis e non visíbeis. A dominación da natureza defínese así pola progresiva apropiación social da natureza, é dicir, unha crecente vulneración da independencia do natural. No cadro verde da vasta escena histórica, a natureza universal e esencial identificada coa natureza virxe e intacta é obxecto de transformación polo ser humano, e con iso convertida noutra cousa. Sometido á constrición humana, o mundo natural non pode florecer en liberdade e ve negada a súa independencia, á vez que estas novas condicións producen a anulación do seu significado. A dominación é a morte da natureza. Acabar con esa dominación esixe iniciar unha distinta relación co mundo natural, baseada non na subxugación e a destrución, senón nunha harmonía que, nada do recoñecemento do inevitábel que é que como especie sexamos capaces de servirnos dos recursos que posúe a natureza, faga depender do uso dunha ética da administración dos bens naturais, cimentada na consideración moral da natureza e o respecto ás súas formas, a independencia que lle dá valor e as condicións para o seu florecer.

Non obstante, a crítica ecolóxico-política á dominación da natureza presenta non poucos problemas, cuxa resolución pasa por unha reformulación semántica e conceptual que desvencelle a noción de connotacións negativas e herdanzas teóricas de dubidoso valor descritivo. É, ademais, unha tese cuxa utilidade política para o ecoloxismo político é máis ben discutíbel (cf. Smith, 1996:48). En primeiro lugar e decisivamente, para os verdes, a dominación é un desenvolvemento histórico continxente cuxas raíces poden ser rastreadas e identificadas, e en xeito algún unha necesidade para un ser humano cuxa relación co medio natural podería ter adoptado moitas outras formas, máis respectuosas coa súa propia condición natural e coa contorna física, ademais de máis convenientes para si mesmo e o seu horizonte de supervivencia. O ecoloxismo político preconiza, por tanto, que o ser humano non pode dominar a natureza, limitándose a vivir no seu seo, alimentándose dela sen explotala de xeito destrutivo. O problema sería entón a vinculación ilustrada de emancipación humana e superación das constricións naturais; ao ser o ser humano parte da natureza, esta superación non é posíbel, e a emancipación humana ten que ser quen de atopar outros xeitos de realización, en lugar de se facer depender da dominación da natureza. Non obstante, como logo sinalarei, o problema do tipo de vinculación que se poda estabelecer entre a emancipación humana e a superación das constricións naturais atinxe antes ao xeito histórico do dominio humano sobre a natureza, que á discusión acerca da súa xeral inevitabilidade. Segundo o meu punto de vista, a dominación humana da natureza ten en primeiro lugar que ver coa adaptación humana ao medio,

manifestada na apropiación material, cultural e simbólica, e só en segunda instancia coa emancipación humana como tal, cuxa definición ten certamente á autonomía respecto das constricións naturais como presuposto necesario, mais non suficiente, xa que é a partires dun grao mínimo de dominio do medio natural cando esa emancipación pode empezar a se definir. Noutras palabras, o dominio humano da contorna física é parte do proceso de adaptación ao medio, co que necesariamente se estabelece unha relación de antagonismo que non exclúe aspectos cooperativos e simbióticos, namentres que a emancipación humana ten que ver non tanto co feito do dominio como co aproveitamento que do mesmo cabe facer, en función ademais dunha concreta idea do ser humano e o seu lugar no mundo. A dominación da natureza é presuposto dunha emancipación que non se esgota nela. O ser humano non pode vivir en harmonía coa natureza, si esa harmonía supón a existencia de dous ámbitos separados e dun mundo natural autónomo e independente, de acordo cunha visión dualista que o concepto de dominación non fai senón reproducir. O dominio humano dunha natureza á que a sociedade transforma e da que se alimenta é unha necesidade histórica, unha característica inherente á relación sociedade-natureza. Falar de historia é falar de apropiación social da natureza, de penetración humana nela mediante a súa transformación, consumo e uso. Habitar o mundo é para o ser humano facelo seu, humanizalo por medio do traballo. Porque os humanos teñen que transformar a natureza para se adaptar a ela, e nela sobrevivir e desenvolverse. Esta transformación, este traballo, acaba coa existencia dunha natureza esencial e independente que só pode atoparse antes da aparición do ser humano sobre a terra; xa que como escribe Raymond Williams (1980b:76): **"**unha vez que falamos de homes que mesturan o seu traballo coa terra, atopámonos nun mundo completo de novas relacións entre o home e a natureza, e separar a historia natural da historia social devén extremadamente problemático**"**[113]. A transformación social da natureza mediante o traballo é así presuposto da vida humana na terra, eliminando toda posíbel separación entre dous ámbitos autónomos; a interacción sociedade-natureza resulta na súa recíproca modificación e co-evolución. Só sostendo unha concepción esencialista do natural se pode identificar a transformación da contorna física coa súa destrución, a apropiación material e simbólica do mundo natural cunha dominación entendida, en sentido forte, como aniquilamento. Por outra banda, fronte á insistencia ecolóxico-política en que a dominación da natureza afástanos dela, convén preguntarse até que punto esa dominación é separación do natural, cando a través do traballo o que se produce non é senón interpenetración e recíproca influencia. É de supoñer que a proximidade reclamada ten que ver con escenas labregas ou románticas nas que un individuo pasea por unha paisaxe maxestosa ou sosegadamente serena; o natural defínese por oposición ao humano, por posuír un ámbito independente depositario das esencias dunha natureza confundida coa súa manifestación canónica. O problema, en parte, reside na redución semántica segundo a cal o ecoloxismo político identifica dominación con destrución, partindo ademais dunha concepción

[113] But once we begin to speak of men mixing their labour with the earth, we are in a whole world of new relations between man and nature, and to separate natural history from social history becomes extremely problematic.

esencialista da natureza que dificulta a miúdo o recoñecemento da necesidade humana de apropiación e transformación da contorna. O obxecto da crítica debería reconducirse á forma que esa dominación adopta historicamente, cultural e economicamente, mais non á inevitábel ocorrencia da mesma. O enfoque marxista da cuestión é, dende esta perspectiva, esencialmente válido; insistirei nisto máis adiante. Será convínte, para avanzar cara a unha reformulación do concepto de dominación humana da natureza, identificar dous sentidos distintos do mesmo, relacionados á vez con dúas distintas concepcións da emancipación humana vinculadas coas condicións naturais da existencia.

Tendo en conta que a mesma posibilidade de que o ser humano domine a natureza é posta en cuestión polo ecoloxismo político, que en consonancia coa súa condición de política de límites subliña aqueles que afectan ao poder de transformación humano sobre unha natureza cuxa maleabilidade non é infinita, un bo punto de partida para a discusión é a determinación de que é exactamente esa dominación, xa que de tal definición dependerá a afirmación da súa posibilidade. Para a ecoloxía política, a crenza de que o ser humano pode chegar a dominar por completo a natureza só se pode considerar o produto dunha modernidade megalomaníaca cuxo furor antropocéntrico anula o seu sentido da medida: **"**O control da natureza é un soño, unha ilusión, unha alucinación**"**[114] (Katz, 1992:267). Para que tal dominación fora completa sería necesaria a total supresión da independencia que define o natural, o cal é imposíbel; incluso a total transformación da natureza superficial non podería ocultar que a natureza profunda permanece fóra do alcance humano, que os poderes causais e as estruturas últimas da natureza son indispoñíbeis para o ser humano. O poder transformador humano é por tanto limitado; os seus límites son aqueles da manexabilidade dos sistemas naturais. Calquera organización social e técnica do proceso de traballo que rexe a relación sociedade-natureza ten que se enfrontar ao feito de que, namentres algúns aspectos e condicións do mundo natural poden efectivamente ser alterados, outros deben ser aceptados como tales, non se poden alterar e ante os mesmos só é posíbel a adaptación (Benton, 1992:61). Ao contrario do que consideraba Freud, para quen endexamais chegaremos a dominar completamente a natureza por ser o noso organismo **"**perecedoiro e limitado na súa capacidade de adaptación e rendemento**"**[115] (Freud, 1999:29), o que o ecoloxismo político sinala cando subliña os límites do poder de transformación humano é a inaccesibilidade última de determinadas condicións naturais, de concretas partes da natureza cuxa alteración é imposíbel, non tanto por limitacións do ser humano, canto polo carácter absoluto desa inaccesibilidade; a natureza é indomábel, e crer o contrario é alentar esa cega esperanza que o Prometeo de Esquilo (2000:448) di ter infundado aos humanos cando responde aos mesmos deuses que desafiou e en cuxo espello aqueles, con máxima insensatez, empezarán a mirarse.

---

[114] The control of nature is a dream, an illusion, a hallucination.

[115] … perecedero y limitado en su capacidad y rendimiento.

Soster a imposibilidade de que o ser humano chegue a dominar por completo a natureza en virtude dos límites dun poder transformador que se enfronta a condicións naturais inaccesíbeis e inmodificábeis, é tan certo como limitado o seu alcance. Non en van, fai depender a existencia de dominación do grao absoluto desta, cando é perfectamente posíbel que aquela se produza sen necesidade de que sexa total e ilimitada. O poder transformador dos humanos, e a súa capacidade para manipular as condicións naturais, pode ser suficiente para que esa dominación, ou dominio se as resonancias semánticas da primeira palabra resultan difíciles de aceptar, se produza. Como sinala Reiner Grundmann (1991a:111; 1991b:2), podemos falar de dominación da natureza se con iso aludimos ao control consciente da mesma. A dominación non ten por que se facer equivaler a un control absoluto da natureza, dos seus distintos procesos e estruturas, algúns dos cales son certamente indispoñíbeis para o ser humano, ao menos na súa esencia última. Dominar a natureza pode ser igual a exercer sobre ela un control suficiente para servir aos fins sociais, mediante unha manipulación e transformación igual de suficiente e non absoluta. A desalación da auga de mar para o seu consumo humano ou para o rego é un exemplo deste control consciente e suficiente das condicións naturais; o ser humano non pode cambiar a composición química da auga potábel nin creala da nada, mais pode actuar sobre auga non potábel e operar quimicamente sobre ela facéndoa apta para o consumo humano. A ausencia de control absoluto non significa que non atopemos a existencia dun control suficiente. Do mesmo xeito, a dominación así entendida non ten por que se identificar coa destrución da natureza, senón coa súa transformación activa e consciente. A dominación da natureza despóxase así de connotacións negativas e pasa a designar un proceso sen interrupcións de interacción dialéctica entre sociedade e natureza (Foster, 2004:12). O problema emerxe cando a concepción esencialista da natureza, tal como sostén maioritariamente o ecoloxismo político, condena toda transformación por ser destrutiva daquelas calidades da natureza, principalmente a súa independencia do ser humano, que a fan ser natureza[116]. Sen embargo, esta forma de entender a dominación como control consciente da natureza é tamén discutida; así Benton (1992:64) comentando a Grundmann, pregúntase: **"**Pode, entón, ser 'dominada' a natureza nun

[116] Isto mesmo parece translucirse na distinción que Lefebvre fai entre a dominación do espazo (e por tanto da natureza) e a súa apropiación. Para o autor francés, namentres un espazo dominado é un espazo transformado e mediado pola tecnoloxía e a práctica, que introducen unha nova forma no seu espazo preexistente, o seu oposto, é dicir, o espazo apropiado é un espazo natural modificado para servir ás necesidades daqueles que habitan nel, caso do iglú (Lefebvre, 2013:222). A apropiación exclúe a dominación, mais non ao contrario; a dominación do espazo é unha forma de apropiación. En Lefebvre, a dominación do espazo implica a destrución da súa forma orixinal, noutras palabras, a súa humanización é a súa desnaturalización. A apropiación do espazo é pola contra respectuosa desa forma inicial; non lle fai dano senón que se adapta a ela. Non obstante, na apropiación prodúcese a modificación do espazo para servir ás necesidades dos seus habitantes, co que existe transformación e, por tanto, dominio. De novo a argumentación parece remitirnos a un problema de grao, primeiro, e de aparencia, despois, porque podemos apreciar como na apropiación do espazo introdúcese igualmente unha nova forma nun espazo preexistente: non outra cousa é o iglú. Tanto neste caso como no caso do ecoloxismo, atopámonos cun prexuízo cara á humanización da natureza e o espazo nacido dun xuízo de valor que procura a súa lexitimación fóra do discurso, é dicir, na prístina naturalidade do que existe antes de que o ser humano o conquiste.

sentido que non implique destrución, ou o fracaso dos nosos propios propósitos ás consecuencias non previstas?"[117].

Estas consecuencias non desexadas son as derivadas dos límites da nosa capacidade de manipulación, ao proceder da combinación da nosa acción coa nosa ignorancia última acerca do funcionamento da natureza e as súas respostas. A contestación que dá Benton á súa propia pregunta é insatisfactoria, na medida en que recorre de novo á distinción entre natureza profunda e natureza superficial para rexeitar a posibilidade de dominación en termos absolutos, para acabar aceptando unha dominación suficiente á que non se atreve a chamar polo seu nome. Así, tras se referir á imposibilidade humana de alterar a natureza profunda, sinala: "A miña visión é que a idea dunha dominación sen límites, o proxecto de 'controlar todos os procesos naturais e sociais' é literalmente impensábel: é incoherente"[118] (Benton, 1992:67). Xa sinalei, non obstante, como o concepto de dominación da natureza non ten por que se identificar necesariamente cun control absoluto certamente inalcanzábel; mais non querer chamar dominación a un control suficiente é simplemente temor ao que a palabra evoca. Unha vez proclamada a imposibilidade dun control total, Benton vén emporiso a aceptar ese control suficiente cando fala da "moito máis defendíbel noción de dominación de, o control sobre, a nosa interacción humana coa natureza"[119] (Benton, 1992:67). A cualificación que aporta Benton non é en realidade máis que o acto de facer explícito aquilo que late na noción da dominación como control suficiente, é dicir, tal dominación non se exerce sobre a natureza mesma, senón sobre a nosa relación con ela; é control consciente da relación sociedade-natureza. Non é outra cousa, como espero demostrar, a sostibilidade, do mesmo xeito que a crise ecolóxica non é tanto produto dunha dominación xulgada como *hybris* canto unha proba de estar incompleta. Así entendida, a dominación non é tanto un espellismo da modernidade como a súa conquista, non unha quimera senón unha realidade. O seu carácter consciente e deliberado, así como o feito de se exercer sobre unha relación intrinsecamente dinámica e cambiante, outórgalle unha calidade reflexiva que, como lembra Grundmann (1991a:262), xa reclamara Walter Benjamin. Definir a dominación como control consciente da interacción sociedade-natureza supón, ademais, o duplo recoñecemento dos poderes transformadores e cognitivos do ser humano, do carácter dado, do que poderíamos chamar a materia bruta da natureza, que abrangue tanto estruturas e procesos superficiais que o ser humano pode modificar mais que, pola súa mesma existencia, condicionan o proceso de transformación, como poderes causais profundos e inmodificábeis dos que o ser humano non pode dispor, pero que igualmente determinan a índole do seu control.

---

[117] So, can nature be 'mastered' in a sense that does not imply destruction, or the defeat of our own purposes by unforeseen consequences?

[118] My view is that the idea of a limitless mastery, the project of 'controling all natural and social processes', is literally unthinkable: it is incoherent.

[119] … much more readily defensible notion of mastery of, or control over, our human *interchange* with nature…

Supón isto que o ser humano, ao actuar sobre a natureza para controlar a súa relación con ela, exercita o seu dominio servíndose necesariamente das propias leis e condicións naturais. Este feito está xa presente como convicción programática nos albores da modernidade doutrinal, no primeiro en animar ao ser humano a se lanzar á conquista da natureza; Bacon, no seu *Novum Organum*, afirma: **"**A ciencia do home é a medida da súa potencia, porque ignorar a causa é non poder producir o efecto. Non se vence á natureza senón obedecéndoa, e o que na especulación leva o nome de causa convértese en regra na práctica**"**[120] (Bacon, 1984:33, aforismo 3).

A relación entre coñecemento e poder que o propio Bacon estabelecera non pode ser máis evidente no relacionado ao control da natureza, é dicir, esixe este un previo desentrañar das súas leis, porque só a partires do mesmo será posíbel a súa alteración e manipulación na dirección desexada. A secuenciación do xénoma humano é un exemplo: só debido ao coñecemento de tan complexa materia, nada menos que a nosa esencia biolóxica, fará posíbel o seu emprego en beneficio da humanidade[121]. A relación entre coñecemento da natureza e control humano da mesma admite aínda unha outra volta de torca, suxerida nesta frase de Jünger (1998:140): **"**O ser humano observa na Natureza o trazo calculador que nela existe, o plan: refínao e colócao ao seu servizo**"**[122]. As claves para a dominación humana da natureza van provir desa mesma natureza, da precisa orde que exhibe e da que o ser humano forma parte e constitúe, acaso, a súa forma máis complexa, a súa conciencia mesma. O esquema ordenado, pautado e funcionalmente parcelado que no ordinario proceso da vida natural é apreciábel, resulta estar na raíz da súa mesma subordinación aos propósitos humanos, noutras palabras, é a forma matemática do mundo natural quen suxire á humanidade os mecanismos necesarios para o seu control. Ao facelo posíbel, o ser humano sepárase da natureza, mais segue a ser ao tempo parte da mesma; de feito, é dende o seu interior dende onde exerce o seu dominio. Só dende a natureza pode o ser humano controlar conscientemente a relación con ela. Por iso escribe Bujarin (1972:194): **"**O home nunca poderá escapar da natureza, e aínda cando a 'controla', está só facendo uso das 'leis da natureza' para os seus propios fins**"**[123]. Este

---

[120] La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se vence a la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica.

[121] Formula o xénoma, sen embargo, algo máis, relativo precisamente aos límites do poder transformador e manipulador da humanidade, e por tanto á definición mesma do que debamos considerar por natureza profunda. Cando, nun futuro, sexa posíbel eliminar taras hereditarias, ou pódanse curar enfermidades que até agora carecen de tratamento, non haberá aumentado o poder humano de transformación até un punto que desaconsella falar de límites absolutos ao mesmo? É certo que a forma deses procesos biolóxicos seguirán constituíndo as condicións de actuación do poder humano de manipulación, mais non é menos certo que por natureza profunda haberá que empezar a entender o feito da natureza, a súa existencia e permanencia mesma; pois os xenes ben poderían terse considerado até fai pouco unha estrutura causal profunda, e por iso inaccesíbeis ao noso coñecemento e poder de intervención. É certo, non obstante, que o resultado da secuenciación sinala igualmente os límites do coñecemento inmediato, porque máis que un gran número de xenes correspondentes á maior complexidade do organismo humano, incluído o cerebro, atopámonos cun número de xenes só lixeiramente superior ao número de xenes de, por exemplo, un verme; só a interacción entre os xenes e entre estes e a súa contorna pode explicar a superior complexidade biolóxica e evolutiva do ser humano.

[122] El ser humano observa en la Naturaleza el rasgo calculador que en ella hay, el plan: lo refina y lo pone a su servicio.

[123] El hombre nunca podrá escapar de la naturaleza, y aun cuando la "controla", está sólo haciendo uso de las "leyes de la naturaleza" para sus propios fines.

emprego das leis naturais en propio proveito non é compatíbel coa idea de que a humanización da natureza é o resultado da súa conversión en artificio, é dicir, a natureza segue a ser natureza, as súas leis seguen en todo caso operando, os seus procesos están en funcionamento; non podería ser doutro xeito. Mais, de outra banda, como o dominio é dominio da interacción sociedade-natureza, aquel necesario coñecemento humano ten asemade que selo das respostas naturais á acción humana e ao contrario. Ao dicir de Schmidt: **"**Todo control sobre a natureza presupón unha comprensión dos procesos e relacións naturais; esta comprensión nace da transformación práctica do mundo**"**[124] (Schmidt, 1977:95). Xa vimos que o propio Bacon sinalaba nesta dirección, na que a apropiación humana da natureza é tanto humanización do natural como naturalización da humanidade. O ser humano non aspira a controlar absolutamente a natureza, senón a controlala de xeito suficiente, adaptándose a ela ao tempo que é quen de adaptala aos seus fins.

Esta concepción do dominio como control consciente e suficiente da relación humana coa natureza non ten por que basearse nunha forma feroz de antropocentrismo para a cal o mundo natural non sexa máis que un recurso material, cuxa destrución indiscriminada ven xustificada pola súa subordinación a calquera fin humano. Neste punto, pode atopar acomodo nesa tradición intermedia (entre a concepción teleolóxica da natureza e aquela que sinala a súa respectuosa administración) da que xa se falou máis enriba, é dicir, o ser humano como cooperador e facedor dunha mellor natureza. John Passmore sinalou o seu contido con claridade, desvencellándoa da tradición cartesiana coa que podería erroneamente identificarse:

> "Las dos principales tradiciones en el pensamiento occidental moderno pueden pues exponerse así: la primera, de inspiración cartesiana, dice que la materia es inerte, pasiva, que la relación del hombre con ella es la del déspota absoluto, rehaciendo, reformando, no habiendo en ella poderes inherentes de resistencia, ninguna clase de acción (*agency*); la segunda, hegeliana, dice que la naturaleza existe sólo *in potentia*, como algo que es tarea humana ayudar a actualizar mediante el arte, la ciencia, la filosofía, la tecnología, convirtiéndola en algo humano, algo en lo que poder sentirse completamente 'en casa', en ningún sentido extraño o ajeno a él, un espejo en el cual ver su propio rostro. El hombre, en esta segunda concepción, *completa* el universo no simplemente viviendo en él, como el mito del Génesis sugiere, sino ayudando realmente a construirlo" (citado en Arias, 2001:242).

O mundo natural é aquí habitación humana, e o movemento humano de apropiación do mesmo tamén o é do asentamento dun espazo chamado a albergalo, unha vez transformado por el e con iso humanizado. É interesante anotar como, pese a que o materialismo epicúreo e o idealismo hegeliano constitúen os soportes máis obvios para esta concepción, e malia a que no Xénese o mundo é unha creación acabada e plena, reverbera nela, ao dicir de Ferrater Mora (1958:934), a contraposición teolóxica de natureza e graza. Isto é, para a maioría do autores cristiás esta

[124] Todo control sobre la naturaleza presupone una comprensión de los procesos y relaciones naturales; esta comprensión nace de la transformación práctica del mundo.

contraposición non é necesariamente unha mutua exclusión, xa que a ***natura*** non é mala en si mesma, senón fundamentalmente boa en canto creada por Deus; o malo nela emerxeu a causa do pecado, que se pode interpretar metafisicamente como afastamento da fonte creadora, razón pola cal para a redención da *natura* así corrompida é necesaria a graza; para que esta non elimine a natureza, senón que a perfeccione. En ambos os dous casos, a natureza é algo incompleto. É claro que o ecoloxismo político non pode aceptar semellante formulación pola súa premisa antropocéntrica; tal baleiro só pode nacer da ollada humana, pois a natureza é por completo autosuficiente e posúe valor por si mesma, un valor que radica nesa mesma independencia do ser humano que esta tradición se empeña en negar e eliminar. Isto é innegábel, a perfectibilidade da natureza remite ao habitar humano nela, á apropiación social da mesma. Este perfeccionamento actúa nunha dirección humanizadora; si, de acordo co razoamento aristotélico, a natureza é máis perfecta canto mellor sirva ás necesidades humanas, perfeccionala é facela máis útil, intelixíbel e preciosa para a humanidade. Esta visión ten a vantaxe de ser compatíbel, por unha banda, coa plena pertenza humana á natureza de cuxo proceso de evolución de feito emerxeu, e por outra cunha concepción dinámica da relación sociedade-natureza onde a co-evolución e a recíproca influencia e interdependencia son as notas dominantes.

Procede abordar agora, dende esta perspectiva, a relación entre emancipación humana e constricións naturais, onde de algún xeito vemos reproducida a división entre estas tres tradicións, cuxos distintos puntos de partida acerca do lugar humano no mundo producen distintas orientacións preceptivas acerca do seu comportamento cara a natureza. De acordo con Hayward (1992), existen tres diferentes significados da emancipación das necesidades impostas pola natureza, ou constricións ecolóxicas, emancipación que o ecoloxismo político non xulga sequera posíbel. Son as seguintes:

1. A superación da necesidade natural pode supor actividades humanas de transformación da natureza coa finalidade de satisfacer necesidades humanas de alimentación, acubillo, saúde e demais. É o propósito de subsistencia, sendo variábeis os niveis e trazos da subsistencia social e historicamente.

2. A emancipación das constricións ecolóxicas poden tamén ter como fin transcendelas. Particípase así da crenza en que calquera obstáculo que a natureza pon no camiño da expansión das capacidades produtivas humanas será tecnoloxicamente superado. Cando esta crenza devén axioma, equivale a crer que é posíbel transcender os límites naturais. É o propósito prometeico.

3. Hai un terceiro sentido, un terceiro propósito na vontade humana de transcender os límites naturais, que podemos atopar en Marx; para Hayward, cando Marx fala de liberdade da necesidade física, non só pensa nunha emancipación respecto das constricións da natureza externa, senón tamén nunha liberdade como calidade interna a unha humanidade plenamente desenvolvida, como ser que produce os seus propios fins. Trátase da emancipación da creatividade humana, da realización da

liberdade nun sentido distinto aos dous anteriores. É o propósito humanista. Para Hayward, este obxectivo humanista non vai necesariamente encontra da ecoloxía política, senón só na medida en que se lle concibe en termos prometeicos.

A postura ecolóxico-política inclinárase a favorecer o primeiro dos sentidos de emancipación, aquel no que esta se traduce nunha menor agresión á natureza superficial. Unha emancipación que se reduce a asegurar os niveis humanos de subsistencia é, sen embargo, moi insuficiente dende a óptica das potencialidades humanas, porque non é difícil apreciar como a neutralización das constricións básicas, relativas á pura supervivencia, non elimina as constricións suplementarias, isto é, o vasto número e variedade das formas nas que a contorna física pode condicionar a vida e comportamento humanos. O segundo dos sentidos sinalados por Hayward, o propósito prometeico, equivale á concepción da dominación da natureza como control absoluto e omnipotente, unha quimera cuxa presencia alentou en moitas ocasións a consecución dese control suficiente que basta para cualificar o dominio humano sobre a contorna. O propósito humanista apártase, aparentemente, dos outros dous, e non obstante, compréndeos. Sucede que Hayward subliña un aspecto do mesmo, a dimensión interna á que Marx se refire, e inda que ten razón cando afirma que non ten por que ser concibido en termos prometeicos, de novo a comparación en termos absolutos é inimiga do matiz aquí decisivo. Porque non debe esquecerse que a capacidade humana para crear os seus propios fins e alcanzar con iso a liberdade interna, na que Marx insiste, aséntase sobre a previa emancipación das constricións naturais, isto é, da natureza externa, de feito depende desa previa superación. Aínda que efectivamente o propósito humanista non ten que se realizar en termos prometeicos, dende logo ten que ir alén do propósito de subsistencia. O sentido humanista de emancipación das necesidades naturais é plenamente compatíbel tanto coa tradición de perfección da natureza como, sobre todo, coa concepción da dominación como control consciente e suficiente da nosa relación coa natureza. Especialmente pertinente para tal axuste é o elemento reflexivo desta dominación como control, xa que permite recoñecer ao ser humano como creador dos seus propios fins, concibindo o dominio non como o produto dun incontrolado furor de destrución e posesión, senón como o proceso de apropiación e adaptación que ten que preceder a auténtica emancipación humana, que inda que depende da superación suficiente das constricións naturais, non se define en función da mesma, senón que empeza por se definir a partires dela, unha vez ganada a liberdade que a humanidade precisa para o estabelecemento dos seus propios obxectivos.

1.8. **A natureza e Marx. A concepción marxista como concepción da modernidade**

A crítica da concepción ecolóxico-política da natureza até aquí expresada permite dar contido a un negativo auténtico da mesma que remite, necesariamente, á concepción marxista da

natureza como concepción especificamente moderna. A pesares das lagoas que nela se poden atopar, particularmente patentes no que se refire á desvalorización das dimensións cultural e simbólica da relación sociedade-natureza e á derivada sobre-determinación material dos procesos de apropiación do mundo natural, a concepción marxista da natureza e das relacións entre a sociedade e a súa contorna física eríxense na concepción vixente no curso da modernidade, período onde a conquista da natureza adquire condición programática. Non obstante a parcial validez das críticas que, tanto ecolóxico-políticas como procedentes da esexese marxista, esa mesma concepción recibe, as vantaxes que o seu enfoque proporciona para o tratamento dos problemas medioambientais e para dar forma a unha concepción realista da sostibilidade e da índole das relacións sociedade-natureza, veñen a se sumar a súa condición arquetípica.

A concepción marxista da natureza é herdada da concepción ilustrada e o seu propósito de dominio, mais engade á devandita concepción un aspecto esencial: o traballo, a través do cal o ser humano transforma a natureza, transformándose a si mesmo no proceso, de onde resulta a relación sociedade-natureza, cuxa interdependencia elimina as barreiras entre historia social e historia natural para unilas nun proceso de co-evolución e recíproca influencia. O materialismo marxista atópase neste punto cun dos seus principais sustentos, o evolucionismo darwinista. A humanidade, parte da natureza, distínguese á vez desta pola súa capacidade para producir tanto os seus medios de vida como os seus fins, mediante a construción consciente da súa relación cunha natureza á que está irremediabelmente enfrontado. A modernidade encarna e asume esta concepción. Aínda albergando unha pluralidade de ideas de natureza correspondentes a distintos autores e disciplinas sociais, a concepción marxista da natureza desenvolveu en si mesma a idea ilustrada do natural e das súas relacións co humano e co social, é de feito adoptada pola modernidade, é aquela que rexe o seu desenrolo e permite explicalo. A transformación da natureza en medio ambiente humano non é máis que a culminación do proceso de humanización dun mundo natural cuxa condición social queda así definitivamente posta de manifesto. Naturalmente, a concepción marxista da natureza é, ao tempo, reflexo e produto da modernidade e da súa praxe. Marx chega onde non chega a Ilustración, é dicir, aprecia o carácter dinámico das relacións sociedade-natureza e detecta a irreversíbel interdependencia do social e o natural que a industrialización a gran escala vén a intensificar. A concepción marxista da natureza é unha sorte de reflexión da conciencia ilustrada acerca dos seus propios principios e a súa plasmación práctica. Constitúe por iso unha posición única e nova, non obstante as súas indiscutíbeis raíces ilustradas, e é precisamente a súa condición arquetípica a que a converte hoxe, fronte ao discurso verde, nunha pedra de toque da integridade da idea moderna do natural (cf. Grundmann, 1991a: 109; 1991b: 91). A épica da modernidade escoita o relato das súas supostas miserias.

A concepción marxista da natureza é polo xeral directamente rexeitada pola ecoloxía política (cf. Marcellesi, 2008), agás no caso daquelas correntes máis inclinadas ao diálogo con esa tradición, e emporiso intentan reformular o marxismo para facelo ecoloxicamente aceptábel (cf. Carter, 1999;

Monedero, 2006). As razóns para o primeiro derivan da completa oposición entre a concepción esencialista e non-histórica da natureza que caracteriza ao ecoloxismo político, onde a natureza é un suxeito digno de consideración moral cuxa definición depende da súa independencia da humanidade; e unha concepción, a marxista, onde a natureza aparece como un medio para a realización humana, histórica e socialmente definíbel, e parte da sociedade ao ser obxecto de transformación e apropiación humanas. Noutras palabras, materialismo humanista fronte ao naturalismo antiantropocéntrico. A concepción *agonista* da relación humanidade-natureza, que en Marx únese á confianza, tipicamente decimonónica, no coñecemento científico e a capacidade transformadora e de intervención da tecnoloxía, herdanza da idea de Bacon sobre a ciencia, centran as críticas ecolóxico-políticas á concepción marxista das relacións sociedade-natureza. A natureza queda así inaceptabelmente reducida á condición de medio de realización do desenvolvemento social humano (cf. Giddens, 2002), nun alarde de antropocentrismo que non atopa barreiras morais para a destrución do medio nin concibe límites ao poder humano de manipulación do natural. A idea prometeica da concepción marxista acaba revelando a súa inxenuidade. É dicir, a noción de que todos os procesos naturais están ao alcance da vontade humana é outra forma de idealismo (Benton, 1992:63). Para a ecoloxía política, non hai posibilidade de sostibilidade ecolóxica nun modelo produtivista que non asume máis límites naturais que os derivados do coñecemento humano historicamente alcanzado. Asemade, contra Marx, os verdes non acreditan na emancipación humana mediante a dominación da natureza, senón máis ben nunha reformulación das relacións entre o ser humano e o mundo natural que acabe coa alienación que a modernidade converteu na principal característica das mesmas. Non obstante a aparente incompatibilidade dos discursos ecolóxico-políticos e marxistas acerca da natureza, non faltan os intentos por aproximalos e lograr unha reformulación ecolóxica do marxismo, ou marxista do ecoloxismo. Son representativos os traballos de Sacristán (1987), Benton (1989, 1992), Eckersley (1992), Pepper (1993a), Salleh (1997), Burkett (1999), Foster (2004), Monedero (2006) ou Münster (2013), realizados dende perspectivas moi diversas, mais reflexo tanto dos termos do debate como dos seus límites. Os intentos por re-escribir a obra de Marx en verde, subliñando aqueles aspectos da mesma que máis se prestan á lectura ecoloxicamente favorábel, poden ter parcial validez, na medida en que supoñen a necesaria revisión dunha obra con arranxo ás novas condicións de lectura que un distinto horizonte social e hermenéutico impón, pero non suprimen o afastamento dos puntos de partida de marxismo e ecoloxismo. O corpus marxista ten, pola contra, especial interese como ferramenta crítica fronte ao esencialismo verde, así como por proporcionar unha análise das relacións sociedade-natureza que, ao reflectir e producir a idea moderna das mesmas, contribúe á súa reformulación. Na base da concepción marxista da natureza atópase o seu materialismo. O materialismo marxista está lonxe de exhibir o nesgo determinista que distingue ao mecanicismo de índole cartesiano. A insuficiencia da reacción de Feuerbach contra o idealismo de Hegel, que resulta no carácter non-histórico e estático do seu materialismo, contrastan coa énfase que Marx coloca na calidade dinámica e activa do

mesmo, o seu carácter esencialmente práctico. Tal e como ensina a primeira das *Tesis sobre Feuerbach*, a realidade non é, coma no materialismo anterior, un obxecto ou materia de contemplación, senón **"**práctica**"** e **"**actividade sensorial humana**"**[125] (Marx e Engels; 2012:24). O materialismo marxista adopta dende o principio un enfoque de relacións que non aprecia tanto a distancia entre o suxeito e o obxecto como a interdependencia e conexión de ambos os dous, e igualmente recoñece no ser humano a un ser organicamente embebido na realidade práctica que constitúe a súa contorna. O materialismo antecedente é insuficiente na medida en que concibe pasivamente á materia e ao ser humano en relación a ela, negándose a extraer todas as consecuencias que as súas premisas comportan, isto é, na medida en que é abstracto. Dende o punto de vista epistemolóxico, Marx adopta así unha postura realista, afirmando a existencia independente da realidade externa, sen caer por iso en ningunha forma de esencialismo, xa que a súa énfase na dimensión transformadora da historia e na interconexión de historia social e historia natural impídenllo. Para Foster (2004:37), Marx posúe **"**un materialismo práctico enraizado no concepto de praxe**"**[126]. De aquí que, xunto á afirmación da primacía causal do modo de produción e reprodución do ser humano no desenvolvemento da súa historia, a vertente práctica do materialismo filosófico marxista comporte, ao dicir de Bhaskar (1984:520), a afirmación do **"**papel constitutivo da mediación transformadora humana na reprodución e transformación das formas sociais**"**[127], de acordo co expresado tamén na oitava das teses: **"**A vida social é, en esencia, *práctica*. Todos os misterios que fan descamiñar a teoría cara ao misticismo, atopan a súa solución racional na práctica humana e na comprensión desta práctica**"**[128] (Marx e Engels, 2012:26).

Mais o materialismo marxista ten tamén importantes implicacións ontolóxicas. Nesta clave, de novo en palabras de Bhaskar (1984:520), Marx **"**afirma a dependencia unilateral do ser social con respecto ao ser biolóxico (e, de forma máis xeral, físico) e a emerxencia do primeiro a partires do segundo**"**[129]. Lembremos a celebre sentenza de *La Ideología Alemana*: **"**Non é a conciencia a que determina a vida, senón a vida a que determina a conciencia**"**[130] (Marx e Engels, 1970:26). Nesta emerxencia biolóxica da conciencia individual e da vida social pódese detectar a fonda pegada que a concepción darwinista da evolución deixa en Marx, quen considerou que a obra de Darwin proporcionáballe a base, cimentada na historia natural, que a súa concepción demandaba (cf. Foster, 2004). A importancia do evolucionismo é particularmente clara na obra de Engels

---

[125] … *actividad sensorial humana*…

[126] … un materialismo práctico basado en el concepto de praxis.

[127] … papel constitutivo de la mediación transformadora humana en la reproducción y transformación de las formas sociales.

[128] La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

[129] … afirma la dependencia unilateral del ser social con respecto al ser biológico (y, de forma más general, físico) y la emergencia del primero a partir del segundo.

[130] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.

(1981), que desenvolve un naturalismo dialéctico onde o traballo xoga un papel decisivo na evolución humana. Pode dicir así, por exemplo: **"**Vemos, pois, que a man non é só o órgano do traballo; *é tamén produto de el***"**[131] (Engels, 1981:62). Darwin é importante para a concepción marxista da natureza porque constitúe a proba definitiva e mellor artellada de que a natureza non é unha entidade inmutábel, dada dunha vez por todas no principio dos tempos, senón unha realidade dinámica en perpetua evolución que inclúe ao ser humano como parte da mesma e como produto e factor dese mesmo proceso, proporcionando con iso a base para unha concepción dialéctica e co-evolutiva das relacións sociedade-natureza. Só con estas premisas pódese explicar a emerxencia humana do seo da natureza.

Porque para Marx o ser humano é parte da natureza, mais á vez se afasta dela. É no Marx dos *Manuscritos* (2005) onde atopamos un desenvolvemento da cuestión. Aquí afirma a pertenza humana á orde natural, pero procede á vez a estabelecer as bases para a súa diferenciación, é dicir, o naturalismo xera un humanismo. Precisamente estas palabras son ás que con maior frecuencia recorren autores interesados en subliñar os aspectos máis compatíbeis cos fundamentos da ecoloxía política da obra de Marx. Mais a afirmación da naturalidade do ser humano que neles atopamos non pode dar lugar á abolición do dualismo humanidade-natureza, como reclama Dickens (1992:64), no sentido en que o ecoloxismo político desexa, dito doutro xeito, a separación humanidade-natureza non é en Marx orixinaria, dado o fondo arraigo natural do ser humano e a incompatibilidade de semellante afirmación co materialismo marxista, senón máis ben derivada de calidades emerxentes que lle outorga o desenvolvemento evolutivo humano. Quérese dicir, a plena pertenza do ser humano á orde natural non elimina o antagonismo humanidade-natureza admitida por Marx, razón pola cal a súa utilidade para o ecoloxismo político é limitada. A aceptación da calidade natural do ser humano é especialmente patente nas seguintes liñas:

> "La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive (…) La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser *(1)* un medio de subsistencia inmediato, como por ser *(2)* la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza en su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza" (Marx, 2005:111-112).

O materialismo marxista adopta aquí forma materialista, na medida en que afirma plenamente a condición natural do ser humano; sen embargo, é un naturalismo que non disolve por

[131] Vemos, pues, que la mano no es sólo el órgano del trabajo; *es también producto de él*.

completo a diferenciación humanidade-natureza, xa que o ser humano depende da natureza como medio de subsistencia e esa mesma natureza é o obxecto ineludíbel da súa actividade vital, do seu traballo. O ser humano é parte da natureza é o corpo inorgánico da humanidade, é dicir, a necesidade que dela se ten para sobrevivir convértena en parte do seu corpo; os seus procesos e estruturas confúndense, estes si, con aqueles do seu organismo. A mesma é parte da natureza, é natureza. A naturalidade humana acaba implicando a humanización da natureza unha vez que o ser humano comeza a transformala como parte da súa actividade xenérica, mais iso implica unha naturalización da humanidade que anule a súa diferenza, nada da práctica, isto é, do proceso evolutivo, e non de ningunha sorte de atribución divina que inscribe no mundo un designio favorábel á especie humana. É a súa vida xenérica a que o distingue doutros animais, que carecen dela, noutras palabras, a actividade vital da humanidade difire da actividade vital animal. Así,

> "… el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*" (Marx, 2005:112).

Isto caracteriza ao ser humano do resto de especies; na humanidade o traballo, a actividade produtiva, é medio de vida, e non o seu fin. O carácter xenérico do ser humano é a actividade ceibe e consciente; a humanidade, ao contrario que os animais, sepárase da súa actividade, toma conciencia da mesma:

> "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico" (Marx, 2005:112).

A clave da diferenciación reside, por tanto, na conciencia que o ser humano posúe da súa propia actividade vital. Por iso podemos ler dous anos despois, en *La Ideología Alemana*, que **"**... o home só se distingue do carneiro por canto a súa conciencia substitúe ao instinto ou é o seu un instinto consciente**"**[132] (Marx e Engels, 1970:32). O ser humano é algo máis que o seu propio impulso auto-conservador. É o refinamento evolutivo dese impulso, é dicir, a conciencia. É esta conciencia a que, segundo Marx, o distingue do animal e convérteo en ser xenérico. Consciente da súa propia vida, esta se converte no seu obxecto. Conciencia e liberdade producen vida xenérica, se ben a compoñente de liberdade referido á actividade vital que permite ao ser humano a súa

[132] … el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente.

supervivencia resulta en principio algo escuro, inda que podemos entendelo referido ao feito de que o ser humano produce máis do que estritamente necesita, o que tamén o diferenza do resto das especies:

> "Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto" (Marx, 2005:113).

Aínda máis, a existencia dunha vida xenérica, o feito de que a actividade vital humana se desenvolva baixo o signo da conciencia e a liberdade, supón que as necesidades humanas, a diferenza das animais, son **"**transformadas no proceso da súa realización de forma caracteristicamente humana**"**[133] (Foster, 2004:127). A pertenza humana á natureza resolvese nunha dependencia material que non exclúe a auto-produción de necesidades e a transformación das condicións materiais. É o signo da vida xenérica. Os seres humanos non teñen un lugar natural no ecosistema, son capaces de se adaptar a diferentes contornas; a diferenza dos animais, non mudan o seu carácter de especie nese proceso de adaptación, pola contra exercítano (Grundmann, 1991b: 100). A singularidade humana trae así causa da existencia e trazos da súa vida xenérica[134]. Por último, Marx sinala como, no curso do seu desenvolvemento, a transformación humana da natureza a través do traballo dá lugar a un novo mundo, a unha segunda creación especificamente humana:

> "La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente (…) Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él" (Marx, 2005:113).

---

[133] … se transforman en el proceso de su realización de una forma característicamente humana…

[134] Tanto Dickens (1992) como Benton (1993) consideran que, neste punto, Marx non fai senón continuar a tradición filosófica dominante na cultura occidental; reafirmando a oposición cartesiana home-animal; para Benton, Marx nega a complexidade e diversidade das vidas sociais, psicolóxicas e emocionais dos demais animais (cf. Benton, 1994:42), invalidándoos para situar mellor ao ser humano por riba deles. Resulta así que o evolucionismo de base materialista de Marx non desemboca tanto nun naturalismo como nun novo dualismo. Non obstante, Marx non traizoa as súas propias premisas naturalistas, xa que o distinto estatuto que ao ser humano corresponde é un produto da mesma evolución natural, e non de ningunha atribución orixinaria. A humanidade diferenciase do resto da natureza dende dentro dela. Non existe en Marx tanto unha negación de cuño cartesiano da complexidade animal canto unha afirmación do superior estadio evolutivo da complexidade humana.

Esta **"**obxectivación da vida xenérica do home**"** alcánzase mediante a produción, por parte do ser humano, dos seus propios medios de vida. Con isto, a humanidade produce a súa propia relación histórica coa natureza (Foster, 2004:123). A realidade da natureza é así obxecto de apropiación e transformación por parte do ser humano, é dicir, é humanizada[135]. En última instancia, sobre o que a vida xenérica se refire é ao feito de que o ser humano é tanto un ser natural como, decisivamente, un ser social. A transformación da natureza en medio ambiente é a culminación lóxica do metabolismo sociedade-natureza.

O instrumento da vida xenérica, e medio para a transformación da natureza que permite a súa humanización, non é outro que o traballo. O traballo humano ocupa un lugar central na concepción marxista da natureza e das relacións do ser humano e a sociedade con ela. A través do traballo, a natureza é incorporada á vida humana e social, transformando esta no curso do proceso no que ela mesma é transformada. O traballo, actividade social, ademais de individual, permite estabelecer unha relación metabólica coa natureza. Mediante o traballo, a humanidade apropiase da natureza converténdoa no seu medio ambiente. Neste sentido, é unha actividade dinámica e constante. O traballo é a respiración da sociedade, aquilo que a mantén viva. A centralidade desta categoría na obra de Marx, e na súa concepción da natureza e das relacións da sociedade con ela, expresa tanto a súa base materialista e evolucionista como a súa dimensión práctica, en prexuízo das dimensións cultural e simbólica do proceso de apropiación, reducidas á condición de epifenómenos do proceso material de traballo. Expresa, igualmente, a interdependencia e fonda relación que inevitabelmente se establece entre a humanidade e o seu medio físico en ininterrompida transformación, cuxa historia é de feito incorporada á historia social, lonxe por iso de toda concepción esencialista e non-histórica do mundo natural.

O traballo é así condición eterna da vida humana, de feito a súa condición de posibilidade. Constitúe o fundamento da vida social, por canto é aquilo que permite a súa reprodución a través da produción dos seus medios materiais de vida e a satisfacción das súas necesidades, como tales permanentes á marxe da historicidade das súas manifestacións e a súa posíbel diversidade. En *El Capital* explicou Marx a absoluta necesidade que do traballo teñen o ser humano e a sociedade en que se organiza:

> "El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y *abstractos*, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual" (Marx, 1992:136).

[135] Naturalmente, o desenvolvemento da vida xenérica e a produción humana dos seus propios medios de vida non ten lugar *ex nihilo*, senón que ten que partir necesariamente da contorna efectivamente existente: "O xeito como os homes producen os seus medios de vida depende, ante todo, da natureza mesma dos medios de vida con que se atopan e que se trata de producir" (1) (Marx e Engels, 1970:19) / (1) El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir.

O ser humano posúe, por tanto, unha necesidade primaria de se apropiar da natureza para asegurar a súa subsistencia, e o traballo é o proceso de tal apropiación transformadora. Aparece o traballo, deste xeito, como fenómeno diacrónico, por máis que as súas manifestacións concretas teñan certamente lugar na historia. De feito, é o traballo o que fai posíbel a historia humana. Como escribe Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, cuxo título é xa suficientemente expresivo da perspectiva evolucionista privilexiada do autor, o traballo é **"**a condición básica e fundamental de toda a vida humana. E é así en tal grao que, até certo punto, debemos dicir que o traballo creou ao propio home**"**[136] (Engels, 1981:59). Suxire aquí Engels que é a través do traballo como a humanidade se enfrontou á natureza e dominouna, que mediante ese traballo actuou con ela e transformouna, e que é por tanto como consecuencia dese traballo que evolucionou naturalmente e desenvolveu as calidades e os trazos que lle permiten diferenciarse do resto desa natureza da que emerxeu e pertence. O traballo é por iso tamén un mecanismo de adaptación do ser humano á contorna, compartido co resto de organismos en tanto que adaptación, mais diferenciado no seu alcance e consecuencias. Como escribe Bujarin na súa *Teoría del materialismo histórico*:

> "El proceso de la producción social es una adaptación de la sociedad humana a la naturaleza externa. Pero es un proceso activo. Cuando una especie animal se adapta a la naturaleza, se somete, en realidad, a la acción constante de su medio ambiente. Cuando la sociedad humana se adapta a su medio, lo adapta a su vez a ella, y no es sólo objeto de la acción de la naturaleza, sino que a su vez y simultáneamente transforma a la naturaleza en objeto de trabajo humano" (Bujarin, 1972:200).

Non podería ser doutro xeito; a contorna física do ser humano á que este pertence, e da cal se alimenta, constitúe o obxecto do proceso de traballo. A condición natural da humanidade vese así referendada polo feito de que é na mesma natureza onde atopa os seus medios de subsistencia. Inda máis, o traballo, como escribe Marx na *Crítica al Programa de Gotha*, **"**non é máis que a manifestación dunha forza natural, da forza de traballo do home**"**[137] (Marx e Engels, 2012:329). Tamén o traballo é un proceso natural, que ten lugar dentro da natureza, se ben as especificidades da vida xenérica do ser humano, distintas a aquelas do resto da natureza, convérteno ao tempo en algo distintamente humano. Porque a natureza é tamén o exterior da humanidade, ao ser aquilo ao que aplica o seu traballo, traballo que sen ela carecería por completo de obxecto orixinario; tal e como se expresa nos *Manuscritos*: **"**O traballador non pode crear ren sen a *natureza*, sen o *mundo exterior*

[136] … la condición básica y fundamental de toda vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.

[137] … no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre.

sensíbel. Esta é a materia en que o seu traballo se realiza, na que obra, na que e coa cal produce**"**[138] (Marx, 1980:107). Na terminoloxía de *El Capital*, o medio ambiente físico constitúe **"**o *obxecto xeral* sobre o cal versa o traballo humano**"**[139] (Marx, 1992:131).

Esta dependencia do traballo respecto do seu obxecto non se manifesta unicamente no carácter preestabelecido do mesmo, senón tamén na forma das concretas condicións naturais sobre as que ese traballo, considerado xa concreta e non abstractamente, vaise aplicar (cf. Marx, 1992). As características da concreta contorna física sobre as que o proceso de traballo funcionará condicionan os posíbeis resultados deste. As posibilidades sociais dependen en parte do medio natural correspondente (Bujarin, 1972:195). Marx é consciente, non obstante, de que o carácter dialéctico da relación sociedade-natureza esixe ter en conta os medios materiais ou de traballo que esa sociedade usa para se apropiar do seu medio natural, razón pola cal os trazos deste efectivamente ***condicionan***, mais non ***determinan*** o curso do proceso de traballo. De aquí que o valor non proceda do traballo illadamente considerado, nin unicamente da natureza que constitúe o seu obxecto, senón da súa combinación. Máis concretamente, é a transformación da natureza a través do traballo a que se constitúe en fonte de valor e riqueza; máis que a natureza en estado bruto, por tanto, a natureza transformada, adaptada ás necesidades humanas. Só a aplicación do traballo á natureza convirte a esta en valiosa, igual que só a súa previa existencia fai posíbel toda transformación:

> "En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma*. Más aún. En este trabajo de conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El *trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce, de la riqueza material*. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre" (Marx, 1992:10).

O proceso de traballo é, por tanto, proceso de transformación da natureza sobre a cal aquel se aplica. Traballar é transformar para facer útil, modificar o obxecto de traballo para adaptalo ás necesidades humanas:

> "Como vemos, en el *proceso de trabajo* la actividad del hombre consigue, valiéndose del instrumento correspondiente, transformar el objeto sobre que versa el trabajo con arreglo al fin perseguido. Este proceso desemboca y se extingue en el *producto*. Su producto es un *valor de uso*, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se compenetra y confunde su objeto" (Marx, 1992:133).

---

[138] El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

[139] … el *objeto general* sobre que versa el trabajo humano.

A transformación en que consiste o traballo humaniza a natureza e supón a súa apropiación polo ser humano. Unha vez máis, o traballo revélase como condición de posibilidade da produción pola humanidade dos seus medios de vida, xa que a natureza en estado bruto non serve aos seus propósitos. Só a través da transformación adquire a natureza, que existe con independencia do ser humano, as súas calidades e significado para este (Young, 1984:563). Como escribe Alfred Schmidt (1977:195): **"**O traballo é, nun só acto, a destrución das cousas inmediatas e a súa restauración como mediatas**"**[140]. O **"**instrumento correspondente**"** ao que Marx se refire na pasaxe anteriormente citada é a tecnoloxía, ferramenta humana para a transformación e o dominio da natureza. A tecnoloxía é asemade e ao tempo mundo obxectivo creado polo ser humano e medio para a obxectivación da vida xenérica, e como tal elemento de diferencia da humanidade. En palabras de Bujarin:

> "La 'adaptación' de los animales a la naturaleza consiste en una modificación de sus diferentes órganos: sus patas, quijadas, aletas, etc., todo lo cual constituye una adaptación biológica pasiva. Pero la sociedad humana no se adapta de modo biológico, sino activa, técnicamente, a la naturaleza. (…) Es así como la sociedad humana por medio de su tecnología, crea un sistema artificial de órganos que expresan su adaptación directa y activa a la naturaleza" (Bujarin, 1972:205).

Tamén a linguaxe empregada por Bujarin da conta do enfoque materialista e evolucionista por el adoptado, seguindo e desenvolvendo nisto ao propio Marx. Noutras palabras, a tecnoloxía é unha extensión do propio corpo do ser humano, a través do cal transforma e se apropia do seu corpo inorgánico, isto é, da natureza, razón pola cal a diferenciación e aínda oposición sociedade-natureza, inexistente en orixe e que só no curso da adaptación humana ao medio ten sentido, acaba disolvéndose cando esa adaptación culmina[141].

Mais o proceso de traballo non só dá lugar á transformación do seu obxecto; tamén o seu suxeito é transformado no seu desenrolo. O ser humano, ao transformar a natureza a través do traballo, transformase igualmente. A transformación da contorna produce o seu efecto en quen a leva adiante, co cal a devandita transformación non é unidireccional, senón recíproca. Ao estar ambos os dous, sociedade e natureza, sometidos a un proceso evolutivo, e por tanto ao existir a posibilidade de cambio, o proceso de traballo non podería deixar de producir ese efecto. A transformación da natureza polo ser humano é asemade a transformación do ser humano pola natureza. O proceso de traballo que constitúe o vencello entre sociedade e natureza é o

[140] El trabajo es, en un sólo acto, la destrucción de las cosas inmediatas y su restauración como mediatas.

[141] Engels insiste igualmente neste punto, trazando un cadro da evolución do ser humano no cal traballo e tecnoloxía aparecen intimamente ligados, e no que a man é en realidade a primeira mostra da segunda: **"**La especialización de la mano implica la aparición de la *herramienta*, y está implica actividad específicamente humana, la acción recíproca transformadora del hombre sobre la naturaleza, la producción. También los animales tienen herramientas en el sentido más estrecho de la palabra, pero sólo como miembros de su cuerpo: la hormiga, la abeja, el castor; los animales también producen, pero el efecto de su producción sobre la naturaleza que les rodea es en relación a esta última igual a cero. Unicamente el hombre ha logrado imprimir su sello a la naturaleza (…)**"** (Engels, 1981:45-46).

desencadéante desa recíproca transformación; é, se preferimos, o punto de partida da súa interrelación, a orixe, como veremos deseguido, da absorción da historia natural pola historia social. En *El Capital*, Marx expresa así a índole do traballo a estes efectos:

> "El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina" (Marx, 1992:130).

Este carácter reciprocamente transformador do proceso de traballo proporciona un argumento máis en favor da supresión de toda barreira entre sociedade e natureza entendidos como ámbitos separados e mutuamente illados. A natureza procesual do traballo humano aplicado ao medio físico, a existencia dun constante fluxo material entre sociedade e natureza, permiten abundar no carácter sobrevido da diferenciación sociedade-natureza, que conduce finalmente á asimilación da primeira pola segunda e que resulta ser, tamén, o fin da escisión que a necesidade humana de dominar o mundo natural tiña producido. A imposibilidade de separar de forma tallante suxeito e obxecto no proceso de traballo, debido ao seu recíproco efecto transformador, dan fe do enfoque de relacións adoptado por Marx e no cal o ecoloxismo político desexa recoñecerse (cf. Salleh, 1997:71), mais este enfoque de relacións non vai aparellado de ningunha orientación preceptiva en canto ao tipo de relación que se deba estabelecer coa natureza que poda satisfacer as esixencias ecolóxico políticas. É certo, en cambio, que non todo concreto proceso de traballo é da mesma natureza; Marx fala do traballo alleado, forma do proceso de traballo na que non concorren aqueles elementos ou factores que deben caracterizalo. O alleamento no traballo non se pode entender, ao tempo, á marxe do carácter social do mesmo e da distinción, apuntada xa pero non feita explícita, entre traballo e produción.

Tanto a relación do ser humano coa natureza como o proceso de traballo posúen un carácter eminentemente social. Por unha banda, o proceso de produción é social na medida en que as relacións humanidade-natureza corresponden a relacións sociais definidas e a unha división do traballo, namentres que, por outra, o poder de traballo é unha forza social, por canto contribúe á reprodución social, e a súa reprodución e evolución son en si mesmos procesos sociais (cf. Grundmann, 1988; Marx e Engels, 1970). Esta calidade social do traballo é a que abre a porta ao seu alleamento individual. Na súa raíz atópase tamén a distinción entre traballo e produción, que como o propio Burkett (1999:27) lembra, Marx non identifica. Efectivamente, o traballo é unha condición natural da existencia humana independente da sociedade de que se trate. Unha cousa é o

proceso de traballo abstractamente considerado, outra **"**a *forma social concreta* que revista**"**[142] (Marx, 1992:130). A produción vén a coincidir precisamente con esa forma social concreta, é a plasmación historicamente variábel do proceso de traballo; como escribe Marx: **"**Toda produción é apropiación da natureza por parte do individuo no seo e por intermedio dunha forma de sociedade determinada**"**[143] (Marx, 1972:7). De xeito que, se o traballo é a condición diacrónica da existencia humana, a produción é a manifestación histórica do mesmo e, por iso, a expresión do seu inevitábel carácter social. A produción non extingue o traballo, senón que constitúe a súa forma de organización, que comprende tanto medios como relacións sociais de produción. É nese contexto onde se pode falar da posibilidade, historicamente realizada, do traballo alleado. É nos *Manuscritos* onde Marx se refire ao mesmo dun xeito máis teórico e con vencello á súa discusión en torno á natureza; é revelador que o faga onde a súa concepción do mundo natural mostrase máis aberta a moderar o seu materialismo en beneficio dunha confusa forma de sensualismo perceptivo que, en realidade, posúe carácter instrumental en relación a un proceso de apropiación e dominación que segue a prevalecer. O alleamento no traballo aparece, por unha parte, vinculado a unha concepción humanista que deriva da idea marxista de vida xenérica humana, é dicir, é a súa desviación. O traballo é traballo alleado cando o traballador non sente como seu o produto do seu traballo nin a mesma actividade produtiva. É o desvencello do traballador respecto da súa actividade de traballo. Unha primeira consecuencia deste alleamento é que a natureza convértese en algo estraño ao ser humano, que deixa de sentila como parte do seu corpo, como o seu corpo inorgánico. Mais, en segundo termo, o traballo alleado fai ao traballador estraño a si mesmo, facéndoo sentir alleo da súa propia función activa e da súa actividade vital, co cal **"**tamén fai do *xénero* algo alleo ao home; fai que para el a *vida xenérica* se converta en medio da vida individual**"**[144] (Marx, 2005:112), porque priva á vida xenérica humana daqueles atributos que para Marx a cualifican: o ser libre, consciente e universal. O que se fai alleo ao ser humano é así **"**a súa esencia espiritual, a súa *esencia humana***"**[145] (Marx, 2005:114). Non hai que esquecer que, para Marx, cando o ser humano transforma a natureza está a realizar ao mesmo tempo a súa esencia de especie, a súa natureza humana. Por iso mesmo, o traballo alleado **"**inverte a relación, de xeito que o home, precisamente por ser un ser consciente, fai da súa actividade vital, da súa esencia, un simple medio para a súa *existencia***"**[146] (Marx, 2005:113).

O alleamento do traballo implica así a súa deshumanización. Noutras palabras, ao perder os atributos que fan do traballo a manifestación da vida xenérica do ser humano e supoñen a súa

---

[142] … la *forma social concreta* que revista.

[143] Toda producción es apropiación por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada.

[144] … también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual.

[145] … su esencia espiritual, su *esencia humana*.

[146] … invierta la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*.

realización como especie, a actividade vital humana vén a se reintegrar no círculo do máis cego proceso reprodutivo. Xa non é medio para a satisfacción de necesidades que están alén da emancipación humana das constricións naturais, senón que só serven a esta última. É un medio para existir en lugar de ser un medio para ser libre e consciente. A idea marxista do traballo encerra por tanto unha compoñente claramente preceptiva, que as condicións de reprodución propias do capitalismo industrial non permitirían desenvolver. Só a súa superación e a implantación do comunismo podería proporcionar unha solución. Porque o comunismo supón a "superación *positiva* da *propiedade privada* en canto *auto-estrañamento do home*, e por iso como *apropiación* real da esencia *humana* por e para o home"[147] (Marx, 2005:143). O comunismo é un naturalismo que é igual a un humanismo, e viceversa. Constitúe a solución ao conflito "entre o home e a natureza, entre o home e o home"[148] (Marx, 2005:143). Neste contexto, "a *sociedade* é (...) a plena unidade esencial do home coa natureza, a verdadeira resurrección da natureza, o naturalismo realizado do home e o realizado humanismo da natureza"[149] (Marx, 2005:146). A consecución do comunismo pódese así considerar tamén a consecución dunha relación sostíbel coa natureza, xusta socialmente e que clausure o conflito entre os seres humanos que constitúen a causa do alleamento no traballo e respecto da propia natureza (cf. Foster, 2004). Resulta máis dubidoso, que esa sostibilidade que se alcance co comunismo poda satisfacer aos verdes, xa que "a plena unidade esencial do home coa natureza" da que Marx fala non é a harmónica reconciliación co mundo natural que, coa preservación como obxecto central, postulan aqueles. Porque, se a superación do capitalismo trae consigo a desaparición do traballo alleado, non supón pola contra e en xeito algún a desaparición do traballo, senón máis ben o seu exercicio de acordo cos atributos da vida xenérica propia da humanidade como especie, é dicir, traballo libre, consciente e universal. Por tanto, a natureza segue a ser o obxecto dun proceso de traballo en cuxo curso se procede á súa transformación. A realización da especie humana a través da súa vida xenérica segue a se cifrar na progresiva transformación e apropiación do mundo natural. A "plena unidade esencial", como recoñece Benton (1993a), non oculta a permanencia do proceso asimilativo da natureza polo ser humano. Resulta así que a naturalización da humanidade, á que Marx menciona, refírese non a ningunha clase de obtención de conciencia ecolóxica do ser humano, senón á completa realización da súa vida de especie ou vida xenérica, que consiste precisamente na humanización da natureza, reverso dunha moeda ao que os verdes preferirían non dar a volta.

A indubidábel presenza desta humanización apropiadora da natureza por parte do ser humano en Marx, remite directamente a súa postura acerca da dominación da natureza. As relacións

---

[147] … superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre …

[148] … entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre …

[149] La *sociedad* es (…) la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.

da humanidade coa natureza, que son en si mesmas relacións sociais, desenvólvense baixo o signo do agonismo, do enfrontamento entre o ser humano e a natureza cuxas constricións ten que superar para se realizar como especie. A adaptación da humanidade a súa contorna física require a dominación desta. Este enfrontamento é, coma o proceso de traballo, unha condición igualmente diacrónica da existencia humana no mundo. E aínda que a condición natural do ser humano impediría falar, en principio, de dominio da natureza, non é menos certo que a humanidade, sen deixar de pertencer á mesma, diferenciase dela en virtude das especificidades da súa vida xenérica, dando lugar a unha separación, senón orgánica nin biolóxica, si epistemolóxica e práctica, entre o ser humano e a sociedade, dunha banda, e o mundo natural da outra. Marx estabelece unha relación directa entre dominio da natureza externa e emancipación do ser humano, na que aquela é concibida como medio para a consecución desta. A seguinte pasaxe, obtida de *La dominación británica en la India*, resulta ilustrativa dalgúns destes aspectos; tras deplorar que tal dominación acabara coas pequenas comunidades rurais existentes, apunta non obstante o seguinte:

> "No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerle soberano de dichas circunstancias exteriores, que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*" (Marx e Engels, 1975:358).

A humanidade é por tanto a soberana da natureza á que ela mesma pertence e de cuxo inicial dominio debe desfacerse. Neste sentido, o tipo de relación que en cada forma social concreta se establece coa natureza está en función do grao de control que da mesma se alcance; por iso lemos en *La ideología Alemana* que a natureza enfrontase inicialmente ao ser humano como un poder estraño e omnipotente ante o cal a humanidade se comporta dun xeito puramente animal, desenvolvendo, por tanto, **"**unha conciencia puramente animal da natureza**"**[150], isto é, unha **"**relixión natural**"**[151] (Marx e Engels, 1970:31-32). Só o progresivo dominio da natureza desprazará esa relixión, substituíndoa polo coñecemento e o poder sobre a mesma. O sometemento á natureza fai permanecer á humanidade nun estado de necesidade; só o dominio da natureza creará as condicións necesarias para o acceso a un estado de liberdade. O ser humano non debe estar sometido **"**ás circunstancias exteriores**"**, senón que debe pola contra pasar a ser **"**soberano das

[150] … una conciencia puramente animal de la naturaleza.

[151] … religión natural.

devanditas circunstancias"[152]. A dominación da natureza resulta ser unha condición necesaria para a emancipación humana, o cal leva a Marx a adoptar unha actitude instrumental, antropocéntrica e de control cara ás condicións medioambientais (Harvey, 1996:126). A natureza aparece en Marx, sobre todo, como o medio de realización do desenvolvemento social da humanidade (Giddens, 1985:59). A idea marxista da natureza e das relacións sociais con ela segue fielmente, neste punto, a tradición ilustrada.

Para dominar á natureza externa, o ser humano debe apropiarse da mesma e subordinala aos seus fins. O traballo, e a tecnoloxía como ferramenta deste, constitúe a relación da humanidade coa natureza; a través do traballo o ser humano apropiase da natureza e transfórmaa. A humanización que esta transformación ten como fin é o dominio da natureza. Así, como sinala Grundmann (19988:6-7), Marx define a relación humanidade-natureza como unha relación dialéctica, onde humanidade/natureza son suxeito/obxecto, é dicir, a dominación humana da natureza é así a súa apropiación práctica de acordo ás necesidades humanas. Esta dominación, en todo caso, non se pode lograr prescindindo das leis da natureza á que se somete. Seguindo a Bacon, Marx é consciente de que é a utilización para proveito humano desas leis, que o coñecemento científico revela e as súas aplicacións prácticas permiten controlar, o que fai posíbel ese dominio. A imposición dos fins humanos á natureza non dá pábulo á arbitrariedade no seu dominio. Unicamente deste xeito será a humanidade capaz de evitar as consecuencias non previstas nin desexadas da súa acción sobre a natureza, cuxa ameaza latente lémbranos que o noso dominio sobre a natureza non é de quen está fóra dela, senón de quen se atopa no seu seo e é capaz de coñecer e aplicar axeitadamente as súas leis (Engels, 1981:76-77). A pertenza humana á natureza acaba sendo condición mesma da dominación.

Esta convicción marxista, na que se deixa escoitar con claridade ecos ilustrados, segundo a cal o ser humano debe controlar a natureza para se realizar individual e socialmente, utilizando para iso a ciencia e a tecnoloxía, e alcanzando finalmente un escenario de control común e consciente do mundo natural, foi obxecto de crítica por parte de autores como Benton (1989), Bhaskar (1984) e Giddens (1991), para os que Marx incorre nun síndrome prometeico que, participando dunha concepción instrumental da natureza e dunha concepción produtivista da historia que ignoran toda noción de límite natural ou ecolóxico, só cabe desculpar por resultar do ***Zeitgeist*** en que nace, isto é, a fe decimonónica no progreso técnico e social. É discutíbel, non obstante, que a idea marxista relativa ao dominio humano da natureza e o seu desenvolvemento na historia deba esgotarse co período que a fixo nacer. Por unha banda, a hipótese de Marx, que sustenta a súa concepción

[152] En Marx, o sometemento á natureza externa aparece a miúdo ligado ao sometemento nas relacións sociais; por iso as comunidades indias estaban "contaminadas polas diferenzas de casta e pola escravitude". Prodúcese aquí unha creba en relación á moi repetida afirmación verde de que a dominación da natureza é consecuencia da dominación entre humanos; en Marx, non é así necesariamente, isto é, a dominación entre humanos provoca o sometemento humano á natureza. No razoamento verde, o comunismo, ao resolver os problemas da dominación entre humanos, eliminaría igualmente a dominación humana da natureza. Sen embargo, ao ser esa dominación condición diacrónica da existencia humana, non pode en xeito algún ser eliminada, é dicir, é o signo das relacións sociedade-natureza. Lembremos, en calquera caso, a concepción da dominación como control consciente e suficiente para afastar toda identificación da mesma coa destrución indiscriminada da natureza superficial.

materialista da historia, revelouse substancialmente certa, noutras palabras, o control humano da natureza non deixou de se incrementar historicamente, e a actual crise ecolóxica non é máis que un momento das relacións sociedade-natureza en que o seu carácter esencialmente dinámico e inestábel faise patente e demanda unha revisión ou modificación. Na obra de Marx atopamos o recoñecemento de que o desenvolvemento do capitalismo mellorou as condicións para unha forma menos restrinxida e máis libre de desenrolo humano, se ben tal potencial só se pode realizar plenamente coa transformación cualitativa das formas e relacións de produción que proporciona o comunismo (Burkett, 1999:172). Non obstante, a chegada deste non acaba co conflito humanidade-natureza, nin elimina a necesidade humana de se apropiar a natureza transformándoa. Paradoxalmente, a acusación dun síndrome prometeico con frecuencia dirixida contra Marx (como apunta Foster (2004) contén implicitamente asuncións anti-modernas que se converteron en dogma en gran parte da teoría ecolóxico política) serían gustosamente aceptadas polo autor alemán. Na traxedia, Prometeo é o deus que, desafiando a tiranía de Zeus, decide axudar aos seres humanos entregándolles o lume, isto é, a luz da cultura ou a técnica ou a ciencia, en todo caso o medio necesario para saír das tebras, da subordinación ás **"**circunstancias exteriores**"** e facerse soberanos das mesmas e dun destino até entón imposto dende fóra. Esta iluminación é tamén unha metáfora do comezo da historia humana, que dende o seu inicio comprende igualmente a historia da natureza (Arias, 2004).

Historia humana e historia natural non poden ser separadas, ambas as dúas constitúense en historia social da humanidade e a natureza. Non hai que esquecer que é precisamente a penetración humana na natureza, realizada con fins auto-reprodutivos e de emancipación, a que fai nacer a historia. A concepción materialista da natureza fúndese aquí coa concepción materialista da historia, de xeito que a inseparábel relación humana coa natureza á que pertence e da que se nutre, mais da que se debe apropiar para a produción dos seus propios medios de subsistencia, isto é, para se realizar como especie, é fundamento constante do desenvolvemento histórico:

> "El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres" (Marx e Engels, 1970:28).

Foster subliña moi acertadamente o sentido desta concepción: o que Marx sinala é que os seres humanos **"**producen en gran medida a súa propia relación histórica coa natureza ao producir os seus medios de subsistencia**"**[153] (Foster, 2004:121). A práctica histórica dos seres humanos constitúese na conexión, en constante incremento, entre as dúas áreas aparentemente separadas da realidade, é dicir, sociedade e natureza (cf. Schmidt, 1977). Así, a historia social comprende a

[153] … producen en gran medida su propia relación histórica con la naturaleza al producir sus medios de subsistencia.

historia natural, porque a independencia orixinaria desta vese progresivamente diminuída a medida que a humanidade se apropia do mundo natural e o transforma; aínda cando ontoloxicamente a natureza siga a existir autonomamente, a evolución das súas formas vese afectada pola acción adaptadora da humanidade, cuxa evolución, á vez, así como a evolución das súas formas sociais, vese tamén afectada neste proceso. A historia concibise así como a progresiva humanización da natureza, xunto á que ten tamén lugar a naturalización da humanidade, no sentido xa mencionado dunha actividade produtiva ceibe e universal. Neste aspecto, o materialismo histórico pódese entender como unha visión naturalista da vida social, na que a historia humana aparece como o produto da evolución natural do que non é máis que unha parte da natureza, é dicir, a humanidade. E así é, naturalmente. Mais non hai que pasar por alto que, no curso desa progresiva humanización da natureza, a produción social dos medios de subsistencia e a organización da satisfacción das necesidades, vólvese autónoma con relación á natureza, no sentido de que os requisitos naturais e os límites da produción non veñen xa naturalmente dados, senón que son conformados polas relacións sociais de produción (Burkeet, 1999:30). É o selo da vida xenérica. De aquí que o substrato materialista, de intercambio físico e recíproca influencia, entre a sociedade e natureza, non autoriza a considerar á primeira un subproduto ou epifenómeno da segunda; se o que distingue ao ser humano como ser xenérico é a universalidade, conciencia e liberdade con que produce os seus medios de subsistencia e organiza a satisfacción das súas necesidades naturais, é a súa capacidade para converter a historia natural en parte da historia social o que hai que sinalar, e non, contrariamente, a redución da historia social a episodio da historia natural.

O materialismo marxista, que en si mesmo supón a adopción dun enfoque realista da natureza, non pode identificarse con formas inxenuas de realismo nas que a natureza aparece como unha esencia non-histórica inmutábel. A historicidade da natureza, que as investigacións de Darwin confirmaron a ollos de Marx, eliminan esa posibilidade. A combinación da mesma coa historicidade social dá lugar a unha relación sociedade-natureza dinámica e cambiante onde ambas as dúas están en constante transformación e se inflúen mutuamente. O realismo de Marx é pois un realismo ontolóxico, afirma a existencia independente dos procesos e estruturas causais da natureza a un nivel profundo, mais dá conta da súa esencial capacidade de modificación e a inexistencia a ollos da humanidade dunha natureza identificábel como esencia inmutábel. A interpretación de sociedade e natureza, a fusión de historia social e historia natural, apuntan na mesma dirección, é dicir, ao carácter socio-histórico da natureza. Non hai unha natureza prístina, separada do ser humano e definida pola súa independencia respecto da acción transformadora de mesma. Marx négao explicitamente cando arremete contra o materialismo abstracto de Feuerbach:

> "Es cierto que queda en pie (…) la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio aequivoca*, pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive

> Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach" (Marx e Engels, 1970:48).

A natureza inmutábel, o xardín edénico, non é máis que un mito que trata de ocultar a realidade dinámica dunhas relacións sociedade-natureza caracterizadas polo cambio e o progresivo esvaecemento de toda fronteira entre dous ámbitos que en realidade son un só. As mesmas aparencias naturais agochan unha realidade ben distinta, consecuencia do entrecruzamento de historia natural e humana:

> "Los animales y las plantes, que solemos considerar como productos naturales, no son solamente productos del año anterior, supongamos, sino que son, bajo su forma actual, el fruto de un proceso de transformación desarrollado a lo largo de las generaciones, controlado por el hombre y encauzado por el trabajo humano" (Marx, 1992:134).

O natural é tamén un produto da historia, do proceso do traballo e das relacións sociais que o organizan e que, por este motivo, comprenden as relacións da humanidade coa natureza. O **"**mundo sensíbel**"**[154] non é algo **"**directamente dado dende toda unha eternidade e constantemente igual a si mesmo, senón o produto dunha industria e do estado social, no sentido de que é un proceso histórico**"**[155] (Marx e Engels, 1970:47), como o é en consecuencia a creación das necesidades e a organización social orientada á súa satisfacción (cf. Marx e Engels, 1970:28-29, 83). Tanto a sociedade coma a natureza son produtos da historia, no sentido de non permanecer dados dunha vez por todas senón de ser resultado dunha constante evolución. Ao supoñer a historia da incorporación da natureza á sociedade, que naceu do seu seo, a relación entre estes dous ámbitos intensifícase, e esa evolución devén co-evolución baixo o signo dun entrecruzamento constante. O Marx maduro atopou un concepto plenamente expresivo desta interdependencia e que consegue integrar a súa concepción materialista da natureza coa concepción da historia: o metabolismo de sociedade e natureza.

O concepto de metabolismo designa o intercambio material que, por medio do traballo, ten lugar constantemente entre sociedade e natureza. A actividade produtiva do ser humano aliméntase da mesma natureza á que transforma e pola que é transformado. Este metabolismo é tamén, en realidade, unha forma de sinalar como a interacción sociedade-natureza é unha condición diacrónica para a existencia e supervivencia da primeira, que distintas formas sociais organizarán de distinto xeito. Traballo e metabolismo son categorías directamente relacionadas, mais non idénticas. Noutras palabras, o proceso de traballo entre a natureza e a humanidade serve a esta para realizar e controlar o metabolismo entre el e a natureza (cf. Marx, 1992:130). Co traballo, a humanidade estabelece

---

[154] … mundo sensible …

[155] … directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico …

unha relación metabólica, de intercambio material, coa natureza, e controla ese intercambio. Constitúese así o proceso de traballo na **"**condición xeral do metabolismo entre a natureza e o home, a condición natural e eterna da vida humana, e por tanto, independente das formas e modalidades desta vida é común a todas as formas sociais por igual**"**[156] (Marx, 1992:136).

A orixe biolóxica do vocábulo empregado por Marx non é dende logo casual, nin de balde as connotacións que comporta. O metabolismo sociedade-natureza é un proceso eminentemente material, no que as relacións físicas entre sociedade e natureza parangonan as do organismo coa súa contorna. Marx entende o concepto de metabolismo non só metaforicamente, senón tamén nun sentido inmediatamente fisiolóxico, que responde ao feito de que a sociedade debe permanecer nun contacto produtivo ininterrompido coa natureza (Schmidt, 1977). Esta índole material do metabolismo sociedade-natureza está moi presente no desenvolvemento que do mesmo presenta Bujarin (1972), quen subliña que o contacto entre sociedade e natureza a través do proceso de traballo é un proceso material de intercambio de materias entre sociedade e natureza, que constitúe a relación fundamental entre as condicións externas e a sociedade humana que á mesma se adaptan. En tal proceso, a sociedade aplica e gasta a súa enerxía humana e obtén a cambio enerxía natural que asimila. O proceso é permanente e dinámico. Permanente, porque ten que se renovar constantemente para que a sociedade subsista; dinámico, porque é un proceso de perda e restabelecemento constantes do equilibrio de sociedade e natureza. O metabolismo sociedade-natureza, ao cal o traballo dá forma, é así **"**un proceso social de reprodución**"**[157] (Bujarin, 1972:201). Probabelmente a chegada e desenvolvemento do industrialismo, coa súa constante exploración e explotación de recursos naturais, faga este metabolismo máis evidente, dito doutra maneira, a penetración material da sociedade na súa contorna física acada un grao extraordinario, é dicir, os fluxos naturais incorpóranse aos sociais e a sociedade e a natureza parecen respirar ao unísono.

Esta lectura atenta á dimensión material do metabolismo sociedade-natureza tornase problemática cando, ao estabelecer o símil fisiolóxico, naturaliza en exceso a relación metabólica. Así as conclusións de Schmidt, para quen a compulsión cara a produción e reprodución da vida humana **"**ten en si algo da ríxida forma cíclica da natureza**"**[158] (Schmidt, 1977:90), e para quen o concepto de metabolismo presenta **"**un debuxo do proceso de traballo social coma un proceso natural**"**[159] (Schmidt, 1977:92).

Non hai que esquecer que o proceso de traballo é un proceso transformador no que o ser humano aplica a súa intelixencia na procura de solucións, onde interveñen activamente ciencia e

---

[156] … condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual.

[157] … un proceso social de reproducción.

[158] … tiene en sí algo de la rígida forma cíclica de la naturaleza.

[159] … un dibujo del proceso de trabajo social como un proceso natural.

tecnoloxía. É certo que a humanidade enfróntase a unhas condicións e leis naturais dadas que determinan a orientación do seu proceso de traballo, mais tamén é certo que intervén nos procesos e estruturas físicas, que os manipula e transforma con creatividade ao facelos seus. O concepto de metabolismo é acertado, precisamente, na medida en que expresa esta dupla cara do proceso de traballo e da relación do ser humano co medio. En palabras de Foster:

> "El concepto de metabolismo, con sus nociones asociadas de intercambios materiales y acción reguladora, le permitía expresar la relación humana con la naturaleza como una relación que incluía las 'condiciones impuestas por la naturaleza' y la capacidad de los seres humanos para afectar este proceso." (Foster, 2004:245).

Dende esta óptica, a recíproca influencia de sociedade e natureza é máis doada de comprender; o ser humano transforma a natureza e á vez é afectado por ela nese proceso de transformación, porque o obxecto do seu traballo é a contorna na que vive e se desenvolve, e que por tanto contribúe decisivamente a formalo como ser individual e social. Lembremos as palabras de *El Capital*: **"**á par que dese xeito actúa sobre a natureza exterior (…) e a transforma, transforma a súa propia natureza, desenrolando as potencias que dormen nel e sometendo o xogo das súas forzas a súa propia disciplina**"**[160] (Marx, 1992:130).

Mais, tal e como estamos comprobando, non é soamente o proceso de traballo en si mesmo quen exerce unha influencia sobre a forma da sociedade. Sociedade e natureza co-evolucionan no tempo, sobre todo a medida que se acrecenta a súa relación e mutua dependencia, e intensifícase o intercambio material entre ambas as dúas e mesmo o grao de interacción que provoca que toda transformación ou mudanza multiplique a súa influencia e potencial transformador. Tamén aquí, a humanización da natureza coincide coa naturalización da humanidade constituída como sociedade. A transformación da natureza en medio ambiente humano sería a culminación deste proceso co-evolutivo, dando forma definitiva á condición social da natureza e á integración da historia natural na historia humana.

A interacción metabólica de sociedade e natureza é o resultado do proceso de apropiación do medio físico a través do traballo, entendido como transformación humanizadora da natureza orientada á produción libre e universal dos medios de vida do ser humano como ser xenérico. Non obstante o seu indubidábel carácter material, a mencionada tendencia a naturalizar o metabolismo sociedade-natureza e a convertelo con iso en mera extensión de procesos puramente fisiolóxicos, conduce non só a pasar por alto a capacidade humana de intervir neses procesos, senón asemade á sobre-determinación material da apropiación humana do natural, en detrimento dos seus aspectos culturais e simbólicos. Esta diminución é, dende logo, coherente coas premisas do materialismo marxista, en particular con aquela que supón a negación da autonomía das ideas na vida social,

---

[160] … a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior (…) y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.

derivacións como son das cambiantes condicións naturais (cf. Bhaskar, 1984). A dimensión cultural e simbólica do proceso de apropiación da natureza non serían máis que a expresión superestrutural da estrutura material que esta na súa base e que constitúe o seu sustento. Pode así, por exemplo, escribir Marx en referencia aos mitos que usou a humanidade dende antigo para codificar a súa relación coa natureza: **"**Toda mitoloxía somete, domina, moldea as forzas da natureza na imaxinación e desaparece polo tanto cando esas forzas resultan dominadas**"**[161] (Marx, 1972:32). Certamente, así é. Mais a lóxica que conduce ás expresións culturais e simbólicas a mudar a medida que o fai a relación da humanidade coa súa contorna non autoriza a concluír que non sexan máis que fantasmagóricas manifestacións das relacións materiais sociedade-natureza. Tal reducionismo dificulta a debida percepción do máis complexo, menos lineal, proceso de apropiación. A relación entre as dimensións material, dunha banda, e cultural e simbólica, doutra, dese proceso son antes de recíproca influencia e co-determinación que de proxección unidireccional dunhas a partires doutras. A apropiación da natureza é un proceso tanto material como cultural e simbólico, e ambas as dúas facianas refórzanse mutuamente e mutuamente se determinan. A ciencia, por exemplo, non é unha simple expresión do xogo de forzas materiais, senón que contribúe decisivamente a dar forma a estas e a súa comprensión. As representacións culturais da natureza, polo mesmo, non son unicamente unha forma de plasmación de relacións dadas co medio, senón que conforman a percepción e comprensión dese medio e con iso está influíndo no proceso material de apropiación e transformación. Noutras palabras, a forma social concreta do proceso de traballo, espello das relacións sociais vixentes, non se pode explicar só a partires da materialidade do mesmo, explicase tamén a través das representacións culturais e simbólicas que dan sentido ao metabolismo material. Porque inda que a finalidade primeira dese proceso é a auto-reprodución social e humana, a peculiaridade do ser humano como ser xenérico consiste na súa capacidade para transcender a limitada calidade fisiolóxica dese proceso, para crear os seus propios fins e necesidades. Esta emenda ao carácter material das relacións sociedade-natureza non supón, de ningún xeito, incorrer no idealismo da abstracción non-histórica contra o que o materialismo marxista precisamente se revolvía. Supón aceptar que o cultural e o simbólico son algo máis que subprodutos do material, é dicir, que conxuntamente dan forma, dirección e sentido ao constante proceso de humanización da natureza.

A pesares da coñecida afirmación de Schmidt (1977) segundo a cal non existe en Marx unha teoría sistemática da natureza consciente das súas propias implicacións, a relación do ser humano coa natureza ocupa na obra do filósofo alemán un papel, acaso non explícito, pero central; non en van, a transformación da natureza a través do proceso de traballo é a orixe e motor da historia no materialismo histórico marxista. Igualmente, a súa concepción materialista da natureza e a humanidade, herdeira da tradición dominante na modernidade mais refinada por el mediante o

[161] Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación y desaparece por lo tanto cuando esas fuerzas resultan realmente dominadas.

nesgo práctico que implica a súa concepción do traballo, cimentan toda a súa obra. A ausencia, por tanto, dunha articulación explícita da súa concepción da natureza non elimina a súa existencia. Inda que a súa teorización non é directa, desprégase de xeito indirecto cando aborda o proceso de traballo como categoría decisiva, a diferenciación entre o ser humano e os animais, a necesidade humana de conquistar a natureza e emanciparse das constricións do medio que impiden a súa realización como especie, ou o metabolismo sociedade-natureza como definitiva expresión conceptual da súa teoría. Pois ben, a concepción marxista da natureza e das relacións sociedade-natureza, é a concepción da modernidade, de cuxo curso é por suposto ao mesmo tempo expresión e reflexo. Ilustración, industrialismo, evolucionismo; tres grandes procesos característicos da modernidade conflúen no pensamento marxista acerca da relación sociedade-natureza e contribúen a darlle o seu carácter arquetípico. O xiro práctico que Marx dá a esa relación coincide co xiro dunha modernidade que se empeña en transformar a natureza para humanizala e facela súa. O triunfo do social, é dicir, do convencional e libre, sobre o natural, isto é, do dado e inmodificábel, é o obxectivo da épica moderna. Noutras palabras, o destino imposto dende fóra debe dar paso á soberanía da humanidade, e os demos liberados por estes procesos non deben facer dubidar da súa pertenza. O proxecto moderno é un proxecto de transformación do mundo, e a transformación da natureza está en consecuencia no seu mesmo centro. A humanización da natureza convértea en medio ambiente e intégraa definitivamente no recinto do social.

1.9. **Sociedade e Natureza: deseñando o medio ambiente**

Recoñecer a verdadeira índole das relacións sociedade-natureza permite apreciar até que punto son fráxiles os fundamentos sobre os que se asenta a concepción ecolóxico política da natureza, alimentada por unha pulsión nostálxica que toma ao xardín do Edén como quintaesencia dun mundo natural definido pola súa independencia e oposición ao humano. A idealización dunha natureza cuxos últimos vestixios teríamos diante de nós culmina a reacción romántica fronte á modernidade outorgando ao mundo natural a condición de fonte preceptiva e suxeito moral e de dereitos. A crise ecolóxica global pódese ler entón como fractura de civilización e definitivo froito da *hybris* no que o ser humano incorre cando se trata de liberar dunhas contricións naturais que a súa propia pertenza á natureza viría a sancionar e impoñer. A natureza é de novo investida coas roupaxes da divindade, digna do noso asombro e devoción, mais que só debe ser aldraxada na medida mínima e inevitábel que permita a nosa supervivencia. Esencia antes que circunstancia, a natureza é non-histórica e autónoma, e na mesma naturalidade dos seus procesos de desenvolvemento, cuxa existencia non conculca a súa substancial permanencia á marxe da evolución das súas formas, atopa o seu valor, como nese florecemento encontra a súa realización. A humanidade, elemento da complexa rede orgánica que é antes un todo que a mera suma das súas partes, debe reencontrar a súa humildade como especie e procurar no contacto non alienado cunha

natureza á que non domina, senón á que protexe e respecta, as bases para unha existencia harmónica tanto nas relacións sociais como nas relacións co mundo natural.

Este discurso acerca da natureza, sen embargo, posúe carácter ideolóxico no primitivo sentido de encubrimento, por canto oculta a realidade dunhas relacións sociedade-natureza que nada teñen que ver co soño edénico que a nostalxia ecolóxico-política proxecta. Sucede que, á marxe da efectiva permanencia histórica dunha natureza esencial que cabe designar natureza profunda, identificada con estruturas de poderes causais que o ser humano non pode alterar nin manipular (se ben cada vez é menos clara a fronteira da non manipulación e resulta máis razoábel distinguir entre a imposibilidade de eliminar a nosa dependencia de tales procesos, dunha banda, e a posibilidade de intervir neles, doutra), a natureza é parte da historia humana, e as súas formas históricas co-evolucionaron coas formas sociais. A humanidade, como calquera organismo dentro dunha contorna, modifica a devandita contorna, á vez que é modificada no curso da súa relación coa mesma. Como a especie humana evolucionou de tal xeito que se puido diferenciar da natureza sen deixar de pertencer a ela, esa adaptación evolutiva á contorna tomou a forma dun proceso de apropiación da natureza que implicou a súa transformación por medio do traballo. Por iso podemos falar dun proceso de construción social da natureza, que é tanto material como cultural e simbólico. Ese proceso culmina, como deseguida direi, na transformación da natureza en medio ambiente humano. Nada disto quere dicir que non existan problemas medioambientais, nin que todos os aspectos do programa ecolóxico-político sexan directamente menosprezados. Mais é necesario reconstruír o ecoloxismo filosófico e político de acordo cunha visión dinámica das relacións sociedade-natureza, onde eses problemas medioambientais son un trazo inherente ás mesmas antes que a mostra dunha suposta crise. É preciso superar a visión nostálxica do xardín edénico en beneficio dun recoñecemento do carácter histórico e social da natureza e das relacións do ser humano con ela. O receo antiantropocéntrico ten que ser desbotado; a natureza é a contorna do ser humano, e non a súa divindade. Igualmente e para iso, é preciso asumir que a pertenza humana á natureza é compatíbel coa diferenciación do ser humano dentro da mesma grazas ao proceso evolutivo, o que dá lugar a que un dualismo inexistente en orixe se desenvolva historicamente até gañar consistencia epistemolóxica e condicionar, inevitabelmente, a nosa percepción e coñecemento do natural. Esta diferenciación humanidade-natureza coexiste, en calquera caso, cunha constante interrelación e unha crecente interdependencia do social e o natural, que impiden estabelecer barreiras claras entre un e outro ámbito, cuxo fluxo e intercambio é continuo e permanente.

A pesares de que tanto a separación sociedade-natureza, como a que estabelece unha divisoria entre a humanidade e o mundo natural, teñen un carácter construído historicamente, e de que esa separación serve a un xogo de oposición binaria no que a civilización emerxe como contra-concepto fronte ao de natureza (cf. Luhmann, 1989:2), non é menos certo que esa relativa continxencia na orixe non supón nin a negación da súa realidade nin a afirmación da súa gratuidade. A separación e diferenciación do ser humano e a sociedade respecto da natureza constitúen produtos

do proceso evolutivo, como a posterior apropiación da segunda polos primeiros, que determina a súa transformación e humanización. Tal e como di Murray Bookchin, a sociedade é unha segunda natureza xurdida da primeira, sendo os dous ámbitos, biolóxico e social, aspectos do mesmo continuo, implicados ambos os dous nun proceso evolutivo compartido (cf. Biehl, 1997:40). Este enfoque ten a virtude de presentar a emerxencia da sociedade no seo da natureza como desenvolvemento histórico, mais evita sinalar como a separación é tanto diferenciación, como progresiva apropiación social da natureza, até o punto de que ese proceso evolutivo compartido é antes unha co-evolución nada da influencia recíproca da cal nace o proceso de construción social da natureza, que un imponderábel proceso biolóxico de mudanza xa dado en leis naturais. Naturalmente, a separación e diferenciación entre humanidade e sociedade, dunha banda, e natureza, doutra, non pode en ningún caso resultar dun desvencello radical do social e o natural que contravén toda lóxica atendendo á súa orixe común e á naturalidade última do humano e social. A separación ten un carácter epistemolóxico e cognitivo, reforzada na súa tradución práctica, porque **"**a separación é unha función dunha interacción cada vez máis real**"**[162] (Williams, 1980b:83). As relacións sociedade-natureza, en tanto relacións de intercambio e interdependencia, teñen así como presuposto a súa previa separación cognitiva. De aquí que, paradoxalmente, canto máis firme é a divisoria entre o social e o natural, maior é a interacción entre os dous ámbitos e máis difícil, consecuentemente, fixar na práctica a liña de demarcación: **"**Así, non hai unha única forma na que nós, como seres humanos, nos relacionemos coa natureza externa. A aceptación do carácter complexo e interactivo do cambio social e ambiental implica que as distincións entre o 'social' e o 'natural' pronto serán insostíbeis**"**[163] (Redclift, 1999b:68).

A transformación da natureza en medio ambiente humano é a culminación dese proceso; natureza e sociedade volven a se reunir baixo o signo do social. A diversidade e a complexidade distinguen, de calquera xeito, ás relacións sociais e humanas coa natureza; o proceso material, cultural e simbólico do mundo natural, así o estabelece. Xa se sinalou, reiteradamente, que este proceso non é unidireccional, nin se pode reducir a unha soa das súas dimensións. É un proceso complexo, no que a transformación material da natureza e a súa construción cultural e simbólica relaciónanse entre si e inflúense reciprocamente. A propia natureza así transformada e construída incide asemade no proceso, provocando a emerxencia de novos significados, símbolos e proxectos prácticos de transformación. Sociedade e natureza inflúense e condiciónanse mutuamente, e mutuamente transfórmanse. A evolución de sociedade e natureza é co-evolución de ambas as dúas. Co-evolución que se debe entender aquí como a síntese interactiva dos mecanismos de cambio de sociedade e natureza (Redclift e Woddgate, 1994:58), que dá lugar tanto a unhas relacións socio-medioambientais cada vez máis complexas, como a unha máis sofisticada organización social

[162] … the separation is a function of an increasing real interaction.

[163] Thus, there is no single way in which we, as human beings, relate to external nature. Acceptance of the complex, interactive character of social and environmental change means that simple distinctions between 'social' and 'natural' soon become untenable.

(Woodgate e Redclift, 1998:13). A diferenciación sociedade-natureza conduce a un medio ambiente sen diferenciar.

É preciso sinalar como a vontade ecolóxico-política de abolir a separación entre sociedade e natureza a partires do pleno recoñecemento da pertenza humana ao mundo natural, e a consecuente incoherencia de toda afirmación de ámbitos separados e distintos alí onde non existe máis que un só é, en realidade, prexudicial para a súa propia causa. E isto é así na medida en que suprime os seus propios presupostos, é dicir, a posibilidade humana de actuar sobre a natureza, ou neste caso e se preferimos, de deixar de actuar. Postular a necesidade de orientar en distinta dirección a nosa forma de relacionarmos co mundo natural ou de variar as normas que rexen o noso comportamento cara a el, presupón forzosamente o recoñecemento dunha humanidade que se relaciona cunha natureza. Tamén para o ecoloxismo político é funcional a separación. Achase implícita, de feito, nos seus postulados (cf. Soper, 1996b:39). Porque, se a natureza na concepción ecolóxico política se define pola súa independencia respecto do humano, a súa mesma identificación require que podamos distinguir entre unha e outro; se todo é natureza nada é natureza, e viceversa. A dicotomía natureza-cultura ten así, cando menos, un valor instrumental para os verdes, ao lles permitir conceptualizar e identificar o obxecto dos seus postulados (Milton, 1999:443). A súa negación equivale a unha auto-negación, é dicir, tensión non resolta no pensamento ecolóxico.

A visión romántica dunha natureza prístina e autónoma vese entón confrontada cunha concepción dinámica das relacións do ser humano coa natureza, na cal esta non é unha esencia non-temporal, senón o produto do proceso humano de construción material, cultural e simbólica en que consiste a súa apropiación do mundo natural do que a sociedade xorde e se diferencia. A volta á sacralización do natural atopa o seu antónimo no traballo como proceso de transformación social e apropiación, así como na vontade humana de se emancipar dunhas constricións naturais que esa divinización consolida e reforza. Só a negación do carácter socio-histórico da natureza fai posíbel o idealismo en que incorre a concepción ecolóxico-política da natureza. A devandita concepción do natural depende, en realidade, da supresión da historia do traballo humano (Williams, 1980b:78). É, por tanto, unha mistificación. O esencialismo ecolóxico-político trata de propiciar o re-encantamento dun mundo que a racionalización, a ciencia e o mercantilismo propios da modernidade converteron en algo cousificado e morto. O mundo natural non é unha máquina, senón un organismo vivo de gran complexidade e beleza a cuxo coñecemento e control últimos podemos aspirar.

É significativo que unha concepción sagrada da natureza dependa en última instancia da súa separación da humanidade (cf. Milton, 1999). Unicamente a natureza independente, non tocada pola man corruptora do ser humano, é susceptíbel de sacralización. Existe así un vencello entre a negación ecolóxico-política da historia e a súa concepción esencialista da natureza. Na concepción de certo ecoloxismo político da natureza, esta oponse á historia e ao traballo, é dicir, á humanidade. É o propio humanismo occidental, ligado na súa última e máis refinada expresión ao proxecto

moderno, quen resulta ameazado por esta forma de concibir a natureza, que ben pode así considerarse unha versión secularizada do panteísmo. O principal perigo que representan os esforzos por re-encantar o mundo, con especial protagonismo da influente ecoloxía profunda e as súas correntes, é que, ao expresar a nostalxia por un mundo dotado de significado que foi destruído polo proceso de racionalización occidental, culpan á racionalidade occidental da crise ecolóxica, abxurando con iso da modernidade e privilexiando a fe fronte á razón, socavando con isto a posibilidade mesma dunha política verde (cf. Barry, 1993). Do mesmo xeito, a atribución á natureza da condición de instancia preceptiva da que cabe, e corresponde, extraer principios reitores do comportamento humano e da organización social, é outro signo da volta á sacralización, pois a natureza convértese nunha prolongación da divindade ou no seu **"**sucedáneo inmanente**"**, que dende logo soe adoptar a forma dunha **"**divindade benfeitora, racional, cuxos ditados permiten levar aos homes unha vida máis sá á par que máis xusta e libre**"**[164] (Savater, 1995:261). A naturalización da reflexión moral e política compromete así o núcleo mesmo do político, territorio de conflito, a convención e a inter-subxectividade. Aceptar a historicidade e sociabilidade da natureza permite reintegrala, en cambio, no ámbito do humano, e por tanto do político.

Rexeitar o esencialismo non-humanista na concepción da natureza, en beneficio dunha perspectiva máis coherente coa historia humana de construción natural, cultural e simbólica da súa contorna, non conleva, postular a total desconexión humana respecto da natureza. E iso é así porque, a pesares da primacía da apropiación e a transformación no curso dese proceso histórico de adaptación, as relacións do ser humano co mundo natural son máis amplas e diversas. Precisamente en virtude dese proceso de traballo que coloca en permanente contacto á humanidade co medio ao que transforma, pódese falar dunha vivencia humana da natureza, que impide constrinxir as súas relacións con ela á pura e simple dominación. O ser humano tamén percibe a natureza, interprétaa e gózaa estética ou sensualmente. Ocorre, iso si, que eses outros xeitos de relación forman parte do mesmo proceso de apropiación e inflúen nas formas materiais do mesmo. Mais iso non autoriza a consideralos formas alienadas de relación co medio. Aínda máis, xa se insistiu no feito de que son os avances no proceso de apropiación e humanización da natureza os que sitúan ao ser humano nunha posición que fai posíbel unha relación coa contorna que vaia alén da adaptación e o dominio. Só cando a natureza xa non é unha constrición nin unha ameaza é posíbel considerala estética e moralmente; é máis, só entón pode a humanidade tomar distancia respecto da mesma e chegar a concibila como entidade definida pola súa independencia do ser humano. Só no curso desa relación complexa e de múltiples formas que se estabelece entre a humanidade, que non é só un ser natural senón tamén un ser social, e a natureza sobre a cal aplica o seu proceso de traballo, é posíbel aprehender a realidade da vivencia humana da natureza. Non se trata dunha relación abstracta senón que na devandita relación o ser humano penetra na natureza e ao facelo transfórmase a si mesmo, isto é, o metabolismo de Marx. No interior da paisaxe que ofrece á vista unha superficie apracíbel,

[164] … divinidad bienhechora, racional, cuyos dictados permiten llevar a los hombres unja vida más sana a la par que más justa y libre.

existe un mundo de relacións e actividades que teñen a súa orixe no traballo, e o seu obxecto na primeira e segunda naturezas. Estas actividades ocupacionais funcionan como vencellos entre cultura e natureza (cf. Pythiam-Adams, 1999:143). Como sinala Ingold (1993) nun intraducíbel xogo de palabras, o *landscape* (paisaxe) é en realidade un *taskscape* (task é tarefa ou actividade), é dicir, un conxunto en interrelación de actividades, entendidas estas como actos constitutivos do habitar humano no medio. Un medio ambiente que veu a ser a expresión da apropiación social da natureza, a xuntanza da natureza e o traballo que a transforma e a fai habitábel para a humanidade.

A obxección ecolóxico-política a estas consideracións pódese adiviñar facilmente; esa vivencia humana da natureza é unha vivencia falsificada, na medida en que ten como obxectivo a unha natureza cuxa transformación privouna da súa esencia, que é a naturalidade dos seus procesos, a autonomía respecto do humano que a fai valiosa. Humanizar a natureza é igual a destruíla. Ante a imposibilidade de restaurar aquilo que xa se perdeu irremediabelmente, e que ningunha forma de enxeñería social pode restituír xa de forma fidedigna, a única solución pode ser reeducar a ollada humana cara a aqueles fragmentos do mundo natural que conservaron unha maior aparencia de autonomía e independencia. De novo aquí podemos atopar a vontade de riscar todo trazo social no natural. A propia clasificación da natureza como tal 'natureza' non fai senón unificar baixo unha mesma etiqueta o que sinxelamente é, outorgándolle así unha función social e impedindo unha verdadeira experiencia humana das mesmas, que só pode provir dende un limbo anterior ao social:

> "Volver ás cousas mesmas é observalas *antes* de que foran 'natureza', isto é, *antes* de que foran capturadas e explicadas, transacción na cal deixaron de ser elas mesmas para se converter en funcións no mundo do discurso social. Unha vez nomeadas e explicadas, convértense en creacións *sociais*, e a súa primordial naturalidade subordínase á súa utilidade social"[165] (Evernden, 1992:110).

De aquí que non quede máis remedio que se preguntar: **"**Como imos ter experiencia algunha dunha natureza non obxectivada se, como seres sociais, estamos inevitabelmente inmersos nun mundo de símbolos e abstraccións**"**[166] (Evernden, 1992:110). Efectivamente, a sociabilidade do ser humano é por completo inevitábel; a procura dunha ollada edénica que permita atopar no mundo natural as reminiscencias do xardín bíblico está condenada ao fracaso na medida en que fai abstracción das calidades que distinguen á humanidade e o diferencian, precisamente, desa natureza carente de auto-conciencia da que emerxeu. O ser humano non pode contemplar a natureza senón dende si mesmo e a súa condición social, noutras palabras, o feito de que sexa tamén un ser natural non posibilita unha ollada baleira, unha re-inmersión no continuo orgánico do mundo que sería

[165] To return to things themselves is to observe them *before* they were 'nature', that is, before they were captured and explained, in which transaction they ceased to be themselves and became instead functionaries in the world of social discourse. Once named and explained, they become *social* creations, and their primordial givenness is subordinated to their social utility.

[166] But how are we to have any experience of non-objectified nature if, as social beings, we are inevitably immersed in a world of symbols and abstractions?

parte dunha pretendida renovación espiritual. O propio da humanidade é dotarse de sentido, de significados, de símbolos; explicar o mundo dende a súa condición humana. E iso na medida en que, inda que pertencendo a el, diferenciase dese mundo, sepárase de el e pode contemplalo, pensalo e explicalo para si. Iso distíngueo do resto de especies. A transformación humana da natureza é inevitábel. Para evitar a perda do sentido simbólico da natureza definida efectivamente como outredade significativa para o ser humano, é necesario abandonar o modelo esencialista que propoñen os verdes en beneficio dunha consideración do mundo natural atenta á súa presenza onde se produza, incluso no interior do mundo social ao que pertencen xa obxectivamente incluso os grandes espazos de natureza virxe cuxa aparencia foi respectada e en cuxos procesos naturais a intervención foi mínima. De xeito que a experiencia humana da natureza é múltiple e diversa, e atinxe non só á natureza transformada e domesticada, senón a outras formas en que a natureza hoxe se nos presenta, xa sexa nun estado aparente de maior liberdade, xa sexa incorporada ao noso mundo de relacións sociais (como os animais de compaña ou os parques públicos). A natureza, entón, non se define unicamente por oposición ao humano, senón tamén pola súa interrelación e interacción co ser humano e a sociedade en cuxa historia se integra. A natureza é a un tempo un outro que se caracteriza pola súa estrañeza, pola súa diferenza; mais tamén unha parte da humanidade a cal pertence, unha presenza familiar. Dalgunha forma, a estrañeza é unha lembranza daqueles tempos en que o ser humano nin comprendía nin dominaba á natureza, e remite a todo aquilo que o proceso de racionalización occidental deixa fóra e non explica; a familiaridade é consecuencia de séculos de apropiación material e cultural, de coñecemento e dominio. Non existe, por tanto, unha experiencia humana do natural senón moitas. E nelas o ser humano non pode nin debe renunciar á súa sociabilidade e historicidade, porque só dende as mesmas será posíbel comprender o mundo como o produto da fonda e inevitábel interrelación de sociedade e natureza, isto é, da historia social da natureza que contén, tamén, unha historia natural da sociedade e a humanidade. Só dende aquí é posíbel comprender e aceptar a diferenciación entre natureza e medio ambiente á que a súa reconstrución conceptual conduce.

A pesares do frecuente emprego dos termos ‘natureza’ e ‘medio ambiente’ como sinónimos no debate en torno á crise ecolóxica e a política verde, a verdade é que o seu deslindamento e diferenciación é completamente pertinente, non xa para evitar indesexábeis confusións conceptuais que unha rigorosa depuración semántica conxura, senón para lle outorgar a distinta orientación preceptiva que xa foi suxerida. A natureza e o medio ambiente non son a mesma cousa; o segundo é, de feito, aquilo en que o primeiro se converteu. Noutras palabras, o medio ambiente é o produto da historia social da natureza, da súa incorporación á historia humana e da súa transformación polo traballo a mans da humanidade. O proceso de construción social da natureza, de índole tanto material como cultural e simbólica, que é tamén proceso de adaptación humana á contorna e apropiación do mesmo, culmina coa transformación da natureza en contorna humana. O natural pasa a ser social, a natureza humanízase e deixa de ser o ámbito separado e indómito do que os

seres humanos se protexen, para pasar a ser parte do sistema social. Unha parte, dende logo, de importancia excepcional, na medida en que constitúe o soporte natural de todo o armazón social, mais que ao estar controlado socialmente non se pode postular como algo separado do mesmo. Isto tampouco significa que todo o natural sexa agora artificial; a existencia de graos de humanización e socialización permite falar de natureza remanente, isto é, de espazos ou territorios onde o mundo natural foi intervido en moita menor medida e conserva por tanto a aparencia da natureza virxe, sen por isto subtraerse á condición de medio ambiente, en tanto a súa conservación responde a decisións sociais en orixe e cumpre de feito unha función social, xa se defina en termos de equilibrio medioambiental, de respecto a determinadas formas naturais ou de satisfacción estética (ou, máis comunmente, a súa combinación). Así que xa non existe, propiamente, natureza, senón medio ambiente, que non obstante contén fragmentos de mundo natural, e aínda dentro da contorna construída (as cidades, por exemplo) segue a dar cabida a formas naturais. A oposición entre sociedade e natureza teñen por iso un momento de falsidade; non hai que esquecer que o medio ambiente é natureza transformada polo ser humano, que é parte desa natureza. A adopción dunha idea esencialista e edénica da natureza a que impide seguir considerando unha contorna plenamente natural á natureza transformada en medio ambiente, porque a transformación humana da natureza acabou con aquela definida pola ausencia da humanidade e do seu traballo, loxicamente identificada e defendida só despois da irrupción de ambos os dous. A natureza é así unha abstracción, en tanto se realiza fóra da historia; o medio ambiente é esa mesma natureza feita historia e sociedade.

O concepto de medio ambiente segue, non obstante, a ser confuso, sobre todo en tanto non se faga explícito con claridade que o seu campo semántico ten pouco que ver co campo da 'natureza', ao que de feito pódeselle opor, matices á marxe. Precisamente na medida en que vén de escurecer a claridade evocadora e inda máis as asociacións preceptivas que teñen de referencia á natureza no discurso ecolóxico político, o medio ambiente percíbese en ocasións como un concepto que é discutíbel e ambiguo alí onde o de natureza non o sería (cf. Luke, 1999:120). Xa observamos, emporiso, como a propia natureza á que se acolle o ecoloxismo político encerra non poucas mistificacións, que a apelación sensorial a aquilo que *'está fóra e á vista'* pretende facer esquecer. A distinción aquí proposta entre natureza e medio ambiente pode, de feito, servir para depurar un termo, o primeiro, que terminou por acumular un exceso de significados e orientacións normativas; como di Evernden, a súa contaminación converteuno **"**nun termo potencialmente perigoso, en tanto nos proporciona infinitas oportunidades para o malentendido, deliberado ou non**"**[167] (Evernden, 1992: 26). Cando se emprega o termo natureza para designar a actual realidade da contorna social, e involuntariamente se compara esa realidade co xardín arcádico consagrado polo discurso ecolóxico político, e as consecuencias que derivan da súa polisemia, como significado do mesmo, algo non encaixa, xa que o que se ofrece á vista nada ten que ver coa natureza como pureza e esencia atemporal. O que temos diante é, antes ben, medio ambiente humano, é dicir, o produto das nosas

[167] … a potentially dangerous term, providing as it does endless opportunity for misunderstanding, deliberate or otherwise.

transformacións da natureza. Por iso, como sinala Acselrad, é necesario desnaturalizar o medio ambiente: **"**Identificar o medio ambiente coa idea de Natureza é subtraer 'o que está fóra dos suxeitos' das accións históricas e simbólicas dos seres humanos**"**[168] (Acselrad, 1999:40).

O paradoxo que se oculta á visión ecolóxico-política da natureza, que consiste en excluír ao ser humano cuxa pertenza ao mundo natural se afirma do debuxo que se fai deste, reaparece aquí. Neste caso, humanidade equivale a historia, a traballo, a transformación. O que se opón ao concepto de medio ambiente, tal e como aquí se presenta, non é en consecuencia tanto o concepto de natureza como unha natureza idealizada definida pola súa independencia con respecto do ser humano e o seu vencello a unha forma ou aparencia que expresa esa independencia. Mais esa independencia é unha ficción; natureza e sociedade son interdependentes. Namentres que o concepto de natureza remite a unha realidade auto-suficiente e pechada só posíbel antes da historia, o de medio ambiente refírese ao mundo constituído a través de relacións, a un mundo natural que ten interaccións coa sociedade e por iso se transforma (cf. Ingold, 1993:156). A dicotomía natureza-sociedade disólvese en medio ambiente. Até certo punto o concepto de medio ambiente é o produto da fusión de natureza e cultura (cf. Macnaghten e Urry, 1998:30). E aínda que Dobson (2007) ten razón cando resalta a necesidade de diferenciar natureza e medio ambiente, por considerar que, inda que os sistemas naturais son parte dos sistemas sociais, non por iso se poden reducir a mera sociabilidade, non é menos certo afirmar, como el fai que o natural é *unha parte* do social, mais se atopa *aparte* de el, formula non poucos problemas se pretendemos que ese *'estar aparte'* permita definir a natureza por exclusión do social e o humano. Tal independencia pódese admitir no sentido de que as estruturas e poderes causais da natureza non foron creados polo ser humano, e por tanto non poden ser reducidas á categoría do social. Do que falamos aquí é de natureza profunda, e non da natureza superficial, como unha determinada aparencia, que a humanidade transformou até convertela no seu medio ambiente. Inda máis, iso non suprime o feito de que o ser humano interveu en procesos naturais máis ou menos profundos e manipulounos no seu favor. A natureza aparécenos como categoría social; a natureza obxectiva que un día existiu foi reinterpretada e reformada por un aspecto da mesma natureza: a sociedade humana (Pepper, 1993b: 442).

Podemos así empregar o concepto de natureza para referirmos tanto aos procesos e estruturas causais cuxa existencia e formas, ao menos en gran medida, están lonxe do alcance do ser humano, como para designar ao mundo natural remanente, ou espazos naturais onde a intervención social produciuse por omisión ou foi mínima, dando lugar á conservación de formas e procesos naturais caracterizados pola súa aparente autonomía respecto do humano. O concepto de medio ambiente, en cambio, designaría á actual contorna da vida social, é dicir, a natureza transformada e apropiada pola humanidade, construída por ela ao longo da historia, que se atopa en interacción recíproca co social e que co social co-evolucionou até ser o que hoxe é: medio ambiente humano.

---

[168] Identifying the environment with the idea of Nature means subtracting 'what is outside the subjects' from the historical and symbolic actions of human beings.

Capítulo 2.
A Construción da Ecoloxía Política.

A redefinición das formas de facer da política verde que resulta da crítica reconstrutiva do ecoloxismo político demanda a previa consideración deste e a súa estrutura preceptiva. As distintas dimensións do ecoloxismo, que o presentan como movemento social, como ideoloxía e como teoría política, así como determinados trazos da mesma que dificultan a súa clasificación, son obxecto de atención a xeito de prólogo para a determinación, dun criterio de mínimos que permita identificar o que debemos entender por ecoloxismo, punto de partida á vez para a determinación dos dous principios reitores da política verde: a sostibilidade e a democratización da democracia. As ambiguas relacións do ecoloxismo político coa modernidade e a pos-modernidade serán igualmente obxecto de revisión, porque a reconstrución da ecoloxía política é tamén reconstrución dos seus vencellos co proxecto moderno, ao que se incorpora como instancia crítica e reflexiva que contribúe a completar aquilo que a modernidade só empeza ou non consegue concluír. As ambivalencias e contradicións que presenta a estrutura axiolóxica do ecoloxismo político, froito en gran medida do seu naturalismo filosófico e da concepción da natureza na que se fundamenta, son obxecto dunha depuración normativa que constitúe, ao tempo, análise e crítica do ecoloxismo político até agora dominante, e construción dunha nova ecoloxía política. As súas relacións coa ciencia, a ambigüidade inherente á noción de sostibilidade, a idea utópica, a tradución preceptiva das descricións científicas da ecoloxía, a atribución ao lugar de calidades prescritíbeis; son aspectos todos estes do armazón de principios e valores do ecoloxismo político que é necesario coutar e someter a crítica. Sobre a base que esta análise proporciona é posíbel avanzar na construción dunha ecoloxía política. Discútense así as posibilidades, mais tamén as lagoas, que para ese proceso presenta a definición do ecoloxismo político como políticas de límites. O sentido e o carácter da ecoloxía política reformulada é finalmente elucidado.

2.1. **A construción da política verde**

Á pregunta de que é exactamente o ecoloxismo político só cabe responder dun xeito que, en todo caso, coloca en cuestión a posibilidade mesma de ser exactos ao abordar un obxecto multiforme e en constante proceso de transformación. Non se trata unicamente de que o ecoloxismo político se poda considerar tanto un movemento social coma unha ideoloxía, e un proxecto político; nin de que na configuración do seu armazón preceptivo conflúan a teoría política, a filosofía medioambiental e a ecoloxía como ciencia. A isto se engade a heteroxeneidade interna, a marcada diversidade de correntes e orientacións que, agrupadas todas no seu interior, dificultan coutar os seus límites e a identificación dos seus principios reitores. A definición do ecoloxismo político

esixirá por iso unha operación depuradora na que a intervención do investigador asume un rol protagonista, é dicir, máis que describir unha política verde cuxos trazos constitúen unha evidencia, constrúese unha visión propia do que esa política debe ser. A orientación preceptiva é clara, como tamén o é a vocación crítica e reconstrutiva da análise que aquí se ofrece. Trátase de avanzar cara a unha redefinición da ecoloxía política, realista e congruente coa visión da natureza e das relacións da sociedade coa súa contorna que expón o anterior capítulo. Depurar de xeito normativo os excesos e contradicións en que tan a miúdo incorre un ecoloxismo político en demasía influído por correntes cuxa radicalidade na defensa dunha natureza divinizada e falsificada cortan de feito toda posibilidade de artellar un discurso político coherente supón, de paso, sinalar a ambivalencia que caracteriza continuamente a articulación dos seus postulados centrais. Tal construción dunha ecoloxía política que sexa, efectivamente, antes unha política que unha ideoloxía maximalista caracterizada polo dogmatismo antihumanista e unha idealización do pasado que contamina os seus fundamentos axiolóxicos, implica igualmente a previa revisión dos vencellos do ecoloxismo político coa modernidade. É preciso incorporar o ecoloxismo político ao proxecto moderno, contemplalo como unha sorte de conciencia crítica do mesmo que sinala os seus límites, abandonando por tanto a marcada orientación antimoderna e romántica que o enteiro movemento verde, dende as súas orixes, posúe. Só desenvolvéndose como parte da modernidade será viábel unha ecoloxía política que contribúa tanto ao equilibrio nas relacións do social e o natural, como ao perfeccionamento das nosas institucións e espazos de participación política.

2.1.1. *O carácter pluralista do ecoloxismo político*

Novo movemento social en orixe, ideoloxía con trazos propios que permiten distinguila daquelas que veñen dominando o panorama político dende fai ao menos dous séculos, e proxecto político que tenta materializar as súas aspiracións na práctica, a ecoloxía política é non obstante multifacética e complexa, trazos que dificultan a precisa determinación das súas características e contornas. E aínda que neste traballo sexan a teoría política ecoloxista e a política verde, articulacións do ecoloxismo como proxecto de pensamento e como proxecto de acción política, respectivamente, obxectos preferentes de análise, a súa definición esixe forzosamente unha breve exploración da xenealoxía do ecoloxismo político e unha crítica reconstrutiva que reduza a diversidade a unidade.

O ecoloxismo forma parte dos chamados novos movementos sociais xurdidos, no seo das sociedades industriais avanzadas occidentais, na década dos sesenta e setenta. O novo movemento feminista[169], o movemento estudantil, o novo pacifismo e o movemento antinuclear, constitúen o groso destes novos axentes políticos cuxa nova forma de facer política representa claramente a erosión dunha concepción da mesma baseada no protagonismo dun único suxeito político e a súa

[169] Nestas décadas ao falar de feminismo se está a facer referencia ao coñecido como Segunda Onda do Feminismo.

transformación nunha realidade na que coexisten unha pluralidade de suxeitos en acción e influencia recíproca. Axentes políticos non convencionais levan a cabo unha constante redefinición dos límites e contidos da comunidade e a acción política a través de formulas organizativas e patróns de actuacións non convencionais. Reflexo e produto dun cambio de valores das sociedades occidentais, nas que opera unha revolución que supón o paso dunha cultura de signo materialista cara a outra pos-materialista na que se outorga prioridade non tanto á satisfacción dunhas necesidades humanas básicas xa cubertas na parte próspera do mundo, como a unhas necesidades sociais de auto-realización (cf. Inglehart, 1990), valores como os de autonomía e identidade son subliñados e realzados, no que é tanto produto dos logros da modernización política e económica como da crítica das súas promesas incumpridas e efectos perversos (cf. Offe, 1988:218). É antes un movemento crítico interno ao proceso de modernización social occidental que unha contestación antisistema que pretenda a súa substitución por un modelo antagónico, aínda cando ás veces se tivera vestido coas roupaxes desta e se afirme que apuntan a un rexeitamento xeneralizado da sociedade moderna (cf. Rainbow, 1993:7), á crítica das máis básicas asuncións sobre as que se basea o pensamento político convencional (Heywood, 1998:266), ou ao desafío **"**de aspectos da sociedade industrial moderna**"**[170] (Kenny, 2003:152). É a culminación e corrección do proxecto moderno o que se pretende, aínda cando, como veremos, é precisamente o ecoloxismo aquel movemento que, a pesares da súa diversidade intrínseca, máis claramente presenta os trazos dunha reacción antimoderna. Nada disto impide, sen embargo, que os novos movementos sociais sexan na súa maioría explicados en termos de oposición. Habermas (1995:421) tamén considera que os novos conflitos formulados polos novos movementos sociais van alén dos até agora dominantes problemas de distribución da riqueza, para pasar a concernir **"***á gramática das formas de vida***"**[171], representando así a resistencia que o *mundo da vida* opón ao *mundo do sistema* (Habermas, 1995:423). Os novos movementos sociais introducen así, na sociedade da que xorden e cuxas contradicións encarnan, unha nova linguaxe.

É neste contexto onde xorde o movemento verde contemporáneo. Alén de fantasías de pureza que pretenden atopar a orixe do ecoloxismo político na suposta harmonía en que o ser humano viviu coa natureza nos albores da especie, e a pesares de que é plausíbel adxudicar cando menos a condición de iniciadores a movementos decimonónicos que reaccionaron contra a degradación ambiental provocada polo puxante industrialismo da época, a existencia dunha relación histórica entre eses movementos e o ecoloxismo de hoxe non autoriza a cifra da orixe deste naquel, por canto responde a un movemento socio-histórico diferenciado que dá lugar a un movemento cuxas características son tamén moi diferentes. É así máis razoábel datar o nacemento do ecoloxismo moderno nas décadas dos sesenta e setenta do anterior século, sen deixares de recoñecer que a súa xenealoxía vai alén deste emerxer, que non se produce, por tanto, *ex nihilo*. A aparición

[170] … aspects of modern industrialised society.

[171] … *grammar of forms of life*.

nos Estados Unidos de América de obras pioneiras e de gran difusión, alertando acerca da gravidade dunha crise ecolóxica de novo signo debido ao seu alcance e complexidade, como, sobre todo, *Science and Survival* (1963), de Barry Commoner, *Silent Spring* (1965), de Rachel Carson, ou *The Population Bomb* (1969), de Paul e Anne Ehrlich, alimentou unha crecente conciencia das dimensións do problema medioambiental, a partires dun ton marcadamente apocalíptico e case profético que aínda virá a superar o impáctante informe do Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972), para Andrew Dobson símbolo mesmo do nacemento do movemento verde contemporáneo, inda cando outros autores postulen como tal a obra de Carson ou, incluso, o Día da Terra de 1970 (cf. Goodin, 1992:2; Dobson, 1997:58; e Goodin, 1998:173). Á marxe de concrecións cuxo valor é principalmente simbólico, o único certo é que a toma de conciencia colectiva e a introdución dunha nova problemática, co seu universo de asociacións semánticas e termos-chave, que este conxunto de obras propicia, prepara o camiño para a definitiva conformación e consolidación do ecoloxismo nos setenta, década na que o movemento crece de forma ininterrompida e experimenta tamén unha notábel evolución teórica. A proliferación de organizacións conservacionistas (Sierra Club, Greenpeace, Amigos da Terra) e a institucionalización que vive o movemento co nacemento dos primeiros partidos políticos verdes (en Tasmania e Nova Zelandia en 1972, en Gran Bretaña o ano seguinte) así como a progresiva extensión do seu ámbito de implantación nacional, terminan por incorporar as preocupacións medioambientais ao discurso occidental contemporáneo.

Resulta interesante comprobar até que punto o desenvolvemento e a consolidación do movemento verde terminou por disociar á súa base social e a realidade desta das súas aspiracións preceptivas últimas. O ecoloxismo, sobre todo nas correntes radicais que dominaron o movemento dende o principio e até o desenvolvemento dunha teoría política ecolóxica que comeza a sinalar as súas contradicións, presentou unha alternativa radical ao sistema social vixente, unha completa reformulación social, política e económica que, de feito, alimenta a idea utópica caracteristicamente verde. O substrato social do movemento é beneficiario do progreso que denuncia, pois non en van o retrato prototípico do afiliado ou simpatizante verde occidental é aquel dun profesional de clase media cunha educación media ou alta, que na maioría dos casos, e probabelmente, rexeitaría eses obxectivos máximos por ser incompatíbeis co seu xeito, ritmo e condición de vida. A clase social en que o ecoloxismo encontra maior nivel de apoio ten así, paradoxalmente, intereses materiais opostos ao proxecto verde de sociedade sostíbel (Yearley, 1994:161). A fenda entre o soporte social do movemento e o pleno apoio ao futuro que este desexa debuxar ameaza así a súa propia supervivencia. Non é menos certo, sen embargo, que ese segmento de poboación, moi amplo polo demais, constitúe o movemento verde, de forma que quizais nos atopamos máis ben ante unha fenda entre a estratexia discursiva e a vontade de fondo, remarcada pola feroz distancia que separa ao programa da súa realización práctica. Esta distancia proporciona tamén claves acerca da emerxencia mesma do movemento e da *'conciencia medioambiental'* do cidadán e a cidadá que estarían na súa

base, máis concretamente acerca da súa relación de dependencia co progreso material da sociedade. As ondas de preocupación medioambiental identificadas dende o século XIX e apuntadas por Vincent (1993:250), de 1880 a 1900, de 1918 a 1939, e de 1950 a 1970, coinciden con períodos de satisfacción relativa das necesidades económicas dunha parte da poboación, que volve entón a ollada á contorna e sopesa os custes da súa prosperidade dende esa mesma prosperidade. Progreso e crecemento económico son así, paradoxalmente, condición da súa propia posta en cuestión. Unha vez máis, a reacción antimoderna é filla natural da mesma modernidade. Mais deseguido volverei sobre isto.

A unanimidade con que se acepta a pertenza do ecoloxismo aos novos movementos sociais non se ve reproducida cando se trata de xulgar a súa importancia no seo dos mesmos. É frecuente a consideración de que a primacía dentro dos novos movementos sociais corresponde antes ao movemento feminista[172] que ao ecoloxista (cf. von Beyme, 1994:286). A razón para isto é a que alega Habermas (1995) cando, tras distinguir entre movementos de potencial emancipador que aspiran a un cambio de signo universalista e movementos de resistencia de carácter máis particularista, destaca ao feminismo entre os primeiros, como movemento ofensivo, e relega aos demais entre os segundos, atribuíndolles por tanto carácter defensivo; o ecoloxismo viría a defender o mundo natural dos embates da industrialización. O problema que esta visión formula ten que ver tanto coas insuficiencias do discurso público e estratéxico do ecoloxismo, como coa súa fragmentación e ideoloxización interna. Por unha banda, a defensa do mundo natural, como auténtico razón de ser do movemento verde, oculta a evolución preceptiva do movemento e a emerxencia dunha teoría política que, a partires dese núcleo, desenvolveu un proxecto político e social totalizador, que non limita o seu obxecto a aquela parcela da realidade que remite á relación do ser humano coa natureza. A diversidade interna ao movemento, en cuxo seo conviven tendencias non só diferenciadas senón opostas, dificultan a apreciación deste carácter integral. Á vez, a ideoloxización do movemento e a identificación que adoita estabelecerse entre o mesmo e as correntes máis radicais, aquelas que derivan nun antihumanismo que sitúa a defensa do natural no plano do sono edénico, impediu até agora, dar cumprida forma ao ecoloxismo como proxecto da modernidade, emancipador e universalista, e non unha mera reacción tardo-romántica aos estragos pos-industriais. A reconciliación entre democracia e ecoloxismo político, dificultada polo maximalismo finalista que estas correntes soen facer seu, é necesaria para terminar de outorgar a este un auténtico estatuto de centralidade dentro dos movementos sociais contemporáneos, que a soa transversalidade e crecente magnitude e visibilidade pública da crise ecolóxica non pode darlle por si mesma.

En concordancia co carácter integral do seu programa político, derivado da permeabilidade socio-política e económica da crise ecolóxica cuxa superación se erixe en obxectivo inmediato do

[172] Cando estou a falar do movemento feminista como 'novo movemento social' estou facendo referencia a terceira onda de vindicación da igualdade (cf. Sánchez Muñoz, 2008). En ningún momento pretendo caer no *lapsus xenealóxico* (del Valle, 1995:16) é ignorar o realizado na loita feminista dende as orixes ilustradas (cf. Puleo, 1993) até o momento mencionado.

movemento, así como de acordo co propio impulso de auto-consolidación que procura a conquista dun espazo definido, o ecoloxismo constitúese como ideoloxía, é dicir, o movemento faise visión do mundo. Esta afirmación reflexiva do movemento verde posúe un compoñente estratéxico que non se debe considerar só como parte desa procura do territorio propio, senón que é igualmente unha defensa da súa linguaxe e principios políticos, tratando de evitar a súa asimilación polas ideoloxías tradicionais, que de se consumar suporía de feito a súa anulación. A efectiva consolidación do discurso en torno ao medio ambiente e a súa adopción pola opinión pública fan que para o conxunto das ideoloxías tradicionais sexa non xa atractiva, senón necesaria a apropiación dunha mínima parte do mesmo; o medio ambiente é xa un compoñente obrigatorio de calquera discurso ecolóxico. Que isto sexa tanto un éxito como unha ameaza para o ecoloxismo responde á lóxica máis estrita, e ilustra as dificultades para conservar o monopolio sobre un conxunto de conceptos e principios cando traspasan os límites dun discurso minoritario. Para Dobson (1997:26), esta posibilidade de asimilación dos trazos distintivos dunha ideoloxía por outra distinta pode servir precisamente como pedra de toque da súa consistencia; se a introdución das ideas dunha ideoloxía noutra é cómoda e non resulta contraditoria, non estamos en xeito algún falando dunha auténtica ideoloxía. A aceptación do ecoloxismo como auténtica ideoloxía, en pé de igualdade coas demais compoñentes das familias occidentais de pensamento, é case unánime (cf. Vincent, 1995; Heywood, 1998; Goodwin, 2000; Valdivieso, 2002). A cuestión, non obstante, non é tan sinxela, e ten tanto que ver coa fragmentación interna do ecoloxismo como cos problemas que derivan dunha visión parcelada do que supón o mesmo.

Os dous principais obstáculos que se opoñen á afirmación da ecoloxía política como ideoloxía son sinalados por Vincent (1993). Dende o propio ecoloxismo emerxe un deles: o movemento tende a se percibir como unha forza nova que transcende os termos do debate político tradicional e non pode verse reducido á condición de ideoloxía. Trátase de ir alén das ideoloxías no seu conxunto, para implantar un novo paradigma no pensamento occidental. Lembremos como Jonathan Porritt chama alegremente a superar a super-ideoloxía (*super-ideology*) do industrialismo que engloba ao conxunto de ideoloxías nadas no século XIX e desenvolvidas no XX, mediante a implantación **"***dunha nova visión do mundo***"**[173] (Porritt, 1984:44). É, en gran medida, a herdanza da orixe antisistema do movemento, do seu vencello a formas espontáneas e non convencionais de organización e protesta. Semellante reticencia ante a posibilidade de ser considerada unha ideoloxía por parte do movemento verde só mostra, paradoxalmente, a súa vontade de afirmación, combinada coa negación dos opoñentes; é característico da pelexa entre ideoloxías que cada unha delas se proclame portadora dunha visión obxectiva e duns valores certos, situándose por tanto no espazo da verdade obxectivada e irrefragábel, namentres que nos seus antónimos a ideoloxía só está presente na súa acepción orixinal de imaxe falaz do mundo, a falsa representación da realidade que ignora selo.

---

[173] *… but a different world view*.

A diversidade estratéxica do ecoloxismo político trae consigo dificultades adicionais. Especialmente no referido á existencia dun número de correntes de pensamento que non facilita a fixación dun corpo uniforme e homoxéneo de ideas e principios cos cales identificalo. Este problema afecta tamén á construción dunha política verde, e a solución pasa, como veremos deseguido, pola identificación de principios e orientacións comúns ao conxunto de tendencias existentes. Ademais, todas as familias ideolóxicas caracterízanse pola súa pluralidade, de xeito que esta diversidade interna non é un trazo exclusivo do ecoloxismo. É certo que esta pluralidade é máis acusada nunha ecoloxía política onde non existe un centro tan decantado como aqueles que exhiben o socialismo e o liberalismo, de forma tal que o xogo entre a norma e a súa variación non é tan facilmente identificábel. Inda que isto último poda á vez explicarse pola relativa xuventude dun ecoloxismo político que se atoparía en fase de formación, esta carencia dun centro recoñecíbel o fai máis vulnerábel fronte ao ataque externo, en xeitos de intentos de asimilación de parte dos seus postulados. Os empréstitos ideolóxicos serán igualmente evidentes, mais a súa procedencia non se poderá referir tan facilmente a un tronco central de consistencia asegurada. Por outra banda, a disociación, entre as razóns públicas e débiles, dun lado, e as privadas e fortes, por outro, aducidas en defensa do medio ambiente e en consecuencia do seu programa político, cuxo cariz estratéxico os verdes son os primeiros en recoñecer, contribúe tamén a facilitar a asimilación allea de parte do ideario ecoloxista. Porque ao ocultar aquelas razóns que as correntes máis radicais sosteñen, baseadas no beneficio da propia natureza, e pola contra, empregar aquelas que apelan ao interese e supervivencia humanos, o ecoloxismo político proporciona ás ideoloxías rivais a oportunidade de facelas súas sen maiores contradicións preceptivas, noutras palabras, a defensa do medio ambiente convértese nun principio tecnocrático e de xestión.

O recoñecemento de que o ecoloxismo é unha verdadeira ideoloxía non elimina as posibilidades de asimilación parcial do seu armazón preceptivo e de parte da súa linguaxe política. A súa condición de ideoloxía pode acordarse tanto con arranxo a unha acepción funcional do termo como con arranxo a unha máis ampla. Dobson (1997) aposta pola primeira: o ecoloxismo é unha ideoloxía de pleno dereito porque posúe unha descrición do mundo político e social que nos axuda a orientarmos no mesmo; un debuxo do tipo de sociedade que deberíamos alcanzar (a sociedade sostíbel); e un programa político para o cambio. Freeden (1995) coloca o acento na existencia dun núcleo morfolóxico singular que coexiste coa asimilación igualmente singular das ideas procedentes doutras familias ideolóxicas, que resulta nunha autonomía normativa subliñada tamén por Bramwell (1989:13). Para Vincent (1993:250), atopamos no ecoloxismo político profundas valoracións teóricas acerca da natureza da realidade, a natureza humana e o papel da humanidade no mundo. Ideoloxía como vocabulario e mapa cognitivo, como representación e sentido do mundo, como corpo de valoracións descritivas e preceptivas que dan forma a un proxecto social transformador; a ecoloxía política cumpre as condicións necesarias para selo. Como xa sinalei con anterioridade, Dobson considera que a mellor proba da consistencia normativa do ecoloxismo proporciónaa o feito

de que o conxunto de elementos descritivos e prescritibles do seu programa non poden ser asimilados por outras ideoloxías sen unha modificación substancial, que implica a súa desnaturalización. Mais tanto a fragmentación interna do ecoloxismo, como a disociación sinalada entre argumentos débiles e fortes, facilitan esa asimilación que, inda que parcial e en última instancia mistificadora por modificar o sentido do obxectivo ou principio en cuestión, foi moderadamente triunfal ao permitir a incorporación de elementos verdes en practicamente todos os programas políticos contemporáneos. É sobre todo no debate en torno á sostibilidade onde é máis doado apreciar esta circunstancia, reflexo naturalmente dunha loita pola definición semántica dun vocabulario xa incorporado ao discurso político. En calquera caso, esta apropiación preceptiva parcial non elimina a autonomía do ecoloxismo, nin como ideoloxía nin como teoría política, en particular se na construción dunha política verde se desenvolve coherentemente toda aquela parte do seu programa orientada á democratización e modernización do sistema político e social.

A pluralidade interna do ecoloxismo político non só ten que ver coa fragmentación que lle é característica, e que resulta nunha diversidade de correntes e tendencias que dificultan o sinalamento dun centro de gravidade; tamén coa complexidade que trae consigo a existencia de tres niveis ou esferas que non se relacionan entre si de forma lineal nin unívoca, mais cuxa interacción e contacto resultan decisivas na conformación da ideoloxía ecoloxista: a ecoloxía, a ética medioambiental e a teoría política verde. Isto é: ciencia, filosofía moral, política; os descubrimentos da primeira, que nos permiten contemplar doutra forma o mundo natural e a nosa relación biolóxica con el, aluman unha nova forma de pensamento filosófico e reflexión moral acerca de como deberían ser reformuladas as relacións do ser humano e a sociedade coa natureza, que á vez atopan articulación política e institucional na teoría política verde que converte á ciencia e á moral nun programa de intervención sobre a realidade. Este itinerario ideal viría a inverter a relación dos procesos culturais, de acordo coa cal as filosofías preceden ás ciencias (Araújo, 1997:147); o ecoloxismo, pola contra, é a primeira ideoloxía fortemente enraizada nas ciencias naturais (Paehlke, 1989:273). A certeza que estas proporcionan viría non só a garantir a impecabilidade da proposta verde, senón que procurarían tamén unha clausura do debate político que obedece á natureza non discutíbel do científico.

Naturalmente, as relacións entre estes tres niveis efectivamente presentes na articulación do pensamento verde non son tan sinxelas nin pacíficas como este cadro ideal pretende. Inda pospoñendo a análise tanto das máis amplas relacións entre ciencia e ecoloxismo, como do problema da tradución preceptiva dos descubrimentos da ecoloxía, si convén sinalar aquí os perigos que esta concepción lineal do ecoloxismo leva consigo, ademais de identificar a máis probábel causa da súa permanencia. Esta non é outra que o peso e influencia, das que só agora comeza a se liberar, que tiveron no movemento verde as seccións máis radicais do mesmo, en especial a *ecoloxía profunda* e o *ecocentrismo*, cuxo potencial misantrópico derivou nun antihumanismo que ve na ciencia e na moral os firmes alicerces preceptivos que a política non sabe proporcionar. En ambos

os dous casos, a política verde non debe ser máis que un reflexo da metafísica e ser a verdadeira visión da natureza que a ecoloxía descobre e impón. Os principios básicos da ecoloxía profunda inspirada por Arne Naess expresan unha visión do mundo de marcado signo metafísico e espiritualista, que se opón de xeito frontal ao mundo existente, e pretende substituír o dominio da natureza pola harmonía con ela, así como un **"**igualitarismo biosférico**"** que poña nun plano de igualdade a todos os seres vivos (cf. Naess, 1989, 1995, 1997). O acento relixioso ao que paradoxalmente conduce a nova visión científica transformase, no caso do ecocentrismo, en acento moral. O mundo é unha rede de relacións dinámicas e interactiva na que non existen entidades separadas nin liñas divisorias absolutas entre o animado e o inanimado, o humano e o non humano; a sociedade sostíbel á que o ecocentrismo aspira non só se caracteriza, entón, por crear novas oportunidades para a emancipación humana, senón que abraza unha noción máis ampla de emancipación que acredita na posición moral do mundo natural e asegura o seu florecemento (cf. Eckerskey, 1992). A ciencia imprime o seu selo ao moral; o político é mera derivación.

Tanto a ecoloxía profunda como o ecocentrismo exerceron unha notábel e duradeira influencia no movemento verde e na articulación preceptiva temperá do ecoloxismo político. E a forma en que ambos os dous conciben a relación da política coa ciencia, a metafísica e a moral termina por iso sendo ilustrativa do problema que para o ecoloxismo formula a súa concepción en termos lineais e ríxidos, non só no que á mesma construción preceptiva se refire, senón tamén en relación co alcance e forza do seu discurso. No caso da ecoloxía profunda, a metafísica en que consiste formula evidentes problemas de tradución política e moral porque a necesidade de comuñón entre o ser humano e o mundo natural que permite ao eu abismarse na súa contorna supón a supresión do social e o político, estabelecendo o debate normativo nun terreo de difícil tránsito. John Barry alertou acerca da negativa influencia que a ecoloxía profunda, ao eliminar categorías intermedias entre o individuo e o mundo natural tan substanciais como o social e o intersubxectivo, supón para unha política verde á que non pode servir de sustento, porque non en van esta refírese non só á natureza e a sostibilidade, senón tamén a democracia e a descentralización, entre outras cousas (cf. Barry, 1994a:382). A metafísica da ecoloxía profunda non se relaciona directamente coa política verde, porque se ben aquel que participe desta non poderá deixar de ter presente a dimensión moral que late a unha reformulación das relacións entre sociedade e natureza, tal reformulación non pasa necesariamente pola proposta espiritualista da ecoloxía profunda, dificilmente traducíbel á linguaxe política e estraña, de feito, á mesma. Os mandatos morais da ecoloxía profunda poden servir de xustificación para unha determinada política orientada á sostibilidade ecolóxica, mais esta mesma política, precisamente pola súa natureza autónoma respecto do discurso moral, pódese soster por si soa, é dicir, non necesita dunha metafísica. É certo, sen embargo, que unha metafísica non é unha moral, que os principios políticos poden proceder de principios morais cuxa aplicación práctica se persegue. Non obstante, os problemas do ecocentrismo derivan igualmente dunha ríxida translación de normas dun nivel a outro, porque a

ética ecocéntrica é xa unha aplicación ao mundo humano e social da soleta proporcionada pola ecoloxía, é dicir, unha forma de naturalismo. Subsiste entón o problema do tratamento igual dispensado a ámbitos radicalmente diferenciados. Noutras palabras, o mundo natural non é o mundo social, menos aínda un mundo social caracterizado pola súa apropiación dunha contorna convertida en medio ambiente humano. A ausencia de moral no mundo descrito pola ciencia pasa paradoxalmente a ser, na lectura que desa descrición se leva a cabo, unha moral incompleta. Cando esa moral trata de se converter nunha política apreciamos os problemas que a translación trae consigo, xa que o proxecto de política ecocéntrica suxerido por Eckersley (1992:179) adoece dun exceso de inconcreción, isto é, defende un Estado democrático que é parte dunha estrutura de toma de decisións de múltiples niveis, na que existe unha forte dispersión do poder político e económico entre as comunidades locais, que crea as condicións necesarias para o florecemento dunha cultura de emancipación ecocéntrica. A dubidosa relación de causalidade entre o estabelecemento da estrutura política descrita e a chegada do florecemento desexado permite apreciar, de novo, os problemas con que se atopa unha moral á hora de se converter en política, sobre todo cando tal conversión quérese marcada polo signo da fidelidade.

Inda que volverei sobre os problemas que formula a relación entre ciencia, ética e política na articulación preceptiva do ecoloxismo, o indicado aquí permite comprender que eses problemas existen e engaden complexidade á fragmentada paisaxe interior daquel. Do mesmo xeito, a inevitábel ambigüidade destas relacións e, sobre todo, a sinalada influencia que as correntes máis radicais dentro do movemento verde exerceron até agora na conformación da política do ecoloxismo, permiten lamentar a excesiva dependencia ideolóxica que sufriu esta, chegando a ser un obstáculo, de feito, para a reconstrución da política verde. O problema aquí é a imposibilidade de construír unha nova política se esta se converte no epifenómeno do científico elevado, á vez, á categoría de moral. A política verde non pode depender dunha metafísica antimoderna baseada nunha concepción da natureza derivada dun delirio edénico; tampouco dunha moral que pode proporcionarlle elementos para a reflexión política, mais en ningún caso mandatos pechados que reclaman tradución política. Xa veremos como isto último formula ademais problemas de xustificación preceptiva. A política é o terreo do conflito, da argumentación racional, da convención; non da norma científica nin do imperativo moral. O dogma que correntes como a ecoloxía profunda introducen no ecoloxismo político só conducen á ausencia da política, que non en van demanda a súa cota de autonomía.

O lugar común que sinala a diversidade interna como trazo propio do ecoloxismo atopa na realidade a súa confirmación. Todo intento taxonómico ten que se enfrontar a multitude de correntes e tendencias, cuxas orixes e obxectivos poden, malia a súa común pertenza, diferir considerabelmente. Esta diversidade non evita a identificación dun discurso ecolóxico coherente que transcende as distintas orientacións políticas (Castells, 1997:147), se ben non é menos certo que a concreción dese discurso común será máis doado canto máis xenérico e difuso; a defensa do

mundo natural pode ser enarborada sen dúbida por todas as seccións do movemento verde, mais nin as razóns para facelo nin os medios con que levalo a cabo lograrán idéntico consenso. Inda que carece de sentido expor aquí en detalle o heteroxéneo mapa interior do movemento verde, si é pertinente dar unha idea da súa fragmentación mediante a breve exposición das dúas grandes liñas divisorias que o cruzan: o eixo antropocentrismo-ecocentrismo, correspondente ao terreo filosófico, e o eixo reformismo-radicalismo, pertencente ao ámbito político. O emprego destes instrumentos epistemolóxicos ordenan a diversidade verde, e son mostra dos termos do debate no seo do movemento.

A divisoria antropocentrismo-ecocentrismo constitúese en principio vector de toda unha articulación ética con importantes consecuencias no político. Namentres o enfoque antropocéntrico é aquel que propugna valores ecolóxicos dende unha óptica e de acordo co interese humano, o ecocéntrico rexeita situar ao ser humano no centro e reclama a igual consideración moral do mundo natural, á que debe corresponder un igual dereito ao desenvolvemento e florecemento. O ecocentrismo valora a natureza polo seu propio interese, recoñecéndolle con iso un valor intrínseco que non depende da atribución humana. Nos espazos intermedios do eixo atopamos correntes de distinto signo (cf. Eckersley, 1992:33; Vincent, 1993:254). Así, dunha banda, o conservacionismo que propugna un modelo de xestión prudencial dos recursos naturais; a ecoloxía do benestar humano tenta acadar unha contorna idónea para a humanidade; e o preservacionismo que defende o mundo natural para a súa mellor apreciación estético e espiritual. Nun punto intermedio, caracterizadas tanto polo rexeitamento das formas máis estritas de antropocentrismo como pola renuncia a abrazar un ecocentrismo percibido como demasiado radical, sitúanse un conxunto de correntes cuxo punto de partida é a extensión moral, é dicir, a extensión ao mundo natural dos criterios e xuízos morais aplicados comunmente aos seres humanos. Colócanse aquí o movemento de liberación animal, que defende a atribución de dereitos aos animais; o teísmo ético para o cal o valor de humanos e non-humanos procede da súa encarnación do espírito cósmico divino; e, a pesares da súa radicalidade política, a ecoloxía social de Murray Bookchin, que toma como fundamento a capacidade de evolución auto-regulamentar da natureza. Tamén neste grupo intermedio habería que incluír a ética biótica, para a cal o valor reside na comunidade biótica no seu conxunto; e o consecuencialismo do valor intrínseco, que se basea na extensión do vello criterio de Bentham do sentir. En todos estes casos, atopámonos coa procura dunha xustificación para a protección do mundo natural, que á vez determinará o grao e carácter desa mesma protección. Noutro extremo do eixo, por contra, a variedade é máis unha cuestión de detalle e de interpretación, porque as dúas correntes identificábeis son as xa mencionadas de ecoloxía profunda e ecocentrismo.

A divisoria reformismo-radicalismo, en cambio, atinxe á dimensión política do ecoloxismo, e mide o alcance do cambio que se propugna e o carácter dos medios a empregar para obtelo. En contra do que ocorre co anterior *cleavage*, un dos polos deste eixo, o reformismo, dificilmente é considerado como parte da familia verde, xa que viría a se identificar coa solución que proporciona

o propio sistema político-social responsábel da situación cuxa modificación se pretende; para Porritt (1984:5), os reformistas apoian o paradigma social dominante e non poden ser considerados parte do movemento. A distinción entre reformismo e radicalismo foi formulada por primeira vez por Tim O'Riordan (1976) a mediados dos setenta, cando distinguiu entre os xeitos ecocéntrico e tecnocéntrico de concibir as relacións entre humanidade e natureza, e atopou a súa formulación definitiva na distinción, proposta por Dobson, entre medioambientalismo e ecoloxismo; o primeiro avogaría por unha aproximación técnica ou administrativa aos problemas medioambientais, por crer que poder ser solventados sen necesidade de revisar os nosos actuais patróns de vida social e económica, o segundo sostén, pola contra, que unha existencia sostíbel e satisfactoria presupón cambios radicais na nosa relación co mundo natural e na nosa forma de vida social e política (Dobson, 1997:22). Bookchin abonda no carácter dun e outro, subliñando a sensibilidade instrumental do medioambientalismo cara a unha natureza para a que emprega a linguaxe dos recursos, e á que contempla como hábitat pasivo, en lugar de considerar o equilibrio e a integridade da biosfera como un fin en si mesmo (Bookchin, 1995:58). É evidente que estas dúas distintas aproximacións ao problema da crise ecolóxica compiten polo espazo político, mais non é tan evidente o feito de que, paradoxalmente, o ecoloxismo deba a miúdo servirse da linguaxe do reformismo para presentar as súas propostas, debido a que a radicalidade das súas propostas para avanzar cara a sostibilidade militan en contra da súa aceptación maioritaria, razón pola cal se ve obrigado a utilizar unha linguaxe pública reformista por motivos puramente estratéxicos. O radicalismo alimenta ao reformismo na súa loita contra el. Non obstante e como sinala Dobson (1997:35), a relación entre ecoloxismo e medioambientalismo non é unívoca; se, de acordo coa concepción maximalista do movemento verde, o reformismo pode ser incluído dentro do mesmo, o ecoloxismo podería facer as veces de guía radical para un medioambientalismo que actúa dentro do sistema, dando así forma a unha relación construtiva; se, pola contra, se concibe o ecoloxismo de xeito minimalista, a relación é destrutiva, na medida en que suporía un obstáculo para o avance do ecoloxismo. Probabelmente, a primeira das posibilidades se axuste máis á realidade, na medida en que a soa presenza dun reformismo que formula a necesidade de atopar solucións á crise ecolóxica no ámbito institucional contribúe á introdución desta problemática na axenda política; non é menos certo, sen embargo, que este reformismo pode ter carácter de reacción e anulación dun ecoloxismo cuxa radicalidade política se percibe como perigosa. Para algúns actores a polarización ecoloxismo-medioambientalismo carece de verdadeira utilidade, avogando por unha converxencia entre ambos os dous. Para Norton (1991), as políticas de sostibilidade que reformismo e ecoloxismo propugnan acaban sendo as mesmas, con independencia das razóns aducidas no seu favor; a converxencia preceptiva de ambos os dous enfoques fai inútil a súa loita por diferenciarse. É dubidoso, sen embargo, que exista esa efectiva coincidencia de aspiracións, alén do que a estratexia verde poda dar a entender, noutras palabras, a sociedade sostíbel, como espero demostrar, pode ser definida de moi distintas formas. Pola súa parte, Lewis (1992), considera o radicalismo como un obstáculo no

camiño dun medioambientalismo que xulga suficiente para afrontar á crise ecolóxica; un pragmatismo que para Dobson, non fai xustiza aos esforzos da teoría política verde. A distinción entre ecoloxismo e medioambientalismo formula, certamente, problemas, mais atinxen antes á dificultade subseguinte de definir que é exactamente o ecoloxismo, que á verdadeira existencia de dúas aproximacións diferenciadas que encerran, ademais, un gran número de correntes no seu interior. Podemos así mencionar, nun dos extremos, non só a correspondente expresión política do ecocentrismo, senón tamén movementos como o biorrexionalismo, que defende unha organización política baseada en biorrexións naturalmente dadas; o eco-autoritarismo que xulga a implantación dun réxime autoritario como única solución á crise ecolóxica; o eco-fascismo que alumeou o nacinalsocialismo alemá exaltando o amor á terra e o seu vencello ao *Volkgeist*; eco-radicalismo de grupos como *Earth First!*, que practican a interferencia deliberada na actividade comercial e industrial destrutiva para a contorna; e o eco-feminismo[174], que de acordo coa asociación simbólica e histórica de muller e natureza procura unha síntese entre os postulados do feminismo e a ecoloxía política. Doutro lado, o eco-capitalismo que considera o mercado o mellor mecanismo para o control dos problemas medioambientais; eco-anarquismo que, partindo dos postulados emancipadores, descentralizadores e de autoxestión do anarquismo clásico trata de estabelecer unha forma de vida ecoloxicamente sostíbel, e que alberga tendencias como a ecoloxía social de Bookchin; o eco-socialismo, que supón un xiro ecolóxico do socialismo a partires do humanismo antropocéntrico e da concepción social da natureza propias daquel; e, por último, inda en ausencia dun eco-marxismo, cabe mencionar os intentos por atopar no marxismo solucións para a resolución da crise ecolóxica.

Estes dous trazos, complexidade e diversidade, refórzanse mutuamente. Porque unha das razóns que explican que o ecoloxismo este cheo de ecoloxismos é sen dúbida a ausencia de límites claros. A pesares de que é excesivo afirmar que a dicotomía reformismo-radicalismo corresponde á que opón antropocentrismo e ecocentrismo, xa que non existe unha correspondencia necesaria entre os extremos de cada *cleavage*, se é certo, sen embargo, que a mesma operación identificadora entre as dúas divisorias provoca unha distorsión; da cal parece deducirse que só o cambio social e político ecocéntrico se pode considerar ***realmente*** verde (Barry, 1994a:370). O ecocentrismo non ten, sen embargo, o monopolio sobre o tipo de transformación socio-política á que o ecoloxismo pode aspirar, por máis que a súa defensa radical dunha filosofía e unha política baseadas na defensa e florecemento dun mundo natural revelado pola ecoloxía leve a pensar que ecocentrismo é igual a ecoloxismo. Dende este punto de vista, os *cleavages* aquí empregados a xeito ilustrativo da fragmentación característica do ecoloxismo amosan as súas lagoas.

Como desenrolo dos seus postulados no plano da especulación política, o ecoloxismo deu tamén lugar ao que sen dúbida se pode considerar xa unha póla da teoría política: a teoría política

[174] Para coñecer mellor as diferenzas dentro do eco-feminismo e os distintos tipos do mesmo ver: Agra (1998), Warren (2003), Cavana *et al.* (2004) e Puleo (2005).

verde. Cuxa condición non pode senón reflectir os trazos do movemento e ideoloxía que lle outorga carta de natureza; o seu trazo máis característico como disciplina é **"**a súa gran pluralidade de teorías, posicións metodolóxicas, enfoques, correntes de pensamento e debates moi diversos**"**[175] (Valencia, 2000:182). Como expresión política do pensamento verde, a teoría política verde supón un indubidábel avance, un notábel refinamento argumental e especulativo respecto das expresións menos artelladas daquel, procedentes na súa maior parte do campo do activismo. A expansión que, sobre todo no terreo académico, experimentou a teoría política verde nos últimos vinte anos, permitiulle non só se facer máis complexa e someter a un xuízo máis rigoroso moitos dos postulados herdados e ideas recibidas do despregue do movemento nos sesenta, setenta e oitenta, senón abrirse tamén ao debate con outras ideoloxías e posicións políticas, tanto no campo da esquerda coa que tradicionalmente se lle asociou como, por exemplo, coa pos-modernidade e o liberalismo. Redunda isto en beneficio do pensamento verde, en termos da súa difusión e confrontación cunha realidade política e filosófica da que permaneceu algo afastada, así como polas posibilidades que abriu de reflexión crítica dende dentro da teoría política do ecoloxismo. Esta sería, para Humphrey (2001), a última das tres etapas que cabería distinguir no desenvolvemento da teoría política verde. A primeira, ten lugar na segunda metade dos sesenta e durante a década dos setenta, trátase de chamar a atención sobre un novo conxunto de problemas medioambientais, considerados como estruturais e constitutivos dunha crise ecolóxica global cuxo desencadeamento catastrófico xulgábase inminente e viu a esixir unha acción política decidida na que o marco democrático de decisión política podería ser sacrificado en aras da supervivencia. O ton apocalíptico desta primeira literatura dá lugar a unha segunda marcadamente reactiva, denunciando o inxustificado pesimismo de tales predicións e procurando solucións doutra índole, xa sexa dende o socialismo, o libertarismo ou a política democrática. Se a primeira onda de literatura política verde sitúa os problemas medioambientais no mapa e a segunda proporciona o ímpeto necesario para unha reformulación das solucións ofrecidas, emerxe nos noventa unha terceira, que regresa sobre a problemática medioambiental de forma máis matizada, reflexiva e consciente. As asuncións epistemolóxicas, ontolóxicas, económicas e políticas da primeira onda de literatura son agora cuestionadas dentro dos parámetros da propia filosofía política verde (cf. Humphrey, 2001:2). A teoría política verde pénsase a si mesma, sen por iso deixar de debater coas diferentes filosofías políticas, en procura dunha identidade en permanente construción. O actual momento da teoría política verde é por todo isto especialmente interesante e, de feito, decisivo, na medida en que os termos en que finalmente resulte esta formulación interna, este movemento reflexivo do pensamento político do ecoloxismo, van determinar a forza do mesmo e a súa capacidade de influencia e interlocución con teorías políticas xa consolidadas.

[175] … su gran pluralidad de teorías, posiciones metodológicas, enfoques, corrientes de pensamiento y debates muy diversos.

2.1.2. *Construíndo pontes. Modernidade, pos-modernidade e ecoloxismo*

A construción da política verde, no marco dunha crítica reconstrutiva do ecoloxismo político, implica tamén necesariamente a modernización deste. Aquí, modernización significa despoxarse do dogmatismo antihumanista e abandonar a concepción edénica da natureza e das solucións políticas e sociais que nela se basean, prescindindo por tanto da acusada xustificación ideolóxica que recibiu como influencia das correntes máis radicais do movemento. A política verde non pode quedar á marxe do proxecto moderno, senón que ten que ser parte do mesmo, un dos seus elementos de corrección crítica e reflexiva. A crise ecolóxica é unha expresión das contradicións e fallas da modernidade, non do seu fracaso; a sociedade do medo ás ameazas dunha contorna cuxo manexo escapou ao noso control non é máis que a vacilación que acompaña a toda conquista, neste caso a conquista da natureza a mans da sociedade. Que a natureza é xa medio ambiente é un feito ao que a política verde debe acomodarse. A ecoloxía política ten que ser unha política de sostibilidade e democratización, que participe do propósito moderno de progreso mais á vez sinale aos seus límites. Para construír unha política verde nesta dirección, é preciso revisar as relacións do ecoloxismo político coa modernidade, xa que en orixe aquel non é senón unha reacción contra esta. Igualmente, é preciso atender ao xeito en que se relacionan ecoloxía política e pos-modernidade, así como ofrecer unha visión desta caracterizada pola continuidade da modernidade, onde unha política verde renovada teña lugar e sentido.

Inda que non son poucas as ambivalencias que cabe atopar na relación do ecoloxismo coa modernidade inaugurada pola Ilustración, o signo distintivo das mesmas é antes o rexeitamento que a aceptación. A propia visión verde da historia é un exemplo: o ecoloxismo político ve na modernidade as raíces da crise ecolóxica e da visión do mundo que a propicia e alimenta, elaborando de feito un cotra-relato da modernidade, á que presenta o seu negativo. A ecoloxía política, como o romanticismo e o conservadorismo dos que se nutre, pódese considerar unha reacción tardía fronte a esa modernidade e os seus efectos. Non podería ser doutro xeito; ao compromiso moderno de alcanzar un dominio completo da natureza externa, o ecoloxismo só pode responder co compromiso oposto de conservar esa mesma natureza (Heller e Fehér, 1995:87), denunciada de feito a soberbia ilustrada que pretende coñecelo e controlalo todo a través da ciencia e a tecnoloxía. A luz que a razón entronizada pola modernidade arrebola sobre o mundo non é máis que **"**a gran destrutora**"**[176] (Duque, 1984:16), e ese mundo da modernidade é un mundo ***desencantado***; a apropiación humana da contorna, certamente, descorre o veo luminoso do misterio ao tempo que o explica. A vocación ilustrada por se emancipar das ataduras naturais é directamente atacada por un ecoloxismo político que lembra que a humanidade está embebida na natureza (Eckersley, 1992:112). A ecoloxía política aproveita as fisuras do proxecto moderno para propor a súa enteira demolición. Non denuncia tanto unha perversión do ideal ilustrado, como a súa

[176] … la gran destructora.

intrínseca validez. A súa identidade como movemento dependeu tradicionalmente desa recusación; a transcendencia histórica do ecoloxismo radical percíbese como derivada directamente do desafío que representa para o proxecto ilustrado e as normas e prácticas que lle son propios (Dobson, 1997:32), posta en cuestión que segundo Torgerson (1999a:4), de feito, outorgan coherencia á pluralidade verde. A pesares de certas raíces pre-modernas (cf. Merchant, 1996:76), o ecoloxismo evoca a continuidade da tradición antimoderna, cuxa crítica diríxese agora non a unha industrialización en marcha e cuxos primeiros efectos apenas se podían advertir, senón contra unha sociedade capitalista industrializada, e por tanto contra o proceso modernizador e as súas consecuencias (cf. Torgerson, 1999a). O ecoloxismo recibe así a herdanza dun conservadorismo que no seu afán de preservar a orde natural é crítico co industrialismo, o comercio, a ciencia e a tecnoloxía; dun romanticismo que se opón ao espírito científico e o comportamento lóxico, e contempla ao mundo natural como posuidor dun valor propio; e dun socialismo utópico que propón unha articulación política alternativa ao capitalismo industrial recollendo moitos dos seus valores románticos (cf. Nisbet, 1996; Rainbow, 1993). A visión verde fórxase así como alternativa á visión moderna.

Naturalmente, o ecoloxismo político é tamén un produto da mesma modernidade á que se enfronta. Dunha banda, nace á vista das consecuencias do proceso de modernización sobre o mundo natural e as formas de vida e cultura asociadas ao mesmo; doutra, porque a propia razón ecolóxica a cuxo nacemento se aspira pódese considerar unha mera variante da razón ilustrada que se precipita sobre o mundo para coñecelo e, dese xeito, dominalo. A racionalidade ecolóxica non é filla da ausencia de razón, senón do movemento reflexivo da razón da modernidade sobre si mesma. O ecoloxismo fala a linguaxe da modernidade, é dicir, é a Ilustración quen proporciona os estándares con arranxo aos cales se efectúa a súa crítica (Hayward, 1995:4). Así, por exemplo, o desexo da ecoloxía profunda de que se produza un cambio de paradigma que de lugar a unha visión ecocéntrica do mundo e a unha existencia en harmonía coa natureza ten moito en común coas aspiracións utópicas propias da modernidade (Zimmermann, 1994:53), como o ten a inequivocamente moderna fe na absoluta certeza que o ecoloxismo radical exhibe (Lewis, 1992:25). Isto queda tamén de manifesto atendendo ao diferente contexto en que o ecoloxismo reproduce as críticas que románticos e conservadores dirixiron fronte á marcha imparábel da industrialización, contexto que proporciona validez a esas mesmas críticas, actualizándoas e dotándoas dun novo sentido; cumprida a satisfacción das necesidades materiais que a modernidade tiña como primeira tarefa histórica, as demandas relativas ao que se soe denominar calidade de vida no mundo occidental (medio ambiente, seguridade alimentaria, diversidade cultural) cobran agora nova vixencia, ao se enmarcar nunha crítica correctora da modernidade que as fai posíbeis, noutras palabras, a loita pola contorna non nos deixa preocuparnos da mesma.

Ao reaccionar fronte á modernidade e opoñerse ao seu proxecto, a ecoloxía política convértese tamén, acoso involuntariamente, en perfecta expresión dunha modernidade incompleta

cuxa ambigüidade ten a súa causa na complexidade dos procesos que conflúen na súa orixe e concorren no seu desenvolvemento. O ecoloxismo político responde a un deses procesos, a apropiación humana do mundo natural que a modernidade non inicia mais si radicaliza, e nesa medida transfórmase tanto no seu opoñente como no seu aliado crítico, tendo en conta a naturalidade reflexiva da racionalidade moderna, volta sempre cara a si mesma e vixilante do cumprimento dos fins que se impuxo. O propio romanticismo pódese considerar non a negación da Ilustración, senón unha das dúas caras do seu legado, que non se pode por tanto reducir ao positivismo científico nin a unha razón instrumental abandonada a si mesma (Muguerza, 1990:110). É indubidábel que esta corrección romántica da Ilustración facilitaría a aceptación verde desta, propiciando unha recepción da herdanza das Luces a beneficio de inventario. A relación da ecoloxía política coa modernidade pode verse dun xeito moi distinto. Así Hayward (1995:39) cando afirma que **"**o desafío ecolóxico, precisamente na medida en que é un desafío crítico, pódese considerar como unha renovación do proxecto ilustrado mesmo**"**[177]. A actual crise ecolóxica non é produto da Ilustración, senón unha consecuencia da insuficiente racionalidade das prácticas e normas que a desenvolveron. Aínda non temos suficiente razón (Beck, 1997b:32). A radicalización da modernidade viría precisamente a demandala, co fin de corrixir as consecuencias desa influencia. A culminación do proxecto moderno esixe afondar na modernidade, non o seu rexeitamento nin abandono. No tocante ao ecoloxismo, esta proposta ten non obstante o inconveniente de confundir unha aspiración preceptiva cunha realidade, na medida en que parece reducir as obxeccións verdes á modernidade á categoría de notas ao pé, cando o certo é que o ecoloxismo constituíuse contra a modernidade, á marxe de que, como produto da mesma, manteña con ela unha relación non exenta de ambivalencias. É preciso, sen dúbida, integrar o ecoloxismo no proxecto moderno, mais non debe confundirse esa necesidade coa evidencia dun claro desencontro entre aquel e un ecoloxismo até agora demasiado dependente das súas correntes máis radicais e da súa concepción arcádica da natureza, que non fai en realidade senón dar a volta ao propósito ilustrado de converter a razón en guía para a natureza, ao situar de novo á natureza como guía para a razón. Trátase, por tanto, dunha tarefa pendente.

A reflexión en torno á relación da ecoloxía política coa modernidade leva a considerar cal é a que mantén coa pos-modernidade que viría a sucédela, unha vez anunciado o seu fracaso e a imposibilidade da súa realización. A pos-modernidade pretende desenmascarar as falsas aparencias da modernidade; os falsos ídolos da ciencia, a tecnoloxía, o crecemento económico ou o progreso, quedan reducidos á categoría de meta-narracións ante as que o pos-moderno declara a súa incredulidade, tal e como fai, no seu texto seminal, Lyotard (1994). As narrativas da modernidade xa non merecen crédito á vista do seu esborrallar no curso dun século XX monstruoso. A pos-modernidade é unha modernidade sen ilusións, así como a pos-modernidade é unha modernidade

[177] … the ecological challenge, precisely to the extent that it is a critical challenge, can be seen as a renewal of the enlightenment project itself.

que non acepta á súa propia verdade (Bauman, 2004:41). Nin o coñecemento, nin o suxeito, nin o progreso son posíbeis no marco do capitalismo de consumo onde o entretemento alíase co simulacro e a ficción (Debord, 1999), o significado esvaécese debido á ausencia de límites estábeis e dun consenso aceptado, e co mesmo esvaécense as xerarquías da modernidade, cuxos sonos quedan agora reducidos á condición de ficcións e narrativas do progreso (Lyon, 1996:132-133). En ausencia de verdade, fronte a múltiples concepcións do ben entre as que non é posíbel discriminar, todo concepto integrador de sociedade é inviábel, e no marco dunha sociedade pos-industrial de consumo abrazada con entusiasmo, a pos-modernidade opta pola distancia irónica e o gozo do xogo (Beyme, 1994; Garrido, 1996; Baudrillard, 2009). Fronte ao fracaso da política e a economía ante as cales a modernidade tivo fe como axentes do cambio, a pos-modernidade refuxiase na cultura. En lugar de condenar o efémero, a fragmentación, a descontinuidade e o caos que xa para Baudelaire constituían unha das caras da modernidade, a pos-modernidade celébrao e abrázao (Harvey, 1989:44). Nin a totalidade nin a permanencia son posíbeis; só o fragmento e o cambio. Os grandes proxectos de transformación social son igualmente rexeitados como inútiles produtos dunha esperanza de índole decimonónica. A anulación da modernidade alcanza así ao seu mesmo centro, isto é, a fe no progreso e no constante desenvolvemento e perfeccionamento social, é dicir, modernidade, si, sen ilusións. Dende este punto de vista, a pos-modernidade non supón unha ruptura radical coa modernidade, senón que se constituiría máis ben como un dos seus desenrolos, como a distancia crítica que esta adquire sobre si.

Ecoloxismo político e pos-modernismo son fillos do desencanto ante a modernidade que contribúen a anunciar prematuramente o seu fracaso. A crítica que ambos os dous dirixen á Ilustración e aos seus principios reitores é moi similar, en tanto coincide en atacar as nocións de progreso, racionalidade instrumental e científica, desenvolvemento tecnolóxico, universalismo etnocentrista. Ao igual que a reflexión verde en torno ás raíces da crise ecolóxica, a indagación acerca da condición pos-moderna implica igualmente un esforzo por entender a cultura da civilización moderna e o proceso da súa constitución. Así, o rexeitamento pos-moderno ás concepcións humanistas e a unha concepción da historia como proceso de humanización da natureza, combinado cun respecto ás visións non occidentais do mundo e a súa celebración da diversidade, permiten a Gare (1995:187) afirmar que a pos-modernidade é ecocéntrica. A previsíbel converxencia de dous movementos críticos coa modernidade non debe ocultar as diverxencias. A mesma celebración pos-moderna da diversidade e a diferenza, que cabería comparar coa defensa verde da mesma, presenta non poucos problemas á ecoloxía política. Porque, inda que certamente a pos-modernidade implica o recoñecemento de que non existe un consenso efectivo arredor das grandes narrativas que lexitiman a modernidade, e o ecoloxismo político non só contribúe a xerar esa fractura senón que tamén se beneficia dela para a súa emerxencia e desenvolvemento, non hai que esquecer que esa eliminación da xerarquía do discurso e das ordes normativas levan a aceptación da ausencia dunha verdade única e homologábel. As pretensións verdes de impor a súa

concepción do ben teñen que se conciliar forzosamente con esa lóxica. Se a verdade, de acordo coa mesma, é heteroxénea, mutábel e depende en última instancia da perspectiva que se adopte, carece de toda base a asunción feita polos verdes radicais de que as súas concepcións constitúen verdades máis elevadas e eternamente válidas acerca da humanidade, a natureza e a relación axeitada entre as dúas (Zimmermann, 1994:13). A ecoloxía política ten que asumir, pola contra, que é un actor máis, que trata de persuadir ao público da pertinencia do seu discurso e a súa política (cf. Rainbow, 1993:33). Esta lóxica do diverso e o fragmentario vai máis lonxe, afectando a aspectos irrenunciábeis do programa. A pos-modernidade insiste en que non podemos aspirar a obter unha representación unificada do mundo, de xeito que nun mundo atomizado onde toda forma de acción é ilusoria ou represiva, calquera proxecto global debe ser desbotado en beneficio dun enfoque pragmático (Harvey, 1989:52). A sostibilidade que constitúe un dos principios reitores de toda política ecolóxica non é, dende logo, un principio débil que poda carecer do consenso social ou implantarse de forma selectiva e local, senón un obxecto global e de gran escala. Neste sentido, a liquidación pos-moderna das grandes narrativas de lexitimación supón un prexuízo para o proxecto verde, porque é indubidábel que a sostibilidade require lexitimación e constitúe en si mesma unha narrativa, ou mellor, aglutina a un conxunto de narrativas menores acerca da crise ecolóxica, do xeito en que o suxeito ten que se percibir en relación coa natureza, e da necesidade de reparación do dano inflixido á mesma.

Malia a existencia de vencellos entre as concepcións pos-moderna e ecocéntrica da ciencia, nun aspecto tan decisivo como a concepción da natureza agroman as diferenzas entre pos-modernidade e ecoloxismo político e agudízanse até resultar insostíbeis. A crítica pos-moderna da ciencia clásica alimenta inicialmente a idéntica actitude verde cara ao paradigma newtoniano, cuxo reducionismo obxectivista está na base dunha perda de perspectiva que impide apreciar unha natureza sistematicamente unificada por unha xerarquía de relacións internas (Callicot, 1994:198). Mais, con independencia das contradicións en que incorre o ecoloxismo neste punto, e entre as que non é desdeñábel a súa crenza na compatibilidade dun enfoque científico como aquel da ecoloxía e outro tipo de coñecemento non racional, intuitivo e emotivo, de estirpe romántica (cf. Pepper, 1996:240), a crítica pos-moderna pon en dúbida a propia posibilidade da ciencia mediante o subliñado da súa condición non só social senón contextual, o que acaba por reducila á condición de discurso só parcial e provisionalmente válido. É obvio que o forte enraizamento verde nunha ciencia que viría a lles proporcionar nada menos que a verdade acerca do mundo natural queda así en dúbida. Idéntica diverxencia atopamos no que á concepción da natureza respecta, onde a renuncia á súa consideración puramente instrumental é o único e máis ben vago nexo entre verdes e pos-modernos. A distancia que os separa cifrase no xa aludido conflito existente entre unha concepción esencialista da natureza e outra construtivista que ven, precisamente, a socavar as bases da súa contraria. A invocación verde da natureza apela ao valor intrínseco dunha realidade cognoscíbel e susceptíbel de afirmación obxectiva, sen interese algunha por problemas de

representación e concepto, namentres que a teoría cultural pos-moderna alerta contra os intentos de divinización do que é sinxelamente convencional e está suxeito a construción cultural e lingüística (Soper, 1995:6). Os verdes non parecen sospeitar da linguaxe e a cultura; as súas valoracións acerca do mundo natural sinxelamente correspóndense con este. Responden á súa ausencia de reflexión crítica acerca do papel xogado pola linguaxe na formación da experiencia e na definición da natureza acusando ao pos-modernismo de eliminar as posibilidades de fundamentar toda forma de preservación, recuperando o antropocentrismo moderno e relativizando toda base científica (Zimmermann, 1994:99). A validez da resposta non emenda, en calquera caso, as deficiencias da concepción ecolóxico política da natureza, que as advertencias pos-modernas acerca do carácter construído e dependente do contexto lingüístico e social de toda definición do natural tratan de cuestionar. A pos-modernidade está aquí contra o ecoloxismo. Máis a afinidade entre ambos os dous pode derivar da vocación pos-moderna de re-encantar un mundo privado de todo misterio pola modernidade:

> "En el mundo posmoderno, el misterio ya no es un extranjero apenas tolerado que aguarda la orden de deportación. En ese mundo suceden cosas sin que haya una causa que las haga necesarias, y la gente hace cosas que difícilmente pasarían la prueba de un propósito responsable, ya no digamos 'razonable' (…) Aprendemos a vivir con acontecimientos y actos que no sólo no se han explicado, sino que son (por lo que sabemos sobre lo que sabremos) inexplicables" (Bauman, 2004:42).

Non podemos explicalo todo, en consecuencia tampouco controlalo; o compromiso fáustico da modernidade queda reducido a un acto de desatinada arrogancia. O proceso psicanalítico da vida cotiá que, despois de Freud, lévanos a querer atopar un sentido detrás de cada acción ou suceso, só revela a inutilidade de proxectarnos sobre a enteira trama das nosas vidas. Fronte ao monopolio da razón, a pos-modernidade reivindica a necesidade da súa parcial ausencia. Este impulso re-encantador difire, sen embargo, do que caracteriza ao ecoloxismo, en tanto que o principal obxecto deste é o mundo natural e a percepción humana do mesmo; o re-encantamento pos-moderno oriéntase máis ás vidas individuais e ao mundo da cultura e os signos, recollendo en parte a rebelión situacionista contra a estandarización e tecnocratización da existencia. O subliñado pos-moderno no cambio e a súa irreverencia cara a toda forma de tradición deixa fóra a unha natureza cuxos fragmentos remanentes teñen por principal obxecto a contemplación e o goce estéticos. Tamén os verdes levan a cabo a estetización do mundo natural. Mais no caso do pos-modernismo, semellante estetización é antes un efecto da máis xeral estetización da vida cotiá que un obxectivo en si mesmo. É a vida a que se converte nunha obra de arte, non unha natureza que a nosa ollada constrúe (cf. Featherstone, 1992:268). Ademais, a estetización do mundo no marco do pos-industrialismo leva consigo a súa mercantilización, o que naturalmente inclúe ao mundo natural; a produción estética actual intégrase na produción de mercadorías, isto é, a pos-modernidade como lóxica

cultural do capitalismo tardío (Jameson, 1998). A transformación do mundo natural en espectáculo e mercadoría non só confirma esta lóxica, senón que vén lembrar a irreversíbel apropiación humana dese mundo.

O movemento ecolóxico-político é en orixe unha reacción contra a modernidade que representa, de feito, a continuidade dun movemento antimoderno cuxos antecedentes adopta con non poucas aspiracións e principios. E aínda que a súa crítica antiilustrada aproxima ao ecoloxismo político a ese outro ataque á modernidade que representa o pos-modernismo, diverxencias decisivas entre un e outro impiden emparéntalos. Mais para a reconstrución dunha política verde verdadeiramente capaz de xogar un papel na conformación da sociedade contemporánea e de incidir con sentido nos densos procesos de constitución da realidade social, é de todo punto necesario reconciliar ecoloxía política e modernidade, así como adoptar unha concepción positiva da pos-modernidade como movemento crítico da modernidade cara a si mesma. É certo que o acomodo do ecoloxismo no proxecto ilustrado non é sinxelo (cf. Yearley, 1992:152). A ecoloxía política debe, até certo punto, renunciar ao seu pasado para conquistar o seu presente. Oporse en bloque á modernidade e repudiar o seu legado non é factíbel; somos modernidade e Ilustración, falamos a súa linguaxe e xulgamos as nosas realizacións e carencias sociais de acordo cos seus estándares. A creba da modernidade só nos lembra o seu carácter inacabado. A pesares da súa condición reactiva, o ecoloxismo débese contemplar como unha crítica á modernidade exercida dende dentro, e a política verde reformularse como unha política orientada á corrección dalgúns dos fundamentos daquela. A reconciliación de ecoloxía política e modernidade implica así a recuperación dunha modernidade orientada á realización do potencial humano (cf. Gandy, 1997:249). Se até agora o ecoloxismo político foi xustamente considerado como unha continuación do antimodernismo, a reconstrución crítica do mesmo debe ser capaz de dar paso precisamente ao contrario, é dicir, a continuación do proxecto moderno.

Para iso, é igualmente necesario que a política verde resulte dunha revisión do papel que na definición preceptiva do ecoloxismo político xogou e seguen a xogar as correntes máis radicais, até agora tamén identificadas coa esencia do mesmo. Neste punto cabe discrepar da utilidade das divisorias antes empregadas a título ilustrativo, porque as polarizacións antropocentrismo-ecocentrismo e reformismo-radicalismo contribuíron a xerar a ese efecto identificador. Mais a ecoloxía política non ten que ser á forza un reflexo do dogmatismo anti-antropocéntrico e do esencialismo epistemolóxico destas correntes, especialmente a ecoloxía profunda e o ecocentrismo. Barry (1993) foi claro ao respecto; ao elixir a razón como culpábel última da crise ecolóxica e subliñar o desenmascaro do mundo provocado pola racionalización, o radicalismo verde impugna a modernidade en beneficio de comprensións pre-modernas do mundo baseadas na intuición e o mito, negando con iso á política toda función inter-subxectiva, pois non en van as orientacións espirituais ou místicas pertencen ao ámbito da fe e non son verificábeis. O anti-antropocentrismo propugnado termina por socavar toda posibilidade dunha política digna de tal nome, por canto o que debe ser

diálogo, convención e persuasión é substituído pola simple apelación a unha verdade que deriva directamente dunha orde natural. Esta **"**conciencia verde intransixente**"**[178] é a expresión dun **"**novo antihumanismo**"**[179] (Lipovetsky, 1994:217-218). A natureza esencialista, autónoma e non-histórica propugnada polos verdes vén ocupar o lugar que deixa a razón. A orde natural tal como os verdes a revelan constitúe non só o obxecto da preservación, senón tamén a guía para a súa realización ao se instituír como fonte preceptiva. É a ecolatría á que se refire Savater, que converte o funcionamento dos sistemas ecolóxicos **"**en *ultima ratio* á que deben someterse os grupos humanos**"**[180] (Savater, 1995:270). Esta forma de esencialismo ignora a realidade dun mundo natural transformado polo ser humano e caracterizado pola súa historicidade e sociabilidade. É do recoñecemento desta realidade, á que as indagacións acerca da construción social do natural realizadas pola teoría pos-moderna contribuíu, de onde debe partir a política verde, así como a súa reconciliación crítica coa modernidade; nin o rexeitamento da razón nin a divinización dunha natureza que non existe poden servir como fundamento para a mesma.

A reformulación do ecoloxismo e a conseguinte construción dunha política verde pasan pola revisión crítica dos seus propios fundamentos preceptivos, mais esa revisión ten que se orientar na dirección de desbotar os aspectos máis rancios en contra da modernidade que posúe a tradición ecolóxico política, co obxecto de reintegrar ao movemento nunha modernidade da que seguirá sendo instancia crítica. Concibir o ecoloxismo político como política de límites é un paso nesa dirección, toda vez que esa dupla sinalización das oportunidades e os riscos que a modernización leva axústase á propia condición da modernidade, condición **"**creativamente destrutiva**"**[181] (Berman, 1992:42). Os grandes principios e fundamentos da modernidade (progreso, ciencia, razón, crecemento económico) demostraron a súa profunda e orixinaria ambivalencia, o seu potencial tanto emancipador como constritivo. As críticas á modernidade converteron a esta en modernidade consciente de si mesma e dos seus fallos, dotándoa por tanto de novos instrumentos para a súa realización. A modernidade sen ilusións é tamén unha modernidade que non ignora a súa propia condición falíbel. A ecoloxía política pode contribuír neste punto ao proxecto da modernidade sinalando os límites deses principios dende a súa perspectiva propia. En todo caso, esa política de límites non serve só á faceta crítica do ecoloxismo, senón que estará ao servizo dos principios reitores do ecoloxismo político que reclaman unha realización activa; o principio de sostibilidade e a democratización da democracia. Como veremos, ningún dos dous principios poden ser desenvolvidos e aplicados sen abandonar o esencialismo e antihumanismo que distinguen ao radicalismo verde, refugallos dunha reacción antimoderna que unicamente prexudica as

[178] La conciencia verde intransigente…

[179] … nuevo antihumanismo.

[180] … en *ultima ratio* a la que deben someterse los grupos humanos.

[181] … profound destructive…

posibilidades dunha política verde que só no marco e como parte da modernidade pode xa desenvolverse en plenitude.

2.1.3. *Ecoloxismos ou ecoloxismo?*

A construción da política verde esixe a previa redefinición do ecoloxismo político e os seus principios preceptivos. Unicamente a previa determinación dos principios reitores do mesmo fará posíbel a articulación coherente desa política, así como a revisión dun armazón normativo verde caracterizado por unha ambivalencia nada das contradicións que afectan ao radicalismo anti-antropocéntrico de corte antimoderno. Sucede que a dificultade de trazar un esquema pechado do ecoloxismo, tanto no campo filosófico coma no político, constitúe aquí un obstáculo que só certo voluntarismo epistemolóxico permite superar, nunha operación coherente co azo normativo propio da reconstrución crítica que se tenta defender neste traballo. Paradoxalmente, os mesmos trazos que explican esa dificultade para fixar o contido preciso da ecoloxía política, a saber, a súa pluralidade e complexidade internas e a constante evolución reflexiva do seu pensamento, vén a facilitar esa labor reconstrutiva, ao configurar ao ecoloxismo como pensamento político aberto ao cambio. Non é menos certo que a índole da revisión que aquí se propón enfróntase á posta en cuestión radical do industrialismo e dos patróns sociais vixentes que foron signo de identidade do movemento verde dende os seus inicios, mais tamén o é que a política verde só ten hoxe sentido como instancia crítica e correctora deses patróns, non como simple negativo. A ausencia dunha teoría política que podamos considerar canónica, fiel reflexo dun pensamento ecolóxico político unificado, é tamén a dun centro dende o cal avaliar desviacións e variantes; ímpose aquí o que Harvey (1996:177) denominou **"**a incríbel diversidade política á que propende a opinión ecolóxico-medioambiental**"**[182]. Como se viu, a utilidade dos *cleavage* non vai alén da mera ilustración porque o seu despregue non reduce o grao de diversidade teórica que contén cada un. Segue sen responderse á pregunta acerca de que é o ecoloxismo, en consecuencia tamén a relativa ao contido da política verde. Neste punto, dúas son as opcións:

1. Traballar cun concepto aberto de ecoloxismo, que trate de ter presente esa diversidade interna e as diferenzas entre as distintas correntes, recoñecendo por tanto a heteroxeneidade do movemento. O ecoloxismo é *os ecoloxismos*. Imposibilita esta opción a afirmación de xuízos de valor xenéricos acerca dun ecoloxismo en xeral considerado, porque facelo supón incorrer no risco de unificar correntes e posicións dispares e aínda antagónicas entre si. A homoxeneidade que suxire a etiqueta común escurecería aquí as diferenzas internas e as complexas e dinámicas relacións que as caracterizan (Torgerson, 1999a:4). A solución quizá sexa do tipo da que propón Dryzek (1997:197) cando, ao expor e describir os distintos discursos verdes, e á vista das tensións

[182] … the incredible political diversity to which environmental-ecological opinion is prone.

existentes entre eles, sinala que unha forma de reducilas é **"**advertir que diferentes discursos poden ser aplicábeis a diferentes tipos de problemas**"**[183]. A unidade é entón imposta ao ecoloxismo dende fóra, converténdoo nunha ideoloxía flexíbel e multiforme que ofrece solucións en función do problema que se lle presenta. Non se oculta o problema deste enfoque; a maior parte deses discursos ou correntes teñen unha clara vocación totalizadora, integral, de xeito que a aplicación selectiva de cada un deles, dependendo do problema en cuestión, é inevitabelmente esóxena, en virtude ademais dun pragmatismo máis interesado en procurar solucións que en estudar a consistencia de cada un deses discursos, cuxa coherencia e obxecto colócanse, algo artificialmente, ao servizo dunha ecoloxía política cuxa unidade, nestas condicións, é produto da súa mesma diversidade.

2. Adoptar un concepto pechado que parte dunha determinada lectura do ecoloxismo, ao xeito dun tipo ideal do mesmo, que estabelece de forma preceptiva os seus fundamentos e principios. Tal é a estratexia seguida por Dobson (1997:28), partindo da convicción de que **"**a política verde enfróntase conscientemente cos paradigmas dominantes**"**[184], tipifica ao ecoloxismo como teoría política radical e procede á súa caracterización. Unha tipificación desta clase é tamén viábel xulgando ao ecoloxismo de xeito diferente, sempre e cando esa tipificación cumpra cuns mínimos argumentais e de coherencia epistemolóxica. Neste sentido, a unha visión como a proposta por Dobson pódese opor outra de signo reconstrutivo que procura, precisamente, corrixir aquelas contradicións e fallas teóricas que a influencia do radicalismo provocou. Agora ben, ao elaborar un tipo ideal do ecoloxismo hai que ser consciente da operación que se realiza, porque supón facer primar a propia concepción do que o ecoloxismo é sobre as distintas manifestacións do mesmo; redúcese así o que non pode reducirse sen simplificación. Inevitabelmente, a descrición e a selección preceptiva incorporan unha compoñente valorativa, é dicir, determinar o que o ecoloxismo é supón así tamén determinar o que o ecoloxismo significa, inda máis: o que debe significar. Toda xeneralización, de feito, e nalgún sentido toda teorización, implica redución. Esta operación pode, non obstante, ser imprescindíbel, porque en caso contrario o estudo e a reflexión no marco da teoría política do ecoloxismo pódese ver prexudicada por unha percepción necesariamente confundida pola súa abraiante diversidade. Tanto a reformulación do ecoloxismo como a construción da política verde ten así un claro carácter normativo.

Esta última é a opción escollida neste traballo. Propoño entón unha concepción preceptiva do ecoloxismo e da política verde, fundamentada nunha reconstrución dos seus fundamentos e principios feita dende o interior do mesmo, máis concretamente na resolución dos seus conflitos coa modernidade e na revisión crítica dos postulados e dogmas do radicalismo, en beneficio, por tanto, dunha orientación de signo antropocéntrico e humanista que a configura como política de límites baseada en dous principios reitores: o principio de sostibilidade e a democratización da democracia.

---

[183] … to note that different discourses may be applicable to different kinds of problems.

[184] … la política verde se enfrenta conscientemente con los paradigmas dominantes…

Estes dous últimos principios serían, dado o seu carácter preceptivo, liñas de forza dentro desta política verde reformulada, criterios constitutivos da súa tipificación ideal. É certo que o nivel de xeneralidade dos mesmos pode inducir a confusión no que se refire á orientación reconstrutiva aquí suxerida; será, en consecuencia, a concreta definición que dos mesmos se faga quen estabeleza a diferenza. Como haberá ocasión de apreciar, será o forte vencello preceptivo estabelecido entre os dous principios, a súa recíproca dependencia, quen contribuirá decisivamente a isto.

Na procura dun trazo unificador de todas as correntes do movemento verde, a redefinición das relacións entre o ser humano e a natureza salienta sobre as demais. Trátase, sen dúbida, da razón de ser do ecoloxismo, que se caracteriza en primeira instancia pola singularidade do seu obxecto, isto é, o mundo natural. Así, o pensamento político verde sitúa á natureza no centro de atención (Torgerson, 1999a:ix); intenta iniciar un debate público acerca do metabolismo sociedade-natureza (Barry, 1999:109); pretende desprazar aos seres humanos da posición central que ocuparon no xuízo social e político (Smith, 1999:1); respecta as leis da natureza e considéraas máis importante que os desexos e necesidades humanas (Paehlke, 1989:148). En suma, a relación entre os seres humanos e a natureza posúe un estatuto crucial, ontolóxico e prescritíbel (Freeden, 1995:5). Cabe así afirmar que, por riba da heteroxeneidade propia do movemento verde, sexa cal sexa a corrente de que se trate e con independencia da súa colocación no *cleavage* antropocentrismo-ecocentrismo, un trazo fundamental da mesma será converter a natureza nunha entidade politicamente relevante. Aquí a diferenciación entre ecoloxismo e medioambientalismo móstrase útil, xa que permite opor a esta consideración política da natureza á súa contraria, isto é, a redución da natureza á condición de elemento administrativamente relevante, que non se sitúa no centro do debate e a acción políticas. Esta defensa da relevancia política do natural acha expresión na procura da sostibilidade, definida, dun xeito xeral, como a ordenación perdurábel das relacións entre o social e o natural. A variabilidade de formas que pode atopar un principio preceptivo como a sostibilidade, fan posíbel caracterizalo como aspiración de todo pensamento político que pretenda outorgar peso político á natureza. No contexto da reconstrución da política verde aquí defendida, a vantaxe de verter a consideración política da natureza no principio de sostibilidade reside na posibilidade de adaptar ese principio a unha concepción reformulada do natural, que teña en conta a súa transformación en medio ambiente humano e a existencia de fragmentos remanentes de mundo natural, así como un metabolismo sociedade-natureza caracterizado pola interdependencia e co-evolución dos dous ámbitos xa inseparábeis.

O ecoloxismo, sen embargo, non só ten que ver coa natureza. É tamén unha política, circunstancia a miúdo escurecida pola importancia que na súa configuración tivo un radicalismo que descoidou o desenvolvemento desa vertente ao se centrar case exclusivamente na relación da humanidade coa natureza, en detrimento do espazo compartido entre ambos os dous. Neste punto, o mínimo común denominador do ecoloxismo viría a ser o impacto por forxar un novo modelo de democracia. Este modelo tería como dupla aspiración a realización da sostibilidade e o

desenvolvemento do ideal democrático. A reconstrución da política verde pasa polo estabelecemento dun vencello forte entre principio de sostibilidade e desenvolvemento da democracia, para evitar tanto os riscos de déficit democrático na aplicación de aquel como unha interpretación desta en sentido instrumental e subordinado ás supostas verdades emanadas da ecoloxía e da orde natural, cuxa reprodución na orde social pretenden non poucas correntes do radicalismo verde. A consideración política da natureza non debe servir á naturalización da política.

Principio de sostibilidade e desenvolvemento da democracia son, por tanto, os dous principios reitores dunha política verde nada da reconstrución crítica dun ecoloxismo que, de ver marcados os seus postulados por un radicalismo caracterizado polo seu antihumanismo e unha concepción edénica e esencialista da natureza, pasa a se integrar no proxecto da modernidade como instancia crítica do mesmo, aceptando unha concepción socio-histórica da natureza que non elude a súa transformación en medio ambiente e que reformula o seu armazón preceptivo de acordo con estes principios. Para iso é necesario expor con claridade a ambivalencia normativa que afecta ao ecoloxismo; só así é posíbel a reformulación crítica dos seus fundamentos e, con posteridade, a súa articulación como política de límites.

2.2. **O problema preceptivo da ecoloxía política**

A ausencia dunha teoría política verde unificada non impediu a identificación dun conxunto de principios e postulados xenericamente identificados coa substancia preceptiva do ecoloxismo. Na súa maior parte, constitúen un reflexo do peso e a influencia das correntes radicais, dando expresión no seu conxunto a un pensamento caracterizado pola súa oposición ao que se percibe como axiomas da modernidade e trazos do industrialismo. Trala aparente consistencia do pensamento verde acerca da natureza, a sociedade e a política, agóchase sen embargo unha realidade ben distinta; como teoría política, o ecoloxismo non carece de ambigüidades e contradicións. O propósito da súa reconstrución esixe así explorar os fundamentos da súa política para desvelar as súas asuncións e mecanismos de base, subxacentes ás grandes liñas programáticas e ás distintas manifestacións do ideario verde. Isto fará posíbel unha mellor comprensión das distintas manifestacións da súa política, así como permitirá entender o xeito en que se entrelazan. Á vez, esta labor de depuración preceptiva fará posíbel construír sobre bases renovadas a política verde. Estúdanse a continuación tres decisivas liñas de forza do armazón normativo verde, procurando esclarecer, dende unha perspectiva crítica, que función cumpren na base da teoría política verde a ciencia, a utopía, a tradución da súa concepción da natureza a principios políticos, e o sentido espazo-temporal do ecoloxismo e as súas implicacións, prestando finalmente atención á ambigüidade subxacente ao principio de sostibilidade. O exame revelará a ambivalencia preceptiva da ecoloxía política.

2.2.1. *O ecoloxismo e a ciencia*

Ciencia e ecoloxismo político relaciónanse estreitamente baixo o signo da ambigüidade. Dunha banda, a crítica verde á ciencia moderna é unha das claves de bóveda do pensamento ecolóxico político. A ciencia ten que estar, para os verdes, no centro do debate acerca da relación entre o ser humano e a natureza, convicción que nace daquela outra segundo a cal a ciencia xa cumpriu un papel substancial na forma en que esa relación se desenvolveu. Inda máis, a ciencia e a tecnoloxía son constitutivas da concepción occidental da natureza; a ciencia é a principal forma cultural mediante a que nos relacionamos coa natureza (Figlio, 1996:72). A ciencia ten que estar no centro da política verde. De aí que as análises verdes da ciencia sexan tan frecuentes como maioritariamente críticas, atacando directamente á ciencia moderna como responsábel primeira de numerosas prácticas e desenrolos tecnolóxicos que están na orixe da crise ecolóxica e, aínda máis, como parteira dunha visión do mundo que deixa pouco espazo para unha consideración non instrumental da natureza. A visión científica da modernidade converteuse nunha lingua franca cognitiva (Callicot, 1994:187). Por outra banda a ecoloxía política é, en certo xeito, un produto da creba do consenso en torno á verdade científica que as condicións da sociedade do risco crearon, así como unha reacción fronte á asociación de coñecemento tecno-científico e desenvolvemento material. O paradoxo estriba en que a propia base científica do ecoloxismo político, isto é, tanto a ecoloxía como todos aqueles instrumentos que facilitan o estudo do medio ambiente e a identificación das súas crebas, resulta exenta de toda crítica. Non é menos certo que o rol que a ciencia xoga dentro do ecoloxismo político vai alén da súa propia constitución preceptiva para se erixir en instrumento crítico nun novo contexto. O propio éxito da ecoloxía política depende da ampla difusión das ideas científicas (cf. Bramwell, 1989:xi). A consecución do principio de sostibilidade demanda ciencia, e é na procura do tipo de ciencia e de relación da mesma coa cidadanía e os procesos de toma de decisións onde o ecoloxismo político debe centrarse, porque, nunha sociedade técnica e complexa, as aspiracións verdes non poden materializarse en ausencia da mesma.

O rexeitamento da ciencia moderna, tal e como se orixina cun Bacon que é o primeiro en relacionar de forma programática coñecemento con poder, e procura daquel dominio dunha natureza ao servizo da humanidade, é unha constante nos textos verdes. A ciencia, coas súas aplicacións, é **"**demiúrxica e narcisista**"**[185] (Araújo, 1996:108). O seu método analítico é simplificador e socava a integridade do mundo natural, así como a súa totalidade e interdependencia, favorecendo conclusións parciais incapaces de reflectir a unidade do seu conxunto. Os valores que a ciencia encarna propician a desvalorización *ex ante* da relevancia cognitiva daquilo que non é de axuda na tarefa de dominación do natural (como as calidades sensuais ou os valores estéticos), ao tempo que outorgan, simultaneamente, prioridade cognitiva aos aspectos do natural que encaixan no esquema

[185] … demiúrgica y narcisista.

de predición e control (Leiss, 1994). A especialización imperante na comunidade científica alenta, adicionalmente, a fragmentación do natural. Por outra banda, os verdes lamentan o dualismo que constitúe o seu punto de partida, segundo o cal namentres os seres humanos son vistos como seres tanto físicos como espirituais, o resto da natureza é contemplada en termos puramente mecanicistas (Hayward, 1995:16). A metáfora da natureza como máquina é precisamente introducida pola revolución científica, de acordo coa súa concepción determinista do natural. Como calquera máquina, o mundo natural é susceptíbel de análise e manipulación. A obxectivación da natureza e a súa separación da humanidade, que pasa a contemplala como algo externo, son o presuposto necesario para a súa dominación, feita efectiva a través da tecnoloxía que desenvolveron as aplicacións prácticas da ciencia. Esta obxectivación da natureza concorda coa pretensión científica de obxectividade, de xeito que a proclamación de que esta carece de valores en si mesma leva a concomitante desvalorización do mundo natural, contemplado como carente de todo valor e sometido por tanto ao libre arbitrio humano.

Diríxese así a crítica tanto aos métodos como aos valores, e a aqueles precisamente na medida en que encarnan a estes. A instrumentalización do natural, a súa subordinación aos intereses da humanidade entendida como a cúspide da evolución, e como resultado a diferenciación do resto da natureza, a redución do mundo natural a un conxunto de leis susceptíbeis de pescudas e aproveitamento polo ser humano, todos estes valores están reflectidos no método científico moderno criticado polo ecoloxismo político. Isto remite á outra vertente da crítica verde á ciencia moderna. Xunto ao protagonismo negativo que se lle atribúe ao desenvolvemento científico acaecido en Occidente, conxuntamente coas súas pretensións de neutralidade e obxectividade, faise fincapé na condición ideolóxica e a dependencia social e cultural da ciencia. A consideración da ciencia como ***libre de valores***, isto é, como un mero instrumento obxectivo e neutral, velou tradicionalmente a súa condición ideolóxica, é dicir, o seu nexo co conxunto de valores e prácticas nas que se sustentou o xeito de vida occidental cuxos efectos sobre a natureza só agora comezan a se denunciar. Esta aparente neutralidade do científico proporciónalle un efecto de despolitización na toma de decisións que os verdes só poden rexeitar (cf. Dickens, 1992:8). Sublíñase, entón, que a ciencia non é autónoma; está ligada a valores verdes, e de feito é en si mesma un valor. A influencia da obra de Kuhn (1971) sobre as revolucións científicas, así como do conxunto da socioloxía do coñecemento científico, deixase notar, entre os verdes, de xeito predominante na concepción da ciencia moderna como produto cultural máis ou menos continxente. A ciencia é un filtro, un dos moitos posíbeis. Fronte á visión ilustrada do científico, os verdes adoitan antepor a visión crítica, que subliña a heteroxeneidade interna á ciencia, a posibilidade de que a ciencia este baseada en conxuntos de asuncións acerca do mundo externo que son sociais en orixe, que a ciencia pode ser flexíbel respecto das necesidades e desexos sociais, e alerta acerca das limitacións da ciencia como forma de comprender o mundo (Irwin, 1995). As formas de articulación práctica do coñecemento científico prescriben aspectos importantes das relacións e identidade sociais, expresión engadida ao

feito de que o coñecemento científico non está naturalmente determinada. Poderíase ter organizado doutra maneira, como respectando a integridade do seu obxecto (Wynne, 1994:176). Bacon xa alertaba contra os perigos derivados da institucionalización da empresa científica e o xeito en que esta podería condicionar a actividade investigadora e os seus resultados (cf. Bacon, 1984:85; aforismo 90). A organización predominante favorece o conservadorismo social e político da comunidade científica, debido á metodoloxía educativa da ciencia, aos efectos intelectuais da especialización e á industrialización da empresa científica (Young, 1990:83). A natureza pode, deste xeito, ser descrita e clasificada de numerosas formas, e a predominante concorda coas particularidades e idiosincrasias do modelo europeo de evolución cultural (Atkinson, 1991:52). A ciencia serviu á vez de lexitimación e motor para unha determinada visión do mundo. É rechamante como a crítica verde converxe aquí coa crítica pos-moderna, inda cando as súas concepcións da natureza sexan tan notoriamente distintas, no ben entendido de que ambas as dúas non fan senón culminar unha tradición crítica que incluiría vertentes tan distintas como a crítica antirracionalista, o ataque radical contra o cientifismo ou os estudos sociais sobre a ciencia, cuxo trazo común sería a posta en cuestión da pretendida neutralidade política e social da ciencia, así como da súa función progresiva (cf. Echeverría, 1999). Acontece que, aínda cando o desencontro entre ciencia e ecoloxismo político é, por tanto e en principio, patente, esta converxencia revela como, ao criticar en termos tan contundentes á ciencia moderna e o seu método, así como os seus condicionantes sociais e ideolóxicos, a ecoloxía política non fai senón socavar o chan sobre o que se senta.

E iso porque, como a súa propia denominación dá fe, o ecoloxismo posúe un substrato científico. Se ben, como exporei máis adiante, as correspondencias entre o normativismo verde, sexa moral ou político, e os principios da ecoloxía, están lonxe de ser directas, é innegábel que a ecoloxía e os seus postulados e descubrimentos están na base do movemento verde e da súa política, ben sexa como disciplina científica que permite un mellor coñecemento das relacións entre a humanidade e a súa contorna, ben como paradigma capaz de proporcionar unha fonte de inspiración preceptiva. Respondendo ao termo acuñado polo biólogo alemán Ernst Haeckel en 1866, a ecoloxía é a disciplina científica que estuda as relacións dos seres vivos entre si e coa súa contorna, xerou unha nova visión da natureza que entende inapropiado ver o mundo como un conxunto de cousas ou substancias precisamente demarcadas; e en lugar desta ontoloxía de obxecto propón unha ontoloxía de sucesos ou patróns de campo, de xeito que cada cousa viva non se sustenta de pé por si mesma, senón só como o produto do continuo fluxo de enerxía no sistema (Hayward, 1995:29). Un organismo individual non se pode concibir á marxe da matriz da que é forma; aquel é unha configuración momentánea, perturbación en fluxos ou campos de enerxía (Callicot, 1989:109-110). A ecoloxía é holista antes que atomista, orgánica e non mecanicista. Como sinala o mesmo Hayward, isto ten implicacións nas asuncións ontolóxicas de base. Deste xeito, a metafísica holista considera que todos os fenómenos están en última instancia conectados (fronte ao atomismo) e existen nunha soa esfera do ser (fronte ao individualismo) (Hayward, 1995:30). O que, á vez,

termina afectando ao observador, quen non se pode concibir desligado do seu obxecto de estudo: **"**Nunca podemos falar da natureza sen, ao mesmo tempo, falar de nós mesmos**"**[186] (Capra citado en Dobson, 1997:63). Eckersley (1992:51) tamén subliña a ruptura que comportan as novas ciencias fronte ás asuncións máis xeneralizadas da visión newtoniana do mundo: o optimismo tecnolóxico, o atomismo e o antropocentrismo. Para os verdes, a ecoloxía vén a recoñecer o valor intrínseco da eco-esfera e os ecosistemas que a compoñen, ao apuntar ao seu carácter holista en troques de insistir na separación caracteristicamente moderna, de feito e valor, suxeito e obxecto (Howarth, 1996:2). Proporciona, en consecuencia, imperativos éticos, estéticos e mesmo metafísicos para os problemas medioambientais; conceptos básicos da mesma como os de estabilidade ecolóxica e integridade estabelecen normas para o comportamento humano cara ao medio ambiente (Taylor, 1986:50); e eríxense de feito no fundamento conceptual da ética medioambiental (Callicot, 1989:22). Tralo rexeitamento da ciencia moderna, os verdes apertan o credo da ecoloxía. O vello mito da salvación a través da ciencia (cf. Midgley, 1992), tan importante no despregue da empresa científica moderna, reaparece así na vindicación verde da ecoloxía.

Prodúcese pois o que vou chamar ***o paradoxo epistemolóxico*** do ecoloxismo político, que se pode formular da seguinte maneira: o rexeitamento ecolóxico político da ciencia moderna, como unha das principais fontes da crise ecolóxica e da visión do mundo que está na base da nosa concepción instrumental da natureza, vai acompañado dunha extraordinaria confianza na ecoloxía como disciplina científica reveladora desa mesma crise e da súa magnitude, así como dunha nova concepción interrelacional da natureza susceptíbel de ser traducida moral e politicamente. É esta ciencia, así como o conxunto de manifestación científicas que dan conta do deterioro do noso medio ambiente ou tratan de combatelo, a que os verdes adoptan e defenden, manifestándose como a **"**voz da autoridade**"**[187] dentro do seu discurso (Harré *et al*., 1999:52). Ciencia, ademais, que non é xa ciencia; en lugar de se constituír no vehículo do pensamento instrumental e técnico, a ecoloxía ten que ser "un xeito de asombro que revela a gloria do mundo"[188] (Baxter, 1999:8). A ciencia pasa a ser, nas concepcións máis afíns ao ecocentrismo, un instrumento subordinado a unha visión pseudorelixiosa da natureza, cuxo principal problema para a coherencia dunha política verde é que antes que socavar o mito da omnipotencia da ciencia contribúe a el, perpetuando precisamente a suposición que necesita ser desafiada, a saber, debido a que a ciencia e a tecnoloxía poden acadar resultados que as interaccións máxicas coa natureza non poden, aquelas entran en funcionamento sempre para ben. Fai falla máis ciencia non menos. Podería aquí oporse a consideración segundo a cal a nosa cultura estaría afectada por aquela contradición que implica que, canto máis científica sexa, máis está a mercé de medos irracionais, e por tanto vólvese dependente da protección científica fronte aos mesmos (Figlio, 1996:72). De calquera xeito, non se combaten temores

[186] Nunca podemos hablar de la naturaleza sin, al mismo tiempo, hablar de nosotros mismos.

[187] … voice of authority…

[188] ... but as mode of wonder, revealing the glory of the world.

irracionais cunha concepción máxica ou mística do natural como recinto situado alén da razón. En especial cando a disciplina científica que proporciona esa verdade é tamén produto da racionalidade occidental.

En calquera caso, esta confianza, esta fe na ecoloxía, coexiste coa súa crítica á ciencia moderna. O ecoloxismo político encarna unha revolta da ciencia contra a ciencia (Bramwell, 1994). A ecoloxía, non obstante, non é outra ciencia, isto é, nace daquela que é obxecto de crítica, desenvolvese no seu seo. É o propio desenvolvemento da ciencia moderna quen a orixina. Máis concretamente, se lle pode considerar produto da tripla ruptura ocorrida no XIX: a apropiación occidental do espazo grazas ás expedicións científicas, a revolución na concepción do tempo e a reorganización das relacións entre a física, a química e a ciencia dos seres vivos, producen unha auténtica revolución nos principios que orientan e organizan o coñecemento dos seres vivos, dando lugar á nova ciencia biolóxica da que, á vez, é desenvolvemento a ecoloxía (Deléage, 1993:45). Que non é ningunha sorte de enviado redentor que emerxe do interior da empresa científica moderna, senón, máis ben e por tanto, **"**outra rama da ciencia, outro *disipador* de misterios**"**[189] (Passmore, 1978:201). Non en van a ecoloxía ocúpase, como ciencia, non de experimentar ou apreciar a natureza, senón de predicir e controlar a materia viva do mundo (Evernden, 1985:21). Ao contribuír ao coñecemento do mundo natural, contribúe ao seu control. Por outra parte, ademais, a apelación a-crítica que o ecoloxismo fai da ecoloxía encobre, baixo o manto dunha aparente uniformidade de criterio, a realidade dunha disciplina fragmentada e en movemento constante. Como exemplo, a actual pugna entre a ecoloxía de sistemas, baseada na permanencia dos ecosistemas como unidades funcionais básicas, e a ecoloxía evolucionista, que aprecia un cambio constante neses ecosistemas, en función das ameazas exteriores que afronten; como ciencia empírica e experimental, a ecoloxía é falibilista antes que fundamentalista, enfoque indiscutibelmente científico (e científico moderno) que elude por tanto a fixación de toda esencia da natureza (Keulartz, 1998:155). Categorías básicas para a ecoloxía, como as de comunidade ou estabilidade do ecosistema, son empregadas de forma ambigua e a miúdo inconsistente, incorporando numerosos xuízos subxectivos de valor acerca do que sexa natural, que unha comunidade, que se debería preservar; valores antes que ciencia, pero valores determinantes das hipóteses científicas (cf. Shrader-Frechette e McCoy, 1994). Chegados a este punto, o paradoxo epistemolóxico devén doloroso. Tanto máis pola converxencia co pos-modernismo antes sinalado. Se algo demostran esas modificacións de enfoque internas á ecoloxía é a calidade falíbel e mutábel do coñecemento científico, que como produto social non pode apelar á transcendencia sen incorrer no auto-engano: **"**Non é que a ciencia este 'equivocada', senón que é imposíbel controlar a *posibilidade* de que o este**"**[190] (Berglund, 1999:143). Non cabe postular unha verdade absoluta acerca da natureza; a tradición crítica da ciencia subliña o seu carácter social e histórico, carácter que non se pode aplicar selectivamente, no sentido de que afecte a ciencia

[189] … otra rama de la ciencia, otro *disipador* de misterios…

[190] It is not that science is 'wrong', but that it is impossible to control for the *possibility* of its being wrong.

considerada moderna e non á ecolóxica. Algúns verdes perciben claramente o perigo derivado de ir demasiado lonxe na crítica do método científico moderno e o seu desenvolvemento, e de facelo ademais da man do pos-modernismo, pola sinxela razón de que esa crítica xeral da ciencia ameaza con privar ao ecoloxismo da súa mesma razón de ser, isto é, un mundo natural con existencia real e independente (Smith, 1999). O rexeitamento da ciencia moderna resulta paradoxal e amosa os seus límites.

Sucede que o uso que os verdes fan da ciencia correspóndese co feito de que sen ciencia non é posíbel unha política ecolóxica racional e eficaz. Os problemas medioambientais denunciados sen cesar polos grupos ecoloxistas non terían recoñecemento, nin debate, en ausencia dun vocabulario científico (O'Neill, 1993:145). Inda máis; o papel central que xoga a evidencia científica na discusión dos problemas implica a imposibilidade de se impor no debate mediante a simple exposición argumental (Yearley, 1994:163). Resulta así que só con auxilio da ciencia é posíbel remediar o que a ciencia provocou. Algúns teóricos verdes son conscientes deste paradoxo, por exemplo, Jonathan Porritt exprésao ilustrativamente:

> "… he de habérmelas además con mis opiniones acerca de la propia ciencia y del papel que ésta desempeña en nuestras vidas. Como 'ecologista veterano' que observa con desesperación el desaguisado en que estamos convirtiendo este hermoso planeta, no puedo menos que situar a la ciencia moderna en el centro exacto de un modelo de progreso que considero intrínsecamente destructor, pero al mismo tiempo espero que la ciencia proporcione respuestas a los problemas a los que ahora nos enfrentamos…" (Porritt, 2003:7).

A ciencia é á vez o problema e a solución. Máis problemática resulta, en cambio, a asunción máis estendida entre os verdes, segundo a cal a ciencia moderna é o problema e a ecoloxía a solución. Esta afirmación non impide seguir confiando na ciencia, e ao tempo, manter igualmente o tenor da crítica á modernidade. Robyn Eckersley sinala que os ecocéntricos non están contra a ciencia *per se*, en todo caso están contra o cientifismo, a saber, contra a convicción de que a ciencia empírico-analítica é a única forma válida de coñecemento (Eckersley, 1992:51). Pero entón nin sequera a ecoloxía deixaría de revelar as limitacións cognoscitivas da ciencia. Sen embargo, unha defensa deste tipo non é suficiente para disipar a impresión de que, en cambio, a ecoloxía si parece ser para os verdes a única forma válida de coñecemento científico. Se a relativización deixa fóra o apoio científico, o que se reclama é unha posición obxectiva que se parece moito ao propio cientifismo denunciado, noutras palabras, o paradoxo devén insalvábel.

O ecoloxismo debe normalizar a súa relación coa ciencia a nivel preceptivo. Desbotada unha re-sacralización da natureza que, en última instancia, só obstaculiza a súa preservación, só é factíbel a consecución da sostibilidade pola vía do seu coñecemento, aquel que a ciencia está chamada a proporcionar. A ecoloxía contribúe ao mesmo, mais non en solitario nin desvencellada da ciencia moderna; proba disto é algo que os verdes tenden a esquecer: a contribución que as descricións e

explicacións da ecoloxía fan en orde á predición e manipulación dos fenómenos naturais (Holland, 1996:37). Para Barry (1999:29), a ciencia pode de feito xogar un decisivo papel, á vez educativo e de orientación preceptiva, para a política verde, en tanto achega unha concepción do lugar dos seres humanos na orde natural, marcada por ser unha parte mais tamén estar aparte do mesmo, así como pola súa dependencia última da contorna. Que sexa a ciencia a que permita estabelecer este principio é moi distinto a deixar que o proclame un radicalismo anti-antropocéntrico apelando a unha concepción esencialista da natureza. Idéntico papel xoga o naturalismo científico na hipótese de converxencia preceptiva proposta por Norton (1991:237). Aceptar a ciencia como parte do núcleo normativo da política verde, é aceptar tamén as súas contradicións e ambivalencias, a peculiar combinación de coñecemento e potencial de control que o seu despregue trae consigo, así como o seu enraizamento na modernidade.

O vencello entre ciencia e ecoloxismo pode tamén ser contemplado dende outro ángulo, máis atento ao xeito en que o movemento verde emprega a ciencia nun contexto que propicia modificacións na relación entre ciencia e sociedade. Para iso, cabe comezar interrogándose acerca de se a ciencia segue a ser a portadora das verdades obxectivas, unha sorte de heraldo da racionalización occidental, ou se a súa posición social mudou. Beck (1992:155) apunta a diferenciación de constelacións na relación da práctica científica coa esfera pública (léase a incidencia social da ciencia); unha cientifización primaria e outra reflexiva. Na primeira fase, a ciencia aplícase a un mundo 'dado' de natureza, xente e sociedade; na segunda, en troques, a ciencia está conformada con os seus propios produtos, defectos e problemas secundarios, atopando na civilización mesma unha sorte de *segunda creación*. Esta segunda fase está baseada nunha cientifización *completa* que espalla o escepticismo científico aos fundamentos e consecuencias da ciencia mesma, producíndose a desmitificación tanto da súa pretensión de verdade como da súa pretensión de ilustración. Teríamos así dunha ciencia reflexiva en tanto auto-conformada. O desenvolvemento científico producido terminou devolvendo unha imaxe monstruosa á ciencia, contemplándose no espello dunha realidade social a cuxa construción contribúen, cada vez máis decisivamente, ciencia e tecnoloxía.

O anterior está fortemente relacionado co feito de que os riscos de grandes consecuencias (como a ameaza nuclear ou a catástrofe ecolóxica) dependen simultaneamente da súa construción científica e social (isto é, da validación social dos devanditos riscos), de forma que a ciencia é **"***causa, instrumento de definición e fonte de solución* dos riscos**"**[191] (Beck, 2006:259) e, o que é máis importante nestas liñas, en virtude diso abre novos mercados de cientifización. É dicir que, como produto da reflexión do desenvolvemento tecno-científico baixo as condicións da sociedade do risco, prodúcese **"**unha transcendental *desmonopolización das esixencias de coñecemento científico***"**[192], conforme á cal **"**a ciencia devén cada vez máis necesaria, mais ao tempo cada vez

[191] … *causa, instrumento de definición y fuente de solución* de riesgos…

[192] … una trascendental *demonopolización de las exigencias de conocimiento científico*.

menos suficiente para a definición socialmente vinculante da verdade**"**[193] (Beck, 2006:261). Este proceso abre novas posibilidades moi ben intuídas por Beck; a cientifización reflexiva crea **"***novas posibilidades de influencia e desenvolvemento* nos procesos de produción e aplicación dos resultados científicos**"**[194] (Beck, 2006:262). Lévase a cabo, desta forma, unha sorte de recoñecemento da interrelación entre sociedade e ciencia, en virtude da cal as definicións científicas non están sustentadas en decisións exclusivamente intra-científicas, senón en definicións e relacións sociais. Así, mesmo os problemas medioambientais ***obxectivos*** que a sociedade admite están formados e determinados por procesos de xuízo humano e negociación social, aínda nas súas mesmas definicións (Grove-White, 1997:109). Os mesmos feitos sobre os cales se vai a discutir e cuxas interpretacións entrarán en conflito son obxecto agora de disputa. Este punto é crucial e concirne directamente ao noso asunto. Na medida en que as ameazas contra as cales o ecoloxismo político se revolve requiren ciencia para ser visíbeis, e tendo en conta que a propia concepción ecoloxista da natureza está cientificamente mediada, o ecoloxismo e o seu paradoxo epistemolóxico pódense considerar dende a óptica da cientifización da protesta contra certas formas de cientifización e contra o modelo prevalecente de ciencia. Entón, fronte á visión e o método da ciencia moderna oponse o paradigma ecolóxico, fronte ás definicións redutoras das ameazas medioambientais, redefinicións demostrativas dunha realidade moi distinta. A práctica totalidade das organizacións medioambientais son hoxe en día serias dende o punto de vista científico, esquecendo fútiles formas de propaganda e procurando, pola contra, o equilibrio entre a persuasión e a afirmación da verdade a través da ciencia (Porritt, 2003:11). O ecoloxismo é desta forma un representante desa cientifización da protesta, da emancipación da ciencia a través da ciencia mediante a disolución da mesma como monopolio de definición do saber. Igualmente, se a ciencia converteuse, a través da empresa e do desenvolvemento tecnolóxico, nunha das máis importantes fontes de transformación social, os debates acerca da ciencia deveñen debates sobre a forma en que vivimos. Do mesmo xeito, e en canto o medio ambiente ven ser obxecto de atención pública, o discurso científico pasa a ser instrumento auxiliar do discurso político sobre o medio ambiente, que é tamén, en consecuencia discurso acerca do social. A cientifización da protesta leva a politización da ciencia.

Neste contexto, pode a ecoloxía aspirar á primacía? Isto é, encher o lugar que a ciencia mecanicista, o seu método e a súa concepción da natureza veñen ocupando dende fai varios séculos. Lembremos que, segundo a tese de Kuhn, a ciencia funciona mediante a aplicación dun paradigma á resolución dun determinado conxunto de interrogantes que el mesmo xera dentro da ciencia normal até que o cúmulo de problemas irresolúbeis ou inexplicados xera, nunha fase de ciencia extraordinaria, un proceso que culmina coa adopción dun novo paradigma explicativo, e así

---

[193] la ciencia resulta cada vez más necesaria, aunque también asimismo *menos suficiente* para la definición socialmente vinculante de verdad.

[194] … *nuevas posibilidades de influencia y desarrollo* en los procesos de producción y aplicación de los resultados científicos.

sucesivamente. O salientábel é que a tradición científica normal que emerxe dunha revolución científica non só é incompatíbel, senón a miúdo efectivamente inconmensurábel coa anterior (Kuhn, 1971:166). Isto esnaquiza coa concepción da ciencia como cadea acumulativa de descubrimentos, amosando como cada revolución científica muda por completo o catálogo de problemas xunto ás explicacións; algo así como unha tradición periodicamente violentada que produce unha profunda reordenación da ciencia en torno ao novo paradigma. De acordo con este modelo, o paradigma representado pola ecoloxía podería efectivamente aspirar a usurpar o lugar da ciencia mecanicista, unha vez que esta se demostre incapaz de resolver os problemas formulados (cf. Pepper, 1996:262). Novos modelos de natureza poden estar substituíndo os paradigmas mecanicistas e matemáticos que predominaron dende o desenvolvemento da ciencia moderna (Holland, 1996:29). Habería así razóns para pensar que estamos a vivir un período de ciencia extraordinaria onde os paradigmas moderno e ecolóxico pugnan por impoñerse. Estaríamos, en definitiva, diante dunha revolución científica na súa etapa de transición.

Non obstante, a des-monopolización do coñecemento científico descrita por Beck vén a desmentir en gran medida a vixencia da formulación de Kuhn, sobre todo no que atinxe á ***substituibilidade*** dos paradigmas. Xa non existiría un lugar que un e outro aspiraran a ocupar, senón distintas sedes do coñecemento científico, distintas pretensións de verdade que loitan por obter o recoñecemento social sen que este supoña un definitivo desprazamento dos rivais. E é razoábel pensar que o predominio dun e outro paradigma non terá carácter dominador; cada un (e outros que podan aparecer e competir) ocupará e deixará de ocupar determinados lugares de aplicabilidade social do coñecemento científico. Así, se **"**a ciencia non só é metodolóxica e epistemoloxicamente plural: tamén é avaliada en base a unha pluralidade de valores que determinan en cada época o que é mellor cientificamente**"**[195] (Echeverría, 1995:69), entón para unha efectiva pluralidade de conxuntos de valores ou visións do mundo corresponderán ciencias diferentes e un variábel recoñecemento e aceptación sociais. Xa non é posíbel falar da ciencia, senón de distintas ciencias, ou dunha ciencia que é moitas á vez. A homoxeneidade da ciencia non é máis que un espellismo. De aí que esteamos á vez liberados da ciencia e apreixados por ela; porque é necesaria para artellar un discurso, mais ao mesmo tempo o fin do monopolio dunha ciencia politízaa e devólvea á sociedade. Esta característica da ciencia non fai senón chamar a unha maior competencia entre os distintos coñecementos científicos. Este chamamento concirne á ecoloxía, ao fin e ao cabo unha rama da ciencia moderna, pero tamén á forma de coñecemento que a ciencia oficial veu acantoando. O obxectivo é que concorden ciencia e sociedade; a un público contemporáneo heteroxéneo corresponderá unha ciencia flexíbel e aberta, pois non en van a provisión de información científica acomódase no mesmo contexto crítico que outras facianas da vida social cotiá (Irwin, 1995:102). A modernización da ciencia pasa pola súa diversificación pública.

---

[195] La ciencia no sólo es metodológica y epistemológicamente plural: también es evaluada en base a una pluralidad de valores que determinan en cada época histórica lo que es mejor científicamente.

É importante facer notar que a politización da ciencia, parella á cientifización da protesta, só se pode producir en detrimento da capacidade de lexitimación desa mesma ciencia. E iso porque a pluralidade implica falibilidade, que á vez non pode senón socavar a autoridade científica. O mito da certeza deixa paso a unha realidade na que se combinan risco e descubrimento, logro e ameaza. A inseguridade vese compensada pola posibilidade de elixir. Non obstante, pode que esta heteroxeneidade propia da ciencia e a sociedade ofreza un fundamento máis sostíbel para as relacións de coñecemento do que se asume nas valoracións externas da ciencia (Irwin, 1995:169). O papel das formas complementarias de coñecemento e experiencia, tales como o coñecemento local e o cotiá, vese así fortalecido, xa que do que, no fondo, se trata é non de si a ciencia pode ser aplicada ás cuestións medioambientais (ou, por suposto, outras), senón máis ben de *que forma* de ciencia é a máis apropiada e de en *que relación* con outras formas de coñecemento e comprensión. O diálogo entre ámbitos da ciencia e do coñecemento experto, así como entre estes e as formas contextualizadas de coñecemento, como a experiencia local ou orientada a determinados usos e prácticas, devén decisivo para unha axeitada articulación das distintas facetas dun caso ou problema. A necesidade dunha maior participación pública neste proceso, debidamente canalizado, despréndese da apertura da ciencia á dimensión práctica e social dos problemas, así como da obrigada consideración da percepción pública dos mesmos. A integración dos distintos puntos de vista, a apreciación dos diferentes niveis, require da ampliación dos espazos de participación e da adaptación das institucións científicas a esa nova necesidade, revelando así facetas antes escurecidas da nosa realidade social e da nosa relación co medio ambiente. A democratización desexada pola ecoloxía política está presente neste proceso.

Agora ben, teñen que terse en conta os límites desa democratización, xa que a participación cidadá na toma de decisións suxeitas a xuízo técnico ou científico vese loxicamente constrinxida polas dificultades que formula o coñecemento experto. Unha política medioambiental racional esixirá que os cidadáns e cidadás acepten como autorizados os xuízos doutros, en particular científicos, sen ser capaces de avaliar os fundamentos de tales xuízos (O'Neill, 1993:5). Hai que evitar que as decisións que esixan xuízos técnicos e científicos sexan des-politizadas e excluídas do control cidadá. Teñen que se procurar formas axeitadas de integración de participación cidadá e xuízo experto. O propio Irwin (1995:151) alerta contra os perigos que esta tarefa comporta. Por unha banda, non existe garantía de que o debate público leve ao consenso, aínda cando aquel cree un maior nivel de compresión e de lexitimación. Por outra, é probábel que a exposición pública de argumentos científicos conduza a unha maior conciencia cidadá dos problemas medioambientais, mais á vez aumentará, máis que eliminará, o número de controversias existentes. Para Dickens (1999:120), un proceso político deste tipo implica a democratización do coñecemento e a posibilidade de desafiar a ciencia abstracta, que en última instancia, ademais, relaciónase dialecticamente coas formas profanas de coñecemento. O coñecemento profano da natureza, que nace de e reflicte a experiencia social duns cidadáns e cidadás que dan sentido a esa relación e

comunícana facendo uso de metáforas e formas de experiencia que lles son máis familiares, teñen que se confrontar coas formas máis refinadas do coñecemento científico (Dickens, 1996:8). Reclámase algo así como unha ciencia do sentido común, aberta á discusión e á comparación de distintos modelos do mundo (Schroevers, 1994).

Razoamentos desta índole reflicten un optimismo algo voluntarista sobre a posibilidade de aproximar a ciencia á cidadanía en sociedades complexas onde o coñecemento experto non é facilmente accesíbel á maioría. O que esta recibe é, sobre todo, aplicacións prácticas dese coñecemento experto, previamente simplificado para a súa mellor comprensión didáctica. Mais, en calquera caso, apúntase aquí unha necesidade propia de toda política de sostibilidade: a cooperación cidadá na súa aplicación e posta en práctica, sen a cal a súa consecución é sinxelamente impensábel. A sostibilidade é unha empresa social, un proceso de aprendizaxe e posta en práctica na que os cidadáns deben identificarse de forma cotiá cos asuntos medioambientais, estar atentos a indicadores de sostibilidade que poden modificar os seus estilos de vida, ou apoiar as iniciativas gobernamentais ou empresariais conducentes á consecución da sostibilidade (Macnaghten e Urry, 1998:217). Neste contexto, a ciencia xa non pode seguir desenvolvéndose, aplicándose e explicándose como até agora. A ciencia privada e neutral da modernidade debe reconverterse en ciencia cívica. O seu aproveitamento en beneficio dunha política verde é coherente, ademais, coa énfase que o ecoloxismo colocou na necesidade de que o científico non esqueza a súa condición de cidadá (Paehlke, 1989:114). Do que se trata é de propiciar unha axeitada comprensión pública da ciencia e de acadar, a partires da mesma, un nivel igualmente axeitado de participación pública na toma de decisións. Esta ciencia debería ser irredutibelmente pública no xeito en que se exercen as responsabilidades, intrinsecamente técnicas, e aberta a aprender dos erros e a beneficiarse dos éxitos (Lee, 1993:161). Como sinalarei, esta concepción da ciencia e da súa comprensión e aplicación públicas adecuase perfectamente á concepción aberta da sostibilidade que aquí se defenderá como a propia dunha política verde que se pretende radicalmente democrática. Polo demais, a procura de procesos públicos de integración do xuízo non experto é por completo coherente cun mundo onde ciencia e tecnoloxía constitúen a principal fonte de transformación social, e serán dende logo instrumentos decisivos na aplicación do principio de sostibilidade. A cuestión é reconducir o poder de dominación técnica á esfera do consenso dos cidadáns e cidadás que actúan e discuten entre si, noutras palabras, conseguir a determinación democrática da dirección do progreso técnico (cf. Habermas, 1999:127). Para iso, o coñecemento experto que os científicos representan ten que se confrontar coa comprensión pública desa mesma ciencia. A politización da ciencia non é máis que a súa apertura cara a unha cidadanía ben informada que debe previamente comprender que, efectivamente, a política debe espallarse a ámbitos de decisión que estaban reservados aos expertos, mais cuxa capacidade de influencia na conformación da nosa vida social ten que ser por fin recoñecida. Para que procesos deste tipo sexan tanto posíbeis como eficaces, é necesario o cumprimento de condicións como as descritas por O'Riordan (2000), a saber: que os actores

políticos pretendan efectivamente integrar a un maior número de persoas nas estruturas de decisión; que esa participación sexa real, isto é, que non se trate de procesos en realidade predeterminados; que os participantes estean verdadeiramente preparados para escoitar e alcanzar despois acordos substantivos, en lugar de se reafirmar nos seus prexuízos; e que todos os corpos reguladores e executivos sexan completamente transparentes, operen con verdadeira independencia do goberno e que así se perciba. Esta conquista da ciencia pola política democrática non fai senón reflectir o cambio de estatuto daquela que a crítica á ciencia moderna provocou, é dicir, o mito da neutralidade esnaquizouse e a ciencia xa non é nin unívoca nin unidireccional; hai moitas ciencias posíbeis e moitas direccións para as mesmas. A ciencia xa non é un conxunto de procesos independentes que dan lugar a orientacións obxectivas e exentas de valor que os executores de políticas se limitan a recibir e aplicar (Porritt, 2003:108). Sucede que o ecoloxismo político debe aceptar que a politización da ciencia afecta tamén á ecoloxía; tamén o que esta propón ten que ser obxecto de análise e deliberación, tamén a súa lexitimidade vese forzosamente cuestionada.

Non cabe, por tanto, desvencellar ciencia e principio de sostibilidade no marco dunha política verde. O principio de sostibilidade, cuxa consecución se propón a ecoloxía política, só se pode beneficiar dunha modernización científica que avance na dirección sinalada. Como obxectivo integral, que afecta a todos os ámbitos da vida social e esixe a cooperación activa da cidadanía, a sostibilidade promove, á vez que se alimenta dela, unha diversificación da práctica científica, especialmente se esta persegue un mellor coñecemento da experiencia local e profana. É, en gran medida, un proceso de aprendizaxe social (cf. Lee, 1993:185). A apertura da ciencia a un máis amplo conxunto de coñecementos e fontes de investigación axuda ao incremento do coñecemento dirixido á reacción medioambiental. A sostibilidade é en parte unha empresa científica e tecnolóxica (algo que os verdes esquecen en ocasións, sobre todo cando reaccionan ante versións pechadas da sostibilidade onde a compoñente técnica é a predominante, co fin de disolver toda connotación política en beneficio da xestión administrativa), mais é unha empresa de tal calibre e exhaustividade que necesita dunha ciencia renovada, orientada cara a participación pública e a decisión social. O ecoloxismo, non obstante, debe aceptar a posibilidade de que os seus propios fundamentos científicos resulten relativizados, ou ao menos integrados e discutidos. A cega confianza na ecoloxía debe dar paso á discriminación dos seus aproveitamentos técnico e preceptivo, en beneficio da auto-conciencia crítica acerca duns fundamentos teóricos que se caracterizan pola súa ambivalencia.

2.2.2. *O reverso da sostibilidade*

A análise da relación que une ao ecoloxismo político coa ciencia pode revelar como un principio central á política verde como o principio de sostibilidade atópase tamén afectado por esa ambigüidade que adorna numerosos aspectos do armazón preceptivo ecoloxista, e que, en última instancia, remite á paradoxal condición dos verdes, críticos do mesmo desenvolvemento histórico e

produtivo do que son fillos. Aínda cando a idea de sostibilidade pode ser interpretada de moi diversas formas (coma capacidade límite do planeta, coma límites sociais ao crecemento, coma cantidade de recursos dispoñíbeis, coma desenvolvemento económico máximo permitido) o principio de sostibilidade defendido polos verdes remite en todo caso a unha concepción integral da mesma como organización social no seu sentido amplo, e designa por tanto aquel modelo capaz de se soster social, económica e ecoloxicamente. A sostibilidade é, así, a ordenación das relacións entre a sociedade e o seu medio ambiente, o equilibrio entre o social e o natural. Agora ben, a sostibilidade é un principio e un proxecto para cuxa consecución non existe unha fórmula única, como tampouco unha única xustificación; tanto o benestar humano como o respecto á integridade da natureza, pasando pola espida necesidade de supervivencia, poden ser invocados na súa defensa. Para os verdes, a sostibilidade representa de xeito predominante un apazugar das relacións entre humanidade e natureza, a súa redefinición e reorientación nun sentido máis benigno, conforme ao cal a indiscriminada explotación do natural como instrumento humano deixa paso a un aproveitamento máis racional e axustado a unhas necesidades tamén reconsideradas e moderadas, que permitan crear as condicións necesarias para o libre florecemento e despregue dun mundo natural que ve así afrouxarse os grillóns que lle unen á sociedade nada do seu seo.

Os verdes denuncian a ciencia moderna tanto polas súas consecuencias sobre a nosa contorna, como por estar na orixe dunha concreta forma de ver o mundo na que a natureza xoga un papel subordinado aos intereses e desexos do ser humano. Esta crítica da ciencia como dominación sería tamén a crítica dunha razón ávida dun coñecemento que é á vez, dende a raíz, apropiación. O feito de que a matematización dos fenómenos naturais condicione a cognición moderna do natural, así como que a imposición da lóxica causal e finalista contribúa á súa des-sacralización, remite á clara conciencia que tiña Nietzsche (1998:66) da función psicolóxica da causalidade, expresada na súa afirmación de que **"**o reducir algo descoñecido a algo coñecido alivia, comprace, proporciona ademais un sentimento de poder**"**[196]. Paralelamente, a ecoloxía aparece como a disciplina chamada a corrixir esta concepción da natureza, e por tanto a modificar a nosa percepción da mesma e o estado das nosas relacións; do mesmo xeito, só unha tecnoloxía verde fará posíbel corrixir e reverter os problemas medioambientais. O nexo co principio de sostibilidade é obvio. Só o coñecemento dos sistemas naturais acuñado a través da ecoloxía e do estudo da interacción entre o ser humano e o seu medio ambiente fará posíbel o seu deseño e implantación, do mesmo xeito que só unha sociedade coa conciencia de redefinir as súas relacións con este estará en condicións de aplicalo. O substrato científico da sostibilidade é incontestábel, se ben nunca pode servir como pretexto para a súa conversión nun expediente técnico á marxe da decisión pública. O principio de sostibilidade, tal e como os verdes o conciben, é ante todo un principio corrector de valores e prácticas até agora predominantes, manifestación por iso da aguda conciencia de límites propia do mesmo, neste caso os límites da natureza mesma como soporte da vida humana na terra.

[196] El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder.

Agora ben, ¿non é posíbel tamén concibir o principio de sostibilidade como o último paso na dominación da natureza? Non constitúe a ordenación das relacións entre ser humano e medio ambiente a suprema forma de coñecemento e control do natural? E non contribúen a iso decisivamente tanto a ecoloxía como o conxunto de análises e prácticas científicas auspiciadas ou defendidas polos verdes? Efectivamente, a lóxica mesma do principio de sostibilidade, así como a obrigada planificación das esferas humana e natural que para a súa correcta plasmación parece esixir, non conducen senón cara a definitiva transformación da natureza en medio ambiente humano. Como escribiu Adorno: **"**Canto máis puramente a civilización conserva e transplanta a natureza, máis inexorabelmente queda esta dominada**"**[197] (Adorno, 1998:115). Sostibilidade é dominación. Unha dominación non entendida nun sentido forte como completo poder de disposición do mundo natural pola humanidade, senón como ***control*** da súa relación e interacción con el. Como sinala Grundmann ao expor a concepción de dominación da natureza presente en Marx:

> "… dificilmente pode dicirse que unha sociedade que non toma en consideración a súa transformación da natureza a domine en absoluto. Nesta acepción, ao sentido usual se lle dá volta. No sentido usual, as crises ecolóxicas percíbense como resultado da dominación mesma da natureza. Pero aquí se ven como a súa *ausencia*"[198] (Grundmann, 1991a:109).

Hai que convir unha vez máis que dominación non é igual a destrución, se ben o proceso de apropiación humana do natural implica forzosamente a súa transformación, produto en definitiva da súa constante interacción. A sostibilidade non pode, por pura coherencia conceptual, basearse nunha natureza edénica e a-histórica caracterizada pola súa ***independencia*** da humanidade; presupón precisamente dependencia, interacción, historicidade socio-natural. Sostibilidade é aquí ***control consciente*** do mundo natural en contacto co ser humano.

É interesante advertir como este dominio humano do mundo natural, que o principio de sostibilidade non pode deixar de expresar, mírase, polo demais, no espello mesmo da natureza. Cando, por dicilo coas palabras de Miguel Torga, o ser humano sexa capaz de lle presentar á natureza o plan da creación que ela nunca tivo (Torga, 1998:105), non estará senón culminando o seu dominio sobre ela, triunfando definitivamente sobre as constricións externas con que a súa contorna lle castiga. Podería incluso imaxinarse que o estudo da natureza sexa a base sobre a cal edificar posteriormente o control humano da mesma. Suxírese así que esa dominación ten a súa raíz na propia natureza dominada, da que o ser humano só ten que tomar o patrón, é dicir, a razón dominadora adopta a técnica que observa na natureza, o esquema ordenado, pautado e funcionalmente parcelado que no ordinario proceso da vida natural é apreciábel. Dende este punto

---

[197] Cuanto más puramente la civilización conserva y trasplanta la naturaleza, más inexorablemente queda ésta dominada.

[198] … a society that does not take into account the repercussions of its transformation of nature can hardly be said to dominate nature at all. In this version, the usual meaning is reversed. In the usual meaning, ecological crises are perceived to be a result of this very domination of nature. But here they are seen as its *absence*.

de vista, a consecución da sostibilidade sería tamén a culminación do proxecto ilustrado mediante a eliminación dalgunhas das súas rémoras. A través da ecoloxía política, a modernidade volve criticamente sobre si e, aplicando o mandato ilustrado de converter aos seres humanos en señores (Horkheimer e Adorno, 1994), acada a súa plenitude.

Cabería obxectar que esta concepción, que poderíamos designar como *prometeica*, da sostibilidade, aliméntase da moderna consideración instrumental da natureza que só contempla unha relación de dominio entre a humanidade e o natural, namentres unha renovación da mesma colocaría o acento nas posibilidades de convivir pacífica e equilibradamente co mundo natural. Os medios para a implantación e mantemento da sostibilidade son, en ambos os dous casos e sen embargo, idénticos. Noutras palabras, non podemos vivir en paz co que non coñecemos, nin en ausencia dos instrumentos axeitados. O equilibrio de sociedade e natureza só se pode alcanzar a través do control; control do efecto das interaccións entre ser humano e medio ambiente e control das reaccións naturais ao social. E este control só pode derivar do máis completo coñecemento dun e outro, un coñecemento que implica dominio. Aínda cando a sostibilidade requira dunha nova relación entre humanidade e natureza, que inclúa un cambio nos hábitos cotiás ou no trato individual do mundo natural, esas modificacións nacerán en todo caso dese novo coñecemento e do xiro que poda xerar. Sería un produto, por tanto, do proceso de racionalización e modernización que constitúe o avance cara a sostibilidade. Un proceso ao que a ecoloxía, con todas as súas consecuencias e aplicacións, contribúe en non pequena medida. A sostibilidade resulta ser así un concepto forzosamente ambivalente, característica esta que, á vez, pode non ser máis que a inevitábel expresión dunha relación humanidade-natureza marcada pola singularidade da primeira como parte moi especial da segunda. De forma que os argumentos verdes dirixidos contra a destrución humana dunha contorna, da cal a humanidade se diferenza, imputan a esta responsabilidades dun tipo que non tería sentido atribuír ao resto da natureza, é dicir, atribúennos poderes para dirixir e transformar o noso impacto sobre a natureza que son en cambio negados a outras formas de ser (Soper, 1995:40). O nesgo anti-antropocéntrico achega aquí a misantropía.

Non é menos certo, emporiso, que esta concepción da sostibilidade como dominación, antes que como liberación, da natureza, pode ser contemplada máis benignamente, dende unha óptica que poderíamos considerar humanista. Neste sentido, Passmore conta entre as distintas tradicións existentes en Occidente ao respecto do estatuto de relacións humanidade-natureza, aquela que concibe ao ser humano como cooperador, como perfeccionador da natureza que traballa ao unísono con ela. E apunta: **"**Máis require isto habilidade, e, neste sentido, dominio. Un dominio que exalte, non que destrúa ou escravice**"**[199] (Passmore, 1978:49). Obviamente, o propósito humano pode chegar a ser moi distinto; os ecocéntricos avogarán por unha sostibilidade cuxo fundamento sexa o coidado da natureza dado o seu valor intrínseco, por exemplo, pero isto non impide que a sostibilidade siga a ser unha empresa humana. Non é a menor das razóns a dificultade de imaxinar

[199] Mas requiere ello habilidad, y, en ese sentido, dominio. Un dominio que exalte, no que destruya o esclavice.

como os postulados esenciais do ecocentrismo ou a ecoloxía profunda serían capaces de dar lugar a un proxecto viábel de sostibilidade. Unha concepción franciscana da sostibilidade é, alén do nivel das crenzas e prácticas individuais, unha contradición nos seus termos, xa que no nivel de desenvolvemento existente nas nosas sociedades industrializadas, a compoñente técnica da sostibilidade cumpre unha función moi importante. Por exemplo, a aspiración da bio-tecnoloxía de alcanzar unha especie de "super-semente" xeneticamente modificada que resista aos insectos e herbicidas; tal fantasía, non simplemente retórica, está enraizada no marco conceptual da bio-tecnoloxía; re-programar a natureza para o control medioambiental total (Levidow, 1996:61). Neste caso, iso si, estamos ante unha sostibilidade de corte tecnocrático, mais o seu forte contido científico é consubstancial ao principio mesmo, como tamén o é, segundo o meu xuízo, o seu *pathos* de control dos procesos naturais. Isto non quere dicir, non obstante, que a compoñente técnica da sostibilidade sexa a súa función preponderante; as posíbeis concrecións do principio de sostibilidade son numerosas, e o que debe facer a corrente científico-técnica da sostibilidade é traducir e verter nun modelo viábel as decisións que nun plano preceptivo e democrático se adopten acerca do tipo de sostibilidade que a sociedade desexa.

O obxectivo ten que ser por iso lograr o mutuo aproveitamento, unha sorte de simbiose entre sociedade e natureza, que evite sen embargo as falsas ilusións respecto dunha natureza librada ao seu curso ou espontáneo fluxo; con intervención da humanidade, unha intervención, de feito, de tal magnitude que implica o detallado coñecemento da natureza para a súa mellor tutela e preservación. Algo que responde igualmente á irreversíbel imbricación, á interdependencia producida polo fin da separación entre o social e o natural. No contexto da sostibilidade á que a nosa sociedade pode aspirar, nunca a idea dunha harmonía espontánea entre humanidade e natureza terá resultado tan inxenua, nin as imaxes edénicas da inocencia terían composto un espellismo máis irreal.

2.2.3. *A utopía da ecoloxía política*

A evolución da teoría política vén dende os inicios do movemento ecoloxista, a comezos dos setenta, até hoxe e pódese describir como unha travesía dende o radicalismo cara ao realismo, ou ao menos cara a un moderado pragmatismo estratéxico. Non é a única proba do mesmo a integración dalgúns partidos políticos verdes en gobernos europeos; máis significativamente, a tradicional asociación entre o ecoloxismo e o pensamento político máis escorado á esquerda, que dá lugar a híbridos como o eco-socialismo ou o eco-anarquismo, deixa de ser preponderante no debate para deixar paso a posturas menos maximalistas. As propostas en favor da modernización ecolóxica da sociedade, ou a aproximación ao liberalismo, son boas mostras deste cambio, en todo caso, unha ampliación do territorio especulativo e heurístico máis que un xiro en bloque da reflexión política

verde. Neste cambio combínanse a claudicación fronte á hexemonía neoliberal[200] coa concomitante aceptación das regras do xogo e o propósito de penetrar no seu interior para dende dentro procurar a súa transformación na dirección da sostibilidade. Mais tamén é un síntoma da aceptación, dolorosa pero firme, do marco democrático para a discusión e a decisión; fronte á imposición da súa postura sen marxe para a discusión, o ecoloxismo acepta esta no contexto dunha sociedade pluralista. Non obstante, a singular combinación da constrición temporal que afecta ás demandas verdes, así como a herdanza recibida das orixes do movemento, dá lugar a unha idea utópica latente cuxa manifestación máis visíbel imos atopala en certas concepcións da sociedade sostíbel. Isto, en parte, trae causa dunha paradoxal circunstancia, a saber, a versión da vida boa defendida polos verdes no marco da democracia liberal reclamaría a transformación desta nun escenario social notabelmente distinto, se ben as condicións para a devandita transformación requiren á vez dun contexto cultural distinto ao existente. Así, a tensión entre o posíbel e o desexábel agudízase. Do mesmo xeito, o desenvolvemento dunha política verde modernizada e depurada, organizada en torno ao principio de sostibilidade e á democratización da democracia, contrasta coa sempre presente tentación dun utopismo que, lonxe de ser un elemento necesario do ecoloxismo político, aparece máis ben como unha das súas múltiples facetas.

O utopismo verde nace co ecoloxismo contemporáneo. Cando se formula a comezos dos anos setenta o debate en torno aos límites do crecemento, a raíz do informe fundacional do Club de Roma (Meadows *et al*., 1972), a crise ecolóxica percíbese como unha auténtica ameaza á supervivencia do ser humano sobre a terra, da mesma forma que a necesidade de respectar os límites medioambientais impostos á actividade humana tradúcese no chamamento a un cambio radical nos fundamentos e prácticas sociais. O rexeitamento do modo capitalista de produción e consumo e a idealización da comunidade rural auto-suficiente vense complementadas polos restos da contracultura e o movemento hippy, a influenza dunha esquerda radical entón puxante, e os apocalípticos escenarios que a imaxinación artística e popular produciron tras máis de dúas décadas de guerra fría e paranoia nuclear, paisaxes desolados e espidos aproveitábeis agora para evocar o posíbel resultado dunha catástrofe medioambiental a escala planetaria. Todo iso desemboca nunha visión utópica da sociedade sostíbel que, en moitos aspectos defendida polo ecoloxismo máis radical, conforma a utopía ecoloxista. A concepción da sostibilidade que está na base deste modelo utópico ten como compoñentes básicos, variacións á marxe, a harmonía coa natureza, a ruralización e comunitarización sociais, a depuración de ciencia e tecnoloxía con arranxo a liñas ecoloxicamente benignas, así como a modificación dos canons e patróns de produción, consumo e xeito de vida. Desta forma, e sen pretender ofrecer unha descrición exhaustiva da topografía desa sociedade sostíbel, baste ofrecer un breve bosquexo da mesma para dar fe da magnitude do cambio (cf.

[200] Por neoliberalismo, e seguindo a Harvey (2007) e Kotz (2008), enténdese neste traballo un cambio na configuración da economía capitalista, que dende o final da Segunda Guerra Mundial estivo xestionada a partires dun ideario obtido das ensinanzas de Keynes. A mudanza estaría caracterizada por unha crecente desigualdade social, unha maior importancia do sector financeiro e unha sucesión de grandes burbullas de activos.

Goldsmith *et al*., 1972; Rainbow, 1993:80-86; Dobson, 1997:97-155). É a paisaxe da utopía. Na sociedade sostíbel, o consumo estaría fortemente restrinxido, na crenza de que os seus habitantes terán actividades máis gratificantes que realizar. O reducido consumo de enerxía estaría baseado en fontes renovábeis, a práctica comercial na autonomía comunitaria, e nela viaxaríase moito menos do que se fai na actualidade. Igualmente, esta sociedade esixiría unha nova forma de concibir o traballo, en cuxa virtude quedaría eliminada a usual identificación entre traballo e emprego remunerado, e valoraríase como fonte de creación de vencellos comunais e instrumento de construción da identidade. O uso e desenvolvemento da tecnoloxía serían substancialmente reconducidos; instrumentos de mediación económica como o PIB daría paso a fórmulas alternativas capaces de medir un benestar máis amplo. Finalmente, fomentaríase unha nova actitude cara a natureza. Esta transformación social adopta en ocasións, a forma dun neo-primitivismo que propugna a regresión cara a formas tribais de organización (cf. Kassman, 1997). Por outra banda, a esta transformación social corresponde un individuo tamén profundamente transformado; o habitante modelo desta sociedade sostíbel rexeitou a escala capitalista de valores, de acordo co patrón ofrecido pola contracultura, cuxa influencia deixase aquí sentir, converxendo coa orientación cara a transcendencia propia da ecoloxía profunda. O advenimento da enteira sociedade sostíbel aquí apuntada viría propiciado precisamente por esa revolución cultural. Esta crenza na emerxencia dunha nova conciencia individual como paso previo á transformación colectiva é un motivo característico dos movementos sociais dos setenta, entre os que se atopa o ecoloxismo. A utopía ecoloxista conserva, por tanto, o selo dos momentos fundacionais do movemento e das súas aspiracións últimas, configurándose como negativo da sociedade pos-industrial da opulencia e o delirio produtivista e de consumo. A nostalxia por unha harmonía perdida coa natureza é o seu signo característico, así como a convicción de que esa harmonía pode e debe ser recuperada.

É certo que non existe na teoría verde ningunha teleoloxía histórica que ineludibelmente conduza ao cambio (inda que, para algúns, unha catástrofe ecolóxica de grandes dimensións viría a forzalo), nin ningún suxeito privilexiado para conducilo, mais os trazos desa sociedade e a conexión científica apuntada permiten falar, con propiedade, dunha visión utópica. A compoñente de necesidade que é susceptíbel de engadir a este utopismo reforza aínda máis a súa condición. E a devandita compoñente está ligada á noción dos límites do crecemento tal e como foi exposta no citado informe do Club de Roma, é dicir, supón que a Terra e os seus recursos son finitos e non toleran un crecemento económico continuado e indefinido no tempo. Como queira que esta necesidade se define, ao menos nun principio, cientificamente, o corolario verde radical é afirmar o imperativo do cambio se queremos, sinxelamente, sobrevivir. O utopismo non desaparece aínda cando a compoñente científico-causal sexa reducida, como ocorre na literatura actual, a algúns exemplos nos que o contraste entre crecemento ilimitado e recursos limitados é claramente agudizado (cf. Riechmann e Fernández Buey, 1996:207-229). Non en van, subsiste aínda o compoñente científico puramente social, a ameaza dunha sorte de ecoloxismo cientifista, chamado a

deseñar o modelo de sociedade sostíbel pechada e organicista na que todo está disposto. Un lugar no que **"**nos vemos constrinxidos a unha felicidade feita de idilios xeométricos, de éxtases regulamentados, de mil marabillas atafegantes: así se presenta necesariamente o espectáculo dun mundo *perfecto*, dun mundo fabricado**"**[201] (Cioran, 2011:120). Esta tecnoloxía social non é un horizonte desatinado. Unha concepción forte e estrita de sostibilidade pode traelo baixo o brazo. E este é un horizonte que os verdes deberían saber descartar.

O utopismo verde está así estreitamente relacionado cunha concreta concepción do principio de sostibilidade. Como mostrarei con máis detalle, a sostibilidade pódese concibir, en relación coa democracia, de dúas formas; ou como sostibilidade cuxo contido está aberto á definición democrática cidadá ou como sostibilidade pechada a esa definición, por vir o seu contido predeterminado e non estar por tanto suxeito a deliberación pública (cf. Arias, 2001 e 2008). A sostibilidade subxacente ás formas verdes de utopismo pertence indubidabelmente á segunda das categorías. É, de feito, unha das súas dúas posíbeis variantes, xunto ao modelo liberal-tecnocrático de sostibilidade, caracterizado polo nesgo científico-técnico e administrativo, antes que político, co cal se concibe e rexe este principio. No caso da variante que nos ocupa, a sostibilidade ecotópica, a determinación ideolóxica do tipo de sociedade e incluso do tipo humano a ela correspondente (cooperativo, desinteresado, amante da natureza) aliméntase do credo do completamente outro e sitúase por riba de toda participación pública ao respecto. Reflexo de semellante desvencellamento pódese atopar na corrente eco-autoritaria que floreceu no seo do movemento verde, significativamente, na década dos setenta, e que opón como alternativa á democracia un réxime autoritario capaz de impor a sostibilidade substituíndo o proceso democrático de formación de preferencias por outro baseado na imposición dunha vontade xeral dende arriba, por medio dun Estado forte e centralizado suficientemente forte para lograr plasmar o formidábel cambio social ao que aspira o utopismo radical. Esta relación entre utopismo e autoritarismo posúe plena lóxica tendo en conta a magnitude do cambio ao que o primeiro aspira. Como sinala Harvey (2003:190): **"**O libre xogo do maxín está inextricabelmente ligado á existencia de autoridade e de formas restritivas de goberno**"**[202]. A pluralidade só pode ser sometida a través da uniformización que procura o poder autoritariamente exercido. No caso do utopismo verde, a urxencia que a crise ecolóxica semella impor constitúe o pretexto perfecto para a suspensión dos mecanismos democráticos e de calquera debate en torno ao desexábel, xa que se sentar a falar en vésperas do Apocalipse resulta tan frívolo como insensato. A posterior decadencia do extremismo visionario verde trae consigo esta defensa do autoritarismo como medio para solventar a crise ecolóxica, hoxe reducido a unha corrente marxinal dentro dun ecoloxismo político comprometido coa democracia. Sen embargo, tanto un como outro poden volver a emerxer se a política verde opta por centrarse no principio de

[201] … nos vemos constreñidos a una felicidad hecha de idilios geométricos, de éxtasis reglamentados, de mil maravillas atosigantes: así se presenta necesariamente el espectáculo de un mundo *perfecto*, de un mundo fabricado.

[202] El libre juego de la imaginación está inextricablemente unido a la existencia de autoridad y de formas restrictivas de gobierno.

sostibilidade, esquecendo o seu outro principio reitor, a democratización da democracia, pois o outorgamento de prioridade aos resultados vai en detrimento dos procedementos arbitrados para a súa consecución. Só o vencello entre sostibilidade e democracia mediante unha concepción aberta e preceptiva daquela permite conxurar o espectro do utopismo radical.

A política verde aquí defendida, que contesta tanto a concepción esencialista e a-histórica da natureza característica do ecoloxismo radical, como ao soño utópico á que tan a miudo se entrega, en beneficio dunha concepción da natureza como medio ambiente e da inevitabilidade da apropiación humana do natural, esixe unha reorientación do pensamento utópico verde se a idea é que este conserve algunha función no contexto dun proxecto empeñado na consecución da sostibilidade e a democratización da democracia. A utopía ecoloxista sitúase do lado das *utopías da suficiencia*, aquelas que, como as defendidas por Thoreau, Kropotkin ou Bookchin, defenden valores de moderación, auto-restrición e sinxeleza, opóndose así ás *utopías da abundancia*, que de acordo coas visións como as de Bacon, Owen ou Fourier, apostan pola opulencia material e a satisfacción ilimitada a través da ciencia e a técnica das necesidades e desexos humanos (cf. Geus, 1999a:20). A sociedade sostíbel do utopismo verde é efectivamente unha sociedade do suficiente, que respecta a limitada cantidade de recursos naturais, evita disociar produción e consumo. Neste sentido, o utopismo verde é continuador dunha lonxeva tradición expresada na idea da Idade de Ouro, reflexo á vez da crenza xudeu-cristiá nun Edén susceptíbel de recuperación ultra-mundana (cf. Arias, 2008). Trátase da reacción fronte ao progreso dunha ***civilización*** que corrompe a harmonía edénica entre humanidade e mundo natural, rexida até entón por moderadas necesidades ***naturais***; fronte a ela, vén a se opor o ideal helénico de cidade, que representa o dominio humano da natureza, o triunfo da razón e do artificio sobre o espazo amoral e caótico da natureza (cf. Kumar, 1987:4). A reconstrución do ecoloxismo aquí defendida pasa por recuperar a segunda destas tradicións e pola defensa da apropiación humana da contorna, ben que criticamente contemplada en canto ás súas formas; a humanización da natureza é parte do proxecto moderno de emancipación, anque é obvio que o desenvolvemento da modernidade mostrou os límites do mesmo. A consecución da sostibilidade pasa a se integrar en aquel proxecto. A inexistencia do tipo de natureza que os verdes radicais teñen en mente converte en inútil todo intento de deseñar, por empregar o termo de Frankel (1990), utopías pos-industriais baseadas nunha marcha atrás impracticábel. Entre outras cousas e sobre todo, polo contraste existente entre o inxenuo estatismo que desas utopía se deduce e o ritmo e a magnitude da transformación social á que asistimos. Este xénero de utopías:

> "... se vuelven triviales porque, por definición, sus tesis sobre un ser biológico relativamente estático y un paisaje familiar ignoran el universo que la ciencia y la tecnología están ofreciendo ante nuestros ojos (…) Existe una discrepancia entre la expansión de técnicas revolucionarias en la manipulación de la naturaleza, y la persistencia de deseos utópicos anticuados, vestigios de las primeras sociedades agrarias o de la aparición del industrialismo a finales del siglo XVIII. Lo que más desconcierta a un historiador crítico de hoy es el abismo que hay entre la enorme acumulación de instrumentos tecnológicos y científicos para

que todo resulte posible y la lamentable pobreza de los objetivos" (Manuel e Manuel, 1984: 378).

Certamente, a recuperación da aldea auto-xestionada que subsiste pacificamente nunha contorna bucólica, antóllase algo sorprendentemente tedioso e pouco imaxinativo nun ámbito como o noso, dominado por unha tecnoloxía cada vez máis complexa e unha progresiva abolición das fronteiras espaciais e temporais. O movemento de retirada que esa elección transloce seméllase demasiado á vella reacción nostálxica por un mundo que vai camiño de se perder. A imaxinación utópica debe, en troques, orientarse na dirección contraria, é dicir, o aproveitamento de todo o potencial transformador da ciencia e a tecnoloxía en beneficio de formas sostíbeis de vida e organización social, onde liberdade, xustiza e igualdade se vexan acrecentadas. Unha utopía da abundancia, mais non da opulencia, coherente cos propósitos iniciais e aínda validos da modernidade ilustrada, criticamente revisados en procura dos seus límites e das correccións que estes impoñen. O futuro é sempre un reflexo do pasado, pero non a súa reprodución.

Afortunadamente, os teóricos políticos verdes máis perspicaces, se non chegan a compartir semellante reorientación, ao menos parecen ser conscientes de que **"**se algo queda do legado emancipador debe artellarse arredor da pluralidade, a diversidade e a diferenza, a incerteza e a continxencia**"**[203] (Águila, 1998:59). De aí que atribúan ao utopismo unha función moi concreta. Tim Hayward (1995), recorre á distinción realizada por Benhabib, entre ***política de cumprimento*** e ***política de transfiguración***; se a primeira cree que a sociedade do futuro atinxe ao que a actual deixou sen acabar, e é a culminación da lóxica presente, a segunda subliña a emerxencia de necesidades, relacións sociais e xeitos de asociación completamente novos, que fan estallar o potencial utópico dentro do molde anterior. Para Hayward, isto remite directamente á diferenciación entre reformismo e radicalismo, enriquecida se a contemplamos dende esta óptica; se o reformismo aprecia os valores do existente, o radicalismo aspira a unha transfiguración da sociedade e deses mesmos valores (Hayward, 1995:211). Para Dobson, reformismo e utopismo radical necesítanse mutuamente, xa que:

" … la visión utópica proporciona la indispensable fuente de inspiración fundamentalista de la que los activistas verdes, incluso los más reformistas y respetables necesitan beber continuamente. Los reformadores verdes necesitan un cuadro radicalmente alternativo de la sociedad postindustrial, necesitan visionarios ecológicos profundos, necesitan los estudios fantasma de la sociedad sustentable y necesitan, paradójicamente, que de vez en cuando se les haga tocar tierra y se les recuerde los límites del crecimiento. La política verde oscuro hace recordar a los reformistas a dónde quiere ir, aun cuando en realidad no crean que puedan llegar hasta allí" (Dobson, 1997:238-239).

[203] Si algo queda del legado emancipador debe articularse alrededor de la pluralidad, la diversidad y la diferencia, la incertidumbre y la contingencia.

A relación entre un reformismo posibilista e un utopismo radical e voluntarista ven ser reciprocamente enriquecedora, porque o movemento verde necesítaos a ambos os dous: **"**idealistas e pragmáticos, creatividade *e* análise crítico, actividade de base *e* sustento institucional, se quere levar a término os seus propósitos a longo prazo**"**[204] (Eckersley, 1992:186). Tamén dende a ecoloxía profunda sublíñase o papel do utopismo, concedéndolle igualmente tal función de vangarda da imaxinación, cuxa potencialidade educativa lévaa a modificar a escala vixente de valores (cf. Devall e Sessions, 1985:162). O potencial transformador do pensamento utópico relacionase coa creación dun espazo no que as ideas filosóficas poder ser imaxinadas, probadas e explotadas (Sargisson, 2001:53).

Esta visión pragmática do utopismo verde non ten en conta o perigo que supón para unha concepción aberta do principio de sostibilidade e para a súa relación coa democracia e o seu necesario desenvolvemento. Ao atribuír ás visións utópicas unha función concreta dentro da empresa verde, pode estar consolidando un horizonte de pensamento caracterizado por un maximalismo que se atopa en tensión con toda forma de deliberación pública da sostibilidade. O papel do utopismo para unha política verde reconstruída ten que ser reconsiderado. Os verdes deben desenrolar un discurso utópico aberto, de carácter dialóxico e fundado na potencial diversidade do deseño e morfoloxía da sociedade sostíbel. É dicir, unha utopía propiamente política chamada a ser inter-subxectivamente constituída a través dun debate artellado en torno á conformación preceptiva do principio de sostibilidade e a partires da convicción de que as cousas non teñen por que ser como son, non están dadas e son susceptíbeis de modificación. Para que ese discurso teña validez e virtualidade práctica tería que seguir as recomendacións da política do cumprimento de Benhabib, a saber, atender ao que existe para dende alí construír o que aínda non existe. Inda máis cando é precisamente aí onde se sitúan as dificultades para o pensamento utópico; o problema é identificar os puntos de intervención nunha estrutura económica e social crecentemente complexa, de xeito que **"**o problema das utopías contemporáneas non é que sexa difícil producir mapas imaxinarios do futuro, senón que é difícil producir mapas axeitados do presente que permitan crear imaxes dun futuro conectado ao presente, pero transformado**"**[205] (Levitas, 1993:258). O principio de sostibilidade, en cambio, aparece como unha sorte de utopía concreta, de horizonte social de forzoso cumprimento que está necesariamente vinculado á organización socio-económica vixente, na medida en que se trata de dar contido á mesma no proceso da súa deliberación e definición. Unha política verde que subliñe a inescusábel vinculación de sostibilidade e democratización pode crear o espazo necesario para o despregue dun maxín utópico que tenta atopar a necesaria conciliación de ambos os dous principios nun futuro social, económica e institucionalmente aberto, capaz de conservar os mellores aspectos do noso armazón social e de transformar, na dirección axeitada, os

[204] … idealist and pragmatist, creativity *and* critical analysis, grassroots activity *and* institutional support if it is to achieve its long-term aims.

[205] The problem about contemporary utopias is not that is difficult to produce adequate maps of the present which permit images of a connected but transformed future.

demais. Tendo en conta que a política verde aspira a unha transformación social consistente na consecución da sostibilidade pola vía dunha democracia onde a deliberación e participación públicas xogan un papel preeminente, o pensamento utópico está chamado a xogar un papel destacado na presentación de solucións, mecanismos e horizontes que o proceso público de deliberación e decisión terá que tomar en conta. En palabras de Marius de Geus:

> "Se aceptamos como necesario un debate aberto e creativo en torno ao desenvolvemento sostíbel, creo que non deberíamos rexeitar os deseños e a imaxinación utópica, senón aplicalos con sensibilidade. Só mediante un debate aberto entre nocións cientificamente sustentadas, concepcións sociais críticas *e* fantasías tinxidas de utopismo, será posíbel unha discusión frutífera e que pague a pena en torno á sostibilidade ecolóxica"[206] (Geus, 1999:259).

Máis que un utopismo morfolóxico, será un utopismo procesual (cf. Harvey, 2003:201). Un utopismo enraizado por tanto no presente e nas posibilidades de transformación que o mesmo ofrece, e non a visión utópica abstracta, pechada e radical que caracterizou ao ecoloxismo político até o momento (Barry, 1999:5). A revisión crítica do ecoloxismo e a construción dunha política verde democrática así o esixen.

2.2.4. *O preceptivo como o natural*

É nas relacións existentes entre a concepción verde da natureza e os seus fundamentos morais e políticos, onde a ambivalencia á que o ecoloxismo propende no terreo preceptivo atopa acaso a súa máis significativa e diáfana expresión. A medida que a descrición da natureza que os verdes fan súa é obxecto dunha tradución normativa, que a converte en substrato da súa teoría política, permitinos comprender cal é o estatuto que dentro da mesma lle outorga á natureza e que función cumpre nela. Este modo de naturalización da política, tinxido ademais de certo dogmatismo científico ao se derivar a concepción do natural dunha ecoloxía a-criticamente aceptada, dana a posibilidade dunha teoría política carente de autonomía e en exceso dependente dunha descrición que atopa na súa procedencia científica a lexitimidade que a converte en prescrición. A construción dunha política verde empeñada precisamente en dotar de independencia ao político fronte ao natural, así como en renovar as fontes preceptivas do pensamento verde, non pode en xeito algún asumir sen máis este vencello forte entre descrición científica e articulación normativa.

A concepción da natureza que proporciona a ecoloxía está no centro do armazón normativo verde. Pódese dicir que este elabórase a partires da descrición e explicación que da natureza e o seu

---

[206] If we accept that an open and creative debate on sustainable development is necessary, I would suggest not to reject utopian designs and imagination, but apply them sensibly. Only by an open debate between scientifically supported notions, critical social visions *and* utopian-tinged fantasies, will a fruitful and worthwhile discussion on ecological sustainability in all its aspects, become feasible.

funcionamento obtén. O mundo natural proporciona un modelo susceptíbel de tradución preceptiva. A descrición do mesmo dá lugar así a prescricións morais e políticas, non só acerca do tipo de comportamento humano cara ao mundo natural, senón tamén ao respecto das máis axeitadas formas de organización social e política. Os filósofos éticos verdes partiron así da premisa da xeral compatibilidade entre os bens políticos e os bens naturais, asumindo de feito a posibilidade de tradución recíproca (Jayal, 2001:65). O paradoxo epistemolóxico anteriormente descrito aparece aquí de novo; a visión simplista segundo a cal a ciencia describe namentres a ética prescribe só é sostíbel dende a convicción de que a ciencia posúe neutralidade valorativa (Cooper e Carling, 1996b:xi). Ao outorgar á ecoloxía unha neutralidade negada ao groso da ciencia moderna, á que a ecoloxía polo demais pertence, o ecoloxismo incorre nunha nova contradición. A descrición dunha natureza interdependente, cooperativa, horizontal antes que xerárquica, sustenta as consideracións morais e políticas do ecoloxismo. Hayward (1995:31-32) pode sinalar así como valores nucleares da ecoloxía política, susceptíbeis de expresión en termos imperativos: a obriga de vivir en harmonía coa natureza, a superación do prexuízo antropocéntrico e o recoñecemento do valor intrínseco da natureza. Mandatos que derivan da ecoloxía, obtendo da descrición científica unha prescrición moral, e expresando á vez os valores que rexen a primeira. A concepción da natureza que a ecoloxía proporciona convértese en guía do comportamento moral do ser humano cara a natureza que está alén de todas as súas descricións. Tamén o propio individuo e a súa forma de organización política poden vir normativamente dados por esa mesma concepción. Os teóricos ecocéntricos, por exemplo, arrincan dunha concepción do mundo como rede de relacións intrinsicamente dinámica e interconectada, na que se ancora, un ***eu relacional*** que define aos individuos como seres constituídos polas súas relacións cos demais, outorgándolle así prioridade ontolóxica ao sistema sobre as súas partes, e tamén un modelo político relacional (Mathews, 1995a), baseado na interrelación sistémica social e política. O holismo apreciado no mundo natural é aplicado ao mundo social. Aos principios ecolóxicos corresponden igualmente os principios políticos; Dobson (1997:46) ofreceu unha táboa de correspondencias entre uns e outros suficientemente ilustrativa, isto é, a diversidade da natureza tradúcese nunha defensa da tolerancia, a estabilidade e a democracia; a interdependencia de todos os seres e os seus ecosistemas propicia a defensa da igualdade; a lonxevidade dos sistemas naturais conduce ao respecto á tradición; namentres que xulgar á natureza como "femia" dá lugar a unha defensa do feminismo. A natureza pódese constituír así en historiadora, física, construtora e enxeñeira de sistemas, nai coidadosa, mestra, filósofa, teóloga ou científica política (cf. Caes, 1995). O ser humano non necesita máis que aprender dela. Este tipo de operación derivativa é común, variando en grao de dependencia, no normativismo verde. Mais tamén as razóns para rexeitar esta tradución preceptiva son tan numerosas como salientábeis.

A primeira da obxeccións atinxe ao propio acto de lectura preceptiva do mundo natural. Aos valores de cooperación, estabilidade e interdependencia que resultan na concepción ecolóxica da

natureza pódense opor outros moi distintos, que dan lugar a unha moi distinta visión socio-política; por exemplo, a concepción social xerárquica deducida do darwinismo, ou a xustificación evolucionista do materialismo dialéctico. En realidade, a forza lexitimadora que outorga o funcionamento da natureza aplicado ao ámbito social foi empregada habitualmente por ideoloxías e sistemas económicos, defendidos en consecuencia como acordes co natural; a ciencia é así fonte de lexitimación política (Dryzek, 1995; Bell, 1998). A neutralidade da ciencia está aquí chamada á lexitimación do obxectivo. Así Enzensberger (1974:22): **"**A neutralidade social que para si reclama a argumentación ecolóxica, recorrendo a unha estratexia demostrativa científico-natural, é pura ficción**"**[207]. Tanto a atribución de valores á descrición que ofrece a ciencia, como a súa posterior tradución moral e política, son en realidade operacións efectuadas dende fóra, cuxo carácter ideolóxico resulta inevitábel. A natureza non emite unha única verdade sobre si mesma. É, pola contra, polisémica, é dicir, admite tantos significados como actos de lectura: **"**O oráculo cambia con quen pregunta**"**[208] (Evernden, 1992:15). Non existe, entón, unha interpretación correcta do que o mundo natural é, nin das consecuencias preceptivas que de aí derivan. A perspectiva ecocéntrica parece esquecer que toda concepción da natureza está mediada, e é produto dun contexto cultural e lingüístico (Barns, 1995:122). A ecoloxía non goza dun especial estatuto de recoñecemento. De acordo con Pepper (1996:3), **"**non hai unha verdade monolítica, obxectiva, única acerca da relación sociedade-natureza/medio ambiente**"**[209]. A tradución preceptiva que o ecoloxismo, sobre todo o radical, leva a término, descansa non obstante sobre a presunción contraria, isto é, que a ecoloxía e os seus descubrimentos constitúen certamente esa verdade. Aceptar a relatividade dos mesmos socava forzosamente a autoridade dos principios de alí deducidos (Zimmerman, 1994:101). Resulta, ademais, que o ecoloxismo político fai un uso moi selectivo da descrición ecolóxica da natureza (cf. Keulartz, 1998:21). Así, por exemplo, a decisión de presentar o medio ambiente como comunidade, antes que coma simple suma de obxectos ou coma sistema, é unha decisión de índole ideolóxica (cf. Shalit, 1996:22). Por outra banda, a ecoloxía política non parece reparar na intrínseca mutabilidade dos conceptos científicos, esencialmente modificábeis, cando fai depender os xuízos éticos sobre o mundo natural dos descubrimentos dunha ciencia concreta nunha época concreta, confundindo así a necesidade de empregar algún tipo de construción do mundo natural para o seu tratamento preceptivo coa determinación do valor a partires desa mesma construción (Holland, 1996:37). O paradoxo epistemolóxico reaparece así na definición normativa dos postulados verdes.

A inexistencia dun patrón de lectura provoca á vez incoherencias na tradución da que os propios verdes son responsábeis. Así, aprécianse tensións entre algúns dos bens que se deducen do mundo natural, como ocorre coa estabilidade e a democracia, ou coa democracia e a tradicións (cf.

---

[207] La neutralidad social que para sí reclama la argumentación ecológica, recurriendo a una estrategia demostrativa científico-natural, es pura ficción.

[208] The oracle changes with the questioner.

[209] … there is no one, objective, monolithic truth about society-nature/environment relations…

Saward, 1993:69). A correspondencia pode encerrar tamén a antítese. Asemade, non todas as correspondencias entre valores ecolóxicos e preceptivos teñen igual grao de congruencia; o tipo de igualdade que os verdes queren non acaba de ser o que se aprecia na cadea trófica, porque un cervo devorado por un tigre non é moi igual ca este, nin parece tampouco cooperar con el. O holismo verde privilexia aquí unha visión onde a interdependencia e a harmonía priman sobre calquera outro trazo. Como sinala Bramwell, se desde finais do XIX e até a década dos sesenta do pasado século a natureza expresaba, sobre todo, desigualdade, debido ao imperio da lei do máis forte, con posterioridade a esa data vén a expresar, en cambio, igualdade (cf. Bramwell, 1989:18). En realidade, é posíbel que estas dúas visións da natureza, coincidentes a grandes trazos coa darwinista e a ecolóxica, non sexan tanto contraditorias canto complementarias, segundo sexa observada facendo fincapé nun nivel ou noutro. Como suxeriu Benton (1997:33), se ben do ecosistema se pode predicar a diversidade, estabilidade e interdependencia das poboacións de diferentes especies, é grazas a que no plano dos micro-procesos predomina a xerarquía, a predación e a competitividade. Ambos os dous niveis susténtanse mutuamente, o que levaría a dicir que os verdes privilexian o macro-proceso, isto é, a saúde do ecosistema, con independencia do que a preserve. Normativamente traducida, esta concepción do natural e do seu funcionamento nun duplo nivel formula ao menos dous problemas de peso, relacionados ambos os dous coas ambigüidades latentes na relación da ecoloxía política coa democracia; se, por unha banda, tal concepción permite subordinar as existencias individuais á estabilidade e preservación do todo social, a ameaza de incorrer en formas de autoritarismo é evidente. Do mesmo xeito, ao outorgar prioridade ao macro-proceso, aliméntase unha concepción técnica e pechada da sostibilidade, na que prima a súa consecución á marxe dos medios empregados para iso. A tradución é selectiva porque así son os valores que a rexen.

A tradución preceptiva da descrición ecolóxica da natureza ignora, como vimos sostendo, o carácter social e histórico do mundo natural, dando por suposta a existencia dunha natureza universal obxectivamente afirmada cuxo coñecemento é directamente traducíbel. A tendencia histórica que considera a natureza como fonte de normas depende de feito da súa separación da sociedade e a historia, que a sitúa de inmediato á marxe da crítica (Evernden, 1992:24). Ao ser independente da humanidade, e de feito precederlle, a natureza adquire un estatuto ontolóxico que a lexitima como horizonte preceptivo. Esta pre-condición reproduce, sen que os verdes sexan conscientes, a separación entre o humano e o natural que a modernidade consagra e o ecoloxismo lamenta, porque desa separación faise depender a pureza normativa do ámbito natural. A natureza, sen embargo, non está separada da sociedade, desvencellada da historia humana; antes por contra, pertence a esta e está inextricabelmente relacionada con aquela. O mundo natural posúe un contexto cultural, del dependen as ideas que temos sobre ela. Para entender tanto esas ideas, coma os valores que rexen o noso comportamento cara a natureza e este comportamento mesmo, **"**a natureza que

estudamos ten que volverse menos natural e máis cultural"[210] (Cronon, 1996b:36). Non existen razóns naturais para o coidado da natureza. En realidade, non existe tampouco unha única natureza senón máis ben distintas naturezas; atendendo ao carácter socialmente construído que posúe toda concepción da natureza, así como da dependencia que esas construcións mostran non só respecto do contexto cultural senón tamén das prácticas e vivencias concretas da mesma, ¿como é posíbel extraer de aí unha única directriz preceptiva? Que a natureza non sexa xa en xeito algún natural senón cultural e socialmente construída, evita que proporcione o fundamento moral para a vida boa (Macnaughten e Urry, 1998:30). Ao revelarse falsa a premisa do carácter dado e inalterábel dos eventos e procesos naturais que non son susceptíbeis de manipulación social, a autoridade da natureza como fonte de normas sociais sinxelamente esvaécese (Smith, 1996:41). É a ilusión da universalidade da natureza quen provoca á vez o espellismo do seu maxisterio preceptivo.

A forza da tradución non descansa, en realidade, no suposto carácter matemático que lle outorga aparencia de verdade, senón, como subliña Saward (1993:70), na metáfora implícita na operación derivativa, de forma que os seus límites virán sempre a coincidir coas posibilidades inherentes naquela. A tradución é ideoloxía e é política. Non facelo explícito supón pretender que o enfoque político sexa o produto inevitábel dunha análise científica cuxo resultado non é máis que unha nova versión do cientifismo e o dogmatismo antipolítico que, negando o seu carácter especificamente político, quere elevar as prácticas e conceptos políticos ao nivel de necesidades cientificamente probadas (Gorz, 1993:55). Dobson ten en conta tanto esta advertencia como aquela limitación, para defender a validez, non tanto teórica canto ideolóxica do sacar leccións da natureza, como el di:

> "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 ella puede hacer que merezca la pena pagar el precio de la vaguedad (o incluso lo haga intrascendente)" (Dobson, 1997:46).

A potencia simbólica á que Dobson se refire ten unha orixe moi clara, remite unha vez máis á suposta independencia dunha natureza cuxa preexistencia e funcionamento autónomo do ser humano parece outorgarlle especial lexitimidade como fonte preceptiva. Esa mesma potencia simbólica, por tanto, deriva en realidade da ilusión dunha natureza omnipresente á que acudir en procura de orientación. A pescuda na natureza dos principios e normas reitores da vida social expresa unha renuncia da razón intersubxectiva e da deliberación pública, así como un receo cara ao movemento ilustrado que separa á humanidade da natureza coa finalidade de emancipala. Tamén no plano preceptivo o ecoloxismo quere reintroducir a natureza no recinto humano da historia. A metáfora non é aquí subxacente á norma senón o seu disfrace.

---

[210] … the nature we study must become less natural and more cultural.

A condición antimoderna do ecoloxismo faise aquí especialmente patente. Ao situar ao mundo natural como horizonte preceptivo da acción e organización humanas, o ecoloxismo non pretende senón repor o contido normativo do natural que a modernidade deixou a un lado en beneficio da autonomía e as racionalidades humanas. É precisamente a desconfianza cara a unha racionalidade que xerou a destrución do mundo natural o que require a recuperación deste como modelo para a razón. Atenta así contra un dos fundamentos da modernidade, de feito acaso contra o seu mesmo centro; a progresiva separación do ser humano respecto da natureza, non só física senón tamén normativamente. Como sinala Taylor (1996), Descartes explicou unha modificación fundamental no que ás fontes da moral se refire coa súa distinción entre o ser pensante ou espírito (o ser humano) e o non-ser mecánico ou materia (o mundo natural), despoxou á natureza de todo contido preceptivo, momento a partires do cal a humanidade viuse obrigada a procurar a moral no seu interior. O ecoloxismo político vén refutar esa disposición das fontes morais e aínda políticas, cunha clara compoñente relixiosa cuxa procedencia é científica. De novo unha instancia externa ao ser humano erixiríase en guía para este. A natureza sabe máis, de acordo cunha das catro leis da ecoloxía propostas por Commoner (1971). O fracaso da razón vólvea contra si mesma.

Algúns teóricos verdes son, certamente, conscientes da imposibilidade de levar a cabo unha tradución directa dos principios ecolóxicos ao plano preceptivo. Callicot (1989:108) prefire falar das implicacións metafísicas da ecoloxía, entendidas como nocións conceptuais xerais que debemos abstraer da mesma, mais negando a existencia de relacións lóxicas entre as premisas da ecoloxía e as conclusións metafísicas. Noutras ocasións é a xustificación dunha concepción derivada da tradución preceptiva de principios ecolóxicos o que se desvencella do carácter científico destes. Así Robyn Eckersley cando afirma que **"**a similitude estrutural entre o modelo ecolóxico de racionalidade interna que informa ao ecocentrismo e a pintura da realidade que nos proporcionan certas ramas da ciencia moderna non é, por suposto, substituto dunha xustificación ética e política da perspectiva ecocéntrica**"**[211] (Eckersley, 1992:52). A tradución existe e é recoñecida, mais a súa forza lexitimadora é desactivada mediante a negación do seu valor xustificativo; inda que se afirma a similitude dos modelos, rexeitase o posíbel vencello científico e con isto a suficiencia da ecoloxía como xustificación do discurso preceptivo verde. Non é menos certo, non obstante, que o rexeitamento non elimina a forza simbólica da equiparación. Similar prevención late na visión de Hayward:

> "A miña conclusión, pois, é que a regulación normativa dos asuntos humanos non pode ser necesariamente derivada dos principios ecolóxicos, ao menos en tanto sigan unha lóxica para cuxa iluminación a ecoloxía está insuficientemente equipada; así que incluso se principios dun alto nivel de xeneralidade puideran ser estabelecidos sobre bases ecolóxicas, a

[211] The structural similarity between the ecological model of internal relatedness that informs ecocentrism and the picture of reality delivered to us by certain branches of modern science is, of course, no substitute for an ethical and political justification of an ecocentric perspective.

aplicación destas requiriría a comprensión das crenzas e aspiracións culturais e sociais na súa especificidade"[212] (Hayward, 1995:38).

A innecesaria ambigüidade de parte da resposta de Hayward debe ser disipada, noutras palabras, en realidade, a ecoloxía está insuficientemente equipada para abordar calquera asunto humano, en tanto tal asunto humano, pola sinxela razón de que é unha ciencia natural que non ten ren que ver cos mesmos. En todo caso, teríamos que dicir valores ecolóxicos e non ecoloxía, mais neste caso a tradución preceptiva xa operou e o argumento queda invalidado. Por outra banda, é certo que isto non atenúa a importancia dos asuntos ecolóxicos, pero en tanto ecolóxicos, non como ecolóxicos politicamente traducidos. Porque os valores ecolóxicos poden tamén ser defendidos politicamente a través de principios non derivados do natural, inda que os ecoloxistas prefiran, por comprensíbeis razóns persuasivas e simbólicas, forzar a derivación.

A ambivalencia da relación entre a articulación preceptiva do ecoloxismo e os principios da ecoloxía que dan forma á súa concepción da natureza non constitúen, en última instancia, senón a expresión dun conflito entre dúas ordes, a científica e a normativa, cuxas fronteiras resultaron a miúdo problemáticas. O problema principal aquí é o peso que ten nos fundamentos preceptivos do ecoloxismo político a súa concepción da natureza, consecuencia á vez da descrición que a ecoloxía lle proporciona. É a moralización e politización do mundo natural, lexitimada tanto pola suposta independencia deste como polo rigor do científico, a que resulta na naturalización da política. O trazo principal desta naturalización é a privación de autonomía que sofre a política ao se suxeitar forzosamente a unha orde dada que lle facilita a ciencia. A política convértese nun mero instrumento de reprodución da orde natural na orde social. Desvelado o carácter ideolóxico desta operación, a tradución preceptiva mostra toda a súa dependencia do xuízo externo do ser humano, en principio mera instancia de recoñecemento da verdade inscrita na natureza á que pertence. Suspicazmente, Robyn Eckersley parece advertir a forza desta obxección e afirma que os teóricos ecocéntricos non necesitan atribuír á natureza un rostro humano benigno, ou caracterizala como esencialmente benevolente: **"**A natureza non humana non coñece a ética humana, sinxelamente *é***"**[213] (Eckersley, 1992:59). É a humanidade quen proxecta nela todo significado. Non cabe esquecer que o importante acerca de cal sexa a nosa concepción da natureza ten que ver coas consecuencias simbólicas e preceptivas que da mesma extraemos. Certo que a nosa lectura do mundo natural probabelmente non alcance a descifralo, mais iso ten en última instancia unha importancia relativa. A natureza non coñece a Darwin, pero nós si, e iso é o que conta. E como a natureza *é* e non podemos saber con exactitude *como*, haberá que confrontar as distintas visións acerca da natureza sen ter a absoluta

[212] My conclusion, then, is that the normative regulation of human affairs cannot necessarily be derived from ecological insights, at least to the extent that they follow a logic which ecology is insufficiently equipped to illuminate; so even if principles at a high level of generality could be established on an ecological basis, the application of these would require the understanding of human cultural and social beliefs and aspirations in their specificity.

[213] Nonhuman nature knows no human ethics, it simply *is*.

seguridade de cal é a *real*. O debate pasa entón a se centrar en que concepción da natureza imos defender como se fora a auténtica, que conclusións imos a extraer de aí e que función imos a lle atribuír. Máxime cando se recoñece que a natureza non é pasiva, inerte e plástica. En cambio, este mundo está verdadeiramente vivo, e saturado de significados (Dryzek, 1995:20). A pluralidade de significados que a natureza pode proporcionar dá lugar á imposibilidade de fixar ningún deles. Neste punto, trátase de aceptar o mundo natural como outra posíbel fonte de inspiración preceptiva, en xeito algún privilexiada. A xustificación racional e a deliberación intersubxectiva en torno aos principios normativos recobran así o protagonismo e dilúen a relevancia da súa orixe.

Así, adoptar a natureza como modelo do cal extraer un discurso preceptivo despois xustificado racionalmente, non ten por que se formular problemas maiores dos que atopa calquera outra proposición teórica. O problema xorde cando a metáfora se converte en lei, cando se defende o carácter natural e, por isto, necesario da tradución. Non cabe perder de vista as decisivas diferencias existentes entre o mundo natural e o político, pois non existe nada menos natural que o político, definido polo seu carácter convencional e intersubxectivo, esencialmente construtivo. A política nace do social, da pluralidade e diversidade humana (Arendt, 1993). Pola contra, os valores da ecoloxía, en tanto valores derivados dunha (concreta) lectura da natureza, son valores e principios que remiten directa e inevitabelmente ao natural, é dicir, a aquilo inscrito obxectivamente en nós e o noso mundo, aquilo que é consecuencia non negociábel en tanto dado. Os valores propiamente políticos atinxen xustamente ao contrario, noutras palabras, ao non dado, ao negociábel, moldeábel, é dicir, é artificio, é construción. As dúas ordes enfróntanse xerando problemas de compatibilidade a un nivel profundo. A apelación á natureza como fonte normativa que precisamente na súa independencia e obxectividade pecha a clave da súa inapelábel verdade, agocha entón o intento de naturalizar a sociedade humana e os seus valores, que son o artificial por excelencia, subtraéndoas **"**da orde do voluntario, o discutíbel, o pactado, o revogábel, o utilitario, o suxeito a innovación**"**[214] (Savater, 1995:266), isto é, do político. Agora ben, a inspiración científica do discurso preceptivo non ten por que formular problema algún se non se recorre ao científico como carauta lexitimadora, acreditando en cambio a completa autonomía do preceptivo, levando en consecuencia, a súa suxeición á deliberación e crítica. O que o ecoloxismo político non pode pretender é o estabelecemento dun estrito sistema de equivalencias entre o mundo natural non humano, tal e como é descrito pola ecoloxía, e o mundo político humano, xerando unha nova forma de determinismo (Simmons, 1993:38), unha sorte de neopositivismo que aspiraría non tanto a aplicar os métodos das ciencias naturais aos sociais e humanas, como a converter unha póla daquelas (a ecoloxía) en cifra e clave destas. Derivar modelos políticos do natural non ten por que ser en si mesmo perigoso; depende máis ben do xeito da súa xustificación e da explicación do vencello proposto. En ningún caso cabe unha xustificación natural do natural politicamente traducido. Si, en cambio, unha xustificación política do político naturalmente inspirado.

---

[214] … del orden de lo voluntario, lo discutible, lo pactado, lo revocable, lo utilitario, lo sujeto a innovación…

Non é menos certo que os valores derivados da ecoloxía e por tanto da concepción da natureza alumeada por esta, exercen unha notábel influencia sobre o ecoloxismo político. O feito de que a correlación non sexa sempre directa non fai senón dificultar a procura dos seus trazos, que non poucas veces explican ambivalencias preceptivas como as aquí expresadas. Por iso, tan desafortunado é defender unha traducibilidade normativa directa e non problemática, como pechar os ollos ante a existencia de canais de comunicación entre os niveis científico e político do ecoloxismo. A ecoloxía, pódese dicir, informa ao discurso e a axioloxía do ecoloxismo, atopando unha fonte de inspiración e descubrimento que terá que se someter a un proceso de reelaboración. Lonxe de ser o simple verquido dos achados científicos na linguaxe do razoamento e a reivindicación políticas, pasa pola peneira da diversidade preceptiva e xenealóxica da política verde para se converter en parte da súa complexa e ambigua teoría política. Unha política verde renovada, en calquera caso, subliña a autonomía do político e non estabelece ningunha clase de dependencia entre as descricións científicas e os principios preceptivos. A importancia da ecoloxía estriba sobre todo na súa capacidade para dotarnos dunha nova visión do mundo natural, coadxuvando así tanto á xestión do medio ambiente humano como o mellor coñecemento e a preservación dos fragmentos remanentes de mundo natural, mais non pode proporcionar directamente directrices preceptivas, menos aínda aquelas baseadas nunha concepción esencialista da natureza que, ao non recoñecer o carácter socio-histórico da mesma e xulgala independente e separada da humanidade e a sociedade, propicia en si mesma a tradución preceptiva que en tanta medida contribúe á ambivalencia que caracteriza a un ecoloxismo político por iso mesmo necesitado dunha reconstrución como a aquí proposta.

2.2.5. *Naturalizando a orde social*

En coherencia coa súa concepción universalista e preceptiva da natureza, así como coa súa crítica dunha modernidade que progresivamente vai separando ao ser humano da súa contorna natural e anulando na mesma toda conciencia da súa pertenza a ela, a ecoloxía política caracterízase polo seu agudo sentido do lugar, pola súa defensa das especificidades dos distintos espazos locais e a relación existente neles entre o mundo natural e as formas culturais. A importancia outorgada ao lugar, entendido como oposto a un espazo uniforme, trata de responder á homoxeneización que os procesos de modernización traen consigo, e revelan tanto unha defensa da diversidade natural coma das formas de vida e cultura. Este subliñar do local ten importantes consecuencias no plano preceptivo, especialmente visíbeis no ecoloxismo radical. Por unha banda, proporciónase ao lugar forza normativa e carácter constitutivo, de xeito que a vida individual e social resulta de novo aquí naturalizada e subtráese do ámbito deliberativo e convencional; por outra, a organización política mesma pódese ver artellada exclusivamente a partires dese sentido do lugar, como ocorre coa proposta biorrexionalista. Como veremos deseguido a defensa verde da comunidade como forma

política idónea está tamén ligada á defensa do lugar e do local. En ambos os dous casos, a colisión cos principios que rexen unha política verde reconstruída de acordo coas liñas aquí presentadas é patente.

A modernidade pódese caracterizar como un proceso de progresiva separación humana do natural como fonte preceptiva e condición determinante das formas sociais de organización, produción e consumo, así como das formas culturais e simbólicas. Ao tempo, a interacción de sociedade e natureza é cada vez máis intensa e complexa, até desembocar de feito na práctica disolución da segunda na primeira, isto é, na súa transformación en medio ambiente humano. A humanización da natureza incide así na relación social co local xa que é o ser humano o que pasa a se impor ao medio e non ao contrario, aínda cando os trazos propios dese medio sigan exercendo influencia sobre a organización social en el radicada. A crítica verde á modernidade subliña aquí os efectos que esa separación ten nunha humanidade alienada do mundo natural e cuxas prácticas e normas perderon todo sentido da medida até dar lugar a nunha crise ecolóxica de proporcións globais. A comunidade natural que o ser humano formaba coa terra e o resto de seres vivos só sobrevive nunha memoria que en realidade ignora a súa veracidade. A homoxeneización do espazo e a mercantilización do mundo natural son procesos asociados, contribuíndo a socavar todo sentido do lugar, cuxa restauración é para o ecoloxismo da maior importancia. A re-contextualización ecolóxica constitúe un elemento necesario para a reconstrución dunha organización socio-política que contrarreste a propensión da modernidade á abolición da diversidade local e á experiencia do lugar.

Dende esta perspectiva, o ecoloxismo pódese contemplar como unha política de recuperación do lugar e o seu sentido. Tanto o ser humano como a comunidade defínense polo seu enraizamento nun espazo que se distingue pola interacción de natureza e cultura. É esta interacción entre as características naturais dun espazo determinado e a resposta humana cara a elas a que dá forma ao lugar. Deste enraizamento depende o benestar espiritual, mental e físico da humanidade, innata e intimamente conectado á natureza (Egri, 1999:68). O lugar é así antónimo do espazo, porque se define pola vivencia do mesmo, pola posesión de calidades específicas, diferenciadas, nadas precisamente desa experiencia, froito da relación entre a terra e os seus habitantes. A verdadeira experiencia do lugar non vén imposta dende fóra nin responde a unha lóxica uniformizadora. De aí que a defensa verde do lugar sexa interpretada como un esforzo por protexer o significado culturalmente alcanzado dunha forma particular de vida (Torgerson, 1999b:189). O distintivo desta forma de vida non é, non obstante, o seu recoñecemento da normatividade do lugar, derivada á vez do seu apego á terra. A cultura é aquí valorada en tanto naturalmente orientada. Se a construción do espazo autónomo e independente das condicións naturais é un acto fundacional do proceso de apropiación humana da natureza, esta atópase sen embargo, primixenia e forzosamente, no lugar. Fronte á igualación moderna da terra mediante a construción dun espazo uniformado pola urbanización e a mercantilización, o lugar exhibe pola contra a súa diferenza, sendo reflexo da

diversidade que o mundo natural presenta e a partires da cal se conforma un lugar xenuíno. O concepto de biorrexión ten, como explicarei, a súa orixe neste principio.

Tampouco a paisaxe escapa a este impulso preceptivo que fai do lugar un ámbito privilexiado polo ecoloxismo. A paisaxe é tanto unha parte do lugar como a súa expresión. A súa relación co sentido do lugar é especialmente intensa, por canto contribúe decisivamente a dar unha patente ao mesmo, na medida en que constitúe a súa encarnación, a plasmación plástica da peculiar combinación de natureza e cultura en que cada lugar consiste. Ao ser ese sentido unha mestura da personalidade intrínseca do lugar e as adscricións emocionais desenvolvidas polos individuos que o habitan e viven (cf. Muir, 1999:273), a paisaxe funciona a xeito de vencello entre un e outro, posibilitando a expresión desa personalidade e a elaboración individual da súa vivencia. A homoxeneización que provoca a construción do espazo é así unha negación do lugar, suscitada pola práctica abolición da paisaxe como expresión dun sentido do lugar en transo de desaparición. Se todas as paisaxes se semellan, xa non fisicamente, mais si como expresión dunha mesma lóxica mercantilista e estetizante que os concibe como fonte material de recursos e como espectáculo, a diferenza non é posíbel, o sentido do lugar trócase en ausencia dun sentido diferenciado. Naturalmente, a transformación de todo lugar en espazo e a concomitante transición da diversidade á homoxeneidade, terminan con toda posibilidade de recuperación preceptiva do lugar. Porque diso se trata, é dicir, a postulación verde da normatividade do lugar fai reaparecer aquí o vencello, de signo naturalista, entre concepción da natureza, derivación valorativa e fundamentos preceptivos; a natureza volve a saber máis. É só que, neste caso, a normatividade nace do lugar; natureza localizada que dá forma a unha cultura e unha experiencia. Na medida en que as condicións naturais son tamén condicións da nosa auto-constitución, é acaido falar dunha determinación ética da xeografía, no entendido de que a apelación á ética é aquí a apelación a explorar o espazo-esencial do noso ser no mundo, como o verdadeiro substrato e escenario para todas as nosas congnicións, accións e habilidade particulares, e a verdadeira base a partires da cal os nosos razoamentos teóricos e prácticos xorden e se aplican. A exploración deste espazo esencial permítenos recoñecer e apreciar onde nos asentamos concretamente no mundo, e axúdanos a admitir e percibir todas as dimensión de todo aquilo ao que debemos o noso ser (Burch, 1997:41)

A normatividade non é, entón, algo que se proxecte sobre o lugar, este é xa intrinsecamente preceptivo, por canto é unha construción humana que nace da intersección de actividades humanas, de prácticas e rutinas a través das cales as creamos, conservamos e damos formas (cf. Curry, 1999:96). A obriga preceptiva non se impón dende arriba, senón que emerxe dende abaixo; é práctica social e vivencia do lugar (cf. Roebuck, 1999:19). Da determinación ética da xeografía, entendida en sentido débil, á determinación normativa do lugar en sentido forte só media a adición dunha concepción esencialista da natureza e da súa condición de horizonte valorativo. A corrección da ausencia de enraizamento concreto da humanidade no mundo devén regreso do ser humano a unha clase de mundanidade da cal a modernidade o liberou. O problema non estriba aquí na

contextualización da actividade e o pensar humanos, cuxa concreta localización exerce indubidábel influencia sobre o seu desenvolvemento, a cuestión refire ao tipo de relación que pretende estabelecerse entre unha natureza investida de autoridade preceptiva, o lugar que expresa o habitar humano nela e as fontes desa obriga. Exemplo paradoxal desta lóxica é a celebre *ética da terra* (*Land Ethic*) proposta polo naturalista estadounidense Aldo Leopold (1989), tal e como foi frecuentemente interpretada polo ecoloxismo radical. O propósito de Leopold non é outro que, a partires da premisa de que o individuo é membro dunha comunidade de partes interdependentes, estender as fronteiras da comunidade para incluír nas mesmas á terra. Non é posíbel evitar a alteración e uso dos seus recursos, mais cabe afirmar o seu dereito a continuar existindo nun estado natural; o ser humano pasa de ser conquistador da terra a cidadán. O mandamento que cifra esta ética da terra é o seguinte: **"**Unha cousa é correcta cando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. É incorrecta cando se orienta noutra dirección**"**[215] (Leopold, 1989:224-225). A interpretación radical deste mandato converte efectivamente á terra en instancia de determinación ética. O anti-antropocentrismo cambia a biocentrismo; a norma emana dun mundo natural tomando como referencia da vida moral humana. A comunidade biótica substitúe á razón do ser humano como fonte de fixación do valor. O espazo preceptivo propio que a humanidade conquista cando se emancipa das constricións naturais máis difíciles, que dá lugar ao proceso de conformación do eu occidental, creador da súa propia lei, queda aquí abolido en nome da reconciliación do ser humano cun mundo natural ao que regresa, recoñecendo con iso a desviación ca súa separación supuxo.

A política do lugar é, en definitiva, outra mostra da profunda ambivalencia que afecta ao armazón preceptivo do ecoloxismo. Formula problemas que afectan á construción dunha política verde renovada e á propia coherencia interna do proxecto político do ecoloxismo. Sucede así que a defensa verde do holismo, da consideración da Terra como un todo, contradí a súa exaltación da diversidade terrea, quedando con iso reducido á categoría de visión poética (Haila, 1999:43); a totalidade encubría a particularidade das distintas entidades, procesos naturais e situacións. A énfase posta na defensa do lugar pode bloquear o debate en torno as accións precisas para resolver problemas medioambientais que transcenden fronteiras políticas e culturais. Ao estabelecer a crise ecolóxica este imperativo de globalidade, detectamos unha tensión, interna ao normativismo verde, entre a mesma e a súa defensa do sentido do lugar. Ben é certo que, en realidade, tal énfase no lugar, do que derivan igualmente a vindicación do coñecemento local e experiencial, a ciencia contextualizada e a espiritualización do saber, chocan, de xeito máis xeral, co alento universalista que caracteriza á Ilustración. Ao cabo, o concepto de lugar que os verdes sosteñen, de procedencia asiática e, en última instancia, filiación animista, é unha crítica das estruturas universalistas de significado subxacentes á ciencia moderna e as sociedades tecnocráticas (Egri, 1999:78). O

[215] A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.

universalismo non é máis que un instrumento de homoxeneización e destrución da diferenza local baseada no contacto coa tradición e a terra. A comunidade moral, que natureza e ser humano forman en cada lugar diferenciado, revélase así como un perigo potencial para un proceso, a universalización, cuxo centro é a substitución das xerarquías e diferenzas supostamente inscritas na orde natural, confundidas de feito coa terra, por unha orde social rexida pola pertenza a unha cidadanía culturalmente definida (cf. Bauman, 2004:48). A conservación da orde naturalmente dada, subxacente a unha política forte de defensa do lugar, pode así resultar en formas de exclusión particularista, racista ou nacionalista. A política do lugar é unha forma de esencialismo.

Ao soster a necesidade de posuír un sentido do lugar, dotado ademais de connotacións axiolóxicas e consecuencias socio-políticas, a ecoloxía política reproduce a mistificación que afecta a súa concepción da natureza, que se mostra así, unha vez máis, como decisivo substrato do conxunto da súa constitución preceptiva. Porque, ao igual que ocorreu co mundo natural, o lugar aparece como o espazo da autenticidade, un ámbito obxectivo e non mediado, onde as relacións humanas e as do ser humano coa súa contorna desenvólvense de xeito directo, reconstruíndo así os vencellos que a modernidade se empeña en destruír. A presenza de Heidegger na defensa do lugar é patente, isto é, a autenticidade do morar da humanidade no mundo é socavada pola tecnoloxía, o racionalismo, a produción en masa e, en xeral, o conxunto de procesos políticos e económicos de transformación do espazo e construción de lugares indiferenciados (Heidegger, 1974). Estes procesos atopan unha resistencia expresada no intento de recuperar aquela construción do lugar onde ese morar é posíbel e verdadeiro, é dicir, un espazo para o auténtico habitar do ser humano no mundo e a natureza, un ámbito ontoloxicamente favorábel para unha existencia humana fragmentada e esnaquizada pola modernidade que, ironicamente, dicíase a súa salvadora. Para Heidegger, tanto a experiencia do morar coma as especificidades do lugar e o seu medio ambiente son esencialmente irredutíbeis; as relacións sociais mediadas non expresan ningún tipo de autenticidade, pola contra, ameazan a identidade e calquera sentido verdadeiro do eu. O feitizo de tinturas antimoderno, o poder evocador desta defensa do lugar tiña que cautivar ao ecoloxismo radical, cuxa concepción da natureza descansa, a fin de contas, sobre a mentira da súa independencia e autenticidade, sobre o mito da ausencia de historia e a contaminación social que trae consigo. É, unha vez máis, o soño utópico.

Os lugares son a expresión natural e non mediada da relación do ser humano coa contorna que habita, noutras palabras, son construcións sociais. Como tales, constitúen o produto da interacción da humanidade co medio, unha interacción que, de novo, caracterízase pola influencia recíproca que exercen as condicións materiais sobre o proceso da súa apropiación material e simbólica, e viceversa. O lugar é o espazo transformado, o punto de intersección entre as prácticas transformadoras e de apropiación do ser humano, e o mundo natural sobre o cal se aplican, é dicir, lugar é medio ambiente. A morada heideggeriana atopa na identidade a súa razón de ser, mais a súa inalterabilidade e permanencia son ficcións fóra dunha historia que non as admite. Sen embargo,

tamén aquí un reducionismo de signo contrario ameaza a correcta comprensión do fenómeno. Limitar a construción do lugar á soa influencia dos procesos económicos é tan inadecuado como negar a existencia mesma desa construción. Segundo Lefebvre, para quen o espazo é unha relación social inherente ás relacións de propiedade, ligada ás forzas de produción que impoñen unha forma á terra; produto para ser usado e consumido e medio de produción (Lefebvre, 2013:144). Tamén para Harvey (1993) é a historia xeográfica do capitalismo a que se constitúe en instancia transformadora decisiva na construción de espazos, disociando progresivamente comunidade e lugar. Harvey, sen embargo, é consciente da relación dialéctica que o material, o cultural e o simbólico manteñen na construción do segundo; así como do feito de que as prácticas materiais e as experiencias implicadas na construción do lugar deben ser relacionadas dialecticamente coa forma en que eses lugares son representados e imaxinados na medida en que se expresan nos distintos comportamentos e prácticas (cf. Harvey, 1993:17). Os aspectos material e simbólico da construción do espazo están reciprocamente implicados (cf. Smith, 1993:98). O importante pois é subliñar o carácter construído do lugar, sen que isto supoña negar a inevitábel materialidade da súa construción, isto é, o feito de que ten lugar sobre a base dunhas condicións materiais concretas que o ser humano pode transformar, mais que pre-condicionan o proceso de apropiación e transformación material, cultural e simbólico. O lugar é así tanto o resultado dun proceso sempre en marcha como, en realidade e a causa disto, un proceso en si mesmo.

Como produto dun conxunto de relacións en permanente cambio e redefinición, que actualizan e expresan a apropiación humana da contorna e a súa transformación en espazos de vida e produción, o lugar non se pode definir nin polo seu illamento nin por unha autenticidade nada do mesmo. A multiplicidade de relacións e subprocesos dos cales o lugar é produto desmenten así a pintura inmóbil e esencialista da morada heideggeriana que tanto seduce a uns verdes empeñados na reivindicación dunha comunidade que sexa espello da natureza na que creen. Dado que os lugares se poden concibir en termos das interaccións sociais que as vinculan, é claro que esas interaccións non son, en si mesmas, estáticas, senón procesos (Massey, 1993:66). De aí que o lugar, como construción social e produto dunha rede de relacións en permanente influencia e interacción, non se defina tanto polos seu límites como pola incesante redefinición dos mesmos. A súa autenticidade non ven dada dunha vez e para sempre. Máis que unha identidade, os lugares teñen identidades múltiples, posúen numerosas diferenzas e conflitos internos resultantes daquela interacción. En consecuencia, a especificidade do lugar non resulta do seu apego a unha identidade definida, do seu afirmarse en trazos cuxa esencialidade os naturaliza, senón do feito de que cada lugar expresa unha mestura de relacións sociais locais, rexionais e globais, de distinto tipo, cuxa xustaposición produce efectos que non se poden alcanzar doutra forma, e que á vez relaciónanse coa historia acumulada dese lugar, historia, a fin e ao cabo, do conxunto de vencellos e procesos que lle deron forma e non se deteñen (cf. Massey, 1993:69).

A concepción esencialista do lugar resulta ser así outro produto da nostalxia pre-moderna do ecoloxismo político. Fronte á disociación da comunidade respecto do lugar, unha política verde renovada non debe insistir na recuperación dun espazo edénico situado fóra da historia senón na reformulación dese conxunto de relacións e lóxicas sociais que teñen lugar como resultado final. A democratización da democracia e a consecución da sostibilidade contribuíran a esa reformulación, especialmente na medida en que introducen unha nova dinámica nese conxunto de relacións e procesos sociais que dan forma aos lugares. Trátase de lles outorgar un sentido e unha peculiaridade como espazos e como procesos, sen renunciar por iso ao seu carácter dinámico e cambiante. A súa constitución como espazos cidadáns onde a política democrática renova constantemente o contido do principio de sostibilidade a través da participación e deliberación pública, é un deses sentidos.

A plasmación política da énfase verde no lugar é a proposta biorrexionalista. Cumprida expresión da determinación naturalista da organización socio-política, a aspiración do biorrexionalismo é conseguir a correspondencia entre as ordes natural e social, de xeito que este non sexa máis que un reflexo daquel. A separación do ser humano respecto da natureza queda así abolida, xa que se esforza en permanecer vinculado a ela na maior medida posíbel, respectando a súa diversidade e adaptando as súas formas de vida social ao mundo natural sobre o que se asenta. O biorrexionalismo viría a ser a política da ecoloxía profunda, mais tamén o cumprimento da ética da terra segundo Leopold (cf. Barry, 1999:82; Alexander, 1990:162) Supón, en calquera caso, a máis clara mostra de como a tradución preceptiva estrita dunha concepción esencialista da natureza, característica do ecoloxismo radical pero constitutivo dunha tendencia tamén latente no conxunto do movemento verde, ameaza con suprimir toda autonomía do político en beneficio dunha dubidosa operación interpretativa de signo naturalista onde o desexado regreso á natureza móstrase definitivamente como regresión preceptiva e delirio dunha razón que renuncia a se despregar.

Orixinado nos movementos contra-culturais estadounidenses durante as décadas dos cincuenta e sesenta, expresión do rexeitamento á sociedade pos-industrial e inspirado nas culturas nativas norteamericanas, cuxa forma de presenza na terra se pretende adaptar co fin de acadar unha existencia sostíbel e harmónica, o biorrexionalismo atopa a súa razón de ser na volta a unha terra que non se apropia nin se ocupa: habítase. O sentido do lugar alcanza aquí a súa máxima expresión. Como sinalan Berg e Dassmann, os primeiros en formular os mandamentos e principios do movemento biorrexional, *vivir no lugar* (*live-in-place*) é alcanzar un equilibrio coa rexión onde se vive mediante o estabelecemento de vencellos entre os seres humanos, outros seres vivos e os distintos procesos do planeta, tal e como o lugar mesmo os revela (Berg e Dassmann, 1977:399). Esta vella forma de existencia foi quebrantada pola nosa civilización, especialmente durante os dous últimos séculos. Como queira que o rumbo actual da nosa sociedade só conduce cara ao desastre a todos os niveis, a recuperación dese vivir no lugar resulta imperativa: trátase de habitar de novo, verdadeiramente, a terra. Isto é:

> "*Re-habitar* significa aprender a vivir no lugar nunha área que foi danada e perturbada mediante a explotación. Implica volverse nativo dun lugar, mediante a consciencia das relacións ecolóxicas particulares que operan nela e ao seu arredor. Significa entender cales son as actividades e o comportamento social que enriquecerán a vida dese lugar, restaurando os seus sistemas de soporte da vida, e estabelecendo un patrón sostíbel, social e ecoloxicamente, de existencia dentro do mesmo (…). Implica aspirar á pertenza á comunidade biótica, deixando de ser o seu explotador"[216] (Berg e Dasmann, 1977: 399).

Trátase así de que o ser humano se confunda coa natureza na que vive, non se impoñendo a ela, senón habitándoa, inda que non, dende logo, sinxelamente habitándoa, porque ten que coñecela, respectala e se adaptar a ela. A pertenza á comunidade biótica á que Berg e Dasmann aluden corresponde á norma ética proposta por Leopold, na que a corrección dos actos humanos depende da súa repercusión no ecosistema. A área aquí invocada é, naturalmente, a biorrexión:

> "… *biorrexión*… refírese tanto a un terreo xeográfico como a un terreo de conciencia, a un lugar e ás ideas que se desenvolveron acerca de como vivir nese lugar. (...) Unha biorrexión pode determinarse inicialmente mediante o uso da climatoloxía, a fisiografía, a xeografía animal e botánica, a historia natural e outras ciencias naturais descritivas. Pero os límites dunha biorrexión son mellor descritos pola xente que viviu nela, mediante o recoñecemento humano das realidades do vivir no lugar"[217] (Berg e Dasmann, 1977:399).

Esta concesión á potestade humana para determinar os límites da biorrexión só expresa o feito de que é o ser humano quen vive nela, que o concepto de biorrexión ten que ver coa presencia humana na terra, mais en xeito algún outorga á humanidade a capacidade de *dar forma* ao territorio en que vive, nin a transformalo activamente alén dun punto que supoña, xustamente, a súa desnaturalización. Kirkpatrick Sale, quizais o máis influínte teórico do biorrexionalismo, deixa isto claro, á biorrexión é **"**un lugar definido polas súas formas de vida, a súa topografía e a súa biota, máis que por ditados humanos; unha rexión gobernada pola natureza, non pola lexislación**"**[218] (Sale, 2000:43). De aí que, inda que o propio Sale (2000:59) sinale que son sempre os moradores da biorrexión os que máis saben acerca da mesma e dos seus límites, non se pode evitar a sospeita de que ese mellor coñecemento está esoxenamente condicionado na súa validez, isto é, que o biorrexionalismo só acepta o saber dos moradores se é o saber correcto dende o punto de vista dos

---

[216] *Reinhabitation* means learning to live-in-place in an area that has been disrupted and injured through past explotation. it involves becoming native to a place through becoming aware of the particular ecological relationships that operate within and around it. It means undertaking activities and evolving social behaviour that will enrich the life of the place, restore its life-supporting systems, and establish an ecologically and socially sustainable pattern of existence within it (…). It involves applying for membership in a biotic community and ceasing to be its exploiter.

[217] … *bioregion* (…) refers both to geographical terrain and a terrain of consciousness - to a place and the ideas that have developed about how to live in that place (…). A bioregion can be determined initially by use of climatology, physiography, animal and plant geography, natural history and other descriptive natural sciences. The final boundaries of a bioregion are best described by the people who have long lived within it, through human recognition of the realities of living-in-place.

[218] ... a place defined by its life forms, its topography and its biota, rather than by human dictates; a region governed by nature, not legislature.

teóricos biorrexionalistas. A cultura é aquí obxecto dunha definición puramente adaptativa e nun sentido pacífico o ser humano é embebido no natural. Unha cultura que estenda os límites da biorrexión xa non é unha cultura axeitada. Por iso, a apelación á mesma como instancia co-determinante dos límites e forma de vida na biorrexión esconde unha concepción naturalista da cultura, onde esta carece por completo de autonomía respecto das condicións naturais en que se desenvolve, que pasan con iso a ser, non influencia, senón determinación constritiva. O naturalismo verde subscribe a cultura unicamente namentres se pregue á voz da natureza que ese mesmo naturalismo fai resoar. O que esta definición reducionista da cultura mostra é a importante función que no biorrexionalismo cumpre o sentimento. Por máis que se afirme que o lugar se percibe irrevogabelmente conectado á cultura (cf. Aberley, 1999), o certo é que, en consonancia coas sospeitas que o modelo occidental de racionalidade esperta no campo verde radical, a vinculación ao lugar e á biorrexión en que aquel se traduce dependen fortemente dun sentimento de pertenza á terra e ao que significa. A lóxica que esta dependencia mostra non é sorprendente; se o desenvolvemento da cultura significa a progresiva emancipación das constricións que a nosa condición natural impón, a vocación de dar forma á vida social en función desas condicións naturais trae necesariamente consigo unha redefinición da cultura que outorgue maior peso ao emocional, noutras palabras, cando escoitamos á paisaxe, podemos regresar ás nosas raíces primitivas, podemos ulir e saborear a carne da terra (McGinnis, 1999a:1); o propio McGinnis (1999a) fala dunha memoria sensual do lugar, así como da necesidade de que, no contexto biorrexional, o fragmentado eu occidental pode ser reconstruído, a través dunha auténtica reescritura e reconstrución do corpo e a carne (McGinnis, 1999b:76). A reorganización biorrexional alcanza a todas as ordes. Aínda máis, malia a que o melloramento da interacción dos seres humanos coa natureza pódese invocar como a razón clave a favor do mesmo (Klyza, 1999:82), o movemento biorrexionalista percíbese como unha auténtica revolución cultural, como a expresión definitiva do ecoloxismo; máis que un marco alternativo para gobernar, ou un enfoque descentralizado da política ecolóxica, representa unha profunda visión cultural, que abarca cuestións morais, estéticas e espirituais. En efecto, o biorrexionalismo trata de penetrar, informar e re-habitar os intersticios da economía política contemporánea, convertendo os Estados e bisbarras en biomas e hitos, cambiando non só as fronteiras do goberno, senón tamén as da percepción. De feito, re-habitar a paisaxe é, fundamentalmente, un desafío para a percepción, así como para a cidadanía (Thomashow, 1999:121).

Esta profunda reorganización da sociedade e do eu occidental require, en todo caso, dunha forma política. A orde política biorrexional é, naturalmente, unha transposición da orde natural. Trátase de acabar coas fronteiras políticas existentes para facer re-emerxer outras máis naturais (Tokar, 1987:30). De acordo con Kirkpatrick Sale, que é quen máis contribuíu a dotar ao biorrexionalismo dun perfil político, a organización territorial e política non é máis que un reflexo dunha organización natural que ten na biorrexión a súa unidade máis importante:

> "A rexión natural é a biorrexión, definida polas calidades que Gaia estabeleceu alí, os *dons* da natureza. É calquera parte da superficie da terra cuxas fronteiras aproximadas están determinadas por características naturais máis que por ditados humanos, distinguíbel doutras áreas por particulares atributos de flora, fauna, auga, clima, solos e formas da terra, e polos asentamentos humanos e as culturas cuxos atributos produciu. Usualmente os límites entre tales áreas non son ríxidos (a natureza, por suposto, funciona con flexibilidade e fluidez), pero as contornas xerais das rexións non son difíciles de identificar por medio dun pequeno coñecemento ecolóxico"[219] (Sale, 2000:55).

Englobando á biorrexión, Sale distingue á vez a existencia de morfo-rexións, xeo-rexións e eco-rexións. Vivir biorrexionalmente require vivir dentro deses límites e facelo cos medios que eses territorios achegan. Dentro dos mesmos, a comunidade é a forma de organización social preponderante, e nisto, como sinalarei, o biorrexionalismo coincide coa práctica totalidade das expresións políticas verdes. Concretamente, Sale afirma que deberían estar formadas por mil persoas as máis pequenas e dez mil as máis grandes, dado que por riba desta cifra unha comunidade non pode aspirar ao que el chama autosuficiencia ou capacidade para se soster económica e ecoloxicamente cos seus propios recursos. Estas comunidades biorrexionalistas subliñan a descentralización, a escala humana, a diversidade biolóxica e cultural, a autosuficiencia, a cooperación e a responsabilidade social e biótica comunitaria. Dende o punto de vista económico, a biorrexión sería, segundo estes principios, **"**unha economía dependente do número *mínimo* de bens e da *mínima* cantidade de perturbación medioambiental, de acordo co *máximo* uso dos recursos renovábeis e o *máximo* uso do traballo e enxeño humanos**"**[220] (Sale, 2000:69). O uso do medio subordínase á súa conservación. Á vez, politicamente, isto podería traducirse nunha rede de comunidades libertarias ligadas por medio de liñas de comunicación e información antes que por un aparato estatal formal (cf. Sale, 2000:90). Como espello dunha natureza carente de xerarquía e rexida polos principios de cooperación e complementariedade, a política nas comunidades biorrexionais non coñece a xerarquía e a dominación; as decisións son adoptadas e executadas por aqueles con competencia e experiencia na tarefa **"**guiados pola voz do corpo social como un todo e polos principios da ecoloxía**"**[221] (Sale, 2000:101). Aparentemente, como ocorre co conxunto de apelacións verdes ao valor da comunidade, esta constituiríase nunha sorte de democracia radical e participativa. Non obstante, a fidelidade ao principio biorrexional básico, combinada co valor

---

[219] The natural region is the bioregion, defined by the qualities Gaea has established there, the *givens* of nature. It is any part of the earth's surface whose rough boundaries are determined by natural characteristics rather than human dictates, distinguishable from other areas by particular attributes of flora, fauna, water, climate, soils, and landforms, and by the human settlements and cultures those attributes have given rises to. The borders between such areas are usually nor rigid - nature works of course with flexibility and fluidity - but the general contours of the regions themselves are not hard to identify by using a little ecological knowledge.

[220] ... an economy that depend upon a *minimum* number of goods and the *minimum* amount of environmental disruption along with the *maximum* use of renewable resources and the *maximum* use of human labor and ingenuity.

[221] ... guided by the voice of the body as a whole and the principles of ecology.

nuclear da diversidade, produce un resultado que dificulta a existencia de calquera orde política equilibrada e minimamente homoxénea. A determinación naturalista do político é aquí recoñecida sen ambaxes e asumida en todas as súas consecuencias. Así, Sale é moi claro cando afirma que privilexiar a diversidade natural exclúe a necesidade de que todas e cada unha das sociedades biorrexionais se constrúan sobre valores democráticos:

> "A diversidade biorrexional, debe comprenderse, significa isto exactamente. Non significa que cada comunidade en cada biorrexión, cada subrexión dentro dunha eco-rexión nun continente, deba construíse de acordo ás mesmas liñas, desenvolver as mesmas formas políticas. Máis particularmente non significa que cada biorrexión deba abrazar os valores da democracia, a igualdade, a liberdade, a xustiza e demais, a clase que proclama a tradición liberal americana. Biorrexións verdadeiramente autónomas tomarían inevitabelmente camiños distintos e non necesariamente complementarios, creando os seus propios sistemas políticos de acordo coas súas propias condicións medioambientais e necesidades ecolóxicas"[222] (Sale, 2000:108).

A relación entre biorrexionalismo e democracia é por tanto unha relación feble; inda que o propio Sale espera que unha rexión fiel aos principios biorrexionais conduza a súa política na dirección do libertarismo non coercitivo e democrático, isto non é en xeito algún necesario. Cabe esperar, pola contra, que distintas culturas teñan concepcións distintas acerca das formas políticas que mellor se adaptan aos seus obxectivos. Epifanía da diversidade: **"**O biorrexionalismo, por tanto, non só tolera senón que está encantado coa diversidade do comportamento humano, e a variedade de formas políticas e sociais ás que dá lugar**"**[223] (Sale, 2000:110). O universalismo é expresamente rexeitado, en tanto que os principios reitores do biorrexionalismo conducen directamente á evidencia de que se desenvolven rapidamente límites a calquera filosofía ecolóxica *universal*, na medida en que cada biorrexión, cada conxunción de concretos ecosistemas e a súa cultura humana anexa, requiriría un sistema ideolóxico apropiado para si e só para si (Atkinson, 1991:196). Curiosamente, o biorrexionalismo viría aquí a recoñecer a existencia de multitude de naturezas, colocando con iso en dúbida a validez universal e a-histórica da súa concepción da mesma. A diversidade eco-sistémica non reflicte a esencial unidade da natureza concibida como un todo senón que permite a esta manifestarse de moi distintas formas baixo as cales subxace esa homoxeneidade. En todo caso, esta determinación naturalista do político non é máis que expresión da enteira determinación naturalista do social. Só así pode afirmar Sale que a estrutura moral completa dunha

---

[222] Bioregional diversity, it must be understood, means exactly that. It does not mean that every community in a bioregion, every subregion within an ecoregion, every ecoregion on a continent, would construct itself along the same lines, evolve the same political forms. Most particularly it does not mean that every bioregion would be likely to heed the values of democracy, equality, liberty, freedom, justice, and the like, the sort that the liberal American tradition proclaims. Truly autonomous bioregions would inevitably go in separate and not necessarily complementary ways, creating their own political systems according to their own environmental settings and their own ecological needs.

[223] Bioregionalism, then, not merely tolerates but thrives on the diversity of human behavior, and the varieties of political and social arrangements they give rise to ...

sociedade ecoloxicamente consciente descansaría sobre o que denomina **"**principios gaianos**"**[224] (cf. Sale, 2000:120), orientados á conservación do ecosistema. O biorrexionalismo culmina entón na ética da terra postulada por Leopold, xa que a comunidade biótica eríxese en medida de todas as cousas. A liberación das novas cadeas que a modernidade impón non acaba senón provocando a recuperación das vellas.

A proposta biorrexionalista crea notábeis obxeccións, expresión todas elas dos problemas que formula a decisiva influencia que na conformación do armazón preceptivo verde ten a súa concepción esencialista da natureza, á que se atribúe aquí en grao máximo condición lexisladora; o biorrexionalismo é pura tradución normativa do natural, auténtica transposición humana da orde dada dunha natureza que todo o sabe. A constitución das biorrexións como formas de organización social, económica e política resulta, á marxe da súa aparente simplicidade, máis ben problemática. Porque o biorrexionalismo elude o feito de que as fronteiras culturais, lingüísticas e relixiosas non seguen necesariamente liñas biorrexionais, xa que a interdependencia e interpenetración das culturas humanas dificulta o confinamento das mesmas e a súa disección e atribución a lugares que teoricamente as xeran de forma natural. Incluso se a óptica é a contraria, o problema persiste; sobre a diversidade particular, concreta, estendeuse e continua estendéndose unha grosa pátina de igualación cultural a nivel global que por suposto é allea a toda configuración moral. As biorrexións preséntanse como algo dado, xa sexa pola natureza ou pola historia, cando en realidade son construídas por un amplo conxunto de procesos de intersección, que operan en escalas temporais e espaciais moi diferentes (Harvey, 1996:202). A apropiación cultural e material da natureza impiden falar xa de ningunha clase de configuración natural capaz de se impor á orde estabelecida polo ser humano. Esta orde caracterizouse ademais, historicamente, por unha crecente separación, no sentido de progresiva independencia, da humanidade respecto da súa contorna inmediata. As *polis* humanas transcenderon sempre toda clase de divisións naturais (cf. Lewis, 1992:114). O que escapa ao biorrexionalismo é, por tanto, o feito de que as rexións son construcións humanas, onde a configuración natural do territorio é un elemento máis da mesma, mais non o único nin o decisivo; a historia e a cultura teñen un maior peso na determinación do trazado rexional. As fronteiras xeográficas son en parte definidas polos trazos topográficos, pero sobre todo polo uso e a percepción humanas (Alexander, 1990:169). Son unha cuestión cultural e política, antes que ecolóxica. De feito, a propia natureza é en si mesma, contemplada abstractamente, un continuo; é a subxectividade humana a que aprecia nela diversidade, e a que estabelece divisións xeográficas na mesma; falar de rexións naturais é unha contradición nos termos. O enteiro edificio biorrexionalista ciméntase nunha falacia.

Sen embargo, é na sobre-determinación naturalista da organización social e política onde o biorrexionalismo expresa cumpridamente os problemas que afectan ao armazón preceptivo verde. Constitúe, de feito, unha mostra paradoxal, dentro do ecoloxismo radical, da renuncia á política que

[224] ... Gaean principles.

a divinización do natural trae consigo. No determinismo medioambiental que o biorrexionalismo defende, as culturas humanas aparecen determinadas polas terras e climas en que nacen e se desenvolven. A contrastación empírica de tal postulado só revela, non obstante, a súa falsidade; as culturas humanas, inda que influídas na súa confirmación polas características do territorio en que nacen, transcenden a contorna natural en que nacen e impóñense a el. O determinismo ambiental é en realidade defendido polo biorrexionalismo de forma preceptiva; pode que esa determinación non teña lugar na práctica, mais se debe producir; a cultura e sociedade humanas teñen que se rexer polo medio natural en que se desenvolven (cf. Lewis, 1992:114). Dadas as negativas consecuencias que seguen ao afastamento humano da terra, o regreso á mesma preséntase como a única solución á deriva da modernidade. A diferenza que a humanidade demostrou debe ser agora anulada, esquecida como se non tivera lugar; o dualismo que a práctica consagrou debe ignorarse en beneficio dun imposíbel retorno ao seo da natureza, cuxas directrices son, por suposto, humanamente decididas. É certo que o modelo determinista foi obxecto, dentro do propio biorrexionalismo, dalgunha contestación. Fronte ao mesmo proponse un modelo posibilista que outorga á cultura humana unha maior responsabilidade na creación de lugares, a partires dos trazos naturais dunha biorrexión dada, grazas á súa capacidade tecnolóxica e visión ideolóxica (cf. Flores, 1999:48). Isto é, grazas á súa cultura. Debe ser benvida a corrección que este posibilismo aporta, mais existen motivos para pensar que resulta incompatíbel cun biorrexionalismo cuxos principios fundamentais son postos en dúbida. Que a cultura humana sexa o factor principal nuns procesos de constitución de lugares nos que os trazos topográficos non deixan de exercer a súa influencia é un feito contra o cal o biorrexionalismo se rebela, propoñendo normativamente o contrario, é dicir, a determinación natural da cultura. Matizar é aquí desvirtuar. No mellor dos casos, esta modificación de fondo daría forma a un biorrexionalismo non científico, algo máis parecido a unha sensibilidade que ten en conta a influenza das rexións *naturais* na constitución das culturais, adoptando un enfoque dialéctico que se orienta na dirección dunha maior conciencia ecolóxica e unha máis respectuosa interacción socio-natural (cf. Alexander, 1990:172). Desactivado o mecanismo determinista, un enfoque deste tipo sería proveitoso para unha política verde que recoñece a interdependencia do social e o natural, que o concepto de medio ambiente vén a expresar, contribuíndo á conciencia de que o proceso de apropiación cultural e material da contorna non elimina a dependencia humana dos sistemas naturais, cuxa transformación dá forma, nun movemento recíproco, á cultura e aos lugares humanos.

Pola súa parte, a naturalización do político do biorrexionalismo reproduce os problemas asociados a toda tradución preceptiva estrita do natural. Deducir a orde política da natural, ademais de descansar inevitabelmente sobre unha previa valoración humana á hora de darlle forma, supón non só excluír toda fundamentación universalista da ordenación política e social, senón, propiamente, renunciar ao político. A cuestión é que se remede a fundamentación teolóxica da orde terrea, a través da substitución da divindade por unha natureza divinizada. Trátase, sobre todo, de

que ao propor unha harmonía social e ecolóxica que se define como natural, e en consecuencia dada, a orde social e ecolóxica pasa a ser algo pre-político, á marxe de toda deliberación e decisión social (Barry, 1999:89). A acción humana constituiríase nunha sorte de acto neutral de tradución da orde inscrita en cada biorrexión, trasposto así ao ámbito social. O propio biorrexionalismo asume a disparidade de ordes políticas que conducen á correspondente diversidade de ordes naturais. A democracia non é, non pode ser, un valor superior ao de respecto aos mandatos da biorrexión. Se a lotería natural non é favorábel aos principios democráticos, non é fácil prever como os valores que o biorrexionalismo predica da comunidade (ausencia de dominación, cooperación) poden ser respectados. A natureza pode saber máis acerca da interacción natural-humana, pero é difícil soster o argumento de que tamén sabe o que é mellor para interacción intrahumana (Barry, 1994:379). Na afirmación escóndese unha concesión ao tipo de epistemoloxía derivativa que os biorrexionalistas propugan, isto é, ao sinalar que a natureza sabe máis que nós acerca das relacións humanidade-natureza, parece esquecerse que aquilo que a natureza sabe é o que nós decidimos que sabe. A personificación da natureza, tan útil para a ecoloxía política a efectos da extensión da considerabilidade moral, resulta arriscada en ocasións como esta, porque da imaxe dunha natureza intelixente, en tanto dotada de auto-poiese, dedúcese unha natureza consciente que só existe como proxección do noso saber acerca da mesma. Por outra banda, o respecto ás directrices naturalmente dadas por cada biorrexión afecta non só á integridade dos valores democráticos, senón que pode tamén danar a integridade ecolóxica do territorio en cuestión; o libre desenvolvemento dunha cultura determinada por uns concretos trazos naturais non garante a racionalidade e benignidade ecolóxica dos seus moradores. A presunción biorrexionalista da bondade inherente ao ser humano (Booth, 1997:262) non se sostén á luz dos seus propios principios; unha biorrexión inhóspita ben pode dar lugar a unha cruenta loita pola supervivencia. Finalmente, a defensa biorrexionalista da diversidade a nivel global ten algo de inxenua proxección da riqueza e variedade naturais características de América do Norte. Non todas as biorrexións, pola contra, exhibirán tal feracidade; nunha división biorrexional do mundo, habería casos de insuficiencia de recursos, mesmo incluso para a satisfacción das necesidades básicas (Roussopoulos, 1993:78). Así pois, as ordenacións políticas derivadas da natureza non son necesariamente máis validas que as creadas polo ser humano cando de respectar a integridade desa mesma natureza se trata, nin dende logo á hora de formar unha orde política humana, porque ceder a palabra á natureza é cedela a unha lectura humana da natureza escudada na lexitimidade do prefigurado e dado dunha vez e por todas, onde de novo a intervención da humanidade é ocultada na penumbra do orixinario.

A ambivalencia preceptiva do ecoloxismo político atopa así, na súa reivindicación do lugar e na política asociada á mesma, nova e cumprida expresión. A queixa pola crecente separación do ser humano respecto do mundo natural que constitúe signo distintivo do proceso de modernización desemboca nun movemento contrario de defensa do lugar, dos concretos trazos naturais dun determinado espazo e da cultura humana asociada a eles, sempre e cando este se caracterice polo

respecto a aqueles. O acento no lugar adopta tons esencialistas e culmina na concesión dunha normatividade forte a aquel. Ao se erixir en horizonte preceptivo, o lugar ven a ser o medio para unha nova naturalización da vida social e política, é dicir, lugar oponse a sociedade. Subxace a esta determinación naturalista a concepción esencialista da natureza propia do ecoloxismo, que tamén aquí, na pechada defensa dun lugar dotado de normatividade propia e irrenunciábel, reflicte a incapacidade para asumir a historicidade e sociabilidade das relacións entre humanidade e natureza. O biorrexionalismo constitúe a máxima expresión desta forma de naturalización, renuncia á vez á política e a toda forma de universalismo. A reconstrución da política verde non se pode basear en premisas deste tipo senón no seu rexeitamento. En conxunto, a acusada ambivalencia que exhibe o ecoloxismo no seu aspecto preceptivo vén a reclamar unha reformulación do mesmo que, a partires da crítica xa ofrecida, definan dunha maneira distinta, acorde en todo caso cunha concepción histórica e social da natureza, cos principios dunha modernidade criticamente asumida, e cos principios dunha política democrática orientada á aplicación do principio de sostibilidade.

2.3. **A ecoloxía política e o problema dos límites**

A pesares da ambivalencia que caracteriza ao armazón normativo do ecoloxismo, e á marxe da fragmentación do seu discurso, se algo distinguiu a orientación do movemento dende os seus inicios é a crítica dunha modernidade cuxo proxecto de dominación da natureza e emancipación individual xulga fracasado. É precisamente na procura duns fundamentos externos a esa mesma modernidade onde cabe localizar o xerme daquela ambivalencia e, sobre todo, das numerosas contradicións e fallas que adornan as premisas epistemolóxicas e os principios políticos que o ecoloxismo político defende e que son causa desa oposición frontal e completa. En coherencia, en cambio, coa reformulación do ecoloxismo até aquí apuntado, así como co obxectivo de erixir unha política verde renovada e vinculada a unha modernidade de cuxo proxecto é á vez expresión reflexiva e reconsideración crítica, discútese aquí unha concepción do armazón preceptivo verde baseada na noción de límite, é dicir, a política verde entendida como política de límites. É certo que o propio movemento verde constituíuse, nas súas orixes, como un discurso acerca dos límites do industrialismo; tamén que no curso da súa evolución posterior os límites que os sistemas naturais estabelecen á actividade humana foron frecuentemente invocados. Podería aducirse que o ecoloxismo é xa unha política de límites. No sentido, por exemplo, en que o defende Riechmann (2000:55): **"**A ecoloxía como *pensamento dos límites* analiza as constricións estruturais que para as accións e os proxectos humanos se derivan do finito e vulnerábel da biosfera, do carácter entrópico do universo e das características orgánicas, psíquicas e sociais do ser humano**"**[225]. Non obstante, a apelación verde aos límites, sobre todo cando provén do campo radical cuxa influencia foi tan

[225] La ecología como *pensamiento de los límites* analiza las constricciones estructurales que para las acciones y los proyectos humanos se derivan de la finitud y vulnerabilidad de la biosfera, del carácter entrópico del universo y de las características orgánicas, psíquicas y sociales del ser humano.

negativa para a conformación preceptiva e a fixación de prioridades no conxunto do movemento, non propón tanto a corrección da modernidade á luz dos seus principios e da súa propia evolución, canto o abandono do seu proxecto en beneficio dun modelo de sociedade contaminado polo dogmatismo esencialista e a ideoloxización de signo naturalista. Ben é certo que a noción de límite evoca por si mesma unha orientación conservadora. No caso dunha política verde reconstruída esa orientación esvaécese; unha política de límites é unha política de reconstrución e corrección daqueles aspectos da modernidade filosófica e política que demostraron a súa parcial insuficiencia, ou necesitan de adaptación a unha nova realidade; é a modernidade que se interroga a si mesma. Tal e como aquí se formulan, nin o principio de sostibilidade nin a democratización da democracia, principios reitores da política verde han de ser considerados como reformadores e radicais; sucede que se trata dunha radicalidade respectuosa cos imperativos democráticos e coherente cunha visión da natureza que nada ten que ver co soño edénico que afecta a gran parte do ecoloxismo político. En calquera caso, o que se ofrece a continuación é en gran medida unha operación similar á que antecede, na que se reconstruíu o armazón preceptivo verde; con idéntico obxectivo, proponse unha reformulación dos distintos límites en torno aos cales xira a política verde, no que constitúe unha crítica dalgúns postulados da ecoloxía política que permite o seu aproveitamento, unha vez efectuada a pertinente depuración conceptual.

Os límites do antropocentrismo. Elemento recorrente do discurso verde radical e aspiración coherente cos termos en que formula a procura das razóns explicativas da crise ecolóxica global, o ecoloxismo político propugna a así chamada superación do antropocentrismo, vale dicir, o abandono daquela suposición ontolóxica que sitúa ao ser humano na cúspide da xerarquía natural, medida de todas as cousas para quen todas as cousas están feitas. O que se ataca aquí non é o vello argumento do designio que contempla o mundo como aparello teleoloxicamente creado en beneficio humano senón a construción metafísica que sitúa ao ser humano nunha posición de privilexio respecto dun mundo natural ontoloxicamente depreciado en relación con el. A superioridade que leva para a humanidade ese situarse no centro viría a propiciar unha percepción e emprego instrumentais da natureza, que impiden o debido recoñecemento do seu valor intrínseco e o cumprimento da conseguinte obriga de respectalo. Inda que existen antecedentes no pensamento grego e o Renacemento, o antropocentrismo tal e como hoxe o coñecemos é, sobre todo, unha herdanza do cristianismo que a Ilustración procede a secularizar (cf. Von Wiese, 1979:23). Tamén o renova, non obstante, mediante o seu vencello ao proxecto de control da natureza a través do coñecemento científico e o control técnico que serven como medios para a realización do ideal de progreso. A modernidade é a consagración do antropocentrismo; para os verdes, a crise ecolóxica á que aquela dá lugar é precisamente a súa refutación; só o seu abandono, en favor do valor propio do mundo natural e do conseguinte respecto ás súas necesidades de supervivencia e florecemento, permitirá revertela. O ser humano non é ningún ser superior, é un membro máis da comunidade

natural; ao dualismo exacerbado oponse o monismo naturalista que pretende descentralo. Para a ecoloxía política, pois, nin o antropocentrismo nin a súa linguaxe son axeitados para a expansión da comunidade moral ao mundo natural; só a constitución dunha única comunidade á que a humanidade e o mundo natural pertenzan por igual asegura esa igual consideración moral. O antropocentrismo preséntase como o obstáculo principal para a súa emerxencia.

A crítica verde ao antropocentrismo adopta distintos tons. En última instancia, tan só o ecoloxismo radical insiste na necesidade da súa erradicación, xa que a maior parte da literatura termina por acreditar na súa inevitabilidade. O que poderiamos denominar antropocentrismo epistemolóxico é unha característica inerradicábel da percepción e comprensión humanas, resultantes da súa mesma condición; o ser humano só pode contemplar o mundo dende a súa perspectiva, que é ademais o produto dunha longa sedimentación histórica de linguaxe, símbolos e prácticas de distinto tipo. A crítica dos verdes debe orientarse máis ben cara as consecuencias morais e prácticas que se deducen deste antropocentrismo, dado que o antropocentrismo epistemolóxico non constitúe unha premisa suficiente para a produción daqueles efectos que os verdes denuncian. O mesmo abandono do antropocentrismo que o ecoloxismo reclama fai parte dos seus presuposto; se o ser humano debe rexerse polo xuízo reflexivo, e non por un impulso inmediato, restrinxindo o seu intercambio coa natureza, a especie humana non é un elemento máis na natureza, senón un ser único dentro da mesma, capaz de ser eticamente responsábel das súas accións (Torgerson, 1999a:108). O antropocentrismo é presuposto da súa crítica. En cambio, o antropocentrismo instrumentalista designaría aquela dedución preceptiva do antropocentrismo epistemolóxico, segundo a cal o ser humano ten que atender aos seus intereses con exclusión do mundo natural ou partes del, contemplándoo como un simple medio para o cumprimento dos seus fins. É o que Dobson chama antropocentrismo forte, que leva consigo **"**unha noción da inxustiza e iniquidade no uso instrumental do mundo non-humano**"**[226] (Dobson, 1997:85). Dende a óptica ecocéntrica, con esta resposta incorrese na falacia antropocéntrica, isto é, a confusión da identidade do suxeito perceptor co contido do percibido, fundindo o sentido tautolóxico do antropocentrismo co seu sentido substantivo (Eckersley, 1992:55-56). Mais a matización é aquí decisiva; o que se crítica xa non é o antropocentrismo, senón outra cousa que pode ser denominada de forma distinta, a saber, *especismo*, ou arbitraria discriminación sobre a base das especies, e *chauvinismo humano*, ou estabelecemento de diferencias relevantes entre o mundo humano e o natural, en invariábel beneficio do primeiro (cf. Hayward, 1997:52). A mesma solución ecocéntrica, un *biocentrismo* que cultiva unha orientación en principio non favoritista que trata de garantir as condicións de florecemento do mundo natural na maior amplitude posíbel, ten, en realidade, o antropocentrismo epistemolóxico como presuposto. O ecocentrismo é en si mesmo portador de valores humanos; o anti-antropocentrismo é antropocéntrico.

---

[226] … una noción de la injusticia e iniquidad implicada en el uso instrumental del mundo no humano

A política verde reconstruída rexeita a orientación anti-antropocéntrica do ecoloxismo radical en beneficio dunha reconsideración dos límites do antropocentrismo. Isto non supón en xeito algún un rexeitamento análogo a aquel do ecocentrismo; a política verde é antropocéntrica. O que se persegue é cultivar un antropocentrismo comprensivo, consciente de si mesmo e dos seus límites, capaz de coñecer a distancia que o separa do mundo natural pero igualmente de aprecialo alén do seu necesario uso instrumental. Esa reflexividade ten así tanto que ver coa conciencia de si, que conduce ao cuestionamento dos propios valores e prácticas, a miúdo abrazados de xeito involuntario ou non meditado, como co desexábel enriquecemento da percepción humana do mundo natural como outredade, como estrañeza resultante non do misterio senón do coñecemento e control consciente do natural. Este enriquecemento do antropocentrismo, que efectivamente vai alén da visión económico-instrumental do mundo natural, non disolve a oposición antropocentrismo-ecocentrismo, como quere Benton (1992:72), porque resulta precisamente dunha afirmación do primeiro que o segundo non pode aceptar. A identificación que o radicalismo verde fai do antropocentrismo como expresión, unicamente, dunha concepción instrumentalista forte, constitúe unha mistificación estratéxica en orixe que lle impide aceptar unha forma cualificada do mesmo. Porque no marco dun antropocentrismo comprensivo, como en calquera versión modificada do mesmo, **"**o status do mundo natural permanece continxente: isto é, *non posúe un status de permanente protección***"**[227] (Barry, 1999:25), ao contrario que na posición apriorística que privilexia por principio a preservación da natureza sobre o seu uso humano. O antropocentrismo comprensivo é igualmente consciente da interdependencia de sociedade e natureza, que dificulta o mantemento de dicotomías características do pensamento verde, baseadas na pureza dun mundo natural hoxe sometido a un control consciente que inevitabelmente o humaniza aínda cando non o modifique. O anti-antropocentrismo verde radical ten como condición de posibilidade a existencia de dúas ordes separadas, a humana e a natural, aplicando valores diferenciados para cada un. As súas premisas, sen embargo, non son xa válidas; só dende o antropocentrismo é posíbel desenvolver unha política verde realista, preferibelmente dende un antropocentrismo comprensivo capaz de enriquecer a nosa percepción e valoración da natureza á luz das novas condicións creadas tras a súa desaparición como tal natureza.

Os límites do progreso. Non é sorprendente que a crítica ao progreso sexa un lugar común no discurso verde. O ideal do progreso asentado nun sentido lineal da historia, nunha continuada mellora da humanidade que desenvolve e acumula os seus coñecementos á par que incrementa o seu benestar a través do exercicio da razón, o dominio da natureza, os avances da ciencia e da técnica, é rexeitado polo ecoloxismo político; o seu vencello co *pathos* de crecemento e expansión material do industrialismo, e cunha democracia liberal insuficiente, son razóns adicionais para o cuestionamiento dunha ideoloxía encubridora dunha realidade ruinosa e lexitimadora do aparente. A crise ecolóxica proporciona a mellor proba do fracaso do ideal do progreso, do fracaso da

[227] … the status of the non-human world remains contingent: that is, *it does not enjoy permanently protected status*.

modernidade que o axita como bandeira. Non hai que esquecer, por outra banda, que o progreso é algo máis que unha ideoloxía, é dicir, constitúe igualmente unha estrutura extra-parlamentaria de acción, sancionada e institucionalizada, para o cambio permanente da sociedade, situada alén do consenso e da lexitimación (cf. Beck, 2006). É unha meta-narrativa, un dispositivo de lexitimación da propia modernidade (Lyotard, 1994). Por outra parte, a crítica do progreso e o sinalamento dos seus límites é tamén unha crítica dos seus fundamentos, que son, ao tempo, os fundamentos do proxecto moderno de dominación da natureza. A presunción, implícita no ideal de progreso, de que o ser humano pode coñecer o mundo e manipulalo, é posta en dúbida (cf. Torgerson, 1999a:102; Heller e Féher, 1995:84). Os límites do progreso son tamén os límites da racionalidade occidental. Para a ecoloxía política, é necesario asumir estes límites e actuar en consecuencia, promovendo unha forma de vida orientada cara a un desenvolvemento social integral respectuoso dunha natureza coa que se relaciona harmonicamente.

A política verde non se pode fundar no rexeitamento do ideal de progreso senón na súa reformulación. En lugar de soster unha emenda á totalidade do proxecto moderno de corte neorromántico, como fai o ecoloxismo, a política verde debe propor unha crítica reconstrutiva da noción de progreso da que o momento reflexivo que ela mesma supón é parte e consecuencia. A política verde representa máis ben unha crítica inminente do progreso, a suxestión dunha comprensión alternativa do mesmo (Barry, 1999:9). Nela, o progreso non se identifica unicamente co incremento das condicións materiais de benestar, polo demais repartidas de forma desigual, senón que é máis integrador e xeral. Algúns verdes sosteñen que o rexeitamento dalgúns aspectos do ideal de progreso, como a súa necesidade histórica ou a infalibilidade da planificación social e tecnolóxica como solucións, non son razón suficiente para a súa completa preterición, equivalente á negación da capacidade humana para dar forma ao seu futuro (cf. Attfield, 1991:83). Os dous principios reitores da política verde, democratización e sostibilidade, son parte dunha política de progreso, da crenza no progresivo desenvolvemento humano. É un progreso reflexivo, que se interroga sobre as súas propias condicións de posibilidade e é consciente dos seus límites, pero que tamén se afirma a si mesmo como algo máis que ideoloxía. A flexibilidade da noción permite así empregar a súa forza retórica en beneficio dun proceso de modernización renovado que atopa eco na política verde renovada.

Os límites do crecemento. A invocación dos límites ecolóxicos do crecemento económico e a conseguinte necesidade de axustar o segundo aos primeiros é unha constante na argumentación verde contra a modernidade e o seu modelo de sociedade. O contraste entre a finitude dos nosos recursos materiais e a orientación indefinida do crecemento económico é con frecuencia utilizada polo ecoloxismo como unha das principais contradicións do industrialismo, cuxa consecuencia lóxica é paradigma do insostíbel e conformador dun negativo da sociedade sostíbel. A aparición de *Los límites del crecimiento*, en 1972, pode de feito considerarse o simbólico nacemento do movemento ecoloxista. Xa se advertiu nesas liñas de que tendencias como unha industrialización

acelerada, o rápido crecemento demográfico, a escaseza xeral de alimentos, o esgotamento dos recursos non renovábeis e o deterioro do medio ambiente apuntaban cara a unha converxencia alarmante e a unha situación social catastrófica (cf. Meadows *et al*., 1972). No significativamente titulado *Manifiesto para la supervivencia* expúñase con claridade esta tese: **"**Un aumento *indefinido*, sexa do tipo que sexa, non pode ser sostido por uns recursos *finitos*. Este é o *quid* da doutrina ecolóxica**"**[228] (Goldsmith *et al*., 1972:14). O fracaso das predicións apocalípticas formuladas polo discurso de límites da década dos setenta non impide, sen embargo, o sostemento posterior da tese, ben sexa proclamando que eses límites xa están acadados inda que non podamos percibilos (cf. Goodland, 1997), ben situando máis adiante o horizonte de cumprimento. O prexuízo que a vertente predictiva deste discurso de límites produciu no movemento verde non se limita á súa fiabilidade prospectiva, induciu tamén unha certa desatención á máis xeral critica verde ao crecemento, cuxo núcleo é a existencia de límites físicos absolutos ao crecemento económico en virtude da segunda lei da termodinámica ou lei da entropía, tal e como a formula o economista rumano Georgescu-Roegen (1971), e que se constitúe nun fundamento moito máis axeitado para a crítica que o proporcionado pola tese derivada do informe de 1972, por ofrecer a posibilidade dunha crítica *inmanente* do crecemento e dos fundamentos das bases da economía ortodoxa (cf. Riechmann e Fernández Buey, 1996:215). Aos efectos do discurso crítico verde, emporiso, a limitación da crítica do crecemento aos seus aspectos económicos ou materiais é claramente insuficiente. Porque se trata máis ben de sinalar o xeito en que un determinado modelo de crecemento determina ao conxunto das relacións e institucións sociais adoptando por iso carácter preceptivo. Débese cuestionar o crecemento como principio, isto é, a validez dun sistema social apuntalado no crecemento económico indefinido á marxe da existencia ou non de límites físicos ao mesmo.

A política verde reconstruída non se basa, pola contra, nun rexeitamento do crecemento en si mesmo e en todo caso, propón unha revisión do modelo de crecemento adoptado polo capitalismo de consumo. A contaminación moral que supón un capitalismo baseado na publicidade e no feticihismo da mercadoría, onde toda relación social está mediada polo mercado, debe ser corrixida e moderada para lograr un maior, que non absoluto, esquecemento das regras da competencia, axuste entre produción, necesidade e consumo. Máis que a taxa de consumo ou de crecemento, trataríase de maximizar o nivel de benestar de forma sostíbel, de xeito que o crecemento fose precisamente o que ese benestar reclame (Beckermann, 1996:185-186). A calidade dese benestar habería de ser social e democraticamente definida, vinculada como está á política de sostibilidade escollida. Hai que tomar en consideración, finalmente, a posibilidade de que o crecemento económico, contra a presunción verde e contra a súa preferencia por formas estacionarias de desenvolvemento, poda ser beneficioso para a súa vocación conservacionista. No marco dunha

[228] Un aumento *indefinido*, sea del tipo que sea, no puede ser sostenido por unos recursos *finitos*. Este es el *quid* de la doctrina ecológica.

sostibilidade prometeica, entendida como control consciente das interaccións socio-naturais, onde a protección do mundo natural remanente depende das preferencias sociais expresadas democraticamente nese sentido, mais que se inclina *ex ante* á súa preservación debido ás renovadas posibilidades de apreciación da súa estrañeza abertas polo seu dominio, o crecemento económico pode facilitar a viabilidade dunha política dese tipo, na medida en que as solucións tecnolóxicas permiten des-materializar as bases do crecemento. Este último é imprescindíbel para separar, na maior medida posíbel, produción e mundo natural (cf. Lewis, 1992). Non se pode entender, en xeito algún, unha separación completa, porque a sociedade non pode ser despoxada da súa base material, agora ben, pode ordenarse esa dependencia de xeito que a explotación dos recursos naturais sexa, vía desenvolvemento tecnolóxico, o máis racional e eficaz posíbel.

Os límites da comunidade. O ecoloxismo político desafía os límites tradicionalmente estabelecidos para as comunidades morais e políticas, cuxos criterios de pertenza considera indebidamente excluentes e baseados nun nesgo antropocéntrico. O recoñecemento do valor intrínseco da natureza reclama a consecuente ampliación do *demos* para incluír no mesmo ao mundo natural e ás vindeiras xeracións. No primeiro caso, recoñecer a natureza indefinida das fronteiras da comunidade política e estendela ao mundo natural, permitiría desmantelar a divisoria política máis resistente, esta é, a que separa ao mundo humano do non-humano (cf. Dryzek, 1995:22). No segundo, a constitución dunha *comunidade trans-xeracional* viría a superar a concepción tradicional da comunidade, centrada na herdanza e no pasado, para ampliala cara ao futuro, a partires da idea de obriga inter-xeracional (Shalit, 1995). Os mecanismos políticos de institucionalización vicaria desta presenza, xa sexan formas políticas representativas ou dereitos, reforzarían a consolidación cultural da pertenza conxunta a unha mesma comunidade. A política verde poderíase contemplar como unha política de defensa (Barry, 1996:128), integrando no ámbito político aos previamente excluídos mediante unha transgresión dos límites tradicionais da comunidade.

É sen embargo dubidoso que esta ampliación das comunidades moral e políticas poda ter valor alén da retórica e o símbolo. A fundamentación dualista da política verde desaconsella recorrer á inclusión do mundo natural e das vindeiras xeracións nunha comunidade que só se pode constituír como comunidade imaxinaria. A separación sociedade-natureza cumpre unha función na propia percepción humana do mundo e das súas relacións co natural; como queira que é o sentimento de outredade cara a natureza, derivado da estrañeza, a base da súa protección como tal mundo natural no contexto dun medio ambiente que disolve na práctica a separación, falar dunha comunidade moral e política á que ese mundo viría a pertencer só podería obstaculizar o recoñecemento desa outra realidade. Hai que ter en conta que esa inclusión estaría en posición en todo caso dun marcado carácter metafórico, dependente de formas vicarias de representación e dunha extensión cultural de valores verdes que en xeito algún pode ser forzada. A dificultade mesma para a articulación dunha comunidade humana apunta igualmente á dificultade con que se

enfrontaría a constitución dunha comunidade máis ampla e notabelmente máis abstracta. Os obxectivos pretendidos con esta ampliación da comunidade poden ademais ser alcanzados máis probabelmente no marco dunha democracia verde orientada á definición e xestión colectiva da sostibilidade. Tamén a protección dos intereses das vindeiras xeracións pódese garantir sen necesidade de recorrer á metáfora.

Os límites da democracia liberal. A cualificación da democracia como democracia liberal, que supón loxicamente sinalar as limitacións que afectan a unha forma de democracia e non a esta como principio ideal ou xenérico, é xa un avance respecto de formulacións feitas por un ecoloxismo que non poucas veces cuestionou á democracia como sistema político normativamente axeitado. Basta pensar na sinceridade con que o naturalismo biorrexionalista deixa a forma política de cada organización territorial ao chou das características biofísicas da mesma. A calidade prepolítica que distingue ás construcións preceptivas de orde naturalista, que presentan a constitución social como espello da natural e esperan riscar daquela toda mediación e práctica problemática en favor dunha harmonía edénica, contribúe a explicar tamén os receos verdes cara a unha democracia cuxa natureza impide toda certeza acerca da consecución dos obxectivos verdes. Democracia e sostibilidade virían a ser dous valores non realizábeis ao tempo, e a elección decantaríase forzosamente polo segundo. Porque os valores e bens que os verdes desexan preservar non serían tanto internos á democracia como externos á mesma e independentes dela; valores que atinxen directamente á definición do tipo de sociedade que desexamos, aos que non pode responder a teoría da democracia (Saward, 1996:92-93). Non deben existir, non obstante, valores externos á democracia; todo debe ser susceptíbel de ser discutido e decidido nos seus marcos, incluído, naturalmente, a definición da forma de sociedade preferida. Falar de valores verdes externos á democracia é incorrer nunha ontoloxización dos mesmos, que é ao tempo a súa despolitización. Afortunadamente, o movemento verde subscribiu unha sorte de compromiso non escrito coa democracia como valor asumido na práctica, á marxe dos problemas teóricos que o seu vencello formula. Compromiso que levou a que a crítica verde se proxecte non sobre a democracia, senón sobre a democracia liberal. A incapacidade desta para facer fronte ás demandas do ecoloxismo político e para controlar unha crise ecolóxica que contribuíu a xerar, fan evidente a necesidade de desenvolver un modelo verde de democracia capaz de realizar ao tempo os dous principios reitores da política verde, é dicir, democratización e sostibilidade.

2.4. **Cara a unha nova ecoloxía política**

A construción da política verde ten como tarefa a depuración preceptiva do ecoloxismo político, cuxas ambivalencias axiolóxicas dan lugar a unha tradución política dependente dunha concepción falsificada da natureza. A conceptualización do ecoloxismo como política de límites ven ser reconsiderada á mesma luz e provista dunha orientación expansiva antes que restritiva. A

política verde oponse así á ideoloxía verde. A autonomía do político respecto dunha ética naturalista e dogmática esixe o desvencello dos principios e obxectivos verdes respecto dunha concepción da natureza entendida como instancia prescriptiva. Ao obter esta a súa lexitimación precisamente da súa condición natural, a lei do ser humano faise derivar da lei da orde non humana; o carácter pre-político desta última proxecta sobre o ecoloxismo político a sombra da moralización, sombra da luz demasiado poderosa da natureza universal e a-histórica investida de forza preceptiva. A reconstrución crítica do ecoloxismo propende por iso, asemade, cara a unha visión da natureza baseada nun realismo comprensivo que sexa congruente coa complexa e dinámica interacción sociedade-natureza, cuxa indeterminación constitutiva, asociada á incerteza inherente ás relacións socio-ambientais, non fai máis que subliñar o seu carácter político e non ideolóxico nin técnico. De aí que a construción da política verde sexa sobre todo unha politización e unha democratización do ecoloxismo político e os seus fundamentos preceptivos; é tamén unha integración da mesma no proxecto crítico da modernidade. Esta refundación crítica supón a adopción dunha nova linguaxe, resultado da crítica dende dentro aos conceptos e principios reitores do ecoloxismo, radicalmente reorientados. Só así a provincia verde poderá sobrevivir ás contradicións que ameazan con reducila á insignificancia.

As orixes do ecoloxismo político marcaron a súa evolución posterior como pensamento e como teoría política. Só o forte sentido de crise e o acento antiirracionalista asociado á crítica da modernidade e do industrialismo como causa da situación medioambiental, explican a poderosa influencia, exercida sobre o enteiro ecoloxismo, dun radicalismo dogmático de signo naturalista que só inicialmente identificamos en sentido estrito co ecoloxismo político. A vocación de antagonismo exhibida polas correntes radicais, derivada dun programa maximalista, baseado no desmantelamento dunha modernidade fracasada, termina por conducir a todo o movemento verde a unha concepción da política onde esta se converte no mero epifenómeno dunha ética naturalista de signo cientifista; é a natureza, tal e como a ecoloxía a describe, a que se traduce en principios preceptivos subtraidos ao debate e chamados a ser realizados mediante unha política instrumental. Non existe aquí teodicea algunha senón a soa divinización dunha natureza mistificada á que se atribúe a condición de fonte preceptiva primaria. O político atopa os seus fundamentos nun ámbito esóxeno, caracterizado precisamente pola súa oposición ao convencional e construído. A dependencia dunha ontoloxía mística ou cosmolóxica, como a representada pola ecoloxía profunda e os seus satélites, xera unha concepción espiritualizada previa do mundo natural e a nosa relación co mesmo (cf. Barry, 1993:47). A ontoloxización do ecoloxismo conduce así á súa des-politización. O influxo do radicalismo, causante deste desprazamento da política á ética e desta á metafísica, explica a inexistencia dunha verdadeira conversación entre o ecoloxismo e aquelas teorías políticas máis inclinadas a recoñecer o espazo pertencente ao político e ao continxente, e por iso a democracia.

O vencello do político a unha determinada concepción da natureza está moi arraigada na ecoloxía política. A singularidade do seu obxecto, mediada por unha mistificación da realidade da que parte, é así honrada no plano axiolóxico. É esta, ao meu xuízo, unha errónea interpretación do papel que a natureza ten que cumprir no ecoloxismo político, porque da primacía outorgada á súa protección non se deduce necesariamente o outorgamento á mesma de preeminencia prescriptiva. O obxectivo da ecoloxía política termina proporcionando os medios para o seu cumprimento. Non é suficiente, sen embargo, coa cautela sinalada por Goodin, de acordo coa cal o que el denomina *teoría verde do valor* (*Theory of Value*), referida á natureza como fonte do mesmo, debe separarse da *teoría verde da acción* (*Theory of Agency*), que atinxe aos medios dispostos para a protección daquela; non só son loxicamente separábeis senón que se deben apoiar en diferentes argumentos (cf. Goodin, 1992:119). E non é suficiente porque a teoría verde do valor segue a conservar aquí unha primacía sobre o político, o propio Goodin recoñece para casos de conflito entre os fins da teoría verde do valor e os medios da teoría verde da acción (cf. Goodin, 1992:120). De maneira que o consecuencialismo característico dun ecoloxismo radical ameaza con contaminar todo intento de articulación democrática dun ecoloxismo que sexa ético antes que político. O ecoloxismo non debe ser concibido como unha doutrina ética ou só subsecuentemente como tal; é unha política. Esta orientación moral explícase principalmente pola calidade do obxecto principal do ecoloxismo e polo tipo de defensa que do mesmo leva a cabo; a natureza e a atribución á mesma dun valor intrínseco que produce a súa inmediata ontoloxización. A independencia dese valor respecto do ser humano trata inutilmente de ocultar, non xa a procedencia humana da atribución, que en última instancia non invalida necesariamente o argumento, senón a moralización á que procede. Non hai que perder de vista o feito de que é o respecto a ese valor independente, cifrado na preservación dos bens naturais, o que se xustifica no plan da ética e así se des-politiza. A política verde non se debe ocupar tanto do mundo natural como do medio ambiente. Non só porque a natureza á que os verdes se remiten non existe xa, senón porque nunca existiu; a natureza relacionase de xeito dinámico e recíproco coa sociedade, e o produto desa interacción, que ten a súa orixe no proceso material e cultural de apropiación humana da contorna, terminou por converter a natureza en medio ambiente humano. A falsa condición pre-social da natureza defendida polos verdes correspóndese coa falsa condición pre-política da súa intanxibilidade de cuño ontolóxico. A énfase non debe, en consecuencia, recaer na protección do mundo natural senón na sostibilidade das relacións socio-ambientais. A condición preceptiva desta permitirá, como sinalarei, a súa politización e democratización, e en consecuencia a discusión acerca da conservación do mundo natural. Discusión moral politicamente contextualizada e desenvolvida, se así se desexa, mais sometida a criterios democráticos de deliberación e decisión.

A reconstrución da política verde require entón a súa des-ideoloxización. Este desprazamento da metafísica, a ideoloxía e a ética como fundamento dunha teoría política que experimenta así unha des-politización que a disolve como tal, é tamén unha afirmación da natureza

política dos problemas aos que un ecoloxismo reorientado se enfronta. A personalización que resulta dos enfoques espiritualistas ou metafísicos impide o debido recoñecemento de tal circunstancia (Pepperman, 1991:581). A moralización do pensamento político verde provocou até agora, ademais, unha desatención cara ao político e unha erosión da súa vitalidade e flexibilidade (Torgerson, 1999a:14). A política non é un compartimento da ética senón algo distinto e máis ca iso (Ankersmith, 1996:10). Por outra banda, o ecoloxismo político de signo radical tendeu a un maximalismo utopista que pecha todo debate en torno ao modelo de sociedade e de sostibilidade en nome dunha tradución preceptiva das leis da natureza, convertidas en leis sociais. A política verde democratízase tamén no sentido de admitir a súa falibilidade; o pensamento de corte ecolóxico non ten o monopolio da definición do ámbito ou dos valores do ecoloxismo (Barry, 1999:5). O consecuencialismo queda así preterido en beneficio duns principios democráticos cos que o ecoloxismo mantivo unhas relacións cando menos ambiguas, produto dun armazón preceptivo esencialmente ambivalente.

Esta refundación da política verde ten unha dimensión construtiva. Á depuración operada no armazón normativo verde debe seguir un desenvolvemento dos principios reitores da política verde renovada, é dicir, democratización da democracia e principio de sostibilidade. A conxugación de ambos os dous nun único modelo preceptivo de democracia, a democracia verde, supón así tanto o reverdecemento da democracia como a democratización da sostibilidade.

Capítulo 3.
Ecoloxía política e democracia.

Por riba do substrato que constitúe o seu armazón preceptivo, criticamente corrixido, a política verde organízase arredor dos seus dous principios reitores, estes son, o principio de sostibilidade e a democratización da democracia. Nin a definición mesma destes principios, nin as relacións entre os mesmos, pódense dar por descontadas, porque unha vez máis existe espazo para a indeterminación conceptual e a confusión epistemolóxica, derivada de novo, sobre todo, do monopolio radical dos postulados ecolóxico políticos. Imponse así o exame crítico de principios cuxa presencia no vocabulario do movemento verde nada di acerca da súa posición xerárquica nin do seu verdadeiro contido. A política verde reconstruída, en cambio, sitúaos inequivocamente como principios básicos, e aspira á súa vinculación necesaria, á recíproca dependencia de sostibilidade e democracia no marco dun modelo preceptivo de democracia verde. Faise necesario, por tanto e en primeiro lugar, afrontar a análise e a definición dun concepto tan esquivo, pese á súa aparente diafanidade, e polisémico, á marxe da súa suposta univocidade, como o de sostibilidade. A profusión de definicións do principio, combinado co carácter ideolóxico de toda proposta en torno ao mesmo, vinculado como está a un proxecto integral de reestruturación social, fan da sostibilidade un ámbito que, en lugar de estar rexido pola certeza, ábrese de xeito natural á discrepancia e ao conflito. Ofrécese aquí unha concepción de sostibilidade que xulgamos coherente co exposto até o momento, acorde cunha re-fundación crítica da mesma, en particular respecto do punto de vista dominante no ecoloxismo radical. Igualmente, analízase a relación do principio de sostibilidade coa democracia, o que dá lugar a unha clasificación de modelos de sostibilidade que constitúe a base da reflexión posterior, auténtico centro da miña proposta de articulación dunha democracia verde. Non obstante, antes de pasar a artellar este modelo, é preciso discutir as relacións da ecoloxía política coa democracia, pois distan de ser directas e unívocas. Existe, pola contra, unha potencial diverxencia de fondo entre unha e outra. A súa resolución é un necesario paso previo a posteriores refinamentos conceptuais. Do mesmo xeito, e tendo en conta que toda discusión contemporánea en torno á democracia ten que tomar como referencia á democracia liberal predominante, discútense as relacións entre ecoloxismo político e liberalismo, marcadas polo intento que o primeiro fai de revisar criticamente os principios e institucións centrais ao segundo. A asunción crítica desta revisión ten que ser aproveitada por unha política verde empeñada na consecución da sostibilidade e no desenvolvemento e radicalización da democracia.

3.1. **A sostibilidade como principio**

A sostibilidade, como principio e como obxectivo, en si mesma ou na forma dun desenvolvemento sostíbel que a miúdo pasa polo seu sinónimo, constitúe o horizonte prescriptivo da ecoloxía política, a derivación lóxica do seu programa normativo (cf. Arias, 2004). O acordo xeral en torno á súa necesidade é tamén o único aspecto dificilmente discutíbel dun principio en esencia controvertido e obxecto de moi diverxentes definicións e orientacións. Alén da mencionada confusión entre sostibilidade e desenvolvemento sostíbel, as distintas variantes que un e outro concepto admiten reflicten á vez diferentes presupostos ideolóxicos e premisas valorativas. Este estado de cousas non expresa senón a calidade netamente preceptiva do principio de sostibilidade, á marxe da súa aparencia puramente técnica. Tanto a xustificación da súa necesidade, como a forma e o contido que o principio pode adoptar, son consecuencias dunha decisión normativa, da resolución de conflitos de valor que non poden silenciarse mediante o recurso ao veo ideolóxico da xestión técnica, en si mesma unha concreta concepción da sostibilidade. A consideración da sostibilidade á luz da súa relación coa democracia amosa tamén a compoñente definitoria do principio. Faise así precisa, inicialmente, unha exploración do contido do concepto e das súas variantes, que permita á vez discutir aspectos centrais ao mesmo e á súa posíbel forma, como a relación entre sostibilidade e xustiza ou o fundamento que se lle deba dar (cf. Agra, 2011:211). Finalmente, e como consecuencia da análise da relación entre sostibilidade e democracia, preséntanse dous modelos, arredor dos cales xirará a miña tese acerca do modelo de democracia dunha política verde que aspira a conxugar e a vincular de xeito necesario, precisamente, os seus dous principios reitores.

3.1.1. *A sostibilidade coma norma*

Resulta paradoxal que, con ser a sostibilidade o principio definitorio da política verde no referido á súa plasmación práctica, o propio contido e implicacións do concepto este afectado por unha persistente indefinición. Indefinición que é consecuencia, por certo, da multiplicación das definicións que se ofreceron da sostibilidade e desenvolvemento sostíbel dende a incorporación de ambos os dous conceptos a un debate público máis amplo. Se xa a propia diversidade verde garantía, á marxe do soterrado monopolio preceptivo exercido polas correntes máis radicais, a disputa en torno a un principio chamado a artellar a enteira vida social grazas á súa capacidade de inclusión, a súa análise e discusión fóra do ámbito propiamente ecoloxista non fai senón complicar e enriquecer a discusión en torno ao mesmo, propiciando a emerxencia dunha gran diversidade de puntos de vista e o refinamento das aproximacións a un principio cuxa fixación semántica é, por esa mesma razón, xa imposíbel. Non en van, a ambigüidade creativa (*creative ambiguity*), característica da sostibilidade como concepto, vai acompañada dunha inflación conceptual (*conceptual inflation*) (cf. Mitcham, 1997) que é precisamente consecuencia daquel trazo e dos esforzos a que dá lugar

para dotalo dun contido acorde cos presupostos preceptivos e ideolóxicos dende os cales é abordado. A profusión conceptual, unida á desbordante variedade de axendas e actividades que recorren á sostibilidade con fins de lexitimación, ameazan con converter ao principio nun clixé, e contribúe a explicar por que a teorización da idea parece ter sufrido un certo ímpasse (cf. Drummond e Mardsen, 1999; Arias, 2001). En realidade, máis que un retroceso ou estancamento, a teorización da sostibilidade vese afectada polo desbordamento conceptual que deriva non só da polisemia do principio senón do seu carácter inclusivo que esixe, ademais, definicións parciais (cf. Myerson e Rydin, 1999). Certamente, o desenvolvemento teórico do concepto non se viu acompañado dun proceso parello de toma de conciencia pública da súa necesidade, moito menos dun debate politicamente relevante en torno ao mesmo. A ausencia de vontade política de execución do principio si contribúe a crear a sensación de que a discusión teórica é, en última instancia, inútil.

O abandono ecolóxico-político do discurso dos límites absolutos á actividade e o crecemento económicos, dominante na década dos setenta, resulta na adopción do discurso da sostibilidade. Inda que inicialmente ambas as dúas tendencias converxen nos debuxos utópicos dunha sociedade sostíbel que conxura a apocalipse ecolóxica grazas á construción dunha nova sociedade contraposta á existente, o paulatino incumprimento dos temíbeis prazos profeticamente estabelecidos para o afundimento dos sistemas sociais moderou as definicións de sostibilidade achegándoas de feito á súa orixe conceptual, que non é outra que o campo da xestión de recursos renovábeis, máis concretamente a noción de máximo sostíbel de produción, que indica o nivel en que se debe manter unha explotación para evitar o esgotamento de recursos. Do que se trata é da tradución deste concepto ao plano económico-social creando un principio de sostibilidade referido ao conxunto de sistemas de mantemento da vida, isto é, destinado a asegurar un grao suficiente de crecemento perpetuo mediante a axeitada interacción dos sistemas sociais e naturais. Aínda que, como mostrarei deseguido, o concepto de sostibilidade é un concepto xeral e integral, que dá lugar á vez a un subconxunto de conceptos parciais de sostibilidade, a xeneralización do principio de sostibilidade e a súa incorporación ao máis amplo debate público vén propiciada pola difusión do informe *O noso futuro común*, elaborado pola Comisión Mundial sobre o Medio Ambiente e o Desenvolvemento (CMMAD, 1988), que desenvolve por fin un concepto que aparece por vez primeira na Conferencia sobre Medio Ambiente Humano, celebrada pola ONU en Estocolmo en 1972. O concepto adoptado neste informe, non obstante, non é aquel de sostibilidade, senón o máis coñecido de ***desenvolvemento sostíbel***, definido pola Comisión como aquel desenvolvemento que cumpre **"**as necesidades do presente sen comprometer a capacidade das xeracións vindeiras para satisfacer as propias**"**[229] (CMMAD, 1988:29). Debido ao éxito desta formulación, tende a se identificar dende entón sostibilidade e desenvolvemento sostíbel, cando en realidade o segundo é unha variante do primeiro como principio xenérico. A preeminencia do concepto de desenvolvemento sostíbel no debate público xera, ao tempo, á emerxencia de distintas variantes do

[229] ... las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las propias.

mesmo, reproducindo a disputa preceptiva que o principio de sostibilidade previamente exhibiu, e da cal o propio desenvolvemento sostíbel é produto.

A sostibilidade pódese así definir dun xeito xeral como a ordenación das relacións do ser humano co seu medio ambiente, como a consecución do equilibrio entre o social e o natural. Agora ben, o concepto de sostibilidade é un concepto neutro. Así definido, nada di acerca da natureza dese equilibrio nin da forma que revista aquela ordenación. Trátase dun obxectivo xeral que reclama unha posterior definición. Dando nome a un modelo socio-económico ecoloxicamente viábel, isto é, cuxa supervivencia non se vexa comprometida pola destrución da súa base biofísica, a sostibilidade constitúe un xénero do que son especies tanto a máis coñecida noción medioambientalista de desenvolvemento sostíbel, coma outras variantes de sostibilidade. A sostibilidade non connota un modelo nin fai explícito deseños concretos do xeito en que calquera outra variante da mesma, incluído o desenvolvemento sostíbel, si o fan. É un continente de contido variábel. Atopamos así definicións de sostibilidade nas que este principio refírese á viabilidade das relacións socialmente formadas entre a sociedade e a natureza en largos períodos de tempo (cf. Becker e Jahn, 1999:6); ou ao imperativo de **"**vivir dentro dos límites ecolóxicos**"**[230] mediante a redución dos impactos medioambientais negativos da actividade humana e o incremento da resistencia do medio ambiente (Redclift, 1999a). O nivel de xeneralidade é evidente. E responde á ausencia dunha sostibilidade, dun único xeito para a súa consecución. Non se trata dun principio técnico obxectivo dunha vez e para sempre:

> "A sostibilidade non pode ser obxectivamente determinada porque definir a sostibilidade implica xuízos de valor acerca de que calidades de que recursos deberían sosterse con que medios, así por e para quen. As diferenzas nos valores humanos fan que difiran as respostas a estas preguntas, e en consecuencia as distintas definicións de sostibilidade. Ademais, os contextos sociais forman as nosas diferentes comprensións da contorna. Incluso as descricións científicas das calidades e relacións entre eles dependen de factores históricos e sociais. Non podemos presupor en consecuencia unha definición 'obxectiva' de sostibilidade"[231] (Sikor e Norggard, 1999:49).

Agora ben, este carácter xenérico do principio de sostibilidade, é dicir, a subordinación do seu contido concreto a unha fixación substantiva posterior, conduce, levado ao extremo, a baleirar completamente o mesmo, comprometendo así a súa validez como tal principio. A xeneralidade da súa formulación non pode por iso ocultar que calquera forma de sostibilidade posúe un contido mínimo á marxe da súa ulterior decantación preceptiva. Ese mínimo ten que ver coa necesidade de

---

[230] Living within ecological limits.

[231] Sustainability cannot be determined objectively because defining sustainability involves value judgements with respect to which qualities of which resources should be sustained by which means, as well for and by whom. Differences in human values make people's answers to these questions, and hence their definitions of sustainability, differ. In addition, social context shape our different understandings of the environment. Even scientific characterisations of qualities and the relationships between them depend upon historical and social factors. We can therefore not presuppose an "objective" definition of sustainability.

asegurar, en todo caso, a viabilidade ecolóxica dos obxectivos e prioridades en que se concrete cada interpretación do principio. A protección daqueles sistemas ou procesos naturais dos que depende a vida mesma convértese así en presuposto de toda forma de sostibilidade. A condición xenérica é patente. Como concepto esencialmente disputábel, a sostibilidade está aberta a distintas interpretacións que reflicten diferentes concepcións dese principio xenérico. Á vez, a índole destas interpretacións depende de posicións subxacentes acerca dos valores que teñen que rexer a existencia continuada e a felicidade humana da especie (cf. Kane, 1999:19). Son as decisións valorativas tomadas a este nivel as que dan forma ás distintas variantes do principio xeral. A confusión en torno a esta natureza xenérica do principio é o que se oculta á crítica que Beckerman fai da contaminación moral da sostibilidade, evidente cando se mesturan os trazos dunha forma peculiar de desenvolvemento co mandato moral que induce á súa consecución. É dicir, a sostibilidade deberíase definir sinxelamente como unha forma de desenvolvemento sostíbel ao longo dun determinado período de tempo, sendo asunto completamente distinto a discusión acerca de si debe ou non perseguirse (cf. Beckerman, 1994:93). O aspecto técnico da sostibilidade non proporciona por si mesmo a súa xustificación moral, menos aínda cando se lle discute como principio xeral.

Este carácter xenérico do principio de sostibilidade é así un reflexo da regulamentación intrínseca ao mesmo. A sostibilidade non é unicamente un principio técnico e científico senón, antes e sobre todo, un principio de carácter normativo e político, cuxa definición debe estar aberta á deliberación e decisión pública. Á invocación da sostibilidade como obxecto se responde coa pregunta acerca de que ten que ser sostido, como, por canto tempo e por que razóns. Tal e como sinala Brian Barry, o concepto nuclear de sostibilidade é a existencia dun X cuxo valor ten que se manter nun futuro indefinido, o que deixa naturalmente aberta á disputa o contido dese X (Barry, 1998:13). Ese X e a súa definición conforman así o núcleo preceptivo da sostibilidade como principio xenérico; as distintas variantes de sostibilidade son resultado da concreción dese X, disolución por iso do xenérico no específico. Non existe unha previa determinación do contido da sostibilidade, alén da súa definición xenérica. Por outra banda, a sistematidade inherente á sostibilidade deriva tamén da imposibilidade de soster ao tempo todos os conxuntos de relacións socio-ambientais e da conseguinte necesidade de elixir entre eles (Hartmann, 1998:340). Asemade, a magnitude do obxectivo xeral da sostibilidade e a complexidade característica dos procesos socio-naturais cuxa interacción, escala espacial e temporal e interdependencia pretende controlarse, impiden a afirmación dun único modelo válido e con iso a clausura do debate. A técnica non pode agochar a dimensión preceptiva e política do principio. Por iso tampouco a discusión na ciencia social pode aspirar a alcanzar un acordo definitivo sobre o estatuto da sostibilidade. Noutras palabras, a construción dun entendemento compartido acerca da mesma é un esforzo intrinsecamente político que non pode ser substituído nin pola máis ríxida purificación conceptual (Becker e Jahn, 1999:8). A defensa dun enfoque puramente técnico do principio de sostibilidade non

pode revestir, por iso, máis que carácter ideolóxico. Non hai que esquecer que a sostibilidade non é soamente principio preceptivo, cuxa concreción dá lugar a un modelo ou variante específica da mesma, senón que se pode tratar tamén como un instrumento de lexitimación (cf. Redclift, 1993:9). É, neste sentido e de xeito xenérico, un valor independente, non do concreto modulo proposto, senón en si mesmo e como principio preceptivo. Sorprende por iso comprobar como Robert Goodin propón considerar á sostibilidade máis ben como un produto da concepción verde da natureza e das relacións do ser humano con ela, **"**unha derivación de segunda orde a partires da auténtica base**"**[232] (Goodin, 1992:65), constituída esta pola teoría verde do valor do mundo natural. É un erro na medida en que, se ben a sostibilidade presupón loxicamente unha decisión valorativa que se inclina por procurar unha relación sostíbel cos sistemas naturais, como principio xenérico e preceptivo a sostibilidade ten valor en si mesma e a si mesma se remite, é dicir, son as distintas formas que a sostibilidade pode adoptar as que constitúen tal derivación a partires dunha concreta base normativa. A sostibilidade, en fin, non se atopa preestabelecida nin no seu contido nin nas súas formas, non vén dada; é, por iso, preceptiva e política.

Tanto o carácter xenérico como o normativo da sostibilidade atópanse estreitamente vinculados á súa calidade integral. A sostibilidade é, por definición, un concepto amplo e inclusivo. Contra tal evidencia militan tanto a concepción estreita de sostibilidade que pretende restrinxir o concepto ao ámbito do medio ambiente do cal procede por considerar que fóra do mesmo perde toda vixencia e utilidade, como a postura daqueles que se cinguen á base material do desenvolvemento, infravalorando a determinación social, histórica e cultural do mesmo cuxa consideración impide toda redución economicista do principio (cf. Jacobs, 1999a:35; Acselrad, 1999:41). A redución da sostibilidade á súa versión económica parece ignorar a omnipresencia do económico na vida social, de feito, a sobre-determinación económica do conxunto de procesos e aspectos da mesma, dificultan toda separación. En canto á limitada aplicación do concepto ao terreo medioambiental, tal pretensión esquece sinxelamente que resulta xa impracticábel toda diferenciación do natural e o social, especialmente cando se trata da consecución da sostibilidade. A fusión de sociedade e natureza en medio ambiente supón que a sostibilidade é ordenación das relacións da sociedade coa súa contorna. A sostibilidade non se pode limitar ao natural, porque o natural, implicado no social, non ten xa límites. Á integralidade da sostibilidade, e pola súa mesma natureza, corresponden, sen embargo, un conxunto de sostibilidades parciais, que responden a outras tantas capas de sostibilidade, na formulación de Kane:

> "A biosfera mesma está feita de compoñentes que operan en moi diferentes escalas de tempo e ámbito xeográfico. Súmese a isto a complexa natureza das sociedades humanas coas súas distintas esferas, sexan sociais, económicas, éticas, tecnolóxicas ou biolóxicas, e é fácil comprender por que foi tan difícil facer operativa a noción xeral de sostibilidade. Cada capa da existencia humana leva consigo as súas propias dimensións de impacto espacial e

[232] … a second-order derivative from the true basis.

> temporal, e decisións adoptadas con respecto a unha capa poden ter imprevisíbeis consecuencias para outras"[233] (Kane, 1999:20).

A sostibilidade xeral pódese contemplar como unha suma ou consecuencia de sostibilidades parciais. Cada unha destas sostibilidades incide sobre unha esfera particular, sobre un ámbito distinto. Non obstante, non se debe pensar en consecucións tamén parciais da sostibilidade, senón máis ben nun conxunto de procesos paralelos, que se alimentan reciprocamente e non se poden entender por separado. Como queira que, en non poucas ocasións, a sostibilidade como principio xeral é confundida con algunha destas sostibilidades parciais, é preciso indicar cales destas (cf. Arias, 2001) son habitualmente invocadas e cal é o seu contido, excluíndo unha sostibilidade económica acorde á cal, despois de todo, artéllase en principal medida a discusión sobre o seu contido.

1. A sostibilidade ecolóxica refírese ao aspecto puramente biofísico do principio de sostibilidade, aos sistemas naturais dos que, en última instancia, depende toda actividade social. Neste sentido, a sostibilidade supón a existencia continuada das condicións ecolóxicas necesarias para soster a vida humana dado un concreto nivel de benestar (cf. Lelé, 1991:609). Tales condicións son, en consecuencia, contempladas como pre-condicións da vida social. O fundamento da sostibilidade ecolóxica é simple: os complexos procesos que constitúen os sistemas biolóxicos son á vez o máis amplo contexto de toda forma de vida e a súa alteración podería atentar contra a propia supervivencia da humanidade como especie (cf. Norton, 1991:189). A definición do xeito en que se concreta esta sostibilidade remite ao problema da sostibilidade do chamado ***capital natural***, razón pola cal algúns opoñen esta concepción ecolóxica da sostibilidade, en termos de características físicas, a unha concepción económica que emprega termos de valor (cf. Spash e Clayton, 1997:144). En todo caso, non existe unha sostibilidade puramente ecolóxica e iso non só porque eses sistemas naturais non se poden entender xa á marxe da súa interacción cos distintos procesos económicos e sociais (xa que doutro xeito a sostibilidade como tal non sería nin sequera formulada), senón tamén debido a que o mantemento da base biofísica só se pode medir en relación a aquelas esferas que inciden na mesma. Incluso o principal valedor da ecoloxía profunda recoñece que a sostibilidade ecolóxica é un aspecto da sostibilidade xeral (Naess, 1997:61). Probabelmente, o concepto de sostibilidade ecolóxica débase atribuír a aquelas concepcións da sostibilidade nas que a conservación do mundo natural remanente, en oposición á substitución funcional da natureza entendida como recurso, ou capital natural, ocupa un papel central.

---

[233] The biosphere itself is made of components which operate on very different scales of geographic scope and time. Add to that the complex nature of human societies with all their various layers, whether social, economic, ethical, technological or biological, and it is easy to understand why the general notion of sustainability has been difficult to operationalise. Each layer of human existence takes on its own dimensions of time and spatial impact, and decisions made with respect to one layer may have unpredictable consequences for others.

2. En canto á sostibilidade social, o seu propio enunciado xa sinala o carácter xeral do que pretende designar, desmentido pola variedade de facetas que a súa concreción presenta, algunha das cales resulta non obstante discutíbel. Neste sentido, Jacobs (1999a:284) alude a definición que dá Barbier da sostibilidade social: **"**A capacidade para manter os valores sociais, tradicións, institucións, culturas ou outros trazos sociais desexados**"**[234]. Tamén Stewart (2000:176) refírese ao **"**respecto pola herdanza lingüística, a relixión, etnicidade, arte e música**"**[235], que procura **"**estabilidade e continuidade á vida local**"**[236]. Parece aludirse ao simple sostemento no tempo de determinados aspectos da vida social, xa sexan culturais, políticos ou institucionais. O problema non é tanto a dificultade de apreciar a relación entre tal sostemento e o máis xeral obxectivo da sostibilidade, na medida en que tal relación só podería estabelecerse entre este e os aspectos da vida social directamente relacionados con ela, senón máis ben o feito de que esta sostibilidade non pode nin debe programarse, dada a natureza mesma daquilo ao que se refire. Eses valores sociais e tradicionais aos que Barbier fai referencia non se poden considerar illadamente nin a súa supervivencia no tempo pódese planificar, é dicir, son parte dunha realidade dinámica e interactiva cuxo libre e espóntaneo fluxo constitúe o tecido mesmo do cambio e o desenvolvemento sociais. Máis sentido ten por iso, en cambio, referirse a unha sostibilidade social relativa á organización interna de cada sociedade, e colocala en relación cos criterios concretos que demanda a súa consecución, así Ignasy Sachs (1999:32) ao se referir a un grao suficiente de homoxeneidade, a unha igualitaria distribución da riqueza ou a un acceso tamén igualitario aos recursos e servizos sociais (aínda que estes criterios sexan en si mesmos unha proposta de sostibilidade). Esta forma de entender a sostibilidade social compréndese mellor dende a posibilidade do seu oposto, isto é, a insostibilidade social que designa a un sistema social carente das condicións que faga posíbel o perpetuarse no tempo. Por outra banda, a índole social da sostibilidade remite ao seu carácter ineludibelmente colectivo, á vez derivado do feito de que a maior parte dos bens medioambientais son bens públicos (cf. Jacobs, 1999b:80). Asemade, nun sentido xeral, falar de sostibilidade social é subliñar a necesidade de que as distintas sostibilidades parciais atopen un suficiente correlato no conxunto das esferas sociais. En calquera caso, o propio concepto de sostibilidade social, á marxe das súas posíbeis definicións, ten o valor de servir de lembranza da sociabilidade da sostibilidade. As concepcións da mesma son finalmente un produto das relacións sociais e son estas as que van determinar a súa forma definitiva (cf. Hartmann, 1998:340). A sostibilidade é, ante todo, un proceso social.

3. Inda que para algúns verdes a sostibilidade cultural queda referida á desexábel preservación de formas de vida pre-modernas caracterizadas pola súa capacidade de desenvolver unha convivencia harmónica coa natureza, o máis interesante do concepto non remite a esta

---

[234] 'The ability to maintain desired social values, traditions, institutions, cultures, or other social characteristics'.

[235] … respect for heritage of language, religion, ethnicity, art and music…

[236] … stability and continuity in local life.

expresión, senón á necesidade de que exista unha cultura da sostibilidade que permita a súa consecución e posterior mantemento. A sostibilidade non se pode dar no baleiro. É precisa unha correspondencia entre a súa plasmación material e a práctica cotiá da mesma, entre o seu desenvolvemento procesual e os valores cidadáns que a sosteñen e aplican. Non é por iso de estrañar que se subliñe a necesidade de despregue dunha educación na sostibilidade e para a sostibilidade (cf. Huckle e Sterling, 1996; Novo, 1995 e 2007); sen a cooperación dunha cidadanía ben informada, a sostibilidade cultural pode desembocar en algo moi distinto porque desenvolver unha relación sostíbel co medio ambiente require unha profunda conciencia non só do medio ambiente biofísico no cal vivimos, senón tamén da propia espiritualidade (Egri, 1999:61). En realidade, existe unha distancia considerábel entre a promoción e o desenvolvemento de valores acordes coa práctica da sostibilidade, e o estabelecemento dunha dimensión espiritual que, ademais de reclamar algo máis parecido a unha vivencia da sostibilidade, carece por completo da condición xenérica imputábel á necesidade educativa, asociada como aparece a unha forma específica da sostibilidade, franciscanamente concibida ademais como harmonía do ser humano co medio. En realidade, o cambio de actitudes non ten que vir precedido de cambios relixiosos ou espirituais; basta cun cambio de patróns e prioridades culturais que, de feito, tampouco teñen que atopar xustificación nin no altruísmo nin nun sentimento de comuñón co mundo natural. O aspecto cultural da sostibilidade, por outra banda, remite igualmente á dimensión hermenéutica ou interpretativa que a investigación relacionada co principio posúe, concretada na exploración dos significados culturais e sociais que se atribúen ás prácticas e aos comportamentos sociais (Becker e Jahn, 1999:9). Relacionase isto coa dimensión simbólica que inevitabelmente posúe a sostibilidade. Como símbolo, a peculiaridade da sostibilidade está en concordancia cos seus trazos preeminentes, é dicir, é o bastante ambiguo para ser adoptado dende moi diferentes puntos de vista, mais é ao tempo o suficientemente coherente para inspirar movementos nunha dirección concreta (Hempel, 1999:44). A potencia simbólica da sostibilidade é reflexo da súa normatividade, xa que o carácter aberto da súa definición propicia que en todo momento a sostibilidade constitúa unha expresión da sociedade mesma, o seu signo e símbolo.

4. Finalmente, a sostibilidade política e institucional atinxe, naturalmente, ao construción do sistema político máis axeitado para a aplicación e xestión da sostibilidade, por máis que a capacidade e autonomía deste sistema foran postas en dúbida polas novas realidades sociais (cf. Vallespín, 2000), desafiando este cuestionamento, xa que só mediante a recuperación efectiva desas funcións pódese alcanzar a sostibilidade. Esta sostibilidade política ten sobre todo que ver coa esixencia de que os mecanismos políticos e institucionais respondan aos trazos peculiares dos procesos económicos e socio-ambientais, isto é, complexidade de escalas temporais e espaciais, interacción e interdependencia, globalidade. Xeralmente, sóese incluír a necesidade dun esquema político-participativo, inda que como sinalarei ao estudar a relación da sostibilidade coa democracia, o vencello está lonxe de ser necesario. De especial importancia é a dimensión

internacional da sostibilidade, coa conseguinte necesidade de que tamén a coordinación das distintas políticas de sostibilidade teñan un correlato transnacional (cf. Sachs, 1999:32). A idea de sostibilidade política ou institucional atopa tamén unha tradución literal; para Stewart (2000:177), a noción de ***capacidade de carga*** débese aplicar ás distintas ordes políticas, co fin de evitar a sobrecarga das mesmas e unha máis efectiva atribución funcional que responda a criterios de proximidade e eficacia. O que a sostibilidade política lembra é, sinxelamente, a necesidade de conxugar e coordinar as distintas esferas de sostibilidade. A sostibilidade, aínda que parcial, será integral ou non será.

Dado o seu carácter xenérico, o contido concreto da sostibilidade dependerá da disputa entre as distintas concepcións da mesma. É precisamente a exploración das posíbeis formas que o principio de sostibilidade pode adoptar, o mellor xeito de profundizar no seu contido e implicacións, así como de analizar aqueles aspectos culturais do mesmo que marcan a diferenza entre as súas distintas variantes.

3.1.2. *A(s) Sostibilidade(s)*

A sostibilidade é un principio e un proxecto para cuxa definición e posterior consecución non existe unha fórmula única. É un concepto preceptivo e político aberto (Geus, 1998). As definicións do principio, isto é, as respostas a aquelas preguntas que o mesmo formula para a súa concreción, constituirán outras tantas formas do mesmo, é dicir, interpretacións dun principio xeral. Mais estabelecer unha tipoloxía das distintas variantes de sostibilidade non é tarefa sinxela, tendo en conta a complexidade que reviste un debate onde se confunden ciencia e economía, política e moral, prospectiva e historia. É posíbel, non obstante, eludir numerosas cuestións de detalle en beneficio dun grao suficiente de abstracción, facilitando a orientación na materia a través da elaboración de modelos xerais. Neste sentido, a clasificación máis característica é aquela que opón un modelo forte de sostibilidade, que responde ás aspiracións do ecoloxismo máis radical, a un desenvolvemento sostíbel entendido como a resposta do sistema á ameaza que esa sostibilidade forte representa. Este esquema é, non obstante, insuficiente. Así como a importancia que o desenvolvemento sostíbel como tal adoptou propicia a emerxencia de variantes do mesmo que impiden xa reducilo, sempre e en todo caso, á condición de mero instrumento para o mantemento dos patróns sociais vixentes, tampouco a sostibilidade forte, tal e como é definida polo ecoloxismo radical, é a única alternativa ao mesmo. Resulta máis axeitado trazar un continuo, en cuxos estremos sitúanse a sostibilidade forte e a débil, e onde é posíbel acomodar as distintas formas que o principio pode adoptar. O desenvolvemento sostíbel, cuxa relación co principio xenérico de sostibilidade e con formas fortes do mesmo require especial atención, estaría así comprendido dentro das formas débiles de sostibilidade, mais as súas distintas variantes atoparían pertinente

acomodo no continuo. A fórmula metodolóxica é similar á empregada por Dobson (1996a) cando elabora os seus catro modelos de sostibilidade; ao describir estes modelos procurando as respostas a unha serie de interrogantes referidas ao contido concreto da mesma, elúdese o perigo da aplicación de moldes teóricos orixinarios de familias do ecoloxismo político xa estabelecidas, e permítese a emerxencia das distintas concepcións da sostibilidade. O que se vai propor aquí é, primeiro, unha distinción básica entre sostibilidade forte e débil, baseada no problema central da substituibilidade do capital natural, que dá paso ao tratamento diferenciado do desenvolvemento sostíbel como forma débil de sostibilidade, máis relacionado cos problemas de crecemento económico e a redistribución intre e inter-xeracional e a súa relación co principio xeral.

1. A vantaxe que proporciona a diferenciación entre unha concepción forte e outra débil de sostibilidade é que permite discutir un problema central a toda disputa en torno á forma do principio xeral, á marxe doutros aspectos da súa definición, que aparecen con maior claridade cando se trata de estabelecer a distinción entre desenvolvemento sostíbel e a sostibilidade como modelo xenérico, ou cando se analice o vencello entre sostibilidade e democracia, é dicir, a cuestión da sostibilidade do chamado capital natural. Efectivamente, en todas as distincións entre sostibilidade forte e sostibilidade débil, a substituibilidade, a súa posibilidade e o grao en que é convínte ou desexábel, emerxe como asunto central, que polas súas mesmas implicacións expresa a postura adoptada acerca doutras variábeis, como a xustificación ofrecida para a aplicación do principio, ou a prioridade estabelecida entre necesidades e intereses humanos e non humanos. Pódese entón dicir que a distinción entre sostibilidade débil e sostibilidade forte responde a unha interpretación da sostibilidade organizada principalmente arredor dun criterio concreto, que dá así forma ao modelo de sostibilidade resultante. Este criterio é aquel da posibilidade de substituír o capital natural por capital feito pola humanidade.

Hai que entender por capital os medios que proporcionan o noso benestar, é dicir, os recursos dos que este depende. De forma clarificadora, Holland (1999) distingue, dentro do capital total, tres especies distintas de capital cuxa diferenciación é imprescindíbel para a comprensión destas formas de sostibilidade: 1) o capital natural, constituído por aqueles aspectos do mundo natural que son empregados ou son potencialmente empregábeis no sistema económico e social humano; 2) o capital feito pola humanidade, que comprende tanto artefactos e invencións como o capital humano propiamente dito, isto é, habilidades, coñecemento e valores humanos; e 3) o capital cultivado, é dicir, o total de animais domesticados e plantas cultivadas polo ser humano e os seus derivados ou similares. Agora ben, como o que se pon aquí en cuestión é a necesidade ou superfluidade da preservación do capital natural, esta forma de capital haberá de presentar trazos especiais que a distingan de calquera outra forma do mesmo e xustifiquen así o seu tratamento especial. Estes trazos ou aspectos son dous (cf. Neumayer, 2003:97). En primeiro lugar, a provisión de funcións básicas de sostemento da vida, isto é, funcións que fan posíbel a vida humana no

planeta. Tanto os ecosistemas como a bio-diversidade son formas de capital que exhiben unha multifuncionalidade polo que son base de toda a vida, humana e non humana (Blandin, 2009). Tamén son recursos de sostemento cuxa destrución sería irreparábel: a capa de ozono e o ciclo bioxeoquímico da atmosfera. Apélase aquí, en suma, á base mesma da existencia humana, non tanto ao mundo natural como ao mundo físico entendido como substrato último daquel. O segundo aspecto que distingue o capital natural doutras formas de capital é en parte unha derivación do primeiro, isto é, a irreversibilidade da súa destrución. Algunhas formas de capital natural son, certamente, únicas, no sentido de que non poden rexenerarse nin voltar a se constituír unha vez destruídas. Así a biodiversidade ou o esgotamento dos recursos non renovábeis. En principio, o capital natural presenta unhas características especiais, cualitativas e non unicamente cuantitativas, que o distinguen daquelas outras formas de capital que estarían chamadas a substituílo. Estas características, permiten á vez facer unha ulterior distinción das distintas formas de capital. Teriamos así: 1) o capital natural crítico, constituído polas reservas ecolóxicas esenciais para a supervivencia humana, como os ciclos bioquímicos; e 2) o capital natural irreversíbel, do que formarían parte todas aquelas partes ou elementos do mundo natural non susceptíbel de rexeneración. Dobson (1996a) engade unha terceira forma de capital natural, ou máis exactamente unha distinta forma de concibir a este derivado da atribución de valor intrínseco ao mundo natural: 3) as unidades de significado, isto é, as unidades representativas de cada forma histórica concreta de asociación natural e dos seus compoñentes históricos particulares, algo así como a custodia da herdanza natural. Á luz destas consideracións preliminares, a distinción entre sostibilidade forte e débil é tan fácil de enunciar en principio como difícil matizar con posterioridade.

A sostibilidade débil basease no aseguramento dun nivel non declinante de capital total. Basease na regra do capital constante, segunda a cal hai que deixar á xeración vindeira un stock de capital engadido non inferior ao existente. A forma en que se deixe ese stock é indiferente. A sostibilidade débil preséntase así como extensión da economía de benestar de cuño neoclásico. Basease na crenza de que o importante para as futuras xeracións é unicamente o stock agregado total de capital natural e feito polo ser humano, mais non o capital natural como tal. Na interpretación débil da sostibilidade non existe lugar especial para o mundo natural, considerado simplemente outra forma de capital. A sostibilidade débil asume así, en consecuencia, que as formas de capital son completamente substituíbeis entre si, con exclusión, loxicamente, do capital natural crítico esencial para a supervivencia humana, aínda cando formas moi débiles de sostibilidade sosteñan que esta forma de capital natural é, ou pode chegar a ser, substituíbel nalgunha medida por capital feito pola humanidade. De aí que, para esta concepción, a inversión en investigación destinada ao descubrimento de novos recursos sexa tan importante. A sostibilidade débil pode entón considerarse o paradigma da substituibilidade do capital natural. Por outra banda, as formas débiles de sostibilidade presentan unha fundamentación basicamente antropocéntrica e responden a razóns de benestar, non só material senón tamén estético, nun sentido amplo, do ser humano. Oriéntase ao

crecemento, ou, nas súas formas menos débiles, á conservación e xestión prudencial dos recursos. Apoiase en formas tradicionais de razoamento ético, ou en todo caso na extensión do mesmo para dar espazo á equidade intra e inter-xeracional (cf. Holland, 1999; Dobson 1996a; Drummond e Marsden, 1999; ; Neumayer, 2003).

A sostibilidade forte, en cambio, trata de asegurar un nivel non declinante, non só de capital total, senón de capital natural en particular. A súa esencia é, por tanto, a crenza de que o capital natural debe en si mesmo ser preservado para as vindeiras xeracións, ademais do stock total de capital agregado. O capital natural é, por tanto, non substituíbel, e dicir, non sempre pode ser substituído polo capital feito polo ser humano. É así o paradigma da non substituibilidade. A diferenciación sinalada entre as distintas formas de capital natural permite aquí distinguir entre formas fortes e moi fortes de sostibilidade. Dando por suposto que calquera forma de sostibilidade forte rexeita a substituibilidade entre capital feito pola humanidade e capital natural crítico, habería que diferenciar entre unha sostibilidade forte que pretende a conservación, xunto a ese capital natural crítico, do capital natural irreversíbel; e unha substituibilidade moi forte que pretende conservar as unidades de significado antes mencionadas, debido á atribución de valor intrínseco ao mundo natural. Séguese de aquí que, no caso da sostibilidade forte, a xustificación do modelo dá cabida a unha orientación ecocéntrica que outorga maior importancia ás nosas obrigas cara a un mundo natural valioso en si mesmo. Lévase así ao seu máximo grao de desenvolvemento o extensionismo ético, ou se abandona en favor de novas perspectivas éticas de índole biocéntrica. A economía é entón estacionaria e basease no crecemento cero, ou leva á explotación de recursos a un mínimo e reduce a escala tanto da economía como da poboación (cf. Spash e Clayton, 1997; Pearce *et al*., 1993; Dobson, 1996a e 1998; Holland, 1999; Neumayer, 2003; Latouche, 2008; Taibo, 2010; Latouche e Harpagès, 2011).

O núcleo da discrepancia entre as formas débil e forte de sostibilidade é, en consecuencia, a posibilidade, grao e conveniencia de substituír capital natural por capital feito polo ser humano. Os propoñentes da sostibilidade forte non só se apoian en criterios de atribución de valor en defensa da súa tese senón que lembran como, xunto á irreversibilidade e o carácter vital dalgunhas formas de capital natural, hai que sumar o feito de que a sostibilidade está en si mesma rodeada de ignorancia e incerteza. Non entendemos o funcionamento completo dos sistemas ecolóxicos, o que constitúe unha razón para ser cautos e defender un grao reducido de substituibilidade. Do mesmo xeito, esta incerteza dificulta igualmente a determinación das formas de capital natural que deban considerarse críticas e irreversíbeis e, por tanto, non se deban substituír. Non obstante, para os defensores da sostibilidade forte a combinación de incerteza e ignorancia, xunto cos trazos característicos do capital natural, darían lugar a un argumento convincente para previr, de xeito concreto, as perdidas de biodiversidade a gran escala e para protexer os ecosistemas; para preservar os recursos de sostemento da vida do medio ambiente global (capa de ozono e clima global); para limitar a acumulación de contaminantes tóxicos; e para restrinxir a sobre-explotación da terra e a erosión do

solo (Neumayer, 2003:112). A aceptación dun alto grao de substituibilidade pode ser vista como unha auténtica desnaturalización do principio de sostibilidade, na medida en que esta deixaría de abarcar á sostibilidade ecolóxica ou abarcaríaa só na súa acepción máis instrumental (Attfield, 1994 e 1997). Supón isto preconcibir a sostibilidade como principio xeral, outorgándolle unha orientación determinada. A soa conservación do capital natural crítico non comprace, dende logo, as demandas verdes no referente á protección do mundo natural como tal mundo natural, mais en ningures está fixada unha esencia da sostibilidade que condicione a súa validez a un grao determinado de conservación do capital natural xeralmente entendido. O propio vocabulario en que se sustenta a distinción entre sostibilidade débil e forte está, de feito, viciado se é contemplado en función da conservación do mundo natural. O rexeitamento da substituibilidade non é equiparábel a defensa do mundo natural. As dúas posturas acaban, en realidade, sendo indistinguíbeis, ao ter en común a concepción mesma da natureza como capital, que proporciona pouca protección ao mundo natural (Holland, 1997:128). Para o mesmo autor, a única forma de reverter este estado de cousas é desvencellar sostibilidade e benestar, caracterizando, pola contra, á sostibilidade forte como un mandato referido efectivamente ao mundo natural e non á natureza entendida como capital, isto é, como mero recurso ao servizo da humanidade. É subxacente a esta postura un problema característico do acomodo das posturas radicais nunha linguaxe que por definición adopta un punto de vista antropocéntrico, á vez froito dunha previa decisión valorativa ou inclinación ideolóxica. A linguaxe da sostibilidade non acerta a expresar a peculiar calidade do mundo natural dende a perspectiva verde máis inclinada ao ecocentrismo e ao recoñecemento do seu valor intrínseco. A sostibilidade posúe un inevitábel nesgo antropocéntrico, derivado da relación que forzosamente estabelece entre o mundo natural entendido como recurso para o ser humano e a posibilidade de prolongar o benestar deste no futuro. Sostibilidade non é conservación. Só as concepcións radicais da mesma, que defenden a conservación da maior parte posíbel do mundo natural, incluíndo as referidas unidades de significado, outorgarán á mesma un papel central, subordinando de feito tanto o tipo de benestar dominante na sociedade, como a estrutura económica e social que o procura. Non obstante, unha vez máis é forzoso chamar aquí a atención sobre a calidade de construción, cultural e historicamente determinada, da nosa concepción do natural. Deixando á marxe o capital natural crítico que constitúe o soporte mesmo de toda forma de vida no planeta, a designación do capital natural, e da medida en que este ten que ser conservado, está fortemente determinado por unha específica percepción cultural, que á vez dá lugar e é reflexo dun conxunto de usos dese capital que condicionan, desa forma, a propia atribución do termo. A resolución dos problemas de substituibilidade dependen, en última instancia, da nosa concepción da vida boa (Stone, 1996:110). Pode por iso dicirse que o concepto de capital natural contén **"**unha variábel epistemolóxica: os cambios no nivel do capital natural son continxentes, non respecto dos cambios no mundo natural, non simplemente na súa utilidade real, senón respecto dos cambios nas asuncións acerca da súa

utilidade"[237] (Holland, 1999:61). Determinadas innovacións poden modificar substancialmente o alcance da substituibilidade. Esta, á vez, incidirá sobre a medida en que a concreta sostibilidade defendida vaise implicar na preservación do mundo natural remanente; a decisión sobre a substituibilidade é unha decisión acerca da sostibilidade ecolóxica, ou medioambiental, como aspecto parcial do principio xenérico da sostibilidade. Tendo en conta que ninguén defende a total substituibilidade do capital natural polo capital humano, todas as teorías da sostibilidade son tamén, en medida variábel, teorías de sostibilidade medioambiental, é dicir, todas elas defenden o mantemento ou preservación, no futuro, dalgún aspecto do mundo natural (cf. Dobson, 1998:41). Sucede así que, agás no caso do capital natural crítico, a substituibilidade non é un concepto absoluto, senón variábel, por razóns tanto contextuais como de decisión preceptiva.

As interpretacións fortes do principio de sostibilidade non están por iso baseadas tanto na viabilidade, presente ou futura, da substitución de capital natural por capital feito polo ser humano, como no seu desexo, formulado dende determinadas premisas preceptivas caracterizadas pola atribución dun especial valor ao mundo natural, xa sexa por razóns de benestar humano, por exemplo estético, xa sexa polo recoñecemento na natureza dun valor independente. Hai que facer notar como a concepción esencialista da natureza propia da ecoloxía política aflora aquí de novo. Porque formular a substituibilidade en termos absolutos, a partires dunha separación entre capital natural e capital feito pola humanidade, que a realidade da súa interacción non fai senón desmentir, dificulta a aceptación de que a disolución do natural no medioambiental desaconsella, precisamente, tan tallantes distincións. Deixando de novo á marxe a necesidade de preservar o capital natural crítico, que non por iso ten que se ter como algo separado da influencia humana e libre así de toda posibilidade de alteración, o que os modelos fortes de sostibilidade defenden é a necesidade de preservar os fragmentos remanentes do mundo natural como aparencia de naturalidade, dada a irreversíbel e fonda penetración humana na natureza. Tampouco a substituibilidade é un problema científico e técnico; posúe tamén un núcleo preceptivo. Os modelos fortes de sostibilidade non postulan a protección do capital natural en virtude da función que este cumpre dende o punto de vista material, vinculado ao crecemento e benestar humanos, senón para a preservación do seu valor intrínseco e autónomo, en consecuencia definido pola ausencia de toda funcionalidade ou ao menos pola súa consideración á marxe da mesma. Polo demais, a análise do desenvolvemento sostíbel como interpretación da sostibilidade, encadrada dentro das formas débiles de principio, mostra asemade como a énfase do modelo forte na protección dese mundo natural remanente está incomodado co cumprimento de obxectivos ligados á sostibilidade que os propios verdes tenden a considerar irrenunciábeis, caso da xustiza intra e inter-xeracional. A linguaxe da sostibilidade, de feito, é estraña ao problema da preservación do capital natural crítico, e incluso do capital natural irreversíbel, sen que isto supoña ter en conta ao mundo natural como significado autónomo, como

[237] … an epistemological variable: changes in the level of natural capital are contingent, not upon changes in the natural world, nor simply on its actual utility, but upon changes in assumptions about its utility.

ben en si mesmo. Canto menor sexa o valor da parte do mundo natural en cuestión como recurso, menor será a súa importancia para a sostibilidade en sentido estrito. Só a orientación preceptiva da forma concreta de sostibilidade que se defenda permitirá outorgar maior importancia a esa preservación, caso das variantes fortes da sostibilidade. Pero, por máis que o radicalismo verde poda preténdelo, non existe en xeito algún un vencello necesario entre sostibilidade como principio xeral e a conservación do mundo natural remanente.

2. A prominencia alcanzada pola noción de desenvolvemento sostíbel intensificou a confusión conceptual existente en torno ao principio de sostibilidade (cf. Mitcham, 1997; Arias, 2001 e 2008), cuxo carácter xenérico e normativo foi en ocasións obliterado, grazas á progresiva disolución do principio xeral nunha das súas interpretacións, é dicir, a equiparación entre sostibilidade é desenvolvemento sostíbel. Igualmente, a influencia da definición de desenvolvemento sostíbel formulada pola CMMAD, así como o esforzo interpretativo ao que deu lugar, escurecen a pluralidade de interpretacións que do mesmo cabe atopar. En todos os casos, os modelos resultantes non constitúen senón formas do principio xeral de sostibilidade. E é interesante constatar como, se ben en principio o desenvolvemento sostíbel debe considerarse unha variante da sostibilidade débil, a necesidade de opor á súa definición máis ou menos canónica interpretacións alternativas e en ocasións antagónicas, termina por dar validez, dentro do espectro de desenvolvemento sostíbel, a formas de sostibilidade que comparten non poucos trazos co que se describiu como sostibilidade forte. Xa dende á súa mesma denominación, sen embargo, o contraste entre o desenvolvemento sostíbel e as formas radicais de sostibilidade forte é tan acusado, e a nota de atención que isto supón acerca das premisas preceptivas e ideolóxicas das que se parte, que é conveniente precisar as diferencias entre uns e outros para non esvaecer matices necesarios para a claridade conceptual e a protección do estatuto da sostibilidade como principio á vez xeral e xenérico.

Ademais do carácter representativo que lle confire a súa procedencia, a concepción de desenvolvemento sostíbel proposta pola CMMAD posúe o interese adicional de se constituír no eixo dun debate acerca dunha posíbel forma de sostibilidade susceptíbel de ser, cando menos, considerada en ámbitos habitualmente alleos a unha problemática cuxa complexidade e natureza non tiña sido merecedora de atención algunha. Na formulación da Comisión, a relación lóxica entre os dous termos do concepto estabelece as claves para a súa definición, esta é, a necesidade de que o desenvolvemento sexa sostíbel no tempo, entendendo por isto o aseguramento das condicións que permitan ás futuras xeracións o seu mantemento, modificando, deste xeito, a natureza dese desenvolvemento, que haberá en consecuencia de se redefinir para ser sostíbel. Di así a CMMAD que **"**está en mans da humanidade facer que o desenvolvemento sexa sostíbel, é dicir, asegurar que satisfaga as necesidades do presente sen comprometer a capacidade das futuras xeracións para

satisfacer as propias"[238] (CMMAD, 1988:29). A aparente neutralidade, nesta definición, das necesidades do presente e o futuro non ocultan que é na determinación das mesmas onde se concentra a normatividade do concepto. Os instrumentos para iso son enunciados con toda a claridade que permite este nivel de xeneralidade: "En suma, o desenvolvemento sostíbel é un proceso de mudanza no cal a explotación de recursos, a orientación da evolución tecnolóxica e a modificación das institucións están acordes e acrecentan o potencial actual e futuro para satisfacer as necesidades e aspiracións humanas"[239] (CMMAD, 1988:70). Na orientación do desenvolvemento sostíbel á redistribución da riqueza a nivel mundial é onde atopamos a pauta para a determinación desas necesidades e aspiracións, aínda cando a expresión da súa conveniencia apareza *prima facie* instrumentalmente vinculada á evitación de males distintos: "un mundo no que a pobreza e a desigualdade son endémicas será sempre propenso a crises ecolóxicas ou doutra índole. O desenvolvemento sostíbel require a satisfacción das necesidades básicas de todos e estende a todos a oportunidade de satisfacer as súas aspiracións a unha vida mellor"[240] (CMMAD, 1988:68). Á xustiza inter-xeneracional expresada no aseguramento da perdurabilidade no futuro do desenvolvemento, súmase así a xustiza inter-xeneracional que aspira a unha redistribución global da riqueza (cf. Wenz, 1988; Arias, 2008). A insistencia da Comisión no aspecto redistributivo fan deste o centro desta interpretación da sostibilidade. A xustiza distributiva formaría parte do discurso do desenvolvemento sostíbel (cf. Dryzek, 1997; Shallcross e Robinson, 2006; Schlosberg, 2007). Dende esta óptica, o desenvolvemento sostíbel sería "viábel e moralmente aceptábel só en *conxunción* con máis xustas relacións entre países ricos e pobres"[241] (Achterberg, 1996b:173). A desexabilidade moral do propósito non outorga aquí veracidade á premisa.

Os obxectivos de xustiza non están necesariamente comprendidos dentro do desenvolvemento sostíbel, como tampouco están forzosamente asociados a ningunha das posíbeis variantes do principio xenérico de sostibilidade (cf. Pellow e Brulle, 2005; Sandler e Pezzullo, 2007). Ao se constituír a ordenación das relacións entre sociedade e medio ambiente como obxectivo xeral da sostibilidade, as interpretacións do mesmo poderían diferir notabelmente entre si, mais en xeito algún poderán estabelecer un nexo necesario entre esa ordenación e os obxectivos de xustiza. É certo que, na medida en que as distintas concepcións da sostibilidade sinalan a esta un diferente contido preceptivo, estes obxectivos de xustiza haberán de medirse en relación a distintas prioridades, sendo estas, a sostibilidade dun crecemento xusto no caso da formulación canónica do

---

[238] … está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, es decir, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias.

[239] En suma, el desarrollo sostenible es un proceso de cambio en el cual la explotación de recursos, la orientación de la evolución tecnológica y la modificación de las instituciones están acordes y acrecientan el potencial actual y futuro para satisfacer las necesidades y aspiraciones humanas.

[240] … un mundo en el que la pobreza y la desigualdad son endémicas será siempre propenso a crisis ecológicas o de otra índole. El desarrollo sostenible requiere la satisfacción de las necesidades básicas de todos y extiende a todos la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones a una vida mejor.

[241] … is feasible and morally acceptable only *in tandem* with more just relations between rich and poor countries.

desenvolvemento sostíbel, o mantemento dos actuais patróns de crecemento e consumo dentro da viabilidade ecolóxica cando se trata da lectura neoliberal do mesmo, ou a preservación do mundo natural remanente nas teorías fortes de sostibilidade. Pois ben, en ningún destes casos os obxectivos de xustiza constitúen unha condición necesaria de equilibrio ecolóxico que a consecución deses distintos obxectivos, en definitiva, require. A relación entre os obxectivos de xustiza, a sostibilidade puramente ecolóxica e a protección do mundo natural é, como sinalei até agora, especialmente problemática. Hai que lembrar que, a pesares da normatividade esencial ao principio de sostibilidade, a súa aspiración ao equilibrio de sociedade e natureza requirirá cando menos a preservación do capital natural crítico; este obxectivo é compartido necesariamente por toda forma de sostibilidade. No caso da interpretación dominante do desenvolvemento sostíbel, os obxectivos de xustiza eríxense no núcleo do principio, sinalándose a instrumentalidade dos mesmos de cara á consecución da sostibilidade ecolóxica. Mais non existe evidencia empírica que demostre que a xustiza distributiva constitúe a solución ao problema da insostibilidade (Dobson, 1998; Warren, 1999; Schlosberg, 2002); pode de feito existir un conflito entre a protección medioambiental e a xustiza social (Paehlke, 1995; Cutter, 2006). Nin a equidade social proporciona automaticamente sostibilidade ecolóxica nin a consecución desta trae forzosamente consigo un incremento daquela (Lelé, 1991; Cory e Rahman, 2012). A continxencia do vencello non impide a asociación preceptiva dun e outro obxectivo dentro dunha determinada concepción de sostibilidade, como ocorre coa formulación máis estendida do desenvolvemento sostíbel; Benton (1997:23) pode así escribir que **"**a xustiza é unha parte do contido do 'desenvolvemento sostíbel' como estratexia social, política e económica**"**[242]. Esta formulación tende, efectivamente, a situar os obxectivos de xustiza no centro das súas aspiracións.

Como interpretación concreta do principio xenérico de sostibilidade, o desenvolvemento sostíbel fundaméntase no mantemento dun nivel determinado de benestar humano, que cumpra cuns obxectivos mínimos de xustiza intra e interxeneracional, compatíbel á vez co equilibrio ecolóxico entre a actividade humana e os sistemas naturais. O desenvolvemento sostíbel tería así por núcleo preceptivo a igualdade de oportunidades a través das xeracións (cf. Barry, 1998); trata así de asegurar algunha medida de benestar humano sostido no tempo (Pearce *et al*., 1993). O acento antropocéntrico do desenvolvemento sostíbel pode conducir a equívocos acerca da relación entre o mesmo e a máis ampla noción de sostibilidade. Invértense os termos de tal xeito que a sostibilidade queda reducida a sostibilidade medioambiental ou ecolóxica, namentres que o carácter esencialmente integrador dun desenvolvemento sostíbel que aspira á consecución doutros obxectivos sociais, converte a este no principio xeral (cf. Drummond e Marsden, 1999; Pearce *et al*., 1993). Naturalmente, é certo que a noción de desenvolvemento sostíbel é máis ampla que aquela de sostibilidade medioambiental, mais inda que esta sexa parte do principio xenérico de sostibilidade, e de feito a preservación do capital natural crítico constitúe o contido mínimo do

[242] So justice is a part of the content of 'sustainable development' as a social, economic and political strategy.

mesmo, en xeito algún o esgota. Lonxe de ser a súa plasmación definitiva ou a única variante da mesma que unha perspectiva antropocéntrica pode producir, o desenvolvemento sostíbel é unha teoría da sostibilidade, unha interpretación concreta do principio xeral, que defende unha estratexia para a súa consecución baseada na convicción de que unha forma concreta de desenvolvemento proverá as condicións para o aseguramento da sostibilidade medioambiental, a longo prazo, do mesmo (Dobson, 1996a). É incorrecto, en consecuencia, identificar sostibilidade e desenvolvemento sostíbel. Este é unha forma posíbel do principio xeral de sostibilidade, unha das súas interpretacións, por máis que o seu carácter reformista e antropocéntrico, así como a súa discusión en foros internacionais publicamente representativos, propiciara esa identificación.

En similar medida, os trazos da interpretación dominante do desenvolvemento sostíbel provocaron a crítica dun ecoloxismo político que aprecia nela unha ruptura insuficiente coas causas da insostibilidade, unha sorte de continuidade do sistema por outros medios. O desenvolvemento sostíbel é considerado a resposta medioambientalista a un problema que reclama un enfoque máis radical. A fin de contas, o desenvolvemento sostíbel participa da idea contemporánea de progreso, entendido como crecemento económico e desenvolvemento tecnolóxico. Ao incorporar o concepto de *sostibilidade* ao principio de *desenvolvemento*, o discurso relativo ao medio ambiente é a miúdo usado para fortalecer antes que debilitar a suposición básica acerca do progreso (Redclift, 1993). Así definido, o desenvolvemento sostíbel elude o cuestionamento radical do modelo socio-económico da modernidade occidental, limitándose pola contra a recoñecer a existencia de límites e condicións ecolóxicas para a súa viabilidade, e asimilándoas en consecuencia mediante a adopción das medidas necesarias para asegurar a continuación do sistema. O que esta redefinición fai posíbel, de feito, é a definitiva extensión dese sistema, facilitada agora polos procesos de globalización económica. O desenvolvemento sostíbel é así unha carauta dunha nova forma de imperialismo económico chamado a anular a capacidade de autogoberno das comunidades locais dos países en vías de desenvolvemento (Shiva, 1993; Smith, 1996). A instrumentalización da natureza é definitivamente consagrada e refinada a través das categorías de desenvolvemento sostíbel que reconstitúen a natureza (mediante o recoñecemento do envolvemento do espazo e a materia polas economías nacionais e internacionais) como un sistema de sistemas que pode ser desmantelado, re-deseñado e composto de novo para producir recursos de xeito eficiente e nas cantidades necesarias, cando e onde sexa necesario no mercado moderno, sen contemplar a degradación na súa capacidade de carga (cf. Luke, 1999).

A resposta máis obvia e directa a esta crítica é a de opor ao desenvolvemento sostíbel unha forma radical de sostibilidade, que poderíamos incluír dentro da sostibilidade forte, e cuxa orixe se atopa no discurso de límites preponderante na década dos setenta. Economía estacionaria, mínima perturbación dos procesos ecolóxicos, máxima conservación posíbel de recursos e enerxía, estabilidade de poboación e benestar social condicionado polo cumprimento das anteriores condicións, son os trazos dunha variante de sostibilidade manifestamente inspirada nas formas do

utopismo verde (cf. Achterberg, 1996b). A consecución da sostibilidade está así conectada a unha completa redefinición da vida boa; non existe continuidade senón ruptura. Tamén a continuidade pode servir de base para a ruptura, é dicir, trataríase entón de fortalecer as aspiracións preceptivas do desenvolvemento sostíbel tal e como a Comisión Brundtland as sinala, para empregalas como plataforma dende a cal promover cambios radicais na organización económica e ideolóxica (cf. Benton, 1999b). Sen embargo, a crítica da interpretación dominante do desenvolvemento sostíbel dá lugar tamén a versións alternativas do mesmo. O desenvolvemento sostíbel non pode xa identificarse, de xeito simplista, coa resposta conservadora aos problemas de insostibilidade. Non hai que esquecer que a interpretación que dá a Comisión outorga aos obxectivos de xustiza unha importancia que a afasta dun simple continuísmo.

Como interpretación do principio xeral de sostibilidade, o desenvolvemento sostíbel é en si mesmo un concepto preceptivo e complexo, cuxo desenvolvemento e conformación dá lugar a un debate interno que frutifica en distintas versións do mesmo. Tal e como sinala Jacobs (1999a:26), nun primeiro nivel o concepto de desenvolvemento sostíbel artéllase en torno a unha serie de ideas nucleares (integración da economía e o medio ambiente; futuridade; protección medioambiental; equidade; calidade de vida alén do crecemento económico; ampla participación ou implicación social), que, nun segundo nivel, son obxecto de disputa e argumentación política acerca de como deberían ser interpretados na práctica. Esa interpretación reflicte distintas concepcións do desenvolvemento sostíbel. Basicamente, namentres o desenvolvemento sostíbel débil aposta por asegurar ecoloxicamente o actual modelo de crecemento e consumo, rexeitando a idea de límites ecolóxicos e a protección apriorística de algún aspecto do mundo natural, a interpretación forte do mesmo recoñece a existencia deses límites e adopta o principio da capacidade de carga da biosfera para soportar a actividade económica humana. Asemade, a versión forte incorpora os obxectivos de xustiza que a versión débil só contempla retoricamente, estabelecendo de feito unha relación causal entre o seu cumprimento e a consecución da sostibilidade. Tamén a igualdade e a participación pública son valores centrais para a versión radical, fronte a unha versión conservadora que rebaixa a importancia daquela e confía nos expertos, gobernos e axencias institucionais (cf. Jacobs, 1999a). Atopámonos así con que o desenvolvemento sostíbel é unha teoría do principio xenérico de sostibilidade, que á vez é susceptíbel de distintas interpretacións; se o desenvolvemento sostíbel é unha forma débil da sostibilidade, as distintas concepcións do mesmo dan lugar a variantes débiles e fortes do desenvolvemento sostíbel.

3.1.3. *Reconstruíndo a sostibilidade*

O carácter xenérico e preceptivo do principio de sostibilidade esixen, como sinalarei deseguido, a determinación democrática do seu contido; toda definición do mesmo debe en consecuencia considerarse unha proposta de definición. A pesares disto, vou ofrecer unha

concepción da sostibilidade que tratará, por riba de todo, de subliñar determinados trazos da mesma cun propósito preceptivo, isto é, como se debería orientar a sostibilidade. É tanto a semente dunha forma específica de sostibilidade, como un conxunto de notas críticas para coa concepción dominante no eco-radicalismo. Trátase á vez de perfilar unha visión da mesma coherente tanto coa crítica da concepción verde da natureza e dalgúns dos seus fundamentos preceptivos, como coa orientación reconstrutiva da política verde aquí sinalada, especialmente no referido á súa reconciliación cos presupostos da modernidade. A sostibilidade será así considerada un proceso dinámico interno á sociedade, que ten por obxecto o aseguramento no tempo dun benestar humano amplamente considerado e democraticamente definido, a través da culminación do progresivo control consciente do mundo natural e o paulatino desvencello da produción respecto do mundo natural. Tres teses xerais permiten unha aproximación:

1. A sostibilidade é un proceso intrinsecamente dinámico. Herdanza do discurso de límites especialmente influínte na década dos setenta, aínda presente nas correntes máis radicais do movemento verde, a sostibilidade, sobre todo nas súas formas fortes, soe convocar un campo semántico no que dominan as ideas de estacionariedade, regularidade, perennidade. A crítica radical dos fundamentos da modernidade, entre eles o crecemento perpetuo e a temporalidade non cíclica propia do ideal de progreso, produce como resultado un negativo onde priman o crecemento estacionario e a subordinación da actividade socioeconómica aos procesos e ritmos da natureza (cf. Carter, 1999; Taibo, 2010; Schmid, 2011). Os procesos económicos deben axustarse así as constricións ecolóxicas e sociais. Esta concepción da sostibilidade está disputada, non obstante, coa realidade do seu carácter intrinsecamente dinámico e procesual. A sostibilidade non se pode concibir como espello dunha natureza non-histórica caracterizada pola súa condición inamovíbel, noutras palabras, esa natureza non existe. O principio de sostibilidade non se refire á sociedade ou ao medio ambiente por separado, senón á viabilidade das súas relacións a longo prazo, relacións marcadas pola rápida transformación do cambio social e tecnolóxico e polo seu efecto sobre unha natureza profundamente vinculada á sociedade, e cuxas transformacións medioambientais son tamén de carácter dinámico e complexo. Así:

> "En agudo contraste cun pensamento en termos de preservación, a sostibilidade abre unha perspectiva que é inherentemente dinámica. Máis que se referir a estruturas ou calidades estáticas, a sostibilidade ocúpase de patróns estabilizados e preservados dentro das transformacións socio-ecolóxicas das que o medio ambiente natural é dimensión central"[243] (Becker e Jahn, 1999:6).

[243] In sharp contrast to thinking in terms of preservation, sustainability opens up a perspective that is inherently dynamic. Rather than referring to static structures or qualities, sustainability is concerned with stabilized and preserved patterns within social-ecological transformations in which the natural environment is a central dimension.

Tanto o desenvolvemento socioeconómico humano coma o proceso histórico de apropiación da natureza que lle serve de base caracterízase polo seu movemento e cambio constantes, así como polo seu carácter aberto. Pretender a súa clausura defendendo un enfoque estacionario da sostibilidade supón ignorar o grao de penetración e interdependencia do social e o natural, que dá lugar á disolución da natureza en medio ambiente humano. A sostibilidade como permanencia non é unha opción; dado o carácter dinámico e complexo dos distintos procesos implicados na súa consecución, non existe nin pode existir unha interpretación definitiva da mesma (cf. Hempel, 1999:45). Porque a aceptación do dinamismo da sostibilidade implica tamén recoñecer o carácter aberto do que é antes un proceso que un acto ou resultado. A sostibilidade é un estado social, un momento das relacións entre o social e o natural, que pola súa mesma definición aspira a se manter no tempo, carece non obstante dun final por non ter unha forma definitiva, e ser pola contra adaptación constante ao cambio. A consecución da sostibilidade suporía así a posta en marcha dun proceso que, por debaixo da súa permanencia xenérica, acollería a cambiante complexidade de formas sucesivas de sostemento das relacións socio-ambientais. Contrariamente ao que predica a interpretación estacionaria da sostibilidade, a forma desta non vén determinada nin é única; non hai un axuste entre a actividade socioeconómica e o seu soporte biofísico, que espera a ser descuberto. O principio de sostibilidade non se debe someter a redución heurística algunha:

> "... hai que rexeitar a idea de que os recursos especiais e medioambientais podan ter unha soa forma sostíbel de uso escrita na mesma natureza do territorio. A perspectiva non determinista presupón en consecuencia que a temporalidade dos elementos da base material de desenvolvemento está socialmente diferenciada, isto é, dá por feito que existen moitas maneiras de que as cousas duren"[244] (Acselrad, 1999:55).

Isto é importante para a apertura democrática da definición do contido da sostibilidade, porque ao igual que permite desbotar a identificación do mesmo coa implantación dun crecemento estacionario, impide tamén a falsa simplificación tecno-céntrica implícita no enfoque neoliberal, que confía cegamente nos mecanismos de mercado e na continuación da lóxica de consumo até agora dominante. Como sinalarei, tamén a condición procesual da sostibilidade facilita a súa permanente apertura á redefinición democrática, e ao seu sometemento a procesos de control, avaliación, deliberación e decisión que adoptan asemade a forma de procesos.

2. A sostibilidade ten que ver co benestar antes que co crecemento. As críticas verdes das formas débiles de sostibilidade, entre elas a noción de desenvolvemento sostíbel, lamentan sobre todo a continuación que supón a reafirmación do crecemento económico perpetuo, corrixido só para asegurar a súa dubidosa viabilidade ecolóxica (Marcellesi, 2007; Latouche, 2008). Aos límites do crecemento súmanse ás secuelas que este imprime nun mundo natural agonizante. O que resulta

[244] …the idea that space and environmental resources can have a single sustainable form of use written into the very nature of territory has to be questioned. The non-deterministic perspective thus presupposes that the temporality of the elements of the material basis of development is socially differentiated, that is, it takes for granted that there are many ways in which things may last.

problemático é tanto a obcecación verde na crítica indiscriminada ao crecemento, como a forzosa asociación de sostibilidade e crecemento indefinido. En canto ao primeiro, o ecoloxismo máis radical fai en todo caso unha valoración negativa do crecemento, tanto polos seus efectos medioambientais coma pola súa asociación a formas de organización social onde unha existencia harmónica coa natureza e cos demais se ve estruturalmente dificultada. O soño utópico e a fascinación cara as culturas tribais, unidas á crítica romántica da modernidade, explican esta postura. As razóns que permiten refutala supoñen a admisión da súa parcial validez, ao tempo que cuestionan a devandita asociación da sostibilidade cunha forma específica de crecemento. Esta é precisamente a cuestión, a crenza de que só existe unha posíbel forma de crecemento, inda mellor: a identificación de desenvolvemento e unha forma de crecemento caracterizada polo seu carácter indefinido e crecente. A consecución da sostibilidade pasa pola redefinición dun crecemento subordinado ao desenvolvemento, entendido á vez como maximización dun benestar socialmente definido. A estratexia para conseguilo non é menos control da natureza senón o refinamento do mesmo mediante unha crecente des-materialización da economía que, mediante inversión en ciencia e tecnoloxía, desvencelle unha explotación insostíbel dos recursos non renovábeis e crecemento económico. Para iso, a demonización do desenvolvemento debe ser contrarrestada, sinalando como son certas formas de crecemento as que deben ser modificadas. Como sinala Sachs en concordancia coa esencial normatividade da sostibilidade, e apuntando ademais á necesidade de que a actividade económica, crecentemente emancipada de todo control político e social, volva a admitilo, **"**pódese entender o desenvolvemento como un proceso, intencional e auto-guiado, de transformación e xestión das estruturas socioeconómicas, dirixido a garantir a todos a oportunidade de levar unha vida satisfactoria proporcionándolles vivendas decentes e incrementando continuamente o seu benestar, sexa cal sexa o contido que de a estes obxectivos por parte de diferentes sociedades en diferentes períodos de tempo**"**[245] (Sachs, 1999:29). A delirante lóxica do último capitalismo terá que ser contrarrestada, porque non fai senón incrementar a fenda entre produción, crecemento e necesidades de consumo, ameazando con afogar as vantaxes do sistema económico capitalista no máis absoluto dos sen sentidos dunha deriva produtivista, comprometendo con isto as condicións de posibilidade ***doutras posibilidades*** de cidadanía e democracia. Non se trata, posibelmente, da abolición do actual sistema socioeconómico, senón, contra a posición daqueles para os que a dinámica do mesmo non se pode controlar, da súa reforma e corrección, sobre todo na dirección do seu control político e social, na racionalización dos seus fundamentos e mecanismos. A conxunción de sostibilidade e democratización á que debe aspirar a política verde pode ser un axeitado punto de partida. Como xa sinalei, é preciso desvencellar crecemento e benestar, ademais de fixar este como fundamento da sostibilidade. En palabras de Beckerman:

---

[245] … development may be understood as an intentional, self-guided process of transformation and management of socio-economic structures, directed at guaranteeing all people an opportunity to lead a full and rewarding life by providing them with decent livelihoods and by continuously improving their well-being, whatever the concrete content given to these goals by different societies in different periods of time.

> "O punto esencial é que o que hai que maximizar é o nivel de *benestar* durante un período de tempo significativo, non a taxa de consumo nin moito menos a taxa de crecemento da produción. (...) Ao que debería tender a sociedade é a conseguir a taxa de crecemento que maximiza o benestar durante todo o período que lle interese"[246] (Beckerman, 1996:185-186).

Unha consecuencia importante desta reformulación ten que ver precisamente co incremento das posibilidades de control político e cidadán, porque namentres o benestar é susceptíbel de redefinición social, por exemplo na dirección dun menor produtivismo, o crecemento só pode ser *gradual*. É certo que esta postura leva consigo unha boa dose de posibilismo voluntarista, porque presupón que esta redefinición é posíbel, que os mecanismos e dinámicas dun capitalismo agora en expansión poden ser contrarrestadas. Probabelmente, a reformulación dos procesos económicos do produtivismo desbocado só se pode facer dende dentro da lóxica capitalista, a través dun proceso de modernización das economías. A chamada modernización ecolóxica viría a coincidir con este propósito, é dicir, cuns procesos de reestruturación da economía para axustala ás condicións de sostibilidade, aproveitando a necesidade do estabelecemento destas (cf. Weale, 1992; Hajer, 1995; Spaargaren, 2000; e, Blühdorn, 2000b). A innovación tecnolóxica xoga un papel importante nesta reestruturación, é dicir, a crise ecolóxica convértese nunha nova oportunidade para o desenvolvemento do capitalismo, noutras palabras, **"**a problematización do desenvolvemento industrial constitúese en impulsora dunha nova industria en crecemento**"**[247] (Enzensberger, 1973:33). A des-materialización da economía aparece igualmente como unha estratexia de interese para a reformulación do crecemento. Trátase de reducir os fluxos materiais da economía, para así facer decrecer o impacto negativo total da actividade económica sobre o medio ambiente, en procura dunha mudanza ecolóxica estrutural (cf. Haake *et al*., 1999:196). O obxectivo é reducir a relación de dependencia entre o tipo de crecemento que ten que se soster e os recursos materiais non renovábeis. Non en van, unha das principais condicións de consecución da sostibilidade é o descubrimento de substitutos para a produción (Common, 1996:85). De aí que os límites ecolóxicos son considerados relativos e dependentes do contexto social e histórico (excepción feita das bases biofísicas mesmas, do mantemento do capital natural crítico); de aí tamén que a investigación e a mudanza tecnolóxica están chamadas a xogar un papel esencial. Só a intensificación do control humano da natureza creará as condicións para a protección do mundo natural remanente, unha vez que a economía se desvencelle do mesmo na maior medida posíbel. Non obstante, este desdobramento de sociedade e natureza (cf. Lewis, 1992) ten tamén aos seus límites, que veñen a coincidir con aqueles dunha des-materialización que os situa na condición natural do ser humano e

---

[246] El punto esencial es que lo que hay que maximizar es el nivel de *bienestar* durante un período de tiempo significativo, no la tasa de consumo ni mucho menos la tasa de crecimiento de la producción (…). A lo que debería tender la sociedad es a conseguir la tasa de crecimiento que maximiza el bienestar durante todo el período que le interese.

[247] … la problematización del desarrollo industrial se constituye en impulsora de una nueva industria en crecimiento.

no forzoso metabolismo sociedade-natureza, o continuo fluxo e dependencia entre unha e outra. Por iso a des-materialización, vinculada ao propósito da maximización dun benestar reformulado, é sobre todo racionalización do modelo económico vixente.

3. A sostibilidade é a culminación do control humano da natureza. Contra a orientación ecocéntrica que as formas fortes de sostibilidade queren imprimir ao principio, considerado unha ruptura con vellos xeitos de concibir a relación coa natureza cuxa superación precisamente constitúe, a sostibilidade non fai en realidade senón culminar o proceso de apropiación humana da natureza, ao alcanzar o control das súas relacións con ela. A interacción do humano co natural que a humanidade alcanza, a través da consecución da sostibilidade, é dominio da natureza como control consciente da mesma. Queda abolida a externalidade da natureza, é dicir, sociedade e natureza fúndense en medio ambiente. A sostibilidade aparece como un desenvolvemento lóxico da modernidade antropocéntrica, como a corrección reflexiva das súas relacións co mundo natural. Que esta sostibilidade poda ir acompañada da protección dos fragmentos de mundo natural que aínda conservan a súa aparencia de autonomía e independencia, só fala en favor do refinamento dese proceso de apropiación. É parte dun proceso de modernización sempre en marcha, que amplía a autonomía humana respecto do mundo natural, e que con esa separación crea en realidade as condicións para unha apreciación do mesmo non condicionada polas constricións e dependencias que a súa condición natural inicialmente produce. Esta concepción da sostibilidade inclúe ao principio dentro da necesaria reformulación da deostada noción de progreso. En realidade, só no contexto dun desenvolvemento humano asociado ao mesmo adquire sentido a sostibilidade. É un principio antropocéntrico. A preservación do mundo natural polo seu valor intrínseco, tal e como o radicalismo verde a defende, ten un valor secundario respecto do mantemento dun benestar humano debidamente redefinido. Tal preservación debe propender ao estabelecemento dunha relación simbiótica entre sociedade e contorna (cf. Sachs, 1999:30). Esta forma de concibir a sostibilidade supón, finalmente, confianza en que as institucións políticas da modernidade, debidamente reformuladas, son as que deben levar a cabo a aplicación do principio. A aparencia técnica do principio non pode obstar á súa definición democrática. A relación entre sostibilidade e democracia, reflexo das relacións entre ecoloxismo e democracia, non pode sen embargo darse por feitas e requiren unha análise detallada.

3.1.4. *Unha outra organización social. Democracia e sostibilidade*

A normatividade do principio de sostibilidade non se ve suficientemente reflectida nunha reflexión acerca do mesmo que parece dar por feito o vencello entre sostibilidade e democracia, e en consecuencia unha relación non problemática entre consecución da sostibilidade e organización social. As tipoloxías que dan conta das distintas formas que a sostibilidade pode adoptar carecen dunha dimensión política que permita precisar as relacións existentes entre este principio e a súa

posíbel articulación democrática. Céntranse, como vimos con anterioridade, na determinación daquilo que consideran que debe ser sustentado ou no grao de protección que se deba dispensar ao mundo natural. A construción dunha política verde que pretenda conxugar principio de sostibilidade e democratización da democracia nun único modelo preceptivo é imprescindíbel para explorar as relacións entre sostibilidade e democracia. Porque, a pesares do carácter biofísico que en última instancia posúe, a normatividade do principio de sostibilidade convértea nun proceso de construción social (cf. Jacobs, 1999b:79). Tamén a incerteza que lle é propia alimenta a súa normatividade e a invalidez dun enfoque puramente tecnocrático do principio. Ningunha das súas variantes pode en realidade ser obxecto de falsación baixo estándares científicos, xa que **"**se basean en certas asuncións, hipóteses e afirmacións acerca do futuro (afastado) que non son refutábeis**"**[248] (Neumayer, 2003:88). A propia magnitude do propósito, a complexidade e incerteza que o caracterizan, imposibilitan a súa redución á mera xestión técnica. O tratamento habitual da cuestión entende que a compatibilidade entre os dous principios é suposta, cando en realidade existe entre ambos os dous un gran potencial para o conflito. Por iso é necesario distinguir entre dous modelos de sostibilidade, a partires do xeito en que se relacionan coa democracia, un primeiro coñecido polo nome de sostibilidade *normativa* ou *aberta*, forte ou necesariamente vinculada coa democracia, e a denominada sostibilidade *tecnocrática* ou *pechada*, débil ou continxente á democracia (Arias, 2001). Esta distinción é ao meu xuízo de enorme importancia e ten que ser tomada en consideración á hora de se conxugar democracia e sostibilidade nun modelo verde de democracia.

1. A sostibilidade tecnocrática ou pechada é aquela na que o contido da sostibilidade, isto é, o deseño das relacións económicas, sociais, políticas e culturais co medio ambiente está científica ou ideoloxicamente mediado, respondendo a cálculos e valoracións técnicas ou a un núcleo de principios que configuran un modelo pechado e subtraido á discusión pública. Esta forma de sostibilidade antepón a viabilidade técnica do modelo ou a súa coherencia cun *corpus* ideolóxico á súa discusión democrática. Posúe así unha orientación finalista na que a consecución do resultado prima sobre o procedemento seguido para obtelo. A política, como ámbito intersubxectivo de deliberación e negociación, queda abolida de feito en beneficio do tratamento puramente técnico do problema da sostibilidade. Nas formas tecnocráticas de sostibilidade, a obxectivación do contido xenérico do principio, na práctica inviábel debido tanto á incerteza científica como a pluralidade preceptiva, é de feito imposta a través da súa definición tecno-científica ou ideolóxica. Obtéñense así certezas que permiten pór en marcha políticas inequívocas en todos os sectores e ámbitos sociais (cf. Sikord e Noggard, 1999:49). A política da sostibilidade é entón só xestión de sostibilidade. A convicción de que a sostibilidade pode ser abordada mediante o cálculo e a mera aplicación dunha racionalidade de corte administrativo e instrumental converte en ficción a división tradicional entre a formulación dunha política e a súa aplicación posterior, xa que na concepción tecnocrática non se

[248] … rest on certain assumptions as well as hypotheses and claims about the (distant) future that are non-refutable.

demanda un ámbito diferenciado para o xuízo político, dada a redución imposta á posibilidade mesma do seu exercicio; a existencia dunha solución técnica vén a subliñar a súa superfluidade (cf. Torgerson, 1990). A lóxica da xestión administrativa conduce o proceso na súa totalidade.

Esta forma de sostibilidade ten dúas variantes. Por unha banda, o modelo liberal-tecnocrático no cal a sostibilidade é concibida en termos científicos, técnicos e administrativos antes que propiamente políticos. A racionalidade instrumental dirixe todo o proceso. Son os expertos e as axencias gobernativas as que, a través dunha avaliación científica dos problemas e o conseguinte deseño de políticas e estratexias destinados a solventalos, encárganse de dirixir procesos concibidos en termos puramente técnicos. Non existen conflitos de valor implicados nesta xestión, nin en consecuencia debate algún que abrir. O propio modelo socio-económico é así capaz de resolver uns problemas medioambientais que en ningún caso chegan a colocalo en cuestión. A interpretación conservadora do desenvolvemento sostíbel corresponde a esta forma liberal-tecnocrática da sostibilidade. O cumprimento dunha serie de condicións técnico-económicas é suficiente para a consecución da sostibilidade (cf. Ekins, 1993:93; Alonso e Sevilla, 2000:47). Por outra, o modelo eco-utópico, no cal a construción ideolóxica do tipo correcto de sociedade, e incluso do suxeito correspondente a el (cooperativo, desinteresado, amante da natureza) queda fóra de toda discusión pública. Tamén aquí os medios para a consecución da sostibilidade veñen dados e non son susceptíbeis de modificación. A completa construción social, de feito, subordínase ao respecto dos límites ecolóxicos, é dicir, a política na sociedade sostíbel debe ser por definición unha política ecolóxica na que o comportamento individual e a política gobernamental son fundamentalmente coherentes cos principios ecolóxicos. Non hai decisión posíbel á marxe destes principios ecolóxicos *obxectivamente* enunciados: descentralización e autonomía local; unha vida máis simple, a pequena escala, cara a cara e máis preto á natureza; xeitos de produción baseados no traballo intensivo; autosuficiencia individual (fronte á dependencia de sistemas complexos para a satisfacción das necesidades básicas); e diversidade cultural. A constitución política das sociedades frugais sería asunto de elección social. Tales sociedades poden ser sagradas ou seculares, cosmopolitas ou provincianas, abertas ou pechadas, de acordo cos desexos da poboación local, de xeito que é difícil precisar cal será a forma política que poderían ou deberían adoptar (cf. Ophuls, 1977b).

Como se pode apreciar, esta forma da sostibilidade tecnocrática corresponde a grandes trazos ás formas radicais de sostibilidade propias do primeiro ecoloxismo, marcado por un discurso de límites conformador dunha utopía catastrofista, mais constitúe aínda un horizonte para o ecoloxismo radical contemporáneo. Sobre todo pola incapacidade en que a miúdo incorre esta á hora de percibir o vencello entre sostibilidade e organización social. Incapacidade que a anterior cita xa sinala, porque: como asegurar a diversidade cultural nun contexto como o descrito? Idéntica contradición atopamos no celebre *Manifiesto para la supervivencia*: **"**Non obstante, cunha concepción e instrumentación coidadosas e sensíbeis dun programa totalmente integrado, esas presións deben ser mínimas; por outra parte, un estilo aberto de goberno debe inspirar a confianza e

cooperación do público en xeral, tan esenciais para o éxito desta empresa"[249] (Goldsmith *et al*., 1972:33). É sorprendente como a clausura de numerosos ámbitos sociais, no referente á decisión democrática en torno aos mesmos a consecuencia da ríxida implantación de patróns de sostibilidade, parece ocultarse aos ollos dos seus propoñentes. Sería un erro, sen embargo, pensar que esta contradición entre principio de sostibilidade e democracia, orixinado por unha definición puramente técnica de aquel que consiste na afirmación simultánea dun programa pechado de sostibilidade e dunha participación política aberta, é patrimonio do primeiro ecoloxismo político. Está, pola contra, latente en todo enfoque tecnocrático do principio de sostibilidade. Só a definición democrática do contido preceptivo da sostibilidade, coherente polo demais coa súa mesma natureza, permite conxuralo.

A sostibilidade tecnocrática, en suma, dá prioridade á viabilidade técnica ou a coherencia ideolóxica do modelo, por riba da súa deliberación democrática. É digno de mención como ciencia e ideoloxía poden ser incluídas na mesma concepción de sostibilidade, sobre todo nunha época como a actual, aparentemente sen ideoloxías, na que a ciencia é precisamente a única ideoloxía verdadeiramente dominante. Esta forma de sostibilidade ten como presuposto a inexistencia dun vencello necesario entre sostibilidade e democracia; parte do convencemento de que o carácter democrático ou autoritario das estruturas políticas non estabelece diferenza algunha á hora de alcanzar a sostibilidade (cf. Pirages, 1977b:10). A viabilidade das súas dúas principais variantes depende en gran medida da ausencia dunha democracia entendida como participación colectiva real e efectiva na definición do contido preceptivo do principio de sostibilidade.

2. En cambio, a sostibilidade normativa ou aberta considera a sostibilidade un valor cuxa consecución é necesaria sen prefixar as condicións para a mesma. A política emancípase das disciplinas técnicas, e o contido da sostibilidade ábrese ao diálogo e á deliberación social. A complexidade da cuestión da sostibilidade non pode, en xeito algún, propiciar a súa conversión en expediente técnico. Non se trata de prescindir do coñecemento técnico, dende logo necesario para a consecución da sostibilidade (como foi necesario para o descubrimento da insostibilidade), senón de subordinalo á política. As decisións en torno á sostibilidade teñen que ser decisións políticas, influídas mais non condicionadas polo coñecemento experto. A técnica posúe unha xerarquía valorativa que o imperativo científico non pode furtar ao diálogo público, entre outras cousas porque a sostibilidade non é unha noción unicamente ecolóxica senón tamén unha decisión acerca de como desexamos vivir. Entender a sostibilidade como resultado dun proceso social integrador obriga, por tanto, a reformular o papel do experto, que en lugar de permanecer fóra da sociedade debe participar dos seus valores. As decisións acerca da sostibilidade, á marxe de toda aparencia, implican case sempre disputas de valor xunto aos seus compoñentes científicos, razón pola cal a pesares de que os científicos poden e deben contribuír a devandita disputa como cidadáns ben

[249] No obstante, con una concepción e instrumentación cuidadosas y sensibles de un programa totalmente integrado, esas presiones deben ser mínimas; por otra parte, un estilo abierto de gobierno debe inspirar la confianza y cooperación del público en general, tan esenciales para el éxito de esta empresa.

informados, as súas opinións non son as únicas ás que se debe atender (cf. Paehlke, 1995:131). A énfase na sostibilidade aberta, na súa configuración dialóxica e democrática, así como a crítica da ciencia que subliña a súa condición de filtro cultural e o seu carácter de ferramenta de lexitimación a través da neutralidade, non poden conducir ao descrédito da función dos expertos e técnicos, cuxo concurso segue a ser indispensábel. Téntase máis ben de contrapesar a súa actuación, de ligala a controis democráticos e ao discurso público; asemade, dada a ausencia dun monopolio da verdade obxectiva, teñen que se artellar os mecanismos necesarios para facilitar a contestación e contraste entre visións técnicas diferentes, é dicir, nin tecnocracia nin asemblea popular. A ausencia dunha formulación técnica única obxectiva vén a esixir a politización da sostibilidade.

De aí que tanto a participación cidadá como a responsabilidade gobernamental respecto dos termos en que aquela se produce, se convertan en elementos constitutivos do sistema político, no que se refire aos mecanismos e institucións necesarios para unha política da sostibilidade (cf. Choucri, 1999:150). Esta elucidación democrática do principio de sostibilidade, por medio da participación cidadá oponse así tanto á determinación técnica dese contido preceptivo, como a súa fixación con arranxo a un patrón ideolóxico preestabelecido. A pluralidade de formas posíbeis de sostibilidade, así como a de intereses e versións da vida boa subxacentes á mesma, son plenamente recoñecidas. A concepción aberta da sostibilidade parte da convicción de que o contido da mesma é irredutibelmente normativo, de xeito que as disputas acerca da súa definición reflicten inevitabelmente diferentes valores. O contrario supón confundir o valor intrínseco da sostibilidade coa opción que se escolle para facela efectiva, excluíndo con iso o debate en torno á mesma. En contraste coa orientación finalista da sostibilidade tecnocrática, a sostibilidade aberta pon o acento nos procesos, considerados de feito fins en si mesmos. Non obstante, a aceptación dunha concepción preceptiva da sostibilidade, e en consecuencia dunha vinculación forte entre esta e a democracia, pode na práctica entorpecer, antes que facilitar, a súa viabilidade técnica, é máis, de acordo con Pearce (1993:185): **"**O conflito só se pode resolver persuadindo á maioría de que o desenvolvemento sostíbel é o camiño axeitado de desenvolvemento. Inda máis, onde exista un conflito entre os medios para a consecución da sostibilidade e os desexos democráticos, o equilibrio debe caer do lado da perpetuación da democracia**"**[250]. Esta diáfana toma de partido en favor dos valores democráticos non se deduce dos presupostos preceptivos do ecoloxismo político, que como sinalei atópanse en tensión coa democracia. Ante a imposibilidade de impor, non xa a súa forma predilecta de sostibilidade, senón a necesidade da súa consecución nun marco democrático onde a ecoloxía política non constitúe máis ca outra versión da vida boa que loita co resto para a implantación do seu programa político, a tentación do enfoque técnico ou ideolóxico do principio de sostibilidade resulta visíbel.

[250] The conflict can be reduced only through persuasion of the majority that sustainable development is the right development path. Moreover, where there remains a conflict between the means of achieving sustainability and democratic values, the balance must lie with the perpetuation of democracy.

A relación do principio de sostibilidade coa democracia remite, en realidade, á máis ampla relación existente entre aquel e a forma de organización social. Facendo abstracción do seu carácter preceptivo e tendo en conta os condicionantes técnicos e a complexidade que leva a consecución e o mantemento da sostibilidade, como proceso integral e multifacético, xorde a pregunta acerca do grao de flexibilidade que a organización social pode exhibir se está chamada á aplicación rigorosa do principio. Trátase de elucidar se as condicións técnicas de posibilidade da sostibilidade demandan á vez unha concreta forma de organización social. Determina a sostibilidade unha concreta forma de ordenación social ou as posibilidades institucionais no marco da sociedade sostíbel son, pola contra, múltiples? Porque, dependendo da contestación, a discusión en torno á relación entre democracia e sostibilidade podería resultar superflua. A resposta depende, tamén aquí, da elección entre sostibilidade aberta e sostibilidade pechada. Na influínte clasificación proposta por O'Riordan (1976:303), que constitúe un axeitado marco para a discusión deste problema, as posturas posíbeis que dende un punto de vista político-institucional cabe adoptar en relación a unha sociedade sostíbel son catro:

1. En primeiro lugar, unha *nova orde mundial* disposta a afrontar as esixencias de coordinación que require a crise ecolóxica global a nivel internacional. O tamaño do Estado-Nación xúlgase completamente inadecuado, por ser á vez demasiado grande e demasiado pequeno para afrontar problemas de carácter transnacional que, ademais, en ocasións só o coñecemento e a acción locais poden solventar. Esta nova orde mundial estaría baseada nalgunha organización internacional con autoridade e capacidade suficientes.
2. En segundo termo, algunha forma de *autoritarismo centralizado*, do tipo descrito pola corrente eco-autoritaria prominente nos setenta, como abordarei deseguido. Considérase neste caso que, dado que ninguén se vai someter voluntariamente ás medidas necesarias para solventar a crise e alcanzar a sostibilidade, tales medidas haberán de ser impostas. A autoridade seguirá a ser o Estado-Nación sen mudanzas político-institucionais de relevancia.
3. No caso da *comuna autoritaria*, a diferenza coa posición anterior atinxe unicamente á escala da sociedade sostíbel. Aquí as estruturas fracciónanse e a toma de decisións transfírese ao nivel local, mais a sociedade segue xerarquicamente estruturada e require o uso da coerción para a implantación das distintas medidas.
4. Finalmente, a *solución anarquista*, fundamentalmente igualitaria e participativa no político, que como a anterior opera a escala local e, nas relacións internas de comunidade, adopta unha postura de esquerda libertaria.

A pesares de que as opcións presentadas por O'Riordan son tributarias do momento de publicación da súa obra, marcado por un acento de crise ao borde da catástrofe medioambiental que autoriza a adopción de medidas cuxa eficacia prima sobre calquera outra consideración, son tamén

significativas dun xeito específico de abordar o problema da sostibilidade e a súa relación coa organización social, característico sobre todo do ecoloxismo radical, e en que de novo atopamos ese crenza cega na compatibilidade entre un programa pechado de sostibilidade e unha estrutura democrática de decisión. Só a última das posicións presentadas parece respectar os principios democráticos. En opinión de Dobson (1997:108), esta solución é fundamentalmente participativa e igualitaria **"**dende o punto de vista político ao menos (e a miúdo tamén dende o punto de vista material)**"**[251]. Esta anotación proporciona a clave do problema; porque, se politicamente esta solución se postula como igualitaria e participativa, parece existir unha contradición co feito de que social, económica e ecoloxicamente vese fortemente condicionada por un programa de sostibilidade tecnocraticamente concibido e que opera como principio dogmático. A sostibilidade funciona a xeito dunha condición global, determinante, da actividade social. En consecuencia, a proclamación do carácter igualitario e participativo da esfera política resulta discutíbel. Existen, pola contra, motivos para pensar que tamén a súa política vese fortemente condicionada polo programa pechado de sostibilidade e subtraida por tanto de todo contido substantivo. Cabe preguntarse que ámbito de decisión teñen os cidadáns nunha sociedade onde as contricións ecolóxicas dan forma á organización social, que políticas poden ser decididas democraticamente se o ámbito de actuación das devanditas políticas queda reducido até a insignificancia.

Existe así un equívoco implícito na afirmación de que non existe unha forma de sociedade que sexa singularmente apropiada para facer posíbel a sostibilidade. Usemos a afirmación de Ryle que Dobson recolle (1997:108); para Ryle **"**os límites ecolóxicos poden limitar as opcións políticas, mais non as determinan**"**[252], xa que **"**unha sociedade adaptada a restricións ecolóxicas (...) podería adoptar unha ampla variedade de formas**"**[253]. Non é que semellante xuízo este equivocado, sobre todo considerando o seu nivel de xeneralidade. Ocorre que é insostíbel dende a premisa a partires da cal se formula, que é a concepción do principio de sostibilidade dominante no ecoloxismo político. A adhesión verde a formas fortes de sostibilidade así o sinalan; na medida en que esa interpretación da sostibilidade outorga maior importancia á conservación do mundo natural, e é por iso reflexo directo da concepción verde da vida boa, as súas condicións de posibilidade serán tanto máis rigorosas e determinarán, a fin de contas, un tipo de organización social que se parece moito ás dúas últimas opcións enriba mencionadas. A premisa é así unha concepción tecnocrática da sostibilidade. E esta clase de sostibilidade en xeito algún abre un amplo ventallo de posibilidades de organización social. Tomando como referencia os modelos de O'Riordan, vemos que só varían substancialmente na escala na que opera a autoridade e na identidade desta, segundo sexa internacional, nacional ou local. Isto é, a variación atinxe á escala na que as condicións de sostibilidade van ser aplicadas e á autoridade encargada de asegurar a devandita aplicación. O programa pechado de sostibilidade

[251] Desde el punto de vista político al menos (y a menudo también desde el punto de vista material) …

[252] … "los límites ecológicos pueden limitar las opciones políticas, pero no las determinan" …

[253] "Una sociedad adaptada a restricciones ecológicas (…) podría adoptar una amplia variedad de formas".

queda, sen embargo, alén da política. Dobson é consciente do problema; se existen formas de vida máis sostíbeis ca outras, e algunhas formas institucionais teñen maior probabilidade de afrontar con eficacia os problemas medioambientais ca outras, **"**hai bastante menos espazo para manobrar dentro do ecoloxismo, no que respecta a ordenacións sociais e políticas**"**[254] (Dobson, 1997:111), do que poda parecer. Esta limitación é consecuencia directa da propensión verde a apertar, en moitos casos de xeito inconsciente, versións técnicas de sostibilidade. A apertura das posibilidades institucionais pasa pola aceptación da sostibilidade aberta, a pesares de que iso incrementa a incerteza acerca de se a sostibilidade mesma será aceptada como proxecto, e naturalmente reduce as posibilidades de que o modelo de sostibilidade escollido sexa ***correcto*** dende o punto de vista verde radical.

Así, a resposta á pregunta de se o obxectivo de sostibilidade determina a forma da organización social, que é tamén unha pregunta acerca de se constitúe a democracia unha forma axeitada para a súa consecución, depende da concepción de sostibilidade que se sosteña. A sostibilidade tecnocrática restrinxe as posibilidades institucionais, convertendo a forma política nun mero epifenómeno do deseño científico ou ideolóxico da sociedade sostíbel. A sostibilidade aberta, pola contra, amplía as posibilidades, porque a organización social e política está suxeita a deliberación democrática, e non a definición técnica ou ideolóxica. En caso de optar pola sostibilidade pechada, debido á súa suposta fiabilidade correctora, a enxeñería científica dexenera en enxeñería social. A subordinación do social ao ecolóxico afoga o político. A apertura do ecolóxico ao político, isto é, a democratización da sostibilidade é, en cambio, indispensábel para avanzar cara a unha democracia verde, inda que implique para o ecoloxismo a renuncia a todo consecuencialismo e certeza.

3.2. **Democracia e ecoloxía política**

As tensións de principio existentes entre o ecoloxismo e democracia teñen que ser examinadas e resoltas antes de avanzar na construción dunha política verde que fai da democratización da democracia un dos seus principios reitores, que aspira a vincular de xeito necesario co outro, o principio de sostibilidade. Falar das tensións entre ecoloxismo político e democracia é, por iso e en gran medida, falar da relación entre sostibilidade e democracia. Por moito que o movemento verde tivera demostrado na práctica o seu compromiso coas formas e os valores da democracia, non necesariamente liberal, o conflito cos mesmos permanece latente en todo caso, na medida en que arraiga en fundamentos preceptivos que a concepción aquí defendida da política verde e, en especial, da sostibilidade, aspira a disolver. A máxima manifestación deste conflito é a corrente eco-autoritaria florecente na década dos setenta, cuxa análise resulta especialmente útil á hora de comprender o sentido global do mesmo, que trae causa dun finalismo do que a opción por unha sostibilidade tecnocrática non suxeita a deliberación pública é cumprida

[254] … hay bastante menos espacio para maniobrar dentro del ecologismo, por lo que respecta a ordenaciones sociales y políticas …

expresión. Abondaron, en todo caso, os intentos por estabelecer unha relación de carácter necesario entre ecoloxía política e democracia. A revisión crítica dos mesmos permite avanzar na dirección dun vencello forte ligado a unha concepción preceptiva da sostibilidade.

3.2.1. *Un vencello fráxil*

A relación entre ecoloxismo e democracia reproduce, e acaso condensa, as ambivalencias preceptivas que caracterizan a aquel. A súa exploración detallada mostra que a aparente univocidade do vencello é antes o produto dunha adhesión voluntarista que verdadeiro reflexo dunha fraxilidade que funde ás súas raíces en razóns de principio. Só unha reformulación da política verde, que a súa mesma evolución está xa propiciando, pode resolver o problema do seu vencello coa democracia nun plano preceptivo e non sinxelamente nominal. Porque, aínda que non existe unha simple correspondencia entre ecoloxía política e democracia, o ecoloxismo atópase comprometido cos seus principios e valores na práctica, isto é, renunciou a calquera outro medio de transformación social e política que non sexa unha estratexia democrática (cf. Mason, 1999:31; Paehlke e Torgerson, 1990:35). Que a fraxilidade deste vencello non sexa aparente débese ao feito de que, salvo excepcións como a que o eco-autoritarismo representa, o ecoloxismo proclamou sempre tal necesidade dunha organización política democrática. É certo que esta postura coexistiu sempre co rexeitamento, especialmente rotundo por parte do ecoloxismo radical, da democracia representativa, mais iso non é reflexo da súa convicción de que fai falla máis democracia, e non menos, para a resolución dos problemas ecolóxicos, incremento dos medios e formas de participación que a democracia liberal non pode proporcionar. Formalmente o ecoloxismo político ten no seu núcleo unha demanda xeral de democracia (Tokar, 1987:4). A rotundidade na afirmación non oculta unha análise máis detida na existencia dunha tensión entre a orientación cara a formas fortes de democracia e o finalismo ao que propende, ao tempo, o ecoloxismo político; a democracia como procedemento oponse ao ecoloxismo como procura substantiva.

Unha concepción de procedemento da democracia, a súa condición de forma colectiva de toma de decisións baseado na regra da maioría, permite sinalar con claridade cal é o punto en que ecoloxía política e democracia entran en conflito. O procedemento democrático é un método para a determinación do contido de decisións legalmente vinculantes, no que as preferencias dos cidadáns e cidadás están igualmente e formalmente conectadas co resultado (Barry, 1979:156). Igualdade política, participación efectiva, un grao mínimo de compresión cidadá dos problemas discutidos, control cidadá da axenda política e suficiente inclusión participativa; todos estes criterios substantivos fan posíbel unha auténtica democracia procedimental en relación ao seu *demos* (cf. Dahl, 1979). Inda que a compresión procedimental da democracia supón facer primar os medios sobre os fins (Bealey, 1988:21), determinados fins son os que fan posíbel a constitución e o funcionamento do medio. A condición procesual da democracia é, en todo caso, patente, é dicir,

trátase dun proceso colectivo de comunicación e toma de decisións, que implica tanto aos cidadáns e cidadás, formal e informalmente, como ás institucións. A concreta forma que este proceso adopte atinxe xa ás distintas concepcións da democracia; a política verde ten unha propia. O conflito entre democracia e ecoloxía política non alcanza ese nivel; formúlase antes. Quen mellor foi capaz de expoñelo foi Robert Goodin (1992:168): **"**Defender a democracia é defender procedementos, defender o ecoloxismo é defender resultados reais: que garantías podemos ter de que os procedementos da primeira produzan os tipos de resultados que pretende o segundo?**"**[255]. A resposta é que o respecto ás formas democráticas de decisión impiden ofrecer garantía algunha de obtención dos resultados que os verdes pretenden. Tales resultados pódense cifrar na consecución da sostibilidade; sostibilidade e democracia entran así en conflito porque a segunda non pode garantir a consecución da primeira; o finalismo verde non atopa na democracia o sistema de organización política máis axeitado para a súa satisfacción. Non parece existir, por tanto, un vencello necesario entre ecoloxía política e democracia. A regra da decisión maioritaria non garante resultados verdes, é dicir, o vencello é continxente. Na raíz desta tensión atópase precisamente a condición substantiva forte do ecoloxismo político, como defensa dunha determinada concepción da vida boa de natureza consecuencialista. Porque, por moito que Robyn Eckersley (1992) poda defender a democracia como forma política máis axeitada para a plasmación do ecocentrismo, é latente aquí a contradición existente entre un procedemento político e unha versión da vida boa, que formula en toda a súa fondura o problema da relación entre medios e fins. En ausencia dun consenso cultural previo que asegure a emerxencia dos resultados aos que aspira o ecocentrismo, unha democracia non ten por que dar resultados ecoloxicamente aceptábeis; é máis: se a concepción é xenuinamente democrática, non se poden impor constricións *a priori* sobre o resultado da discusión e o debate (cf. Weale, 1993); a propia Eckersley (1992:178) é consciente disto. Só a aceptación maioritaria da versión da vida boa que o ecoloxismo político representa garante a plasmación práctica dos seus fins, xa que, en definitiva, **"**a estrutura política preferida polo ecoloxismo só existirá e funcionará se unha maioría acepta os argumentos morais, científicos e políticos do ecoloxismo**"**[256] (Baxter, 1999:112). A ausencia de homoxeneidade social en torno á verdadeira concepción da vida boa, e a conseguinte necesidade de artellar un debate en torno á mesma que permita resolver colectivamente o conflito derivado do pluralismo de valores, impiden a imposición dos valores verdes, e na medida en que a ecoloxía política privilexie a obtención de resultados sobre a bondade dos procedementos, cuestionan o seu compromiso coa democracia.

É a mesma natureza do armazón preceptivo verde e dos seus valores nucleares a que impide o estabelecemento dun vencello máis forte cos principios democráticos. O consecuencialismo verde non é produto dun simple maximalismo senón reflexo da súa propia estrutura preceptiva. Existe así

---

[255] To advocate democracy is to advocate procedures, to advocate environmentalism is to advocate substantive outcomes: what guarantee can we have that the former procedures will yield the latter sorts of outcomes?

[256] … ecologism's preferred political structure will only exist and work if a majority of people accept the moral, scientific and cultural arguments of ecologism.

unha tensión entre valores ecolóxicos e os valores políticos, que está na orixe das tensións entre ecoloxismo e democracia, subxacente ao conflito entre esta e o máis xeral e comprensivo obxectivo da consecución da sostibilidade. Como sinala Jayal (2001), unha das distincións básicas entre os dous tipos de valores radica nos seres e entidades aos que se adscriben; namentres os valores ecolóxicos tratan de xustificar o valor da existencia dos fenómenos naturais e seres vivos, os valores políticos dan por feito o valor dos seres humanos e refírense aos principios e institucións que gobernan á súa vida colectiva na súa organización social e política. Precisamente, o pluralismo de valor basease na refutación da idea dunha esencia humana que poda lexitimar, en si mesma e á marxe de todo debate, un ben humano. Que é, non obstante, para os verdes a natureza senón esencia? O ecoloxismo político é aquí contemplado sobre todo como unha versión da vida boa que, na súa defensa do valor intrínseco do mundo natural e da súa relevancia moral, e en razón precisamente das singularidades do seu obxecto, emprega unha linguaxe inconmensurábel co aquel da democracia. Pode así afirmar Baxter (1999:112) que **"**está claro que será inadecuado deixar a defensa das demandas morais dos non-humanos aos procesos normais da democracia humana**"**[257]. Os valores verdes convértense, neste punto, en valores externos aos principios democráticos. A democracia devén en algo superfluo, nunha compoñente opcional e en todo caso subordinada ao fin principal (Barry, 1994:371). O ecoloxismo político inverte aquí o sentido das cousas, é dicir, a democracia non ten que ver coa obtención do mellor resultado senón coa adopción da decisión máis lexitima. Entre outras cousas, porque o xuízo acerca da corrección dunha decisión é un xuízo de valor rebatíbel por definición. Entra en xogo aquí unha sorte de revelación ecocéntrica que se arroga o dereito de decidir cal é a mellor decisión e que atopa a súa lexitimidade precisamente na infalibilidade do xuízo acerca da súa bondade. De aí que, paradoxalmente, Laura Westra (1993) propuxera re-emprazar a *vaca sagrada* dunha democracia incapaz de abordar o desafío ecolóxico por un filosofo-rei platónico capaz de tomar as decisións axeitadas, nun abandono xustificado precisamente en nome do máis serio compromiso coa interese pública. O máis interesante dunha proposta desta índole é que, lonxe de revestir carácter excepcional, pode ser loxicamente derivada dun bio-centrismo radical consecuencialista como o profesado pola autora; dados estes presupostos, o que a xente pense non ten entón tanta importancia, porque o mantemento do equilibrio natural é un imperativo moral de maior importancia, isto é, unha política pode así ser correcta con independencia da opinión maioritaria (Pepperman, 1996). A tensión entre a ecoloxía política e democracia acaba coa disolución da segunda. A preferencia pola aplicación do programa ecocéntrico, rexeitando toda posibilidade de negociación no marco do pluralismo de valor, así o determina. Auto-percibidos como non negociábeis, os valores ecolóxicos estarían por riba de todo valor político. É a transposición política da máxima ética de Leopold, segundo a cal **"**unha cousa é

[257] … it is clear that just leaving the defense of the moral claims of the non-human to the normal processes of human democracy will be inadequate.

correcta cando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica"[258] (Leopold, 1989:224-225). É a mesma humanidade da democracia a que a condena a ocupar un espazo secundario. Son os mesmos valores nucleares do ecoloxismo radical, os seus mesmos fundamentos preceptivos, os que desprazan, e impiden falar dunha ontoloxía democrática do ecoloxismo político; a tensión produce a continxencia.

Inda existe, sen embargo, outra forma mediante a cal o ecoloxismo radical resolve o conflito entre os seus postulados preceptivos e a democracia en favor dos primeiros, isto é, a despolitización da crise ecolóxica e da sostibilidade chamada a solucionala. Se a crise ecolóxica non é un problema político, non se pode resolver politicamente. Se pertence, en cambio, ao terreo do coñecemento obxectivo, son aqueles capaces de obxectivalo quen teñen que adoptar as decisións e executalas. Os mecanismos de despolitización son dous, coincidentes coas dúas variantes de sostibilidade tecnocrática antes sinalados. Por unha banda, tal e como sobre todo fai a ecoloxía profunda, a crise ecolóxica pode ser reducida á condición de crise relixiosa cuxo remedio só pode provir dunha revelación ou descubrimento, mais non ser obxecto de creación humana, situándose en todo caso fóra da deliberación democrática (Barry, 1999:201). Esta ideoloxización da crise ecolóxica adopta outro rexistro, mais é en realidade análogo á moralización despótica que os presupostos do ecocentrismo poden chegar a producir. Por outra, a crise ecolóxica pódese considerar un problema técnico, para cuxa resolución a regra maioritaria de decisión só pode constituír un obstáculo, que, en consecuencia, ten que ser desprazada por unha solución tecnocrática. A gravidade da crise, combinada co imperativo de supervivencia, xustifican o estabelecemento dun estado de excepción social e institucional; a democracia é un luxo que pode esperar. Esta é, en esencia, a postura común ao eco-autoritarismo florecente na década dos setenta. O seu carácter representativo dentro do movemento verde, así como os seus vencellos coa sostibilidade pechada da que constitúe, de feito, expresión, aconsella prestarlle maior atención.

3.2.2. *O horizonte autoritario do ecoloxismo político*

Que o eco-autoritarismo sexa produto e expresión do discurso de límites característico do primeiro ecoloxismo non pode conducir, en xeito algún, a descartalo definitivamente como horizonte preceptivo verde, porque, con independencia do contexto orixinario, os seus presupostos lóxicos non foron superados de forma definitiva pola ecoloxía política. Non en van, a inversión da xustificación da democracia por razóns de excepción está na base do argumento eco-autoritario, a partires da despolitización dunha crise ecolóxica concibida como un problema técnico; este carácter obxetivábel da crise ecolóxica esixe para a súa resolución a adopción das decisións correctas, non das máis lexitimas. A lexitimidade da decisión é, en todo caso, lexitimidade instrumental. A despolitización asegura que ningún xuízo de valor se pode opor a unha cuestión tecnicamente

[258] A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beuty of the biotic community.

definíbel, namentres que a percepción da crise ecolóxica como crise de supervivencia termina por suspender toda garantía procedimental en beneficio do máis puro criterio de eficacia, representado por un Estado centralizado e autoritario rexido por expertos. O eco-autoritarismo configúrase así como unha forma de sostibilidade.

É William Ophuls (1977a, 1997) o principal teórico do eco-autoritarismo, e quen contribuíu na construción da súa forma definitiva a fins da década dos setenta, xunto a achegas menos sistemáticas, mais igualmente expresivas dun determinado clima de opinión, como aquelas de Heilbroner (1975), Ehrlich (1969) e Hardin (1977a, 1977b). Na estratexia argumentativa eco-autoritaria, o primeiro paso é a caracterización da crise ecolóxica como crise de gran alcance. Para Ophuls (1977a), a condición natural da civilización é a escaseza; escaseza dos recursos materiais que require para á súa supervivencia. Esta escaseza constitúese no fundamento mesmo do inevitábel da política e do goberno, cuxa orixe está na necesidade de distribuír recursos escasos de xeito ordenado. A excepcional feracidade vivida durante os catro últimos séculos deu forma, por desgraza, ás nosas actitudes e institucións, inválidas agora fronte ao regreso da escaseza, regreso que adopta a forma nova da así chamada *escaseza ecolóxica*. Concepto amplo que abarca o enteiro conxunto dos límites ou custes asociados ao crecemento continuo, a escaseza ecolóxica reviste un carácter excepcional:

> "O significado esencial da escaseza ecolóxica é que a vida política, económica e social da humanidade debe unha vez máis enraizarse completamente nas realidades físicas da biosfera (...). Sobre todo, a repentina chegada da escaseza ecolóxica significa que a nosa xeración encara unha tarefa política epocal (...). O gran perigo da repentina emerxencia da escaseza ecolóxica é que non respondamos a tempo aos seus desafíos (...). En suma, estamos nunha xenuína encrucillada civilizatoria. A escaseza ecolóxica non é completamente nova na historia, mais a crise á que nos enfrontamos non ten precedentes"[259] (Ophuls, 1977a: 133-137).

A crise ecolóxica adopta así os trazos ameazantes dunha crise de civilización e supervivencia, que vén a resucitar a supervivencia da comunidade como problema político básico; na medida en que a política debe descansar sobre un fundamento ecolóxico, a ecoloxía absorbe a economía e a política, dada a crecente determinación sobre ás nosas vidas dos imperativos ecolóxicos. Ao tempo que constitúe a política, a escaseza ecolóxica e a necesidade de ordenala convértese á vez nun problema externo á política mesma, é dicir, nun problema pre-político: a súa resolución é precondición de toda actividade política. A excepcionalidade da actual crise ecolóxica é máis ben, para Ophuls, regreso á normalidade interrompida co descubrimento do Novo Mundo e o

[259] The essential meaning of ecological scarcity is that humanity's political, economic, and social life must once again become thoroughly rooted in the physical realities of the biosphere (…). Above all, the sudden coming of ecological scarcity means that our generation is faced with an epochal political task (…). The great danger from the sudden emergence of ecological scarcity is that we will not respond to its challenges in time (…). In short, we stand at a genuine civilizational crossroads. Ecological scarcity is not completely new in history, but the crisis we confront is largely unprecedented.

período de abundancia ao que dá nacemento, época de bonanza que crea as institucións e valores distintivos da nosa civilización; democracia, liberdade, individualismo. Mais a abundancia concluíu e con ela a era dourada deses valores modernos; a consecuencia é que, en moitos aspectos importantes **"**verémonos obrigados a retornar a algo parecido á política pre-moderna pechada**"**[260] (Ophuls, 1977a:145). A exposición que fai Garrett Hardin (1977a) da denominada traxedia dos comúns (*Tragedy of the Commons*) inflúe aquí en Ophuls, dado que os recursos que unha vez foron tan abundantes que se podía dispor deles libremente son hoxe ecoloxicamente escasos, a evitación da ruína ecolóxica colectiva esixe que sexan regulamentados e protexidos dalgunha forma en nome do interese común. Esta protección só pode provir de institucións políticas que preserven o ben común ecolóxico da súa destrución por actos humanos sen restricións. A única solución é **"**un grao suficiente de coerción**"**[261] (Ophuls, 1977a:152) por parte dunha autoridade común, capaz de rematar co fetiche do crecemento perpetuo e de estabelecer unha forma estacionaria de economía e sociedade. Tirar estas conclusións desafía, recoñece Ophuls, os valores occidentais fundamentais, coma a base individualista da sociedade, o concepto de dereito inalienábel ou o mesmo *laissez-faire*; igualmente, **"**a democracia tal e como a coñecemos posibelmente non poda sobrevivir**"**[262] (Ophuls, 1977a:152). A solución autoritaria é a única viábel porque só un goberno en posesión de grandes poderes para regular o comportamento individual en interese dos bens comúns ecolóxicos pode abordar eficazmente a traxedia dos bens comúns (Ophuls, 1977a:154). Tamén Robert Heilbroner dúbida que as institucións da democracia liberal podan - dada a magnitude das ameazas ecolóxicas e a conseguinte necesidade de dar forma a unha sorte de capitalismo estacionario - mediante unha radical redistribución da renda e a desaceleración da economía capitalista, afrontar esas transformacións; os límites reformistas da democracia representativa esixirán o recurso a medidas autoritarias (Heilbroner, 1975:86-90). O trazo principal deste goberno autoritario deriva directamente, non obstante, da peculiar natureza do seu obxecto principal e da definición técnica do mesmo. A escaseza ecolóxica esixe a adopción de decisións críticas, mais a complexidade das mesmas non permiten outorgar a capacidade decisoria aos cidadáns, esixen o concurso dos expertos. As implicacións contra a democracia son claras:

> "A sociedade estacionaria, ecoloxicamente complexa, requirirá, se non unha clase de gardiáns ecolóxicos, si ao menos unha clase de mandaríns ecolóxicos en posesión do esotérico coñecemento necesario para xestionala ben (…) a sociedade estacionara non só será máis autoritaria e menos democrática que as sociedades industriais de hoxe (…) senón que tamén e con toda probabilidade será moito máis oligárquica, só permitindo a completa

[260] … we shall be obliged to return to something resembling the pre-modern closed polity.

[261] … a sufficient measure of coercion.

[262] … democracy as we know it cannot conceivably survive.

participación no proceso político a aqueles que posúan as competencias ecolóxicas, e doutra clase, necesarias para tomar decisións prudentes"[263] (Ophuls, 1977a:163).

A calidade técnica dos problemas ecolóxicos deriva así nunha tecnocracia que non se viste coas roupaxes democráticas, senón que se constitúe nun Estado forte e centralizado, de corte autoritario, rexido por mandaríns cualificados para a avaliación e resolución dunha crise ecolóxica cuxa excepcionalidade xustifica o mandato daqueles. O Leviatán verde é unha forma de despotismo ecolóxico ilustrado. A solución eco-autoritaria adopta así unha concepción tecnocrática da sostibilidade, na que o contido desta queda fixado por unha clase privilexiada de expertos; despolitizar a crise ecolóxica e afirmar o carácter obxectivo e único da sostibilidade é, ao tempo, negar o seu carácter preceptivo e furtala á deliberación e decisión colectiva.

O eco-autoritarismo constitúe entón a destilación política do discurso de supervivencia desenvolvido polo primeiro ecoloxismo político. Ademais de chamar a atención sobre a seriedade da crise ecolóxica, desafiou a estendida complacencia sobre a capacidade dos valores e as institucións políticas existentes para abordala (Eckersley, 1992:17). Está no mesmo presente a linguaxe do catastrofismo, abundante en imaxes de xuízo e redención, de colapso e desbordamento (cf. Dryzek, 1997:37), necesario para a previa xustificación dun estado de excepción autoritario sinalado como única esperanza de superación da crise ecolóxica. Non só non existe alternativa, senón que a combinación de límites ecolóxicos estritamente fixados, co seu específico horizonte temporal, coa dinámica dun crecemento perpetuo e sen rumbo, fan necesaria unha acción urxente, que non fai senón reforzar a excepcionalidade da situación e das súas solucións. A noción estrita de límites á que o ecoloxismo propende, que está dende logo na base do razoamento eco-autoritario e rexe a lóxica das súas propostas, é dende a súa mesma orixe vulnerábel á obxección de que a incerteza acerca do coñecemento futuro non permite asegurar que eses límites vaian ser alcanzados ou violentados, o que cuestiona a pertinencia das solucións ofrecidas sobre esa base. Sobre todo, se ten en conta que estes límites son **"**unha función da articulación específica de formas socioeconómicas coas súas condicións ecolóxicas e medios**"**[264], de forma que **"**non podemos estabelecer 'límites' en abstracción dos procesos e relacións sociais**"**[265] (Benton, 1997:22). En todo caso, que un Estado autoritario pode facer fronte ao lóxico incremento do seu tamaño e complexidade; que pode desenvolver a capacidade e habilidade suficiente para a resolución dos problemas medioambientais; e que estas condicións pódense manter a perpetuidade, son asuncións adicionais que están na base do argumento eco-autoritario (Orr e Hill, citados en Radcliffe,

[263] The ecological complex steady-state society may require, if not a class of ecological guardians, then at least a class of ecological mandarins who posses the esoteric knowledge needed to run it well (…). The steady-state society will not only be more authoritarian and less democratic than the industrial societies of today (…) but it will be also in all likelihood be much more oligarchic as well, with only those possessing the ecological and other competences to make prudent decisions allowed full participation in the political process.

[264] … a function of the specific articulation of socioeconomic forms with their ecological conditions and media.

[265] … we cannot establish 'limits' in abstraction from social relations and processes.

2000:28). Que desafía igualmente a convicción de que os réximes democráticos son máis eficaces que os autoritarios (cf. Plumwood, 1995; Jänicke, 1996). O centralismo autoritario rexido por expertos non só pode tomar as decisións técnicas óptimas senón que pode recorrer á coerción para á súa aplicación. Paradoxalmente, o altruísmo e a capacidade de actuar en beneficio do interese común que se nega á cidadanía (negativa que xustifica a necesidade de impor un Estado autoritario) dáse por suposta no mandarinato ecolóxico do goberno de expertos. Sen embargo, a natureza complexa da sostibilidade pon en dúbida esta suposta maior eficacia do goberno autoritario; e isto porque:

> "...dada a medida dos cambios no estilo de vida e a profundidade da revolución produtiva que será necesaria para asegurar unha transición pacífica cara a unha sociedade xenuinamente sostíbel, a idea mesma de supoñer que tal sociedade poda ser imposta mediante un *diktat* autoritario bordea o surrealismo"[266] (Porritt, 1997:64-65).

A cooperación cidadá é imprescindíbel, sobre todo nunha forma de sostibilidade como a debuxada por un discurso de límites radicalizado, orientada cara a un crecemento estacionario e un estrito control dos recursos. Nestas circunstancias, a penetración do obxectivo da sostibilidade no tecido mesmo do cotiá vén a esixir un sentido forte de comunidade ligada a un obxectivo aceptado por todos. Así, a aceptación das mellores decisións require finalmente que estas sexan lexitimas. A carencia de lexitimidade é, deste xeito, o principal problema da solución autoritaria (Saward, 1998:175). Ao contrario do que ocorre cando a ameaza é interna, ameazas aparentemente externas á comunidade e a democracia, como a representada pola crise ecolóxica, reforzan os vencellos existentes nelas, que se converten así en factores positivos para a súa confrontación e resolución (cf. Shalit, 2000:131-132). Non obstante, isto non significa que as formas tecnocráticas de sostibilidade carezan de lexitimidade *per se*; é fácil, de feito, concibir unha sostibilidade liberal-tecnocrática onde a lexitimidade sexa unha extensión do mecanismo da representación ou unha sostibilidade eco-utópica onde a homoxeneidade cultural e valorativa sexa tal que a definición técnica da mesma sexa comunmente aceptada. No caso da imposición autoritaria da mesma, emporiso, a carencia de lexitimidade poderíase converter nun obstáculo para á súa viabilidade. Naturalmente, despréndese do argumento eco-autoritario que esa lexitimidade faise derivar directamente da complexidade dunha situación crítica que demanda a intervención dos expertos, únicos capacitados para facerlle fronte.

Nesta obxectivación técnica que acompaña á despolitización da crise ecolóxica radica o centro da argumentación eco-autoritaria. É a afirmación do carácter non político da crise a que reduce o seu tratamento e resolución a unha cuestión de *competencia*. Son os trazos clásicos da

---

[266] … given the extent of the life-style changes and the depth of the production revolution which will be necessary to ensure a peaceful transition to a genuinely sustainable society, the very idea of supposing that such a society might be imposed by authoritarian *diktat* borders on the surreal.

solución tecnocrática, especialmente agudizados en períodos de crise ou transición; a política, considerada como diálogo ou conflito, é substituída pola certeza da ciencia e a técnica, noutras palabras, saber é poder (cf. Valencia, 1995). Naturalmente, a relación da sociedade coa súa contorna posúe unha importante dimensión técnica que require do concurso de expertos. Mais esa definición técnica non é a única nin a máis importante. Ao contrario do que ocorre cunha sostibilidade pechada que propicia a sobredeterminación técnica ou ideolóxica das relacións entre sociedade e medio ambiente, a sostibilidade aberta recoñece igualmente as dimensións moral e política das mesmas, e procura dar a cada unha delas o espazo que require na súa definición. A propia decisión do carácter exclusivamente técnico da sostibilidade é unha realidade e en si mesma unha decisión política. A ausencia dunha única solución para os problemas de sostibilidade son a fonte da súa normatividade, así como a razón para non deixar a súa definición en mans duns expertos entre os que tampouco existe consenso. A estratexia do eco-autoritarismo pasa por unha despolitización completa dos problemas medioambientais, xustificando a súa exclusión de procesos democráticos de deliberación e decisión onde a complexidade daqueles só pode obstaculizar o seu tratamento. É a base mesma dunha concepción pechada da sostibilidade. En palabras de John Barry:

> "A base tecnocrática do eco-autoritarismo vén a privilexiar o coñecemento científico sobre outras formas de coñecemento e compresión da crise ecolóxica. O efecto desta manobra é reducir a regulamentación e xuízo do metabolismo socio-ambiental cara a un asunto de racionalidade técnica ou instrumental. Mais, na medida en que a crise ecolóxica non é só un asunto técnico, senón que require igualmente xuízos de coñecemento e xuízos éticos, non se pode reducir a unha cuestión de manipulación tecnocrática ou instrumental en mans de expertos"[267] (Barry, 1999:200).

As distancias entre as dúas formas de peche da sostibilidade cara a formas democráticas de definición acúrtanse aquí, porque tanto a obxectivación técnica da crise por parte dos expertos, como a revelación pseudomística que permite á súa compresión a unha minoría de iluminados comparten un trazo esencial, este é, o elitismo cognitivo que reserva a uns cantos elixidos a capacidade para interpretar o sentido das relacións entre a sociedade e o medio ambiente e ofrecer a solución. Ao desbotala sobre a base da súa presunta incapacidade técnica, o eco-autoritarismo incorre ademais na redución da democracia a unha pura condición instrumental.

O estreito vencello existente entre o discurso catastrofista do primeiro ecoloxismo e o reiterado compromiso verde coas formas e estratexias democráticas non converten ao eco-autoritarismo nun mero episodio, xa superado, da articulación política da ecoloxía política. A asociación entre unha determinada concepción da sostibilidade e un entendemento estreito da

[267] The technocratic basis of eco-authoritarianism comes down to privileging scientific knowledge over other forms of knowledge and understandings of the ecological crisis. The effect of this privileging is to reduce the regulation and assessment of the social-environmental metabolism to a matter of technical or instrumental rationality. Since the ecological crisis is not just a technical matter but requires both claims of knowledge and ethical judgement, it cannot be reduced to a question of instrumental or technocratic manipulation to be left to experts.

democracia, que provoca a disolución desta, pode adoptar formas distintas ás do centralismo autoritario, mais non por iso desaparecer necesariamente. O autoritarismo non é só unha aberración histórica dentro da xenealoxía política verde senón que constitúe unha perspectiva teórica verde definida (cf. Barry, 1994). Os esforzos para a súa postergación son, sen embargo, numerosos. Pero só a reformulación da política verde e do seu ambiguo núcleo preceptivo poden dar paso a unha relación necesaria entre ecoloxía política e democracia.

3.2.3. *Construíndo o vínculo necesario*

Ao compromiso demostrado na práctica polo ecoloxismo político cos principios e estratexias democráticas, acompañou un serio, inda que fragmentario e descontinuo intento por parte da teoría política verde de estabelecer unha relación necesaria entre ecoloxía política e democracia que vaia alén da simple expresión de vontade para se encarnar nunha vinculación con forza preceptiva. Este esforzo epistemolóxico adoita ser previo ao intento de construción dun modelo democrático verde, interno xa á teoría da democracia, por se referir non á democracia como principio xeral senón ás súas distintas concepcións. A confrontación crítica co modelo liberal de democracia é entón o punto de partida para a procura dun modelo que exprese a vocación democratizadora da política verde. A ausencia dun xuízo unánime acerca da concepción da democracia máis axeitada para encarnar un modelo verde de democracia expresa a diversidade propia da teoría política verde. Esta procura teórica corresponde, sen embargo, a un segundo momento da articulación preceptiva da relación entre ecoloxía política e democracia; o primeiro supón o estabelecemento mesmo dos seus fundamentos de principio. Tamén aquí os argumentos desenvolvidos para estabelecer unha relación necesaria entre ecoloxismo político e democracia son expresivos do feito de que entre un e outro non existe unha relación simple ou uniforme (Pepperman, 1996:102). O conxunto dos mesmos expresa as ambivalencias da relación entre forma e fondo dos procedementos democráticos, postas aquí en contacto coas distintas perspectivas que fan parte do pensamento político verde.

O argumento precondicional: a auto-vinculatoriedade da democracia constitúe o fundamento do argumento precondicional. A democracia é un procedemento para a toma de decisións, mais non é unicamente procedemento, porque se atopa forzosamente comprometida cos valores que fan posíbel ao procedemento mesmo. A necesidade de que concorran certas precondicións básicas para o desenvolvemento do procedemento democrático sitúa a aquelas alén do procedemento, antes do mesmo, propiciando algunha clase de control sobre o tipo de resultados que o mesmo produce. Proscríbense así aqueles resultados que poden colocala en perigo e facilítase a emerxencia dos que a fomentan. É o fondo que late na forma e fano posíbel. O procedemento democrático vive así un momento finalista, o que permite subliñar as súas precondicións medioambientais ou ecolóxicas. A integridade dos sistemas ecolóxicos debe ser considerada un interese xeneralizábel, cuxa

obxectivación queda fora da contenda argumentativa, xa que fai posíbel o diálogo mesmo (Dryzek, 1994). Se consideramos a democracia valiosa en si mesma, podemos estender o seu valor ás condicións necesarias para o seu mantemento, de forma que algúns obxectivos medioambientais poidan ser incorporados como parte dos medios democráticos (Saward, 1996). A clave do argumento precondicional non é outra que esta: o obxectivo verde da sostibilidade non se constitúe nun posíbel resultado do proceso democrático, senón que por ser unha precondición para a existencia mesma dese proceso, ten que ser asegurada ao formar parte das súas condicións materiais de posibilidade, é dicir, sostibilidade é democracia. Non obstante, o razoamento crébase nas súas mesmas premisas. Porque se ben é certo que a integridade do medio ambiente constitúe unha precondición da democracia, non é menos certo que ao ser de feito condición de posibilidade da existencia do ser humano, é tamén un pre-requisito de calquera sistema político. A indistinta necesidade da precondición dilúe a súa forza argumentativa. Noutra orde de cousas, o argumento precondicional adoece de falla de concreción, pois a identificación das precondicións medioambientais coa sostibilidade só se pode facer mantendo a esta nun alto nivel de xeneralidade, isto é, como principio xeral. Como se queira que a aplicación do mesmo depende da previa definición preceptiva do seu contido, estaríamos situando fóra da deliberación democrática a unha sostibilidade cuxa mesma natureza xenérica vén a esixila. O que chámanos sostibilidade precondicional viría a coincidir con algunha forma de sostibilidade estritamente medioambiental aseguradora das condicións mínimas para a existencia humana, o que nada di nin da forma da sostibilidade nin dos elementos e prioridades que a definen.

O argumento da autonomía: relacionado co argumento das precondicións, do que constitúe unha sorte de variante, o argumento da autonomía basease no valor desta e a conseguinte necesidade de aseguramento. O respecto pola autonomía de todas as formas de vida que distingue ao ecoloxismo político, expresado nun discurso dos dereitos reformulado, faría deste o vencello entre a democracia e os valores verdes (Eckersley, 1996:214). Porque outorgando prioridade á autonomía e integridade dos membros da comunidade humana e da comunidade natural, debe acordarse a mesma prioridade moral para as condicións materiais, tanto ecolóxicas como económicas, que posibilitan o exercicio desa autonomía. A conexión entre os valores ecolóxicos e os democráticos pasa da continxencia á necesidade. Este enfoque deontolóxico supón a redefinición dos valores verdes, na medida en que aparecen vinculados a valores liberais como os de autonomía e xustiza, contemplados dende a crítica inmanente socialista que demanda atención sobre as condicións materiais que fan posíbel a autonomía mesma, reforzándose así reciprocamente precondicións e autonomía (cf. Dobson,1996b:142). Este é, de feito, o principal problema do argumento da autonomía dende o ecoloxismo, é dicir, que a reformulación dos valores verdes parécese demasiado á súa mera asimilación por parte da teoría liberal, na que a autonomía é tamén un valor nuclear. Por outra banda, o vencello non é tan forte como parece, xa que a democracia non garante por si mesma a autonomía tal como Eckersley a describe e Dobson a matiza. É de novo a

relación entre procedemento e resultado, entre forma e fondo, o que aquí subxace. Logo regresarei sobre isto.

O argumento da emerxencia: este argumento estabelece unha conexión entre a natureza aberta do proceso democrático e a suposta validez obxectiva dos valores defendidos pola ecoloxía política. Se o valor tradicional da democracia reside en que permite artellar razoadamente valores en conflito, e a lóxica da súa natureza aberta facilita a ponderación de todo tipo de valores en maior medida que en procesos onde o diálogo se atopa sometido a restricións, espérase que iso favoreza o recoñecemento dos valores ecolóxicos, que terían que emerxer naturalmente nun marco semellante (cf. Hayward, 1998b:161; Dobson, 1996b:139). A ausencia de tal recoñecemento non pode así achacarse a problemas da democracia senón ás insuficiencias do modelo democrático vixente. Deixando á marxe as lóxicas dificultades que presenta a creación dunha sorte de ***situación ideal da fala*** que permita efectivamente que todos os valores e intereses podan emerxer no debate en pé de igualdade, nin sequera en condicións ideais de diálogo democrático pódese asegurar que os principios e valores defendidos polos verdes serán considerados e aceptados. Confiar na presunta superioridade dos valores ecolóxicos é tanto ignorar a lóxica dos mecanismos democráticos como presumir o comportamento virtuoso da cidadanía. A moralidade dos argumentos verdes non se pode confundir coa validez que inter-subxectivamente se outorgue aos mesmos, por outra banda, necesariamente relativizados nun ámbito onde rexe o pluralismo de valor. Neste contexto, igualmente, nin sequera a aceptación dese tipo de superioridade garante a aceptación dos valores verdes; o coñecemento do que é moralmente bo non dá lugar á inmediata adhesión cidadá que pode antepor os seus propios intereses ás demandas da moralidade (Shalit, 2000:138). O tipo de vencello que postula o argumento da emerxencia revela así o seu carácter instrumental, porque a necesidade queda supeditada á efectiva emerxencia dos valores verdes nun proceso democrático que, en caso contrario, resulta inadecuado.

O argumento da modificación procesual: a proposta de Mills (1996) apunta na dirección do estabelecemento dunha relación simbiótica entre democracia e ecoloxismo político, construída a partires dunha expansión da comunidade moral e política que inclúa ao mundo natural. Trátase de conformar as nosas institucións políticas dun xeito que garanta igual consideración do proceso político con todos os intereses representados. Para Mills, se subliñamos o proceso mediante un cambio na natureza da representación política que permita a esta dar cabida aos intereses dunha comunidade moral expandida, por exemplo outorgando a un determinado número de representantes a defensa dos intereses do mundo natural, podemos esperar resultados verdes sen prescribir de antemán os fins do proceso político. De xeito que, namentres o ecocentrismo asegura que estabelecemos unha diversidade auténtica de intereses na representación política, esta diversidade asegura a saúde da nosa democracia. O problema do razoamento de Mills é que a reformulación das institucións representativas en que efectivamente está empeñada a teoría política verde, como parte da súa revisión conceptual da teoría democrática liberal, e que el propón como forma de reparar o

desencontro entre democracia e ecoloxismo, é xa un concreto resultado, unha expresión dos obxectivos verdes que el sitúa así á marxe da súa previa confrontación democrática. A eficacia da solución vese menoscabada pola súa mesma natureza, xa que Mills non defende o proceso democrático como fonte de resultados verdes senón que prescribe unha modificación nese proceso que é en si mesmo consecución dun obxectivo verde, noutras palabras, o fondo encárnase na forma.

O argumento da incerteza: a natureza complexa dos problemas medioambientais, o pluralismo de valor e a normatividade intrínseca ao principio xeral da sostibilidade dan forma a un argumento onde a democracia aparece como a forma política axeitada para o tratamento e a xestión de condicións de incerteza. A política verde é, efectivamente, unha política de incerteza, na medida en que os problemas medioambientais aos que se enfronta, e a sostibilidade mesma coa que se pretende a súa resolución, exhiben graos de complexidade que exclúen solucións unívocas e por completo obxectivábeis. Esta clase de riscos son tanto un produto material como o resultado de complexos procesos de percepción e negociación social. A comprensión científico-natural clásica dos problemas da interacción entre sociedade e medio ambiente dá así paso a unha negociación democrática que está por riba das apelacións á verdade do coñecemento científico, ao facerse explícitos os intereses sociais e as normas morais subxacentes ao mesmo (Wynne, 1994:188). En condicións de incerteza como as que crean estes novos riscos, é absurdo esperar que un único axente poda adoptar a decisión correcta por si só, porque tal decisión non existe, e en todo caso depende da previa definición dos problemas, que ten que ser o máis completa e aberta posíbel. A emerxencia de novas fontes de autoridade lexislativa, de novos actores políticos e ostentadores de dereitos, dá lugar a unha crecente complexidade conceptual e preceptiva no proceso de equilibrar os intereses das cidadás e cidadáns en relación ás axencias colectivas estatais e non estatais, así como en relación a consideracións medioambientais, incerteza que se suma á que atinxe á natureza, medida, impacto e distribución dos problemas medioambientais e proporciona unha razón sólida para o reforzo e apertura do proceso democrático (cf. Hayward, 1998b:163). A multiplicación dos axentes e o incremento da comunicación entre os mesmos axústase por tanto a condicións de incerteza e complexidade. Os altos niveis de risco despregados polas interaccións da sociedade co seu medio ambiente parecen demandar, dende a mesma racionalidade ecolóxica, que as institucións que regulen estas interaccións sexan tan abertas e reflexivas como sexa posíbel (Barry, 1999:203). Adicionalmente, a correspondencia entre condicións de incerteza e proceso democrático facilita a aceptación das decisións, porque nun contexto así a decisión será tanto máis lexítima canto maior sexa o número de axentes implicados no debate ou negociación (Eder, 1996:206). É a lexitimidade da decisión o que a converte na decisión correcta en ausencia dunha solución única. A forma do proceso democrático axústase así ás características do fondo do mesmo, da natureza dos problemas de cuxo tratamento se ocupa. O argumento da incerteza está directamente relacionado co carácter preceptivo da sostibilidade e coa defensa dunha forma aberta da mesma, ao tempo que esixe unha axeitada integración do coñecemento científico e experto no proceso democrático.

O argumento da sostibilidade procesual e preceptiva: o último dos argumentos está implícito na concepción aberta da sostibilidade, o que á vez relaciónao coa reformulación mesma da política verde e coa discusión acerca da súa natureza. A natureza intrinsecamente preceptiva da sostibilidade supón facer depender a definición do seu contido do proceso democrático de deliberación e decisión. O carácter aberto e reflexivo da democracia fan dela a forma política máis axeitada para a construción discursiva pública do principio de sostibilidade. Porque a indeterminación esencial desta cualificaa como produto suxeito a creación inter-subxectiva, e non como principio tecnocrático ou ideoloxicamente definido. A forma de sostibilidade coincide coa forma da democracia. A clausura do debate en torno á sostibilidade supón a ignorancia da súa verdadeira natureza, a súa redución á condición de simple epifenómeno dunha determinada construción ideolóxica ou técnica. O recoñecemento das incertezas sociais e técnicas, así como a disputa entre xuízos, relativas ao goberno medioambiental, non debe así conducir ao quietismo medioambiental senón a formas máis abertas e sometidas a control de toma de decisións (Irwin, 2001:134). As razóns expostas para a defensa da democracia como procedemento axeitado para a toma de decisións en condicións de incerteza pódense reproducir aquí, pois non en van o principio de sostibilidade que pretende regular as relacións socio-ambientais reflicte o carácter incerto e indeterminado das mesmas. Outra cousa é a elección do concreto modelo democrático que mellor pode servir a esa definición da sostibilidade, porque aquí o modelo liberal revela ás súas insuficiencias. Mais a concepción preceptiva e procesual da sostibilidade permite relacionala de xeito necesario e non continxente coa democracia. Deter aquí o razoamento é eludir un aspecto clave do mesmo. Defender o vencello necesario entre democracia e ecoloxía política a partires dunha concepción preceptiva da sostibilidade non significa, sen embargo, que esta sexa efectivamente asumida como principio público e obxectivo social, e por iso se faga obxecto de discusión democrática. Non existen garantías de que isto suceda, sinxelamente porque nun marco democrático non poden existir. Inda que isto parece disipar toda posibilidade de relacionar necesariamente ecoloxismo político e democracia, o que fai sobre todo é chamar a atención sobre a natureza da ecoloxía política, sobre o problema da súa mesma orientación. É o ecoloxismo político unha ideoloxía de resultado ou unha ideoloxía de proceso? A afirmación do segundo (cf. Dobson, 1997:49; Eckersley, 1996) é un reflexo da conveniencia e necesidade de reconstruír a política verde, pero non precisamente unha expresión do seu carácter. En realidade, o ecoloxismo debe converterse nunha política do proceso, se quere estabelecer unha relación necesaria coa democracia e aceptar sen problemas a normatividade intrínseca á sostibilidade, mais dado o nesgo radical maioritario no mesmo, cabe afirmar que aínda non descansa sobre o proceso e segue, pola contra, atribuíndo primacía ao resultado. As contradicións e ambivalencias do armazón verde, influído sobre todo pola esfera da reflexión ética de signo ecocéntrico, explican tal finalismo. A primacía do resultado explícase por ser a preservación e restauración do mundo natural un principio absoluto que só pode ser concibido nun marco ético consecuencialista (Holbrook, 1997). Unha política verde que sexa a

plasmación dese consecuencialismo non deixa así espazo algún para a incerteza cando a democracia ten a esa incerteza como principio. De aí que a democracia pode ser claramente unha experiencia moi decepcionante para quen teñen obxectivos políticos e sociais a curto prazo (Bealy, 1988:25), dos que a ecoloxía política ben pode ser exemplo paradigmático. A comprensión e aceptación do valor da democracia esixe que os verdes non sitúen a consecución da sostibilidade por riba da mesma. Non hai outro camiño que non sexa unha renuncia do finalismo a favor de reforzar os procedementos. A democratización da democracia pode aumentar as posibilidades de que a sostibilidade chegue a ser un interese xeneralizábel e se proceda á súa integración no proceso democrático, mais en xeito algún o garante. Trátase dunha condición necesaria pero non suficiente. Dalgún xeito, a forma é xa o fondo, o proceso é xa un resultado. Naturalmente, a democracia non é só unha cuestión de procedementos, senón que é tamén unha forma de vida e un ideal preceptivo, esixindo para o seu desenvolvemento o cumprimento dunha serie de condicións alén do plano formal. A política verde pode ser así unha política democrática con todas as consecuencias. A defensa dunha concepción aberta da sostibilidade é xa a expresión dun compromiso que non se limita ao mero voluntarismo.

3.3. **Democracia liberal e ecoloxía política**

A construción da política verde esixe a confrontación coa teoría política dominante, do mesmo xeito que a procura dun modelo verde de democracia debe estar necesariamente en relación co modelo hexemónico. En ambos os dous casos, as razóns atinxen tanto ás puras posibilidades de plasmación práctica coma á orde do estritamente preceptivo. As relacións da ecoloxía política co liberalismo están, en principio, marcadas polo signo do rexeitamento, tanto na orde dos fundamentos epistemolóxicos e preceptivos coma na orde do funcionamento democrático. O ecoloxismo político desenvolve, de feito, unha crítica da democracia liberal con forza e singularidade propia. Sucede, non obstante, que a propia evolución da política verde proporcionou a apertura ao diálogo co liberalismo, do que emerxen algunhas posibilidades de converxencia. No marco deste diálogo, mais como parte tamén do proceso de construción do modelo verde de democracia, a ecoloxía política leva a cabo unha revisión conceptual de principios e institucións centrais á democracia liberal que, xunto ás súas numerosas posibilidades pon de manifesto, sen embargo, os seus límites.

3.3.1. *Que é a democracia liberal?*

Dende a súa emerxencia como concepto na primeira metade do século dezanove, nunca a democracia liberal gozou do grao de lexitimidade e extensión do cal goza agora. As apelacións ao fin da historia son precisamente expresión do triunfo da democracia liberal como forma política

dominante, que non se pode separar da economía capitalista de libre mercado á que está historicamente asociada. O fracaso da reacción totalitaria á crise da razón ilustrada, encarnada nos conflitos bélicos da primeira metade do século vinte, unida ao fracaso dos réximes socialistas, outorgou á democracia liberal o monopolio da lexitimidade como forma de organización política. Os principios e institucións da democracia liberal son hoxe mundialmente aceptados como marco xeral e como ideal regulamentario, incluso en sociedades tradicionalmente alleas ás formas occidentais de organización política. Non obstante esta plenitude, a democracia liberal enfróntase a un corpo crecente de críticas e obxeccións, a maior parte delas relacionadas coa superación das institucións democráticas e os seus mecanismos de control por unha realidade económica e tecnolóxica furtada aos mesmos. Os complexos procesos de intensificación dunha globalización económica e financeira que en xeito algún constitúen un fenómeno novo no seo do capitalismo, están socavando as bases mesmas da lexitimidade liberal, xa que a capacidade do Estado liberal para dar resposta aos desafíos que formula ao goberno democrático é posta en dúbida. A globalización provoca unha saída do político do marco do Estado nacional e da separación clásica entre o político e o non político (Beck, 1998a:15). A xestión dos novos riscos medioambientais e a desigual distribución mundial da riqueza constitúen outros tantos flancos débiles do funcionamento das democracias liberais, cuxo eco é amplificado polos novos actores sociais.

En definitiva, a democracia liberal enfróntase sobre todo ao desafío de seguir subministrando unha resposta democrática e non liberal ás extraordinarias transformacións que experimentan sociedades cuxos principais factores de mudanza atópanse fóra do sistema político. Podería dicirse que é o aspecto liberal da democracia liberal quen ameaza ao democrático (cf. Sánchez-Cuenca, 2010). A relación entre ambos os dous, histórica e normativamente, está lonxe de ser unívoca ou necesaria, menos aínda simétrica. A democracia liberal é sobre todo liberal e só tenuemente democrática (Levine, 1981:7). O desenvolvemento histórico da mesma e o xeito en que á súa relación co capitalismo de mercado inclinouse en favor deste e en detrimento dun maior desenrolo das potencialidades da democracia só confirmou esta correlación nos termos, e permite falar hoxe de democracia capitalista (*capitalist democracy*) (Dryzek, 1996, 2000a e 2006) antes ca liberal. Así, se historicamente o desenvolvemento da economía capitalista contribuíu á realización da democracia liberal creando as condicións materiais necesarias para o seu florecemento, a compoñente liberal da democracia freou a miúdo as posibilidades de democratización mediante a subtracción de ámbitos e competencias ao control cidadá. Este tenor crítico non debe facernos esquecer que o aspecto democrático da democracia liberal non pode ser avaliado dende á súa mesma crítica, porque aquela non fai senón reflectir os presupostos teóricos do liberalismo democrático, non o ideal democrático de resonancias clásicas. A democracia moderna é, pola contra, unha extensión natural do liberalismo, sempre e cando consideremos democracia no sentido máis de procedemento que de sustancia, un goberno polo pobo antes que un goberno para o pobo, antes igualdade de oportunidades que unha igualación económica por completa estraña ao

liberalismo (cf. Bobbio, 1990:31-37). Son os presupostos do liberalismo os que explican esta limitación previa á forma que a democracia pode adoptar. Dada a preocupación liberal pola liberdade individual negativa, expresada na necesidade de limitar o poder e a autoridade do goberno, o demócrata liberal considera a democracia como a mellor forma de goberno, mais cree que incluso un goberno democrático debe ser limitado (cf. Holden, 1993:17). Para o pensamento liberal, a realización individual proporciónaa a satisfacción no ámbito privado dos intereses e as preferencias individuais, aos que trata de outorgar o maior espazo posíbel sen atentar contra os intereses e as preferencias doutros. É o Estado quen debe asegurar o marco no que a persecución desa satisfacción terá lugar; ao tempo, non obstante, constitúe unha ameaza pola súa capacidade de inxerencia alén do ámbito público que lle é propio. Por iso di Touraine (1994:102) que o pensamento liberal **"**basease na desconfianza cara aos valores verdes e as formas de autoridade que os fan respectar**"**[268]. A ausencia dunha soa e verdadeira concepción do ben, e a conseguinte necesidade de asegurar que ningunha delas sexa socialmente imposta, esixen a neutralidade do Estado liberal no debate en torno ás mesmas. Inda que é efectivamente posíbel sinalar unha serie de postulados básicos do pensamento liberal, este non comporta unha unidade homoxénea; a existencia de distintas tradicións liberais supón tamén a existencia de distintas interpretacións dese conxunto de principios e da forma en que se poden realizar. Á vez, tampouco existe unha única forma institucional de democracia liberal (Held, 1993b:14). Aos efectos deste traballo trátase, por agora, de sinalar aqueles trazos que fan posíbel cualificar a unha democracia como liberal, con conciencia do carácter preceptivo da operación. David Beetham (1993:56-57) sinalounos perfectamente:

- O aseguramento das liberdades de expresión, movemento, asociación e demais, como dereitos individuais suxeitos a especial protección constitucional ou legal.
- Unha separación institucional de poderes entre o executivo, o lexislativo e o xudicial.
- A institución da asemblea representativa, elixida sobre unha base xeográfica a través da competición aberta polo voto popular, con poderes para aprobar calquera imposto e lexislación e para controlar as accións do executivo.
- O principio do Estado limitado, e unha separación entre as esferas pública e privada, xa sexa o "privado" definido en termos dunha sociedade civil autónoma, do mercado e a propiedade privada, da familia e as relacións persoais ou da conciencia individual.
- A premisa epistemolóxica de que non existe unha verdade final acerca do que é bo para a sociedade, pertencendo á esfera da revelación ou do coñecemento especial, e que o único criterio para o ben público é que a xente, libremente organizada, elixirá, pois corresponde aos cidadáns e cidadás, e aos representantes electos, decidir o significado do ben público no contexto de institucións neutrais.

[268] … se basa en la desconfianza hacia los valores y las formas de autoridad que los hacen respetar.

Tales son os trazos esenciais do modelo de democracia co que a política verde ten que principiar un diálogo crítico, como parte do proceso de construción dun modelo preceptivo de democracia verde que pode resultar tanto da corrección da democracia liberal como da transformación ou abandono da mesma. Porque a política verde non ten unicamente que ver coa consecución da sostibilidade, pois nese caso bastaría coa reestruturación ecolóxica da democracia liberal, senón tamén co desenvolvemento e profundización da democracia. Xa que, a pesares da súa vixencia actual, a democracia liberal é identificábel sen máis coa democracia; é unha concreta interpretación do ideal democrático, que dá lugar a un determinado modelo de democracia, non á plasmación definitiva do seu ideal. As concepcións de democracia son así, pola contra, múltiples, conformando unha permanente discusión en torno á esencia da democracia que é, probabelmente, o que lle confire o seu valor (Dryzek, 1997:125). Mais o predominio teórico e práctico da democracia liberal obriga á política verde a construír un modelo propio contra o modelo liberal e á vez dende o mesmo. Deste empeño forman parte tanto a crítica verde á democracia liberal, expresada na revisión conceptual que leva a cabo dos seus principios e institucións, como a exploración das posibilidades de converxencia da ecoloxía política co liberalismo.

3.3.2. *Sociedades liberais, sostibilidade e ecoloxía política*

O xurdimento da crise ecolóxica no seo das democracias liberais propiciou o desenvolvemento dunha crítica verde ao funcionamento efectivo das mesmas e aos seus fundamentos preceptivos cuxa radicalidade acabou bloqueando toda posibilidade de diálogo entre ecoloxía política e liberalismo. A incompatibilidade entre ambas as dúas teorías políticas dábase por suposta; preguntarse acerca das súas posibilidades de converxencia era un inútil exercicio especulativo, máxime cando a teoría política verde procuraba á súa inspiración no socialismo ou no anarquismo. Sen embargo, a evolución do ecoloxismo político veu a favorecer unha aproximación ao liberalismo que vai alén da crítica radical dos seus fundamentos para situarse nun terreo preceptivo. A reconstrución da política verde demanda efectivamente a indagación nos principios e fundamentos liberais, e á súa relación coa ecoloxía política e a sostibilidade. A cuestión radica en preguntarse se son posíbeis unha sostibilidade liberal (Mills, 1998) ou un liberalismo verde (Wissenburg, 1998). Isto é, se son compatíbeis a sostibilidade, entendida como concepción do ben, e uns valores liberais onde a neutralidade institucional ten por función asegurar a liberdade dos individuos para elixir e desenvolver ás súas propias concepcións do ben, nun marco de liberdades públicas e privadas que as implicacións da sostibilidade compromete. Paradoxalmente, os mesmos presupostos do liberalismo que permitiron o desenvolvemento do ecoloxismo estabelecerían os límites deste. Porque se ben o anti-chauvinismo que o liberalismo profesa, expresado na negativa a sinalar a validez de ningunha concepción do ben, permitiu a promoción das actitudes verdes e o desenrolo da filosofía medioambiental nas sociedades liberais (Shalit, 2000:66), esa mesma

negativa impide a realización pública do ecoloxismo político como concepción do ben. Na medida en que cabe atopar nos fundamentos preceptivos do liberalismo as causas que explican a insostibilidade dos réximes liberais (cf. Geus, 1999b), a realización da sostibilidade viría a requirir a remoción daqueles. Os numerosos desacordos de principio entre liberalismo e ecoloxía política non poderían ser superados (cf. Vincent, 1998:456). A sostibilidade non podería ser liberal, nin o liberalismo ser verde. Os numerosos matices do problema suxiren unha análise máis detallada.

A relación entre a neutralidade respecto ás distintas concepcións do ben e o ecoloxismo político como concepción particular da vida boa está no mesmo centro do problema da compatibilidade de ecoloxía política e liberalismo. Do mesmo xeito, a sostibilidade, na medida en que expresa por si soa e aínda como principio xenérico unha determinada concepción do ben presenta tamén dificultades de axuste no marco da neutralidade liberal. A sostibilidade formula por definición cuestións relativas á vida boa, de xeito que a posibilidade de que o liberalismo participe dalgunha forma na mesma esíxelle, ao dicir de Dobson, que albergue **"**unha concepción moral definitiva**"**[269] sobre a relación do ser humano coa natureza (cf. Dobson, 1999b:15). O liberalismo posúe xa, en realidade, unha concepción sobre as relacións do ser humano coa natureza, por máis que permaneza implícita: a natureza é contemplada dende un punto de vista antropocéntrico como recurso para a satisfacción de intereses humanos, xa sexan materiais ou doutra clase. Por outra banda, é discutíbel que a adopción da sostibilidade como obxectivo no marco da democracia liberal esixa desta semellante grao de fixación no que ás relacións do ser humano coa natureza respecta; mais despois regresarei sobre isto. Namentres o liberalismo, por tanto, limítase a unha política de neutralidade e á agregación de decisións autónomas individuais, o ecoloxismo político esixe algunha clase de intervención estatal xustificada pola necesidade de protexer un ben común como o medio ambiente, co que defende unha concepción particular do ben. Se as leis e políticas apoiadas polo *lobby* ecoloxista non son neutrais respecto aos ideais éticos, estéticos e relixiosos, senón que expresan unha concepción moral acerca da apropiada relación da xente coa natureza, poden os ecoloxistas ser liberais? Poden os liberais apoiar leis medioambientais cando estas entren en conflito cos obxectivos utilitarios e igualitarios que asociamos usualmente co liberalismo? (cf. Sagoff, 2008).

A resposta depende de dúas características básicas do liberalismo. Por unha banda, a relación entre o Estado e a sociedade civil, por outra, a relación entre a estrutura institucional básica e as políticas sociais concretas que resultan da mesma. Para os liberais, a estrutura institucional debe ser neutral respecto das distintas concepcións do ben e tratar aos individuos con equidade. A teoría liberal, que é en si mesma unha visión moral comprensiva, aplícase ao nivel da estrutura social, mais non ao nivel das políticas sociais que dela emanan. Ao contrario do que ocorre coa estrutura institucional, unha política social liberal non se caracteriza tanto pola ausencia dunha concepción do ben, como pola súa apertura a unha variedade das mesmas, pola vontade de probalas

[269] … una concepción moral definitiva …

e xulgalas de acordo cos seus méritos, en distintos campos. Esta é a base sobre a cal conclúe Sagoff que os verdes non só poden ser liberais; porque as institucións liberais non prexulgan ningún resultado político concreto, o que lles posibilita loitar por producilas naquel nivel non estrutural no que non rexe o principio de neutralidade. A neutralidade liberal é así entendida como neutralidade de xustificación, que esixe que a acción e os procedementos políticos non se xustifiquen como o produto dunha determinada concepción do ben, excluíndose por tanto a interpretación da neutralidade como neutralidade de efecto, que demanda, pola contra, que a acción e os procedementos políticos non teñan como efecto a promoción dunha concepción do ben sobre outras (cf. Raz, 1986). Non obstante, as premisas sobre as que se asenta este razoamento formulan algúns problemas relativos á verdadeira natureza da neutralidade liberal. Antes de abordalos é convínte referirse a outro aspecto do asunto.

Ven Sagoff a sinalar como o liberalismo plasma na articulación do sistema político a diferenciación entre os medios e os fins respecto dos que permanece neutral. A competencia entre as concepcións rivais do ben só poden encontrar expresión en políticas sociais concretas, mais en xeito algún esas distintas concepcións poden aspirar á transformación do marco político xeral, baixo o risco de crebar a neutralidade consubstancial ao mesmo. O ecoloxismo político constitúe unha concepción finalista do ben que aspira a unha modificación substancial da vida social, económica e política. As súas aspiracións, por tanto, pasan o marco e a orientación regulamentaria do liberalismo. A contenda ao nivel das políticas sociais non poden en ningún caso ser suficiente para a ecoloxía política, á vista dos seus obxectivos. A compatibilidade entre ecoloxismo político e liberalismo atopa aquí entón un obstáculo insalvábel. Contra Sagoff, os verdes non poden ser liberais. É o reformismo medioambientalista o que ten acollida no marco da neutralidade liberal, non a robusta concepción do ben que a ecoloxía política representa (Dobson, 1999a:112). Efectivamente, unha concepción forte do ecoloxismo político como versión da vida boa de orientación ecocéntrica e talante maximalista é dende logo incompatíbel co liberalismo; como sinalarei, toda posibilidade de converxencia pasa pola previa reformulación dunha ideoloxía ecoloxista convertida en política verde. O que neste punto formula a ecoloxía política é o problema dos límites da neutralidade liberal, así como a insuficiencia dos seus presupostos. Lembremos que a neutralidade institucional responde á convicción liberal de que non existe ningunha concepción do ben verdadeira, e que dada en consecuencia a imposibilidade última de elixir entre as distintas concepcións rivais, o máximo que se pode estabelecer é unha estrutura política neutral que asegure as liberdades dos individuos para perseguir no ámbito privado a satisfacción das súas preferencias, expresión da súa concepción persoal da vida boa. O valor da liberdade e autonomía individuais choca con algún intento de inxerencia estatal na determinación polo suxeito das súas preferencias e intereses, sendo un atentado contra as mesmas. O ámbito público das institucións administrativas e parlamentarias ten por función garantir a existencia dunha pluralidade de opcións no privado, considerada requisito básico de toda orde social liberal digna de tal nome. O liberalismo está así

máis preocupado pola satisfacción que pola educación das preferencias (Wissenburg, 1999:45). O problema é que a distinción mesma entre o público e o privado é discutida polos verdes, na medida en que o coidado do medio ambiente esixe a posibilidade de interferir nas opcións privadas, xa que a autonomía individual pode entrar en conflito cos obxectivos ecolóxicos (cf. Smith, 1999:52; Dobson, 1999b:12). De aí que a sostibilidade, como obxectivo final do ecoloxismo, pódase constituír en ameaza para o suxeito liberal, debido á restrición de liberdades que podería esixir. É a distinción mesma entre cidadáns e consumidores a implicada neste caso. Deixar a solución dos problemas medioambientais en mans de mecanismos de mercado, tal e como postula o neoliberalismo, agardando que o mero análise de custe-beneficio e a agregación de preferencias individuais proporcionen, se non unha solución, ao menos unha orientación cuxo valor reside en derivar directamente da expresión de preferencias no ámbito privado, é ignorar a auténtica natureza dos bens aos que aqueles problemas se refiren. Os bens medioambientais son bens públicos, non privados, e a formación mesma de actitudes cara a un e outro difire substancialmente. Cando se trata da formación de actitudes individuais cara a bens públicos, non só se teñen en conta os intereses e valores propios, senón tamén os alleos, ao igual que se pondera o conflito entre os principios éticos e as circunstancias particulares, e o xeito en que a decisión de que se trate reflicte ou non o tipo de sociedade que un apoia (cf. Jacobs, 1997c:219). Como cidadás e cidadáns, non son os intereses privados os que rexen a nosa decisión senón os intereses da comunidade (Sagoff, 2008:8). As actitudes verdes, por tanto, non reflicten tanto preferencias como ideas do ben, razón pola cal as políticas medioambientais non se deben basear nas preferencias expresadas no mercado senón en valores que emerxen dos debates acerca do ben (Shalit, 2000:90). Mais o problema é aquí, primeiro, que eses bens efectivamente se perciban como bens públicos, e despois, que esa percepción deixe paso a un proceso de formación de actitudes cara aos mesmos nos que realmente primen o sentido e o interese público por riba das vantaxes asociadas aos intereses privados do suxeito. Contra esta percepción milita o carácter contextual da formación de preferencias e valores, que en lugar de explicarse espontaneamente a partires do individuo expresan pola contra á súa calidade social, ao emerxer **"**da base concreta dun conxunto de prácticas sociais e comunidades historicamente arraigadas**"**[270], de xeito tal que **"**só poden ser axeitadamente comprendidas ou explicadas nese contexto**"**[271] (O'Neill, 1997:83). E o contexto no que actualmente se forman os valores e preferencias individuais non facilita a percepción e asimilación dos bens medioambientais como bens públicos, especialmente na medida en que o liberalismo desenténdese dos procesos sociais de formación de preferencias relegándoos ao ámbito privado da actividade social. Precisamente en relación a isto pódese apreciar un aspecto da cuestión que revela o problema subxacente a unha diferenciación entre cidadá e consumidor en exceso optimista e confiada á súa propia claridade e idoneidade conceptual. Idealmente estamos como cidadás e cidadáns

[270] … from a specific background of a set of social practices and historically rooted communities

[271] … can only be properly understood and explained against the background of these.

comprometidos co interese público e coa nosa concepción do ben, namentres que como consumidores estamos comprometidos unicamente co noso interese e benestar privado. Non obstante, como sinala Keat (1994:343), o consumo non é simplemente algo que perseguimos como individuos senón un elemento central á cultura liberal. De xeito que, cando o cidadán discute a natureza e implicacións da súa concepción do ben, atopárase con que o valor atribuído ao consumo é un aspecto destacado nesa concepción. Non existe así un razoamento puro que exclúa por completo consideracións relativas á súa condición de consumidor, nin se pode esperar en consecuencia a ausencia de conflitos e influencias entre un e outro aspecto. Neste sentido, os poderosos mecanismos de persuasión e conformación cultural despregados polo capitalismo tardío, sumados á progresiva identificación da liberdade positiva pola negativa e á redución economicista da mesma, comprometen así non só o mantemento do sentido de comunidade necesario para o razoamento en clave pública, senón tamén os progresos necesarios para a percepción dos bens medioambientais como bens públicos. O marco de neutralidade liberal é así negado pola ideoloxía subxacente ao capitalismo, socavando en realidade, e a despeito de toda aparencia, o pluralismo de valor sobre o cal descansa a idea mesma de neutralidade. As institucións liberais deberían por iso preocuparse polos procesos de formación de preferencias e valores, a fin de preservar á súa mesma condición de posibilidade. Como logo veremos, só un liberalismo de corte intervencionista será capaz de estabelecer excepcións ao principio de neutralidade.

A crítica ao principio de neutralidade arroxa luz sobre aspectos cruciais da relación entre liberalismo e ecoloxía política. A argumentación de Sagoff presenta o inconveniente de confundir a postulación liberal de neutralidade coa súa efectiva consecución. En realidade, a democracia liberal defende implicitamente valores que remiten ao liberalismo como visión moral comprensiva, favorecendo un tipo de funcionamento da estrutura institucional, expresado nas concretas políticas sociais adoptadas, que non comprometen, senón que reforzan, aqueles valores. O liberalismo non é así totalmente neutral en materia de preferencias; está nesgado a favor de determinados valores liberais, entre outros aqueles que permiten de maneira efectiva a discusión entre concepcións rivais do ben (cf. Wissenburg, 1999:61). A neutralidade promove de feito unha particular concepción da liberdade como vida boa, de xeito que o sistema, aínda non tratando de impor coercitivamente unha moralidade uniforme, pode sen embargo posuír unha dinámica que fomenta algúns bens en detrimento doutros (Stephens, 2001a:7). Así pois, a neutralidade mesma é expresión dunha concepción do ben, e a súa postulación, así como a constitución do marco institucional e social destinado a preservalo, supoñen o seu desenvolvemento e realización. É quizais neste punto onde máis se pode advertir o xeito en que o mercado libre asociado á democracia liberal traizoa os propios presupostos desta, non só polo xa citado problema da sobre-determinación económica das preferencias, senón polo mesmo feito de que as propias características da orde social liberal constrinxen de xeito decisivo as posibilidades de que ningunha concepción do ben sexa efectivamente adoptada, alén da posíbel asimilación de aspectos parciais da mesma. Como sinala

Wissenburg en relación á sostibilidade, o liberalismo pode permitir o debate en torno á mesma, mais non prescribir unha única sociedade sostíbel; só pode por tanto concibila **"**non como un obxectivo supremo e sagrado da existencia senón como unha escala inmensa de mundos posíbeis e permisíbeis**"**[272] (Wissenburg, 1999:61). Este aspecto da relación do liberalismo coa sostibilidade presenta un especial interese á luz do carácter esencialmente preceptivo da segunda, que despois retomarei, pero apunta igualmente a un problema central ao principio de neutralidade, en particular ao debate en torno ás concepcións do ben que resulta da imposibilidade da consagración de ningunha delas. A propia necesidade de preservar a neutralidade, tanto no plano preceptivo como no plano da realidade social, priva a ese debate de toda virtualidade substantiva, en beneficio dun formalismo que ao cabo imposibilita que, como consecuencia do debate, se podan derivar consecuencias alén do mesmo. É Alasdair MacIntyre quen sinalou a falla da neutralidade liberal; para el, unha orde liberal:

> "... é aquela no que calquera concepción pode formular as súas demandas, mais non pode facer nada máis dentro do marco da orde pública, xa que ningunha teoría xeral do ben humano se considera xustificada. Por tanto, neste nivel, o debate é forzosamente estéril: alegatos rivais acerca do ben humano ou da xustiza asumen necesariamente unha forma retórica, xa que é en termos de aserción e contra-aserción, e non de argumento e contra-argumento, como os puntos de vista rivais confróntanse uns con outros"[273] (MacIntyre, 1988:343).

As conclusións substanciais teñen cada vez menor importancia, en beneficio dun debate que incorre na circularidade. Ao dicir de Dobson, o que así se suxire é que a orde da imparcialidade liberal **"**desensibiliza ou deshabitúa á xente a pensares en termos de 'vida boa'**"**[274] (Dobson, 1999c: 207). Sen dúbida é así, mais o relevante é que na mesma natureza da orde liberal e do seu principio de neutralidade está implícita esta restrición ás posibilidades de alcanzares conclusións substantivas e posteriormente proceder á súa execución. Só serán asumíbeis conclusións parciais que non ameacen unha estrutura institucional baseada na premisa da imparcialidade acerca das concepcións completas e comprensivas do ben. A adopción dunha destas imposibilitaría todo debate posterior. O que o principio de neutralidade en realidade fai é crear as condicións para o debate entre concepcións rivais do ben, pero aprazar indefinidamente e por principio a posibilidade de que o mesmo de lugar a consecuencias substantivas (preservando así a orde liberal, entendida aquí como concepción do ben, que na sociedade se encarna). O paradoxo é, pois, que namentres o liberalismo permite e fomenta, dunha banda, a discusión acerca de asuntos medioambientais, non pode permitir,

---

[272] … no como un objetivo supremo y sagrado de la existencia, sino como una escala inmensa de mundos posibles y permisibles.

[273] … is one in which each standpoint may make its claim but can do no more within the framework of the public order, since no overall theory of the human good is to be regarded as justified. Hence at this level debate is necessarily asume a rhetorical form such that it is as assertion and countraassertion, rather than as argument and counterargument, that rival standpoints confront one another.

[274] … desensibiliza o deshabitúa a la gente a pensar en términos de 'vida buena'.

doutra, o resultado da discusión, é dicir, a aplicación, mantemento e xustificación de políticas medioambientais. De xeito que impide unha acción pública construtiva orientada á protección do medio ambiente (cf. Shalit, 2000:65). A neutralidade debería por tanto ser reformulada, de maneira que permita a adopción e execución de conclusións substantivas, sempre e cando esa adopción non afectase ás posibilidades das demais concepcións do ben de ser adoptadas e aplicadas. Tal é a proposta de Sheyla Benhabib, para quen a neutralidade:

> "... é que as normas encarnadas nas institucións legais e públicas das nosas sociedades deberían ser tan abstractas e xerais como para permitir o florecemento de moitas diferentes formas de vida e moitas diferentes concepcións do ben. (...) En casos de conflito entre os principios do xusto que fan posíbel a coexistencia entre os adherentes de concepcións diverxentes do bo, e principios doutras concepcións máis parciais do bo, dos que sabemos que non poden ser xeneralizados alén dos seus adherentes específicos, o xusto exclúe aquela particular concepción do bo"[275] (Benhabib, 1992:116).

A neutralidade aparece aquí como un principio derivado doutro superior, que é o aseguramento da igual liberdade das cidadás e cidadáns para a persecución do seu propio ben; unha forma constrinxida de neutralidade preocupada sobre todo por impedir que ningunha concepción do ben poda operar de forma politicamente autoritaria (cf. Downing e Thigpen, 1989).

Presuposto lóxico dunha forma de neutralidade aberta á aplicación de decisións substantivas é o desenvolvemento dun auténtico debate entre as distintas concepcións do ben. Deixando de momento de lado a concreta articulación institucional que podería configurar o marco do mesmo, será igualmente necesaria unha concepción do liberalismo aberta a esa posibilidade, en principio rompedora do principio de non inxerencia do Estado no ámbito da vida privada dos cidadáns e cidadás. A rixidez dun liberalismo que sitúa esta ausencia de inxerencia no seu núcleo preceptivo formula tamén numerosos problemas á hora de facer compatíbeis ecoloxía política e liberalismo; por iso é aquí onde a existencia de distintas tradicións internas ao liberalismo cobra importancia. A articulación da linguaxe pública que efectivamente permita o debate acerca das distintas concepcións do ben require á vez o recoñecemento previo do pluralismo de valor contemporáneo e a dependencia contextual do mesmo, cuxa consecuencia principal é que o conflito entre as mesmas non se pode resolver a través dunha fundamentación última senón na práctica política. Este liberalismo, que é en realidade unha sorte de pos-liberalismo, non sacraliza os dereitos individuais, deféndeos atendendo a consideracións contextuais como a pertenza a grupos, a tradición ou as crenzas inconmensurábeis, non deducindo a práctica dos principios senón derivando estes da práctica (Rivero, 1999:90). Esta lectura do liberalismo presenta o interese adicional de se relacionar

[275] … is that the norms embodied in the legal and public institutions of our societies should be so abstract and general as to permit the flourishing of many different ways of life and many different conceptions of the good (…). In cases of a conflict between the principles of right which make coexistence possible among adherents of divergent conceptions of the good and principles of other more partial conceptions, of which we know that they cannot be generalized beyond their specific adherents, the right trumps over that particular conception of the good.

de forma non conflitiva coa democracia, xa que á luz da mesma as sociedades liberais caracterízanse por albergar unha serie de institucións orientadas cara a procura do acordo como medio para a resolución das diferenzas, así de acordo co propio Rivero a partires do liberalismo pragmático de Rorty, con arranxo ao cal a democracia **"**é esencialmente un mecanismo que instala a discusión e a deliberación no corazón do exercicio da política**"**[276] (Rivero, 1999:91). Esta forma de interpretación do liberalismo e da súa relación coa democracia, produto dunha determinada tradición do liberalismo, é en consecuencia perfeccionista e intervencionista. É interesante advertir como a referencia a esa segunda tradición liberal, que entronca co liberalismo pragmático e constitúe o antónimo da interpretación neoliberal, é constantemente invocada cando de aproximar ecoloxía política e liberalismo se trata (cf. Musschenga, 1994; Shalit, 2000:92; Geus, 1999:35; Wissenburg, 1998:74; Smith, 1999:48; Stephens, 2001a:2). A re-interpretación do liberalismo, que se separa da súa tradición dominante, é condición necesaria para á súa converxencia cun ecoloxismo político tamén reformulado. Fronte a un liberalismo puramente formal que, a partires do estabelecemento dunha distinción tallante entre política e sociedade, formula como principio esencial a non interferencia, sitúase un liberalismo substantivo que permite esa interferencia cando resulte xustificada (Levine, 1981:23). A existencia de dúas tradicións liberais conflúe na xustificación da democracia liberal, que ten como virtude permitir a maximización das utilidades individuais, así como a maximización dos poderes individuais, o que naturalmente trae causa de dúas distintas concepcións do suxeito (cf. Macpherson, 1979). Cada unha destas interpretacións, baseada en Locke unha, máis inclinada cara a Mill outra, dá lugar á vez a dúas distintas interpretacións da propia democracia liberal, que aparece no primeiro caso primordialmente como protección da liberdade individual fronte ao poder político, e no segundo en cambio como desenrolo moral e social de cidadás e cidadáns que participan activamente na vida política. É enteiramente coherente que toda posibilidade de facer compatíbeis liberalismo, ecoloxismo político e sostibilidade pase pola necesidade de recuperar esta tradición subordinada do liberalismo, tal e como fai o citado liberalismo pragmático, porque só dende este marco preceptivo é posíbel postular a necesidade dun debate substantivo acerca das concepcións do ben e a posibilidade de intervención estatal.

Agora ben, a recuperación deste liberalismo non garante a adopción liberal da sostibilidade como obxectivo. O debate entre concepcións do ben pódese resolver en contra das pretensións da ecoloxía política. En principio, esta versión corrixida tanto do principio de neutralidade como da democracia liberal e os fundamentos do liberalismo non fai senón incrementar as posibilidades de éxito do ecoloxismo político como concepción do ben, xa que estabelece as condicións para que un debate auténtico teña lugar e para que os resultados do mesmo se podan plasmar en políticas concretas. Mais nin sequera isto garante a viabilidade da sostibilidade como principio nun marco liberal. Por iso reprodúcese aquí o argumento pre-condicional exposto ao tratar a relación da

[276] … es esencialmente un mecanismo que instala la discusión y la deliberación en el corazón del ejercicio de la política.

ecoloxía política coa democracia: pode a sostibilidade considerarse unha precondición para a existencia mesma da sociedade liberal e ser por tanto incluída dentro daqueles valores liberais que teñen que asegurar ás súas propias condicións de posibilidade? No marco dun liberalismo intervencionista, a democracia liberal ten que asegurar que a súa relación co medio ambiente é sostíbel, porque só así presérvanse a medio e longo prazo as precondicións físicas da sociedade liberal (Rivero, 1999:93). O importante é que isto non ten por que contradicir o principio liberal de neutralidade. Como apunta Robert Goodin, certo tipo de intereses xa gozan de protección no seo da democracia liberal, por exemplo: os dereitos das minorías, de forma que a asunción dunha actitude respectuosa do goberno cara á natureza queda xustificada polas mesmas razóns, é dicir, o mantemento da condicións que fan liberal a unha sociedade (cf. en Dobson, 1999c:209). O argumento precondicional ofrecería a vantaxe de eludir o problema da xustificación da sostibilidade, aspecto no que a orientación ecocéntrica do ecoloxismo político choca inevitabelmente co fundamento antropocéntrico liberal. É dicir, se para a ecoloxía política o mundo natural demanda protección polo seu valor intrínseco, o liberalismo en cambio xúlgao valioso en función da valoración humana, porque a sociedade está constituída por axentes humanos que gozan de relevancia moral e para cuxo desenvolvemento e florecemento son necesarias certas condicións, entre as cales están un medio ambiente san que adquire, en consecuencia, un valor derivativo para os axentes e a sociedade humana (Vincent, 1998:447-448). Seguindo a converxencia normativa proposta por Norton (1991), o relevante sería a política da sostibilidade adoptada, non a súa fundamentación preceptiva. Unha fundamentación antropocéntrica da sostibilidade dificilmente dará lugar a unha variante forte da mesma onde se dispense protección ao mundo natural alén da conservación do capital natural crítico. A política de sostibilidade é reflexo da súa fundamentación preceptiva. Este é un aspecto decisivo da relación entre liberalismo, ecoloxismo político e sostibilidade e refírese á maneira en que se vai definir esta última no marco dunha democracia liberal. A converxencia de liberalismo e ecoloxía política amosa aquí a súa dependencia da reformulación non só do primeiro, senón tamén do segundo, isto é, da construción dunha política verde baseada nunha concepción preceptiva, non tecnocrática, da sostibilidade.

A natureza procesual e aberta do liberalismo, entendido como conversación pública acerca das distintas concepcións do ben, non pode dar cabida, como se apuntou antes, a unha concepción pechada e única da sostibilidade, que se debe concibir necesariamente no contexto liberal como un principio de carácter preceptivo. Non se pode soster unha concepción tecnocrática da sostibilidade no marco da democracia liberal, xa que atenta contra o principio de neutralidade, non só por constituír en si mesma a realización dunha concepción do ben, feito só problemático se creba a orde do xusto, senón ante todo por subtraer a definición da sostibilidade ao debate e a decisión democrática. Paradoxalmente, o liberalismo podería acabar sostendo unha concepción tecnocrática da sostibilidade atentando contra os seus mesmos principios, a través precisamente do argumento das precondicións. Ao asegurar a sostibilidade as condicións mesmas de existencia da sociedade

liberal, a súa configuración ben podería quedar á marxe do debate e resolverse tecnicamente, como un mero asunto de xestión de recursos naturais inscrito na orde non-política dunha democracia liberal. Noutras palabras, unha variante liberal-tecnocrática da sostibilidade pechada. Pola contra, o recoñecemento do carácter intrinsecamente preceptivo da sostibilidade, e da conseguinte necesidade de definir democraticamente o seu contido, permite incorporar a sostibilidade no marco da democracia liberal, propiciando o seu reforzo mutuo. Á neutralidade institucional corresponde a neutralidade do principio xenérico de sostibilidade; aquel constitúe o marco para a deliberación acerca da forma que este debe adoptar. A sostibilidade convértese nun valor xeral implícito na constitución da democracia liberal, cuxa normatividade como principio non condiciona *ex ante* as formas que esa sostibilidade poda, á luz das conclusións por definición provisionais do debate, adoptar. Tamén a sostibilidade opera así como contexto dialóxico público.

Atopa aquí a política verde un indubidábel punto de apoio, xa que esta converxencia de liberalismo e ecoloxismo a través do carácter precondicional da sostibilidade, inda que non garante, si aumenta as posibilidades de que esta sexa aceptada como interese xeneralizábel. De feito, o ideal preceptivo dunha sociedade sostíbel está en algúns aspectos implícito xa nas democracias liberais constitucionais modernas, entre outras cousas porque á súa estabilidade política non se basea en relacións sociais ou forzas produtivas estáticas senón que a democracia liberal é unha forma política resistente e flexíbel (Hayward, 1998b; 1999; 2005). A relación entre liberalismo e política verde adopta así un carácter simbiótico e sucesivo, é dicir, a democracia liberal constitúese no marco neutral onde as concepcións da sostibilidade serán discutidas, toda vez que o principio xenérico de sostibilidade sexa incluído dentro do conxunto de valores implícitos da sociedade liberal, orientados a garantir as condicións de existencia desa sociedade mesma, entre as que se conta o equilibrio das relacións socio-ambientais. A sostibilidade pode por tanto xulgarse como un principio liberal. Isto non significa que exista xa un consenso implícito acerca da necesidade e o desexo da protección medioambiental, a situación está, en realidade e pola contra, máis preto ao desenvolvemento dunha forma liberal-tecnocrática de sostibilidade (Achterberg, 1993). Pode ser certo que o liberalismo, a pesares de non fomentar a adopción cidadá de virtudes verdes, non é tampouco como filosofía política un obstáculo para a súa xeneralización (Wissenburg, 2001:36). Mais tamén o é que non existe aínda un verdadeiro debate público para a definición colectiva do contido da sostibilidade, así como que o actual marco institucional liberal non crea as condicións para que o mesmo se produza. É certo que o compromiso da política verde co principio de sostibilidade e coa democratización da democracia esixe cuestionar as institucións democráticas liberais como marco idóneo para a definición e aplicación da sostibilidade aberta. É nesta tarefa de reformulación, á que precede a revisión normativa das institucións e principios preceptivos do liberalismo, onde este exhibe os seus límites para unha política verde cuxo indubidábel compoñente liberal empurra, no seu mesmo desenvolvemento, alén de si mesmo.

3.4. **A revisión normativa da democracia liberal**

A articulación da política verde arredor do principio de sostibilidade e da democratización da democracia como principios reitores sinala os límites do seu diálogo coa democracia liberal e o liberalismo político. A crítica verde da democracia liberal conclúe que esta non pode ser o marco para a consecución da sostibilidade, por razóns que atinxen tanto aos fundamentos preceptivos como ao seu funcionamento efectivo. Xa sinalei, sen embargo, como unha reorientación da política verde xera posibilidades de converxencia entre a mesma e o liberalismo que a crítica sistemática e maximalista do radicalismo verde obliterou de forma reiterada. Tamén a mesma crítica verde ás institucións, principios e mecanismos da democracia liberal debe ser obxecto de revisión, porque xunto á súa indubidábel utilidade presenta importantes limitacións. A estratexia da política verde é, en efecto, revisar institucións e principios centrais ao liberalismo co fin de aproveitar ás súas potencialidades e acertos no proceso de construción dunha democracia verde. O diálogo con esa tradición e a análise desas institucións é para os verdes, de feito, imprescindíbel se queremos pensar nunha sociedade sostíbel democrática en termos realistas, porque toda construción que non parta do xa existente para desenrolalo e reorientalo nunha dirección distinta corre o perigo de esquecer a realidade da que debe partir. Por iso, a teoría política verde leva a cabo unha revisión das institucións e principios da democracia liberal que é á vez crítica e reconstrutiva, e con iso senta as bases dunha democracia chamada a transcender, en sentido propio, a liberal. A política verde non é tanto anti-liberal como pos-liberal na súa concepción da democracia (cf. Barry, 1999:198). Esta tarefa de revisión conceptual dun conxunto de ferramentas e principios asociados tradicionalmente á democracia liberal mais pertencentes, en todo caso, á tradición política occidental, insírense dentro dun movemento xeral de reconsideración dunha política democrática, e dos seus fundamentos, que corre perigo de verse desbordada por unha realidade cambiante. Como sinala Vallespín, non se trata tanto de reinventar canto de volver a comprender: **"**O problema é de axuste conceptual, de aprender a elaborar categorías novidosas que permitan reinterpretar as institucións tradicionais e adaptalas, por tanto, ás novas transformacións**"**[277] (Vallespín, 2000:13). A reconsideración verde de conceptos e institucións liberais apunta nesa dirección. A súa validez pode verse comprometida por, de novo, a ambivalencia das súas premisas normativas. Por iso a crítica dos principios e mecanismos liberais elaborada dende o ecoloxismo político é tamén unha oportunidade para a reorientación deste e para a construción dunha política verde renovada.

[277] El problema es de ajuste conceptual, de aprender a elaborar categorías novedosas que permitan reinterpretar las instituciones tradicionales y adaptarlas, por tanto, a las nuevas transformaciones.

3.4.1. *A representación política*

Na raíz da crítica verde radical á democracia liberal e en coherencia coa súa orientación ecocéntrica, atópase a determinación, con arranxo a criterios puramente antropocéntricos, das comunidades moral e política. A vontade verde de expandir as comunidades moral e política constitúe necesariamente un desafío, que adopta a forma dunha redefinición, para a concepción e delimitación liberal da representación política. De acordo coa orientación moral da ecoloxía política, a consideración do mundo natural e das xeracións vindeiras de humanos esixe a modificación dos límites da comunidade, sendo así que, xunto aos dereitos, a representación constitúe a forma máis viábel de facer politicamente efectiva esa pertenza. Os fundamentos mesmos da democracia liberal vense así cuestionados, non en van **"**a elucidación normativa da noción de *demos* presentásenos como unha parte fundamental de calquera teoría prescritiva da democracia**"**[278] (Escámez, 1998:63). A redefinición da representación política liberal que leva á extensión das comunidades moral e política para dar cabida nelas aos axentes sub-representados en materia medioambiental (mundo natural, xeracións vindeiras, estranxeiros), non é así unicamente unha revisión conceptual de alento expansivo, senón tamén unha postulación preceptiva que atinxe ao núcleo mesmo da teoría democrática, mediante a definición dos suxeitos que poden operar no seu espazo político. Tal revisión verde da representación política liberal é ademais congruente co seu propósito de converter a natureza en entidade politicamente relevante, que resulta da súa previa consideración moral. Deixando aquí á marxe a ambigua relación entre os planos moral e político do ecoloxismo, hai que ter en conta, en todo caso, que só a ampliación da comunidade política é relevante a efectos da representación, porque a súa soa presenza moral pertence ao terreo da fundamentación daquela inclusión, e como tal só pode contribuír a poñela ante nós, se empregamos a etimoloxía orixinal do vocábulo *representar*, facilitando nesa medida ser tida en conta, mais iso por si mesmo non implica a articulación de mecanismos de representación política. A adaptación das institucións representativas a un demos ampliado mostrásenos así como unha das posibilidades existentes para a plasmación política do recoñecemento moral.

A elección da institución representativa é por completo expresiva da crucial importancia da mesma na articulación preceptiva e institucional da democracia liberal. A representación é a solución aos problemas que formula a compatibilidade da filosofía política liberal, a economía de mercado e a democracia, xa que preserva o exercicio da soberanía polo pobo a través da delegación dos seus intereses nunha clase política cuxa labor no ámbito parlamentario e institucional permite a procura cidadá da satisfacción das súas preferencias individuais no ámbito privado. Resolve, tamén, o problema que para a articulación da democracia formulan territorios e poboacións moito maiores que aqueles que viron alumear o ideal democrático. A democracia liberal é democracia

---

[278] … la elucidación normativa de la noción de *demos* se nos presenta como una parte fundamental de cualquier teoría prescriptiva de la democracia…

representativa, e historicamente o é contra a idea da democracia como participación cidadá directa, xorde para neutralizar a recuperación da mesma e en beneficio dunha forma política máis acorde cos postulados liberais (cf. Manin, 1998). A esencia da representación é, en principio, a actuación en interese do representado. A pesares dos debates efectuados na época mesma da conformación da institución representativa, por exemplo durante a elaboración da Constitución dos Estados Unidos de América, a similitude de gobernantes e gobernados non é unha compoñente necesaria da mesma. Os representantes non están directamente obrigados respecto aos individuos particulares aos que representa, nin respecto aos seus intereses particulares, porque a democracia liberal está baseada na premisa da atomización da nación e a súa posterior recomposición a outro nivel, proceso subxacente á concepción liberal do Estado e cuxo fundamento son os dereitos inviolábeis do individuo (Bobbio, 1990:29). A aparente sinxeleza da institución representativa esconde a súa complexidade. A representación posúe así distintas dimensións, que se engaden ao actuar en interese do representado, entre elas, a autorización, a rendición de contas, a identificación simbólica (cf. Pitkin, 1967; Przeworski, 1999 e 2010; Ruiz Soroa, 2005; Galindo *et al.*, 2014). A redefinición verde da mesma non sempre ten presente esta variedade. Por outra parte, a pesares da dirección que parece indicar para o proceso político o campo semántico mesmo da representación, entendida como proxección dunha orde social nunha orde política encargada de perpetuar a identidade cambiante daquela, dando resposta ás súas transformacións a partires das eleccións periódicas que facilitan a renovación do chamado mandato representativo, a relación ben pode tamén ser á inversa. Así Ankersmith (1996:48): **"**A realidade política, non obstante, non é un reflexo dunha realidade natural de xente representada que existía primeiro; a realidade política non existe antes da representación política senón que só existe *a través* dela. A realidade política (…); non é algo atopado ou descuberto, senón construído, en e mediante os procedementos da representación política**"**[279]. A forza constitutiva da institución representativa lévaa alén da sinxela actuación delegada en interese dos representados.

A fundamentación desta modificación da representación política liberal remite inicialmente ao ecoloxismo político como concepción do ben. A expansión da comunidade política trae causa dunha expansión da comunidade moral que deriva do recoñecemento do valor intrínseco do mundo natural, que é sen dúbida o ***axente subrepresentado*** máis característico da orientación ecocéntrica verde. A posesión de valor por parte do mundo natural supón en consecuencia a posesión de intereses, que á vez se poden cifrar de xeito xeral no aseguramento das súas condicións de florecemento. Se a teoría democrática moderna rexeita toda delimitación arbitraria dos suxeitos cuxos intereses teñen que ser considerados, os intereses do mundo natural terán que ser representados politicamente como os demais, de feito, tal e como o liberalismo estabelece, igualmente representados e considerados (Goodin, 1996:836-837). Idéntica conclusión pódese obter

[279] Political reality, however, is not a reflection of a natural reality of people represented that exist first; political reality does not exist *before* political representation but only exist *through* it. Political reality (…); it is not found or discovered, but made, in and by the procedures of political representation.

dende unha perspectiva antropocéntrica corrixida e reflexiva, que non esixa o recoñecemento dun valor independente do mundo natural, senón que outorga valor ao mesmo, por exemplo xulgando necesaria a conservación do mundo natural remanente. A representación sería entón dos intereses humanos respecto ao medio ambiente, evitándose a innecesaria antropomorfización que esa representación trae inevitabelmente consigo, así como asentar a expansión da comunidade política na previa ampliación da comunidade moral. Unha política verde reconstruída non prexulga os posíbeis resultados dunha modificación da representación que dea xogo a algúns axentes subrepresentados, mais discute a necesidade de fundamentala nunha concepción ecocéntrica que ignore as posibilidades do razoamento moral humano e a validez da súa linguaxe. Corrixir a subrepresentación dos intereses das vindeiras xeracións e do mundo natural non equivale necesariamente á aceptación da teoría moral que subscribe a ecoloxía política, especialmente se eses intereses derivan dos humanos.

A suposta subrepresentación dos intereses medioambientais, e a reforma da institución representativa que para a corrección da mesma pretenden os verdes, enfróntase a numerosos problemas de concreción. Aínda que para Mills **"**só teríamos que construír as nosas institucións políticas (que incluirían principios, estruturas e leis básicas) dunha forma que garanta que o proceso político será 'considerado' con todos aqueles intereses representados**"**[280] (Mills, 1996:107). A cuestión non é tan sinxela, xa que ten que se dilucidar como se pode lograr esa igual consideración. Dentro do que Dobson chamou ilustrativamente **"**novas circunscricións medioambientais**"**[281] (Dobson, 1996b:124), podemos distinguir dous grupos, dependendo de se a súa representación política serve ou non ao propósito verde de plasmar politicamente a expansión da comunidade de relevancia moral. A representación dos estranxeiros sitúase, deste xeito, nun plano distinto á representación do mundo natural e das xeracións vindeiras. Porque, inda que cando nos tres casos se poda falar de subrepresentación de intereses, o caso dos estranxeiros está directamente referido non a problemas de considerabilidade moral, senón á natureza dos problemas medioambientais transnacionais, para cuxo tratamento a sociedade internacional non despregou até o momento os instrumentos necesarios. O peso dos problemas de definición preceptiva non é neste caso tan relevante como o peso dunha práctica política e democrática baseada en conceptos vellos, enquistados nunha realidade internacional aínda marcada por ideas tales como soberanía ou territorio, desbordadas xa por procesos como a globalización. Mais é, sobre todo, a representación política do mundo natural e das vindeiras xeracións as que aquí interesan.

A representación dos intereses do mundo natural permite comezar a tomar en consideración aos afectados pola política medioambiental ignorados até agora, ao tempo que constitúe unha coherente tradución política da súa inclusión na comunidade moral. Mais, en primeiro lugar, esta

---

[280] We simply have to construct our political institutions (which include rules, structures, basic laws) in a way which guarantees that the political process will be 'considerate' of all those interest which are represented.

[281] New 'ecological' constituences.

forma de inclusión enfróntase á incapacidade do mundo natural para auto-representarse, polas mesmas razóns que dificultan a elucidación mesma deses intereses. Inda que se contaran experiencias de comuñón mística coa natureza capaces de facilitar a comunicación con ela, e malia os intentos realizados por alcanzala mediante a interpretación dos seus signos, a determinación deses intereses é completamente inescrutábel. Tampouco, en consecuencia, é posíbel eludir o feito de que esa determinación é en última instancia interpretación humana dos signos naturais. Do mesmo xeito, canto máis amplo sexa o mundo natural representado, máis difícil será alcanzar un acordo acerca deses intereses, dada a interdependencia e complexidade do mesmo; a redución daquel facilita, en cambio, a fixación duns intereses mínimos. En ningún caso poderemos así atoparmos ante unha auténtica representación dos intereses do mundo natural directamente enunciativos; o que se considera son eses intereses tal e como os ***perciben*** os actores democráticos no curso do proceso de toma de decisións (Barry, 1999:222). Un segundo problema refírese á parte do mundo natural que efectivamente vai ser representado. Non é suficiente con afirmar que **"**unha vez estabelecido que algo ten valor ou intereses, é representábel**"**[282] (Mills, 1996:110). Dobson (1996b) centra directamente o problema na representación do mundo animal, e apunta cara as gradacións morais xerárquicas feitas polos filósofos verdes, como criterio dende o cal elaborar unha circunscrición natural máis ou menos ampla. A ausencia de criterios democráticos a partires dos cales elaborar esa xerarquía leva a Dobson a propoñer a súa conformación discursiva por medio da circunscrición vicaria, é dicir, os representantes humanos. Limitar a representación aos animais é convínte se pretendemos unha maior eficacia, porque canto máis amplo sexa o rango da representación vicaria, peor serán os resultados en termos de respecto aos valores ecolóxicos. Iso non suprime, non obstante, a posibilidade de que a representación do mundo natural se estenda aos seres vivos, e incluso se amplíe até cubrir a comunidade biótica, por exemplo a través dunha representación de ecosistemas. Isto sería máis coherente cunha filosofía ecocéntrica, pero dificilmente viábel. Esta extensión formula ademais a posibilidade de que xurdan conflitos de intereses, por exemplo entre distintas especies no seo dun ecosistema. É plausíbel que a posibilidade de discernir os intereses en cuestión sexa o criterio que debe rexer na representatividade da parte do mundo natural.

A representación dos intereses das vindeiras xeracións relacionase co principio de sostibilidade, na medida en que son as condicións medioambientais das que aquelas van poder dispor do que se trata. A fundamentación moral da representación non é aquí tan problemática, xa que non esixe estender alén dos axentes humanos o razoamento moral. Tampouco neste caso, naturalmente, a representación pode adoptar outra forma que non sexa a vicaria. Como queira que existe unha relación directa entre as condicións medioambientais e as formas posíbeis de vida social que esas vindeiras xeracións poden adoptar, o respecto aos intereses das xeracións futuras viría a asumir unha formulación liberal, esta é, trataríase de garantir ao menos a igualdade de

[282] Once we have established that something has value or interest the it is representable.

oportunidades, respecto das nosas, desas xeracións. Que non podamos sinalar cales son exactamente eses intereses non nos impide determinalos aproximadamente; así Dobson (1996b:132) sinala que **"**podemos estar completamente seguros de que van querer un medio ambiente viábel no cal vivir e a posibilidade de satisfacer ás súas necesidades básicas**"**[283]. Hai que evitar, non obstante, a proxección no futuro da nosa actual percepción acerca da relación entre o medio ambiente e as condicións da vida social, porque ignoramos cal poda ser á súa futura evolución á luz do desenvolvemento da ciencia e da tecnoloxía. Os intereses das xeracións vindeiras pódense así identificar co mantemento das precondicións físicas da existencia social.

Ambas as dúas variantes de representación confrontan os mesmos problemas de definición formal e preceptiva. En principio, existen razóns para pensar que a representación destas circunscricións medioambientais sería democrática, se ben o seu carácter forzosamente vicario demandará a actuación de cidadás e cidadáns que actúen a xeito de representantes das mesmas. Cabe preguntarse entón quen serán estes representantes e no seo de que institucións desenvolverán á súa labor. Ningún grupo de cidadáns pode en realidade, así Barry (1999:222), reclamarse como auténtico representante deses intereses, o que por descontado exclúe aos verdes como portavoces dos mesmos. É o propio proceso democrático quen debe determinar tanto o *quen* coma o *como* desta forma de representación, inda que o máis razoábel sería esperar a creación dalgún tipo de comisión da que formaran parte representantes de ámbitos relevantes para a determinación deses intereses (ciencia, empresa, cidadanía profana), que á vez foran despois incorporados naquelas institucións e procesos de toma de decisión onde á súa voz puidera ser escoitada. A constitución dunha sorte de grupo de presión encargado, por exemplo, de defender os intereses das vindeiras xeracións, é outra posibilidade de artellar institucionalmente esta representación política (cf. Dobson, 1996b). Subsisten, en todo caso, numerosas interrogantes, por exemplo as relativas ao xeito de resolver os conflitos de intereses entre o mundo natural e as futuras xeracións ou á especificación do número de votos que se terían que outorgar a eses representantes no Parlamento. A indeterminación é, neste caso, o prezo a pagar por unha proposta arriscada cuxa viabilidade e pertinencia non depende tanto, ao meu xuízo, de cuestións técnicas de detalle, que ben se poderían resolver a través da posta en marcha de experiencias pilotos (cf. Attfield, 1997:95), como de aspectos de maior importancia.

Porque, a fin de contas, a articulación de formas de representación política dos intereses das citadas circunscricións medioambientais presupoñen no sistema político, e na sociedade da que son reflexo, a capacidade para tomalos en consideración, o que probabelmente fai superfluo o despregue de tales mecanismos institucionais. A postulación verde da súa necesidade non é, en última instancia, senón unha reclamación preceptiva. Até que punto eses intereses non se atopan xa implícitos nas sociedades democráticas e no seu funcionamento? Non convén esquecer que estes

[283] … we can be fairly sure that they will want both a viable environment in which to live and the possibility of satisfying their basic needs.

intereses non son en xeito algún intereses externos á sociedade. A interdependencia de sociedade e natureza converte todos os problemas ecolóxicos en problemas socio-ambientais. É simplista supoñer a súa exclusión dos procesos democráticos actuais polo só feito de carecer neles dunha articulación explícita. Cabe recoñecer a estas formas de representación, en cambio, unha función simbólica especialmente útil no campo da persuasión política, á marxe da súa efectividade política. A integración dos intereses destas circunscricións medioambientais no proceso político por medio de representantes específicos viría a simbolizar a redefinición do *demos* que o ecoloxismo pretende, ao xeito dun recoñecemento da pertenza dos mesmos á comunidade política. Mais o cumprimento desa función simbólica parece superfluo se esa representación pode efectivamente levarse a término por medios non tan conspicuos, no seo do proceso político democrático. Di Goodin:

> "No fondo, o que cuestiono é a imaxe dunha democracia na que cada persoa representa soa e exclusivamente os seus *propios* intereses. Sería máis realista empiricamente, e moral e politicamente preferíbel, pensar en cambio na democracia como un proceso no que todos internalizamos os intereses dos demais, e, de feito, do mundo que nos rodea"[284] (Goodin, 1996:844).

Supoñer a capacidade cidadá de interiorizar, primeiro, e incorporar despois ao proceso político, intereses esencialmente públicos e comúns elimina a necesidade de levar a término medidas especiais de representación de intereses. O recoñecemento de suxeitos e intereses tradicionalmente excluídos do *demos* político liberal non reclama semellante exactitude; basta coa súa integración no debate e a decisión democráticas. Cuestión distinta é aquela da debilidade deses procesos democráticos ou a súa insuficiencia. Do que se trata entón é de procurar o seu reforzo e profundización, sobre todo mediante a promoción de marcos e prácticas deliberativas vinculadas, como sinalarei, a unha concepción aberta da sostibilidade. Porque a existencia dun debate orientado á fixación do contido da sostibilidade incorpora por definición os intereses do mundo natural e das vindeiras xeracións, por máis que o peso que no mesmo se lles outorgue sexa cuestión moi distinta. A debida integración no proceso democrático do coñecemento científico, así como a especial atención emprestada en cada caso aos intereses concretamente afectados pola decisión, contribuirán a iso. Fomentar un proceso democrático deliberativo, aberto e reflexivo proporciona unha protección suficiente a eses intereses, sen necesidade ademais de adhesión a unha determinada visión moral de natureza ecocéntrica. A atención que o ecoloxismo presta á representación fai xustiza á súa importancia en calquera sistema democrático (tamén nunha democracia verde), agora ben, o tipo de revisión conceptual que propón non mostra só os límites e insuficiencias da súa articulación liberal senón tamén os da súa propia redefinición verde.

---

[284] At root, I query the image of democracy as necessarily entailing each person representing his or her *own* interest, and those exclusively. It might be empirically more realistic, as well as being morally and politically preferable, to think instead of democracy as a process in which we all come to internalize the interests of each other and indeed of the larger world around us.

3.4.2. *A racionalidade tecnocrática*

A revisión crítica da democracia liberal esixe atender ademais a dous aspectos menos visíbeis da súa relación cos problemas medioambientais, que determinan a resposta ao seu tratamento e xestión, mais son á vez causa do seu xurdimento. Trátase, por unha banda, de atender ao xeito en que efectivamente se desenvolve o proceso político liberal, que para os verdes se caracteriza por un nesgo na valoración dos distintos problemas que provoca, irremediabelmente, a subrepresentación dos problemas e intereses medioambientais. A crítica verde apunta aquí a problemas estruturais da democracia liberal e demanda solucións no mesmo sentido. Por outro lado, é o funcionamento administrativo do Estado liberal, na súa aproximación e tratamento dos problemas medioambientais e ecolóxicos, o que é sometido a escrutinio. Aquí non se produce tanto un fenómeno de subrepresentación, como de inadecuación da racionalidade administrativa e as súas estruturas en relación á natureza dos problemas medioambientais. Este problema ten un interese especial dende a óptica da sostibilidade, xa que o aspecto técnico desta demandará unha adaptación funcional das estruturas administrativas, capaz de asegurar que, sexa cal sexa a definición normativa do principio xeral, sexa tecnicamente viábel (cf. Grimaldi, 2005; Vatn, 2005).

A subrepresentación sistemática dos asuntos ecolóxicos foi subliñada pola crítica verde á democracia e ao Estado liberais. Mais non é tan só a subrepresentación dos intereses das referidas novas circunscricións medioambientais, como diciamos, senón que a iso sumáselle o benestar medioambiental da propia cidadanía (Eckersley, 1996:215; Geus, 1998:4). Non se trata así de que a comunidade política deba ou non expandirse, nin de que a natureza dos problemas medioambientais esixa novos mecanismos institucionais senón do feito de que eses mesmos problemas non están o suficientemente presentes no proceso político de toma de decisións. Naturalmente, eses problemas son incluídos nese proceso, pero este non ten en conta a súa singularidade, diluíndoos de xeito indiferenciábel, e relegándoos, polo xeral, en favor daqueles cuxo horizonte temporal e conspicuidade son maiores. A caracterización das organizacións medioambientais como organizacións privadas de presión no proceso de negociación política que ten lugar entre o goberno e as elites organizadas provoca o contrapeso deses intereses coas reivindicacións doutros grupos de presión, co resultado de que o interese público a longo prazo na protección medioambiental é intercambiado de xeito sistemático coas demandas, máis inmediatas, do capital e o traballo (Eckersley, 1996:215). O carácter público dos bens medioambientais, e o interese que en consecuencia deriva do mesmo, é ignorado polo proceso político, que sofre as consecuencias do tráfico de poder. Estas decisións difiren notabelmente daquelas en cuxo proceso de adopción participan, como propón Burnheim (1985 e 1995), só os afectados directamente polos problemas en cuestión, xa que só as consideracións relevantes en cada caso son merecedoras de atención. Dificilmente pódese reducir o proceso político á participación única daqueles que son afectados

directamente por un problema determinado. A necesaria integración destes actores no proceso de toma de decisións debe ir acompañada de medidas de contrapeso que eviten desequilibrios particularistas.

Para o mesmo Burnheim, é a introdución de custes e pagamentos non relacionados co problema en cuestión o que provoca que algúns intereses sufran para avanzar, en beneficio doutros cos que probabelmente nada teñen que ver. A crítica verde suxire así que a igualación e a indiferenza de intereses que produce o proceso político liberal dá lugar a resultados irracionais dende o punto de vista da súa igual valoración e contrapeso. Non todos os intereses son valorados do mesmo xeito, nin se atende ao carácter público e privado duns e outros, nunha dinámica de ponderación e intercambio cuantitativo na que serven como medios para un fin distinto, que non é outro que a conservación do poder mediante a obtención do voto. Non necesito alguén que me represente, afirma Burnheim, senón distintos axentes que representen os meus diferentes intereses (Burnheim, 1995:55). Necesitamos pois un proceso político e un sistema de provisión de bens públicos distinto e máis experimental. É necesario facer fronte ás dinámicas inherentes aos mecanismos e procedementos institucionais, o que para Burnheim esixe avanzar na dirección dunha *demarquía*, cuxa raíz eco-anarquista permite cuestionar algunhas solucións verdes cuxo simplismo facíaas ineficaces. Este modelo político ten por obxecto a destrución da soberanía a todos os niveis, e propón unha descentralización radical onde a comunidade constitúe a unidade básica de decisión, con arranxo ao principio de que son os afectados por un problema os que teñen que decidir sobre o mesmo. Cabe contestar á proposta descentralizadora de Burnheim con dous argumentos diferenciados, que amosan as debilidades en que incorre a súa formulación cando pasan do descritivo ao prescritíbel. O carácter dos problemas medioambientais require efectivamente dun enfoque descentralizado capaz de apreciar ás súas singularidades, mais tamén a existencia dunha autoridade central capacitada para coordinar os esforzos dos distintos actores empeñados na súa resolución, e de evitar que a ausencia de coordinación e as confusións de competencias entre comunidades provoquen o seu agravamento. A dimensión transnacional dos problemas non fai senón redobrar esta esixencia. Por engadido, a proximidade ao problema non é por si só un argumento suficiente para a atribución de competencia decisoria, moito menos se esta se pretende exclusiva. Nunha afirmación, sobre a que logo volverei polo que ten de representativa dunha determinada propensión verde, Eckersley recoñece este feito cando sinala que **"**o problema co enfoque xeral eco-anarquista de 'deixalo todo aos veciños afectados' ten sentido só cando os veciños posúen unha conciencia ecolóxica e social apropiada**"**[285] (Eckersley, 1992:173). A atribución de competencia ás comunidades locais carece de validez por si mesma; aquela ten que se pór en relación co aumento da racionalidade ecolóxica que poda traer consigo. Apreciamos aquí de novo, con todo, a característica tensión verde entre procedemento e resultado, pois a idoneidade

[285] The problem with this approach is that the general ecoanarchist approach of "leave it all to the locals who are affected" makes sense only when the locals posses an appropriate social and ecological consciouness.

daquel está en todo caso en función da produción do segundo, en ningún caso predicíbel nin susceptíbel de ser garantido.

Xunto a esta subrepresentación dos intereses públicos medioambientais no proceso político, atopamos outra manifestación dun inadecuado tratamento dos mesmos no ineficaz funcionamento administrativo do Estado liberal. O problema refire neste caso a un tratamento inadecuado dos problemas medioambientais derivado do desencontro entre a racionalidade tecnocrática e un tipo de materia cuxa singular natureza é incapaz de adaptarse. As especiais características dos problemas ecolóxicos son ignoradas e subordinadas á lóxica uniformadora dunha racionalidade cuxo *pathos* de control e eficacia impídelle manifestarse flexíbel e adaptativa. Esta crítica foi elevada, sobre todo, por Dryzek (1987, 1990b, 1996b), Torgerson (1990) e Paehlke (1990). Todos eles subliñan esa inadecuación de base entre a vella racionalidade burocrática e administrativa e a nova percepción e comprensión que demandan uns problemas, se non de todo novos á vez, si novidosamente descritos e manifestados co auxilio da ecoloxía e o activismo verde.

As singularidades, xa descritas, que comportan os problemas medioambientais, que se refiren ás discrepancias entre as condicións ideais e as reais que resultan das interaccións entre os sistemas naturais e os humanos, impoñen especiais demandas aos métodos humanos de resolución de problemas cando a eles se enfrontan (Dryzek, 1987:26). A racionalidade ecolóxica da administración depende da capacidade desta para adaptar o seu funcionamento á peculiar natureza desta clase de problemas. Na práctica, sen embargo, a epistemoloxía instrumental e analítica da administración, inda que polo xeral eficaz, presenta problemas á hora de abordar cuestións complexas como as medioambientais, porque a análise ten que ser intelixente e autónoma, non arbitraria e mecanizada (Dryzek, 1990b:99). Tampouco facilita o incremento da racionalidade o contexto en que se desenvolve esa función administrativa, porque a carón da subrepresentación sistemática dos intereses medioambientais hai un conxunto de constricións impostas pola lóxica da economía de mercado, onde eses intereses enfróntanse aos da industria. En todo caso, a natureza dos problemas medioambientais demanda de calquera mecanismo administrativo que pretenda o seu tratamento e resolución unha serie de características de cuxa falla adoece, de xeito sistemático, a administración do Estado liberal (cf. Dryzek, 1987:91; 1994:399-401; 1995:15-16). Istos serían:

Retroalimentación negativa, ou capacidade para xerar movementos correctivos cando un sistema ve perturbado o seu equilibrio. A complexidade e impredictibilidade dos problemas medioambientais veñen a reclamala. Non obstante, os mecanismos de retroalimentación negativa do Estado liberal están dominados pola representación de intereses económicos e financeiros. Por outra banda, a rixidez administrativa dificulta a aceptación dos erros e as consecuencias non desexadas que resultan de decisións previas, nun ámbito, aquel das relacións entre sistemas naturais e humanos, onde o erro non é só posíbel senón probábel. A unha recepción de signos inhibida pola tendencia das organizacións a xerar unha cultura que proxecta nos mesmos perspectivas, rutinas e

imperativos nacidos da mesma, hai que engadir as dificultades existentes na transmisión e interpretación deses signos dentro da estrutura administrativa.

Coordinación entre os diferentes problemas e as solucións que se lles aplica, para evitar que a resolución de conflitos dun deles non cree ou incremente outros, así como entre os distintos actores implicados. Esta coordinación é a miúdo problemática porque nas democracias liberais sóense dispensar recompensas tanxíbeis a intereses particulares que non teñen en conta aos ecolóxicos. A resposta organizativa a un problema require dunha división do traballo que, á vez, esixe coordinación entre as distintas unidades. Esta coordinación só se pode obter a través da rutina das tarefas, que as simplifica e conduce á adopción de procedementos operativos que inevitabelmente reducen o número de posíbeis respostas ao problema en cuestión por parte da unidade, e por tanto da organización no seu conxunto. O control detallado dos casos individuais esixe así das unidades individuais unha autonomía da que non gozan por razóns estruturais e funcionais.

Fortaleza, ou capacidade para actuar axeitadamente en diferentes condicións e contextos. Esta capacidade de adaptación vese menoscabada pola combinación de estrutura xerárquica e positivismo científico que soe caracterizar á organización administrativa. A crenza nunha verdade científica verificábel, capaz de proporcionar unha solución a problemas complexos e incertos como os medioambientais, combínase aquí coa confianza en que os niveis xerárquicos superiores presupoñen un maior coñecemento e capacidade de resposta. A xerarquía e a autoridade, cognoscitiva e organizativa, obstrúen o diálogo aberto que necesita o desenrolo e a valoración de solucións tentativas a problemas desta clase.

Flexibilidade, ou capacidade para axustar a estrutura interna en resposta a condicións cambiantes. As rutinas organizativas e as propias estruturas non están polo xeral preparadas para esa adaptación a condicións novas. A robustez que se supón á organización administrativa soe adoptar a forma dunha resistencia ao cambio que, en consecuencia, transfórmase en fraxilidade en relación a cambiantes obxectivos externos. Esta calidade cambiante e incerta dos problemas medioambientais choca coa continuidade de propósito e orientación que a teleoloxía administrativa necesita para lograr un funcionamento constante.

O armazón administrativo que está na base do Estado liberal e garante o seu funcionamento non se atopa organizado de xeito axeitado en relación á natureza e complexidade dos problemas medioambientais cuxa resolución aborda. As xerarquías administrativas son, subliña Dryzek (1987:108), unha forma inapropiada de elección social baixo as condicións que constitúen as circunstancias ecolóxicas de elección social. A racionalidade tecnocrática non produce racionalidade ecolóxica. Para Torgerson, o problema principal é que non pode existir, porque o mesmo xeito en que esta racionalidade clasifica e afronta os problemas ecolóxicos contén o xerme do seu fracaso. A soa etiqueta de problemas medioambientais é, ao seu xuízo, reflexo dunha

determinada forma de percepción, derivada do modelo de racionalidade tipicamente administrativo; para a esfera da administración non está xustificado falar de crise medioambiental, pois iso suporía recoñecer unha falla central ao proxecto do industrialismo, sendo pola contra preferíbel a identificación de distintos problemas susceptíbeis de xestión, definíbeis como separados en termos operativos e abertos con isto ao seu encaixe dentro da diferenciación funcional do aparato administrativo (Torgerson, 1990:133). A causación común e a interdependencia entre os distintos problemas vese así ocultada, e dificultado o seu tratamento nun nivel estrutural. Esta crítica ve comprometida a súa validez cando das dificultades da actual lóxica administrativa dedúcese unha incapacidade xeral da mesma para o tratamento de problemas cuxo diagnóstico é igualmente discutíbel. O sentido de crise do ecoloxismo entorpece unha vez máis o seu sentido analítico. O carácter estrutural dos problemas ecolóxicos non ten por que se referir unicamente ao que Torgerson denominou o proxecto industrialista, senón que ten que se comprender no marco das relacións socio-ambientais, por definición cambiantes, incertas e complexas, trazos a partires dos cales é fácil compoñer un cadro efectivamente crítico (Torgerson, 1990:135). Ademais, a existencia de pautas comúns de causación, en efecto referidas a unha determinada organización socioeconómica historicamente dada, que produce un mesmo tipo de problemas en todo caso susceptíbeis de desenvolvemento e transformación, non impide *per se* a separación e parcelación dos mesmos, mais con conciencia da súa interdependencia e interacción, co risco de menoscabar a eficacia no seu tratamento. A lóxica administrativa que aborda os problemas medioambientais como cuestións susceptíbeis de xestión non se equivoca neste punto senón en todo caso no tipo de lóxica que efectivamente aplica. Aínda aceptando a existencia dunha crise estrutural, como a postulada por Torgerson, os problemas medioambientais seguen a ser susceptíbeis de tratamento. O son, ademais, non como problemas ecolóxicos, así Torgerson (1990:146), senón como problemas derivados da interacción sociedade-natureza, problemas, pois, do medio ambiente humano. Si é certo, en cambio, que a evolución social e os cambios mesmos na causación e percepción dos problemas socio-ambientais colocou en dúbida a organización e os métodos administrativos que se aplican na súa resolución. A racionalidade administrativa debe ser capaz de ser ecoloxicamente racional. Trátase, en consecuencia, de operar na organización administrativa os cambios necesarios para producila. Cambios que non poden, sen embargo, ir na dirección dos propostos polo propio Torgerson cando, nunha manobra, de transposición tipicamente verde, apunta aos principios da ecoloxía como unha base axeitada para a planificación e o control comprensivos. E engade:

> "Unha concepción científica da ecoloxía é aquí inadecuada; a ciencia, tal como convencionalmente se concibe, non ofrece toda a sabedoría ecolóxica. Fai falla sensibilidade ecolóxica para atrapar a forma na natureza, para recoñecer o seu *logos* inmanente. Este recoñecemento, é máis, ten que guiar á humanidade na restauración dos elementos clave da 'sociedade orgánica' como parte dun esforzo colectivo emerxente para alcanzar unha

> ‘sociedade ecolóxica‘ de forma harmónica: natural-social-técnica-humana”[286] (Torgerson, 1990:146).

Reaparece aquí o organicismo verde que arrinca da súa concepción esencialista da natureza e aséntase sobre a tradución preceptiva de obxectivas leis naturais a partires da súa revelación por medio da ecoloxía. Sorprende, sen embargo, apreciar nun Torgerson que crítica a lóxica tecnocrática por supoñer a existencia de solucións únicas aos problemas medioambientais, unha similar convicción, só que asentada na capacidade da ecoloxía, e non nas posibilidades da racionalidade burocrática, para descubrir ese *logos* inmanente do que fala. Unha ecoloxía que, a dicir verdade, é parte da ciencia moderna, e en consecuencia da lóxica de coñecemento e control que caracteriza a unha modernidade que refina e culmina o proceso de apropiación humana da natureza externa. Implícito no chamamento de Torgerson cara a unha sociedade orgánica e ecolóxica atópase tamén unha concepción tecnocrática da sostibilidade, igual á que aprecia e rexeita no tratamento liberal-administrativo dos problemas medioambientais. O seu organicismo cientifista, que oculta retoricamente baixo o manto do utopismo voluntarista, non é sen embargo de natureza moi diferente.

Trátase, moi ao contrario, de avanzar cara a unha maior racionalización das respostas administrativas, entendendo por ela unha mellor comprensión dos problemas medioambientais e a articulación daqueles mecanismos que incrementen a capacidade administrativa de adaptación á súa complexidade e incerteza (Vatn, 2005). Unha organización administrativa máis aberta, flexíbel e resistente, combinada cunha descentralización suficiente, é a dirección axeitada (Cory e Rahman, 2012). Esta racionalización supón asemade un recoñecemento da incerteza que distingue aos problemas medioambientais, dende á súa causación á súa percepción, pasando dende logo polo seu tratamento. A inexistencia dunha única solución non implica a ausencia e aplicabilidade das mesmas. O funcionamento administrativo ten por iso que tender cara a unha maior democratización, non tanto naqueles ámbitos onde a racionalidade instrumental é certamente a forma de racionalidade aplicábel, senón nos estadios previos de determinación das políticas. Ten que se fomentar a integración dos procesos democráticos de decisión no contexto da determinación preceptiva da sostibilidade. A opinión dos expertos debe ser completada co incremento da participación cidadá, que redunda finalmente en beneficio da lexitimidade dos resultados que logra a administración. O aspecto técnico da sostibilidade ten que se abordar pola racionalidade administrativa e instrumental, subordinada á racionalidade discursiva e democrática. O que ten que evitar a crítica do funcionamento administrativo en relación aos problemas medioambientais é a demonización deste tipo de tratamento, porque a normatividade intrínseca á sostibilidade non

[286] Here a scientific conception of ecology is deemed inadequate; science, as conventionally understood, does not offer the whole of ecological wisdom. Ecological sensibility is required to grasp form in nature, to recognize its immanent *logos*. This recognition moreover, is to guide humanity in restoring key elements of ‘organic society’ as part of an emerging, collective effort to achieve an ‘ecological society’ of harmonious form: natural-social-technical-human.

suprime á súa forte compoñente técnica que, subordinada á previa determinación democrática do contido da sostibilidade, é absolutamente imprescindíbel para á súa consecución.

3.4.3. *Ampliación dos dereitos*

A revisión crítica e reconstrutiva que a ecoloxía política realiza dos distintos principios e institucións centrais á democracia liberal atende tamén a unha noción central á mesma: os dereitos. O individualismo liberal que desconfía de toda inxerencia estatal e pretende a limitación do goberno atopa nos dereitos, historicamente, unha ferramenta decisiva para a protección do suxeito e o aseguramento das súas liberdades cívicas e políticas. E inda que é certo que a función cumprida polos dereitos na teoría liberal democrática tendeu á ambivalencia, na medida en que xunto ao seu emprego especificando as liberdades individuais restrinxiron o ámbito da decisión democrática colectiva, usáronse, á vez, para salvagardar a dignidade humana da ameaza da fragmentación individualista (cf. Levine, 1981:133), tamén o é que en calquera caso constitúen un fundamento preceptivo básico da devandita teoría. Os dereitos teñen un carácter intrinsecamente político e non simplemente social, xa que sitúa ao individuo, en relación a un conxunto de prácticas ou actividades no seo dunha comunidade, na que por ser titular de dereitos pode facer demandas e reclamacións (cf. Hiskes, 1998:89). Este carácter político dos dereitos, sumado á súa encarnación nun corpo legal xudicialmente reclamábel, proporciónalles, como discurso e como principio, unha enorme forza constitutiva que explica a interese verde polos mesmos. O atractivo xeral dos dereitos, aplicados ao medio ambiente, é que pode proporcionar unha representación e consideración máis sistemática dos intereses medioambientais das cidadás e cidadáns e das novas circunscricións medioambientais xa citadas, corrixindo a súa sistemática subrepresentación (Eckersley, 1998:356). A teoría política verde contempla, en efecto, aos dereitos en dous sentidos distintos mais complementarios.

Por unha banda, e de acordo cunha orientación antropocéntrica, son un instrumento para asegurar os dereitos medioambientais da cidadanía e para a resolución da crise ecolóxica. Por outra, de acordo cun propósito máis propiamente ecocéntrico, os dereitos e o seu discurso poden contribuír á efectiva ampliación das comunidades moral e política. Os dereitos poden ser, neste sentido, un poderoso medio de recoñecemento de entidades e suxeitos previamente excluídos daquelas. É a dificultade de identificar a estes e, sobre todo, os problemas que as súas peculiaridades presentan á hora de recoñecerlles como titulares dos mesmos, o que formula dificultades á súa atribución. Xunto a este ampliación subxectiva do discurso dos dereitos, que trata de ampliar o número e a condición dos seus titulares, coexiste entón unha ampliación obxectiva do seu contido, que propende á creación de dereitos de corte medioambiental cuxos titulares son os cidadáns e cidadás, cuxo espectro de dereitos vese así estendido. Nesta ampliación obxectiva, os dereitos substantivos e os procedimentais refórzanse mutuamente. A relación desta ampliación obxectiva cos novos riscos tecnolóxicos e medioambientais ten que ser tamén ponderada. En ambos

os dous casos, a teoría política verde emprestou tamén atención ao enfoque constitucional e legal desta dupla ampliación.

A ampliación obxectiva do discurso dos dereitos supón unha extensión do seu contido substantivo, recoñecendo garantías e principios relativos ao medio ambiente que se poden sintetizar no dereito humano dun medio ambiente sá (Rosas, 2011). Este dereito medioambiental xenérico, así como todos aqueles que se podan derivar do mesmo ou tendan a concretalo, pódese considerar constitutivo dunha xeración de dereitos, idealmente chamados a completar a progresiva evolución dos mesmos descrita por Marshall. Formarían parte dos chamados dereitos de terceira xeración, xunto, por exemplo, ao dereito á paz, ou ao desenvolvemento, que foron denominados *dereitos de solidariedade*, por tender á preservación da integridade do ente colectivo (cf. Vercher, 1998:16). Estes dereitos non proceden nin da tradición liberal da primeira xeración nin da socialista da segunda, e deben tal denominación xenérica ao feito de que proceden dunha certa concepción da vida en comunidade, e só se poden realizar pola conxunción de esforzos de todos os que participan na vida social (Bellver, 1994:270). O singular dos dereitos medioambientais humanos é que, á vez que amplían o círculo dos dereitos, operan como precondición para a súa titularidade e exercicio; se o recoñecemento dos dereitos sociais e económicos, ou de dereitos de segunda xeración, foi á vez o recoñecemento do seu carácter de condicións para o exercicio real dos dereitos civís e políticos, ou dereitos de primeira xeración, o dereito a un medio ambiente sá vén a constituír a precondición para o exercicio de todos os anteriores. A recontextualización verde aplicada aos dereitos é así, por tanto, unha ampliación obxectiva e unha reordenación interna aos mesmos.

Coñecendo as dificultades que formula a consecución e aplicación práctica deste dereito, tan xenericamente enunciado, convén preguntarse se o discurso dos dereitos constitúe, como pretende a teoría política verde, un instrumento axeitado. Eckersley (1996) presenta un argumento referido á anteriormente descrita subrepresentación dos intereses medioambientais no proceso político da democracia liberal. Á vista do modelo utilitario de decisión dominante, o recoñecemento dos dereitos medioambientais converte ás demandas deste tenor en demandas innegociábeis, subtraéndoas así a un tráfico de mercado que sistematicamente lles prexudica. Eckersley pensa aquí tanto en termos dun dereito fundamental a un medio ambiente sá, como en termos dun conxunto de dereitos procedimentais que podan servir de vencello entre aquel dereito, o seu cumprimento efectivo e a participación democrática cidadá. Estes dereitos inclúen **"**o dereito a coñecer (...); dereitos a participar na determinación dos estándares medioambientais; dereitos a obxectar as decisións medioambientais ministeriais ou das súas axencias; e dereitos a emprender accións contra departamentos, axencias, empresas e individuos que incumpren os seus dereitos de acordo á lei**"**[287] (Eckersley, 1996:230). Estes dereitos procedimentais veñen a expresar o feito de que a protección medioambiental non é, non pode ser, unha cuestión puramente técnica, porque implica a adopción

[287] … rights to know (…); rights to participate in the determination of environmental standards; rights to object to ministerial and agency environmental decisions; and rights to bring actions against departments, agencies, firms and individuals that fail to carry out their duties according to law.

de decisións acerca do que é un problema e acerca de como afrontalo (Hayward, 1999:68). É precisamente na vinculación destes dereitos procedimentais cos dereitos medioambientais substantivos onde Eckersley aprecia con perspicacia a posibilidade de garantir que estes se dilúan na súa mesma declaración xenérica. Dado que o problema dos dereitos medioambientais substantivos é que o nivel de xeneralidade que un hipotético dereito a *un medio ambiente sá* posúe ameaza con privarlle de toda forza prescritiva, para evitar ese grao de abstracción habería que estabelecer vencellos claros entre as demandas substantivas e as procedimentais. Así, en lugar dun **"**dereito abstracto e ambiguo a un 'aire e auga limpos'**"**[288] (Eckersley, 1996:230), unha declaración medioambiental de dereitos podería declarar que os cidadáns e cidadás teñen dereito a se asegurar de que a calidade do aire e da auga corresponden aos estándares estabelecidos na lexislación ambiental. **"**Noutras palabras, os problemas de xustiza e rixidez pódense abordar mediante a formulación de dereitos medioambientais *substantivos* dos cidadáns nos termos estándar estabelecidos por procesos democráticos (máis ca xudiciais)**"**[289] (Eckersley, 1998:368). Este tipo de vencello posúe especial importancia á hora de estabelecer o marco democrático institucional de toma de decisións para a determinación do contido preceptivo da sostibilidade. A democracia verde, como sinalarei, aspira a lograr o máximo grao de integración e participación nese proceso, e os devanditos dereitos procedimentais poden axudar a logralo.

Noutra orde argumental, o emprego do discurso dos dereitos presenta a vantaxe, seguindo a Hayward (1995; 2005), de ser familiar e atoparse suficientemente estabelecido, o que facilita á súa aplicación práctica e a determinación dos procedementos para o seu efectivo cumprimento. Con ser isto significativo, é a potencia simbólica e retórica da linguaxe dos dereitos o que me gustaría salientar. A sólida posición que os dereitos efectivamente ocupan na tradición política occidental, así como a súa constante asociación a movementos de carácter reivindicativo, poden facilitar a instauración do dereito a un medio ambiente sá (Rosas, 2011). Certamente, a proclamación dun dereito vai acompañada a miúdo do seu incumprimento, de xeito que a súa forza substantiva redúcese a mera forma, mais non é menos que a súa soa afirmación goza de notábel capacidade retórica e persuasiva, por supoñer a institucionalización dunha aspiración determinada. A ameaza do puro formalismo xurídico non fai senón lembrarnos o carácter eminentemente social e convencional dos dereitos, cuxa formulación abstracta e xenérica debe ir, en consecuencia, acompañada do aseguramento das condicións necesarias para o seu cumprimento. Neste sentido maniféstase aquela crítica radical que se dirixe á esencia mesma do discurso dos dereitos, por considerar que unha cultura de dereitos é eticamente débil e empobrecedora, ao asentarse sobre unha concepción competitiva, atomista e egotista das relacións sociais. A existencia de desigualdades subxacentes de clase, raza, sexo ou xénero permiten así cualificar o discurso dos dereitos como mera ideoloxía,

[288] Instead of an abstract, ambiguous 'right to clean air and water'…

[289] In other words, the problems of justiciability and rigidity may be addressed by formulating the *substantive* environmental rights of citizens in terms standards established by democratic (rather than judicial) processes.

outro instrumento de poder. Logo sinalarei como unha característica da reformulación verde dos dereitos é a súa énfase nos deberes e as responsabilidades, como necesario contrapeso dese carácter reclamante e competitivo dos dereitos. Os dereitos son reflexo dunha cultura á que inflúen á vez, pero a presunta debilidade ética que os dereitos manifestan non é creación dun discurso que, no peor dos casos, contribúe á ordenación do social. Por outra banda, non obstante a incapacidade que manifesta esta crítica para, a pesares da ambivalencia que os distingue, recoñecer a validez histórica e retórica do discurso dos dereitos, ten o mérito de dirixir a atención sobre a dimensión social e práctica dos mesmos. Malia a emerxencia historicamente sucesiva dos mesmos, ou precisamente como a súa expresión, as distintas clases de dereitos non se poden ver como artificialmente separados, senón dende unha perspectiva relacional, porque se determinan e condicionan reciprocamente. O que esta crítica radical permite é ter conciencia da posíbel utilización ideolóxica dos dereitos, mais recoñecido isto non existe motivo para ser desbotada. Trátase, en fin, de equilibrar o universal e o particular, a postulación e a aplicación, a retórica do discurso e a práctica das condicións.

Este enfoque relacional permite apreciar como a introdución no ordenamento xurídico e a realidade política dun dereito a un medio ambiente sá condiciona irremediabelmente o contido e a aplicación doutros dereitos fundamentais. Basta pensar nos dereitos de contido económico e as posíbeis colisións que se podan producir entre desenvolvemento e preservación. O seu xurdimento dependerá da concreta formulación que se de finalmente a ese dereito, e sobre todo do xeito en que se interprete e poña en relación cos demais. O destacábel, dende a óptica dunha política verde, é a consecuente necesidade de vincular o contido dos dereitos medioambientais ao contido da sostibilidade. Porque sería de todo incongruente, por exemplo, afirmar un dereito ao medio ambiente sá tan amplo que esixa unha forte política conservacionista e facelo no marco dunha política de sostibilidade débil e de desenrolo. O carácter inicialmente xenérico de ambos os dous permitirá posteriormente a súa adaptación continua no marco dos procesos democráticos de decisión. Os procesos de configuración discursiva da sostibilidade estarían así vinculados cos de aplicación e interpretación práctica de dereitos xeralmente proclamados no ordenamento legal, vencello que presenta a vantaxe adicional de redundar en beneficio da aceptación pública e a lexitimidade dos mesmos.

A ampliación ***subxectiva*** dos dereitos apunta, en cambio, á introdución de modificacións na súa titularidade, para incluír ás xeracións vindeiras e ao mundo natural. Esta ampliación constitúe por se mesma unha extensión do *demos* liberal, mais é tamén unha contestación dos criterios de racionalidade e inclusión que determinan a pertenza ás comunidades moral e política. O hipotético recoñecemento de dereitos ao mundo natural, ou ao menos á parte ***sentinte*** do mesmo, constituiría un xiro ontolóxico para esas formas de racionalidade e na consideración da natureza que delas resulta, pois a primacía da instrumentalidade deixaría paso ás formas do valor intrínseco do natural.

Non obstante, a orientación ecocéntrica é só unha das posíbeis, pois achamos unha gran variedade argumental á hora de fundamentar esta ampliación subxectiva. Así:

Todos os seres que son suxeitos de experiencia de vida posúen un valor inherente, sexan ou non humanos, polo feito mesmo de sentir, que supón a capacidade de experimentar pracer e dor. Esta recuperación do vello argumento de Bentham, defendida por exemplo por Regan (1983) implica que todos os mamíferos teñen, *prima facie*, igual dereito e respecto.

O extensionismo moral baseado na mesma continuidade humano-animal xustifica a atribución de dereitos aos animais, **"**os nosos pais esquecidos**"**[290] (Savinio, 2010:42). Recoñecida esa continuidade pola teoría da evolución, se os humanos son suxeitos axeitados de preocupación moral no seu propio dereito, tamén o son os animais (cf. Benton, 1997).

O que xustifica e explica a ampliación subxectiva dos dereitos non é a continuidade humano-animal, senón a relación subxacente á concepción do eu como eu ecolóxico, cuxo benestar inclúe aquel da natureza non humana, que en consecuencia demanda unha protección que os dereitos poden proporcionar (cf. Low e Gleeson, 1999).

Non son as similitudes e a continuidade humano-animal o que fundamenta a atribución de dereitos senón precisamente as diferenzas entre nós e o mundo natural; é a concepción do outro na natureza quen pode crear un sentimento de reverencia que facilite a súa preservación (cf. Cooper, 1997).

O recoñecemento do valor intrínseco do mundo natural é xustificación suficiente para a atribución ao mesmo de dereitos que aseguren o seu florecemento. Tanto o ecocentrismo como a ecoloxía profunda veñen a defender unha sorte de igualitarismo biosférico baseado no recoñecemento e respecto das necesidades vitais de todos os seres.

De acordo co evolucionismo pragmático do pioneiro Christopher D. Stone (1996), a mesma evolución dos dereitos, que propiciou a súa concesión en ondas sucesivas a entidades cuxa titularidade foi, sistematicamente, considerada impensábel, vén a xustificala, en ausencia dunha razón suficiente, en contra da atribución. Para o propio Stone, sen embargo, o valor intrínseco do mundo natural pode tamén fundamentar esta ampliación de dereitos.

O recoñecemento de distintas capacidades e calidades en distintas especies non é motivo para a discriminación entre elas, en realidade é arbitraria e precisa pola contra recoñecer a igual considerabilidade moral das mesmas e o conseguinte recoñecemento dos seus dereitos (cf. Singer, 1995 e 2006; Horta, 2007; Faria, 2014). A superación do especismo converte a atribución de dereitos nunha cuestión de xustiza (Hayward, 1995:151-155).

Para os verdes, a fundamentación da ampliación subxectiva de dereitos descansa en todos os casos na previa consideración moral do mundo natural. Resulta cuestionábel que este xuízo moral

[290] … nuestros padres olvidados.

humano deba traducirse en termos de dereitos. A incapacidade técnica de que os animais actúen como titulares de dereitos, por carecer da capacidade necesaria para reclamalos e exercitalos, pódese contestar co recoñecemento de que é necesario un exercicio vicario deses dereitos por parte do ser humano, e coa lembranza de que o mesmo ocorre con titulares humanos de dereitos (discapacitados, nenos, enfermos terminais) aos que ninguén discute a súa titularidade (Horta, 2007). Sen embargo, os dereitos requiren, entre outras cousas, de conciencia e liberdade de elección, e de aí que a atribución de dereitos a parte do mundo natural só pode ser, en realidade, metafórica (Wissenburg, 1998:79). A razón é sinxela: **"**Os dereitos son alleos á orde da natureza. O seu concepto pertence ao ámbito da lei e moralidade humanas**"**[291] (Harrison, 1996:429). Ao pertencer o dereito ao terreo da convención e a forma, a proxección da orde dos dereitos no mundo natural viría a constituír unha ficción por esa mesma razón innecesaria. Non se trata de que o ser humano faga xustiza ao mundo natural mediante o recoñecemento dun dereito pre-existente ao seu recoñecemento e inherente a aquel; ao que a humanidade fai xustiza é aos seus propios xuízos morais acerca do mundo natural. A natureza non coñece a xustiza. A pretensión verde de recoñecer dereitos ao mundo natural pode verse así como unha derivación da súa concepción esencialista da natureza, especialmente no que esta ten de divinización da orde natural mediante á súa obxectivación non-histórica e asocial. A atribución de dereitos á orde non humana desvela así unha base iusnaturalista, reflectida na xustificación inmanente subxacente ao valor intrínseco. Por iso, e inda que os fins que se pretende con esta atribución poderíanse alcanzar tamén, idealmente ao menos, a través do desenvolvemento e cumprimento de novos deberes humanos cara ao mundo natural, incluso sobre unha base antropocéntrica, a fundamentación da ampliación subxectiva de dereitos só pode ser unha combinación de antropocentrismo reflexivo e instrumentalismo pragmático, que outorga a aquela ampliación unha función primordialmente retórica e educativa. A fin de contas, outorgar dereitos aos animais é crear deberes humanos cara a eles sobre a base da súa previa consideración moral. Os dereitos animais serían cuestión moral e política humana.

Agora ben, a consideración moral do mundo natural non equivale á adscrición de dereitos a este no seu conxunto, nin á totalidade dos seus integrantes. Aceptada con reservas a súa plausibilidade, existen aínda límites para a aplicación do discurso dos dereitos ao mundo natural. Esixen estes dunha articulación xurídica e dun mínimo grao de concreción no seu contido, que faga despois posíbel a súa plasmación en prácticas e garantías concretas. A relevancia moral non sempre se pode traducir en relevancia xurídica. Na determinación tanto dos titulares dos dereitos, como do seu contido, Robyn Eckersley (1996:191-192) fai unha proposta co suficiente valor exemplificativo, que ademais recoñece implicitamente a calidade interna, social, dos dereitos atribuídos ao mundo natural, en tanto o que fai é atender ás diversas formas en que os seres humanos estamos relacionados coa natureza, para así atribuír dereitos de distinto contido ás diferentes naturezas que, en distintos niveis, están presentes na vida social e individual. Unha serie de comunidades sucesivas

[291] Rights are alien to the order of nature. Their concept belongs to the domain of human law and morality.

emerxen deste cadro, e o contido dos dereitos varía en cada caso. En primeiro lugar, está a comunidade ***humana***, na que teñen vixencia os devanditos dereitos medioambientais humanos, entendidos como dereitos básicos existentes xunto ao resto de dereitos cidadás; trátase de asegurar que todos teñen acceso ás condicións sociais e medioambientais que fan posíbel o seu exercicio. En segundo lugar, unha comunidade ***mixta*** na que a obriga humana de asegurar o benestar dos animais é causada porque as prácticas humanas minguaron as habilidades para o auto-sustento destes seres; estes animais (domésticos e cativos) posúen o correspondente dereito a obter coidado humano. Finalmente, atópase unha comunidade ***biótica*** na que os humanos teñen, como membros da mesma, unha xeneralizada obriga de asegurar que as comunidades animais non son danadas pola actividade humana, nin son lesionadas as súas condicións de florecemento e desenrolo. O discurso dos dereitos é sen embargo impracticábel, tanto moral como politicamente, no caso dos restantes membros da comunidade biótica, de xeito que a obriga humana de asegurar a sostibilidade ecolóxica cúmprese aquí mellor mediante unha aplicación sistemática do principio de precaución e unha axeitada planificación ambiental. A súa solución, como articulación da apropiación verde dos dereitos liberais, é substancialmente acertada, sobre todo por dúas razóns.

A imposibilidade epistemolóxica de coñecer cales son os intereses e desexos dos membros do mundo natural, aceptando a previa deformación antropomórfica que supón a soa posibilidade de que teñan algo parecido a iso, non impide que podamos cando menos presumir cales son as súas máis xerais *necesidades*. Estas necesidades equivalen ás condicións que aseguran o seu libre florecemento, á vez definíbel acaso como espontáneo desenvolvemento do seu destino natural. Poderíase dicir que o dereito que se lles atribúe é un dereito ao goce desas condicións, que só o ser humano pode satisfacer e asegurar e inda reclamar, pois non en van é un dereito intrahumano referido ás relacións humanas co mundo animal. Deixando aquí á marxe consideracións acerca da incoherencia lóxica que supón consagrar un dereito ao libre desenvolvemento natural dos seres vivos, tendo en conta a total ausencia de liberdade e espontaneidade existente nun mundo natural rexido por unha xeométrica precisión cuxa música e poesía son unha proxección do ser humano que o contempla e xulga, recoñecer esa calidade interior á orde social dos dereitos animais non fai senón contribuír ao seu cumprimento, ao ter en conta o inesquecíbel contexto social do problema. Porque tal cumprimento é unha responsabilidade social que esixe a remoción das prácticas e relacións sociais marcadas pola desigualdade e a explotación, razón pola cal é necesario atender sobre todo ás posicións e formacións socioeconómicas e culturais dos axentes sociais implicados (cf. Benton, 1993). Dende un punto de vista ecocéntrico, de feito, os dereitos liberais poden ser de todo insuficientes, tendo en conta a cultura na que nacen e á que reflicten, xa que é difícil ver como tal extensión (subxectiva de dereitos) pode cambiar a forma na que a xente se relaciona co resto da natureza nunha economía globalizada que predica unha actitude instrumental a todas as cousas que non sexan humanas (cf. Low e Gleeson, 1999). A natureza sistémica e o enraizamento cultural desas prácticas e relacións de explotación reforzan así a necesidade de asegurar unha conexión suficiente

entre o discurso dos dereitos e o principio de sostibilidade. Porque ese discurso dos dereitos só pode ser eficaz inscribíndose nunha forma de sostibilidade que leve a remoción desas prácticas e a transformación desas relacións sociais e económicas. Paradoxalmente, esta concordancia entre sostibilidade e dereitos faría superfluos a estes. A súa reclamación ten sobre todo sentido contra un contexto cultural onde as devanditas prácticas e relacións son xeralmente aceptadas; a transformación da cultura resta importancia a unha ferramenta baseada na reclamación e a demanda. A reorientación verde do discurso dos dereitos asume tamén por iso unha función instrumental e pedagóxica, que pretende ser parte do proceso do cambio cultural e de valores ao que os verdes aspiran. Porque non ten razón de ser vincular os procesos discursivos de configuración da sostibilidade e uns presuntos procesos de determinación de dereitos substantivos, pola sinxela razón de que estes, unha vez recoñecidos, adoptan unha forma cumprida e pechada, externa á discusión. Esta relación entre os dereitos e o contexto cultural no que xorden formula, no marco da democracia liberal, problemas adicionais para o recoñecemento daqueles ao mundo animal. A pesares de que os dereitos, como tales, son centrais ao liberalismo, o seu recoñecemento e transformación teñen que respectar o principio de neutralidade entre concepcións do ben sobre o que o Estado liberal se asenta; non poden recoñecerse dereitos que atenten a ese equilibrio. É o contexto cultural o que fará emerxer, previo debate entre concepcións rivais do ben, novos valores encarnados despois en novos titulares ou tipos de dereitos. Ao contrario do que ocorre cuns dereitos medioambientais humanos cuxa fundamentación e carácter encaixa máis facilmente coa evolución dos dereitos nas democracias liberais, os dereitos cuxa titularidade corresponden ao mundo natural son unha cumprida expresión da concepción ecocéntrica do ben. A súa creación e recoñecemento non pode, en consecuencia, preceder ao debate. O ecoloxismo vese aquí de novo abocado a unha recorrente forma de circularidade, xa que a ausencia dun contexto cultural axeitado impide de momento a constitución duns dereitos que, á vez, son unha ferramenta de sensibilización e modificación cultural de importancia en absoluto desdeñábel. Non existe aquí solución algunha. As propostas verdes de ampliación subxectiva do discurso dos dereitos son xa a instauración dun debate e un medio de influír no seu contexto cultural. En todo caso, será o reforzo das institucións e procesos democráticos nunha dirección máis inclusiva e participativa, obxectivo dunha política verde, a que permitirá a articulación dunha linguaxe pública para a discusión de concepcións rivais do ben en condicións non só máis igualitarias senón tamén máis inclinadas á produción de resultados substantivos.

Tanto o potencial simbólico coma a forza reificadora da orde xurídica, entendida como unha orde de creación dunha realidade social coa que mantén relacións de determinación recíproca, vense reproducidas e aumentadas cando se trata, non da lexislación ordinaria, senón da constitución da que esta emana. Unha formulación constitucional dos dereitos ambientais e animais converte a estes en principios que se sitúan fóra do ámbito do negociábel, á marxe da axenda política en cada momento dominante; en principios lexítimos, ademais de legais. Facilita, tamén, a consecución de

apoios preceptivos por parte do discurso xa consolidado dos dereitos humanos fundamentais (Hayward, 1999; 2005). O seu recoñecemento a este nivel permite despregar todos os mecanismos lexislativos e xudiciais destinados a garantir o seu cumprimento. Agora ben, dado que o problema das disposicións constitucionais é que a característica amplitude das formulacións substantivas réstalles influencia e dificulta a esixencia do seu cumprimento, sería convínte incluír, tamén a nivel constitucional, concretas provisións de procedemento que permitan consagrar dereitos, deberes e regras de decisión susceptíbeis de control e exercicio efectivo (Eckersley, 1998:370-371). É aquí onde radica, sen dúbida, a principal debilidade do enfoque constitucional. Incluír dereitos medioambientais sen a consideración de dereitos fundamentais directamente esixíbeis, ao xeito en que a Constitución española recolle, dentro dos seus "*Principios reitores da política social e económica*" e no seu artigo 45, o dereito a un medio ambiente axeitado e o deber cidadá e institucional de conservalo, limita considerabelmente o seu alcance, especialmente se tal proclamación se realiza no baleiro lexislativo, xudicial e cultural[292]. Tamén aquí a ausencia dun previo consenso sobre a súa pertinencia preceptiva compromete, non só a súa efectiva inclusión, senón a posterior eficacia desta.

A esencial sociabilidade dos dereitos, xa sexan medioambientais humanos ou animais, ameaza por tanto con comprometer seriamente a eficacia política do seu hipotético recoñecemento, xa que aquela dependerá en todo caso da existencia dunha auténtica vontade social de transformación de determinadas prácticas e relacións. De aí que, dende a perspectiva verde, neste punto sostida tamén pola crítica dunha cultura liberal centrada nos dereitos e nunha separación das esferas pública e privada que fai diminuír progresivamente a importancia da primeira e de todo o seu significado, este discurso de dereitos deba ser complementado por un discurso dos deberes e as responsabilidades. Estas deben engadirse á idea dos dereitos (Dobson, 2000). Sobre todo porque doutro xeito os dereitos convértense en cascas baleiras; se o recoñecemento de dereitos medioambientais humanos supón unha reordenación interna á orde dos dereitos fundamentais que implica restricións en dereitos como os económicos, e isto á vez implica un exercicio responsábel por parte dos titulares destes, que teñen que ser conscientes deses novos límites de constricións, os dereitos animais implican, dada a incapacidade destes para exercitalos e como xa sinalei, a creación de ***deberes*** humanos cara aos mesmos, non só de omisión senón tamén de acción. Tal e como a concepción verde da cidadanía viría a reflectir, existen **"**evidentes razóns para cambiar o discurso moral dominante dunha énfase nos dereitos cara a unha énfase nas responsabilidades**"**[293] (Hayward, 1995:162). Á dificultade que supón o logro efectivo desa complementariedade entre dereitos e responsabilidades responde o propio Hayward, quen suxire concibir os dereitos fundamentais:

---

[292] Os exemplos de Bolivia coa *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien* (onde se considera á '*Madre Tierra*' un suxeito xurídico conformado pola comunidade indivisíbel de todos os sistemas de vida e os seres vivos) e de Ecuador (incluíndo dereitos xuridicamente esixíbeis á natureza na Constitución de 2008 a través dos artigos 71, 72, 73 e 74) é posíbel que sirvan nun futuro próximo para avaliar se unha maior protección legal axuda a mudar cara aos valores que os verdes perseguen.

[293] … evident reasons for shifting the dominant moral discourse from an emphasis on rights to an emphasis on responsibilities.

> "... como até certo punto *condicionais*; é dicir, condicionais respecto ao correspondente recoñecemento de certas responsabilidades. Isto parece ir contra os principios de universalidade e inalienabilidade, mais en realidade é só recoñecer que os dereitos fundamentais *teñen* sempre e en calquera caso certas precondicións, incluso se non son sempre recoñecidas"[294] (Hayward, 1995:168).

Apúntase aquí na dirección dunha sorte de condicionamento entrecruzado de dereitos, que supedita o goce de dereitos dunha clase ao cumprimento das responsabilidades e deberes que permiten asegurar o cumprimento doutros. O recoñecemento de determinados dereitos económicos podería así subordinarse, por exemplo no caso das multinacionais que externalizan custes ou violan dereitos laborais, ao cumprimento das súas responsabilidades medioambientais. A efectos de discurso, sería convínte empregar preferentemente o termo ***obrigas***, pola súa superior resonancia xurídico-legal, e reservar o de ***responsabilidade*** para o ámbito moral e individual; responsabilidade é conciencia do deber. O despregue dun discurso de dereitos e responsabilidades encaixa co propósito da política verde de crear as condicións institucionais e sociais que de lugar a procesos de auténtica formación das preferencias e os valores cidadás, porque só combatendo a predeterminación que estas experimentan no seo do mercado, e na súa exposición á retórica persuasiva da industria publicitaria e cultural, será posíbel a ilustración do interese humano que faga posíbel unha cultura da sostibilidade e da democracia, que é, en si mesma, unha cultura da responsabilidade.

3.4.4. *Corrixindo o principio de autonomía*

Nin o liberalismo como teoría política, nin a democracia liberal como forma de conxugar aquel cun ideal democrático corrixido, pódense entender á marxe do principio de autonomía, que tanto nun coma noutro é á vez momento fundacional, presuposto preceptivo e condición de posibilidade da orde política e social. A autonomía é, no liberalismo, autonomía individual. O mito da orixe da sociedade liberal está protagonizado polo suxeito illado e autosuficiente que, a través de pactos con outros suxeitos para a mellor promoción dos seus intereses individuais, crea unha comunidade política. A sociedade non é tal, senón unha xuntanza de individuos concibidos como realidades últimas capaces de existir como seres racionais con independencia desa sociedade. Esta noción abstracta do individuo serve de base á comunidade liberal, cuxa constitución ten precisamente por fin asegurar esa liberdade e autonomía de cada un na procura de satisfacción dos seus propios intereses e preferencias, á vez nadas do seu xuízo electivo. A autonomía é asemade un principio preceptivo, porque tanto a súa preservación como a súa maximización constitúen un fin

[294] … as to some extent *conditional*; conditional, that is, on the corresponding recognition of certain responsibilities. This may seem to go against the principles of universality and inalienability, but in fact, I wish to argue, it is only to recognize that fundamental rights *do* always have certain preconditions anyway, even if these are not always acknowledged.

político superior que limita o poder político e a actuación do goberno; trátase de evitar todo abuso ou limitación das liberdades individuais que se deducen loxicamente da súa autonomía. A fin de contas, autonomía é, etimoloxicamente, capacidade do suxeito para auto-concederse as súas propias normas. A implantación e vixencia de normas comúns, que a existencia mesma da orde política esixa, ten que respectar na maior medida posíbel a primacía da autonomía individual, razón pola cal aquelas terán que ser limitadas e permitir o máximo grao de liberdade, a fin de evitar no posíbel as contradicións entre a normación autónoma e a heterónoma.

A corrección verde da autonomía liberal constitúe tanto unha refutación dos seus presupostos filosóficos, como a culminación do exercicio de re-contextualización iniciado, previamente, polas críticas socialista e comunitarista. Tanto unha coma outra confrontan o principio normativo abstracto de autonomía coas condicións en que se desenvolve e das que depende o seu exercicio; a esta re-contextualización do suxeito liberal engade a ecoloxía política as condicións medioambientais da autonomía individual. A noción liberal de individuo é tamén contestada. O atomismo individualista non debe querer unha sociabilidade constitutiva na que é a interdependencia dos suxeitos, e non a súa fragmentación, a que os crea e sostén. Ao eu desvencellado do liberalismo oponse o eu relacional verde. Esta relativización da autonomía comporta, naturalmente, importantes consecuencias no plano preceptivo.

A crítica socialista á autonomía liberal subliña a distancia existente entre a súa proclamación voluntarista e as súas posibilidades efectivas de exercicio. Tanto liberalismo coma marxismo outorgan prioridade á autonomía, mais difiren radicalmente no xeito de asegurala e interpretala; namentres o primeiro prioriza a autonomía individual ao nivel dos principios e deriva dela unha concepción da política baseada na inxerencia mínima, o segundo dá preferencia ao aseguramento das condicións económicas e sociais que a fan posíbel, de onde deriva unha política de inxerencia baseada na creación das condicións estruturais da autonomía (Held, 1987:223). Se un postula a existencia da autonomía, o outro trata de crear as súas condicións de posibilidade. O carácter pre-político da autonomía no maxín liberal deixa paso no marxismo á plena condición política e social da mesma. O proveitoso da crítica socialista á autonomía liberal é que pon de manifesto a potencial distancia entre o principio e a súa realidade, acentuando a necesidade de recoñecer que a autonomía non se pode dar por estabelecida nin afirmarse no baleiro; depende, pola contra, das súas condicións de aplicación. Esta crítica inmanente da autonomía liberal e da democracia en cuxo seo esta aquela chamada a se realizar, alerta acerca da posibilidade de que a autonomía remate en mera ideoloxía, se a súa proclamación non se vencella ao aseguramento das condicións para o seu despregue e plasmación; a autonomía, a diferenza da ficción liberal do seu desenmarcamento, posúe un contexto. A ontoloxía liberal é así desmentida pola radical sociabilidade do suxeito; o colectivo, en forma de condicións sociais, incide e determina o individual, xorde así a posibilidade da súa autonomía. A crítica socialista dá forma así a unha primeira relativización da autonomía liberal.

A crítica comunitarista cuestiona a noción mesma de auto-normación liberal, ao chamar a atención sobre o xeito en que a constitución dos fins e normas polos que se rexe o individuo derivan da súa pertenza a unha comunidade. Non existe o suxeito liberal que, malia a vivir en comunidade, permanece separado dela como un fragmento illado e é capaz, nese baleiro, de se dotar de normas e principios e de determinar os seus propios intereses e preferencias. O individuo nace e socialízase nunha comunidade cuxos valores e fins incorpora, dun xeito relativamente flexíbel, dando lugar por tanto a un suxeito relativamente autónomo. Máis que atender ás condicións de aplicación da autonomía, o comunitarismo vai alén porque formula a posibilidade mesma da súa existencia como tal autonomía. O eu desvencellado é en realidade un eu enmarcado. O escepticismo comunitarista respecto da universalidade dos discursos morais acaba por subliñar como o eu se atopa situado no interior de prácticas sociais preexistentes, das que non se pode desentender. Non é o eu anterior aos seus fins senón os fins anteriores ao eu. A autodeterminación exércese dentro dos roles sociais, non tomando distancia deles (Kymlicka, 2002:221; Amaral, 2008:91). Estes roles, así como as prácticas e os valores a eles asociadas, son anteriores ao individuo e externos a el, co cal a identidade moral e política do individuo defínese máis pola noción de autenticidade que pola de autonomía; se esta determina a distancia reflexiva do suxeito con respecto aos seus fins, a idea de autenticidade define, pola contra, unha relación de recoñecemento polo suxeito de fins que lle transcenden e son anteriores a el. A recontextualización comunitarista, por tanto, non se preocupa tanto das condicións de aplicación da autonomía, canto das súas condicións de existencia, salvagardas unha vez redefinidas; a autonomía nace das prácticas e valores comunitarios e se define en relación a elas, mais remite a súa reconstrución reflexiva e a elección de fins e valores dentro dun marco preceptivo e axiolóxico preexistente. O atomismo individualista non é aquí unha precondición da autonomía senón un obstáculo para a súa realización. Como se pode apreciar, a crítica comunitarista é interna ao liberalismo, momento reflexivo deste, reforzo selectivo dos valores liberais (Walzer, 1996). Iso non impide, sen embargo, que se constitúa nunha segunda relativización do principio liberal de autonomía.

É a ecoloxía política quen culmina este exercicio de recontextualización. A reformulación verde da autonomía inclúe á natureza entre as condicións de aplicación da autonomía, mais pretende tamén, mediante a aceptación da relevancia política do mundo natural e o intento de estabelecer unha relación non instrumental con el, a ampliación dunha comunidade que non pode ser só social para chegar a ser ecolóxica. En canto ao primeiro aspecto da revisión conceptual verde, que presenta un menor interese no que se refire á crítica dos fundamentos preceptivos da autonomía liberal, vén a ser unha ampliación cualitativa das condicións de aplicación subliñadas pola crítica socialista. Os seres humanos son seres contextuais cuxas condicións de florecemento dependen da súa relación cun contexto máis amplo; a biosfera e as formas de vida que a compoñen (Baxter, 1999:109). Reaparece aquí o argumento das precondicións medioambientais; se a crítica inmanente da autonomía esixe atención sobre as condicións materiais do seu exercicio, o ecoloxismo lembra

que entre elas compre incorporar as condicións medioambientais que, en consecuencia, deben ser aseguradas. Este aseguramento adopta a forma da sostibilidade. O principio de sostibilidade ven a ser, desta forma, condición de aplicación da autonomía liberal.

A revisión verde do principio de autonomía vai aínda máis lonxe cando cuestiona os mesmos presupostos filosóficos do liberalismo dende premisas ecocéntricas. A nova visión da natureza como entidade interdependente e horizontal, na que todos os seres están relacionados, e a imposibilidade de delimitar unidades separadas e fixas na mesma composición da realidade que mostra a silenciosa revolución científica que propicia a física cuántica, están na base da crítica do atomismo liberal. A noción abstracta e universal de individuo que este sostén oriéntase, en cambio, cara ao tratamento da mente e a materia como categorías separadas, consagrando unha concepción dualista onde a humanidade se separa da natureza sobre a que, de feito, se sitúa (cf. Mathews, 1995a:73). Para o ecocentrismo en particular, e para o ecoloxismo político en termos xerais, a identidade humana non se pode definir en termos de independencia dos demais senón en relacións con eles; non un eu desvencellado nin enmarcado, senón un eu relacional, constituído polas súas relacións. Invócase a metáfora central da ecoloxía, é dicir, a rede (Capra, 1998:32). As fronteiras entre o eu e os outros non desaparecen, fanse flexíbeis, porque se recoñece a esencial continuidade que une aos suxeitos entre si e coa realidade; é unha autonomía dinámica que implica unha mediación sensíbel entre o eu individual e o todo maior. Esta idea relacional do eu, con todo, non é en principio patrimonio dos verdes; o carácter ficticio da unidade da subxectividade liberal pódese deducir igualmente da tradición hegeliana, dalgúns descubrimentos da psicoloxía e en gran medida da teoría feminista onde a dualidade do suxeito é recoñecida e refírese tanto ás súas relacións con outros suxeitos como ás súas relacións coa sociedade (cf. Frazer e Lacey, 1993:199; Puleo, 2005 e 2011). Non obstante, a concepción ecocéntrica do eu posúe un timbre propio. As relacións que ten o suxeito non acaban nin nos demais nin na sociedade, alcanzan á natureza mesma. O nesgo antropocéntrico do resto de críticas ao atomismo liberal impiden a apreciación deste feito capital:

> "O novo na perspectiva ecocéntrica (...) é que estende a noción de autonomía (e o modelo interacionista de relacións internas en que se basea) a un modelo máis amplo e abarcador de interrelacións estratificadas, que se estende alén das relacións sociais e persoais, para incluír as relacións co resto da comunidade biótica"[295] (Eckersley, 1992:55).

A autonomía tal e como o ecocentrismo a contempla é un concepto relativo, produto dunha relación social, mais tamén ecolóxica. O horizonte dunha completa autonomía é unha mistificación, que non depende nin da súa postulación nin do cumprimento das supostas condicións de aplicación. De forma irremediábel somos seres relativamente autónomos. Subliña Murray Bookchin que

[295] What is new about an ecocentric perspective (…) is that it extends the notion of autonomy (and the interactionist model of internal relations on which it is based) to a broader and more encompassing pattern of layered interrelationships that extend beyond personal and societal relations to include relations with the rest of the biotic community.

ninguén pode ser autónomo ou independente dun nexo social, xa sexa a vida privada que o sustenta persoalmente ou a vida da comunidade que o sustenta comunalmente; en realidade, a autonomía ao xeito liberal nega a liberdade ao destruír as dependencias mutuas, a estrutura de interrelacións, o substrato social e cívico, sobre o cal a liberdade descansa (cf. Biehl, 1997:84). A relativización verde, a diferenza da socialista e ao xeito da comunitarista, ten un sentido forte, porque non estamos á espera do cumprimento das condicións das cales a autonomía depende. Esta relatividade estrutural da autonomía non é algo que deba ser lamentado, senón un paso para o verdadeiro recoñecemento, contra a tradición antropocéntrica, da nosa posición real no mundo, punto de partida así para unha nova ontoloxía e unha nova política. Finalmente, a revisión verde do concepto liberal de autonomía pretende tamén deixar estabelecida a autonomía da propia natureza, neste caso como principio preceptivo que depende do estabelecemento dunhas condicións de aplicación cuxo aseguramento corresponde ao ser humano. Di así Eckersley que **"**a liberdade ou autodeterminación é recoñecida como titularidade lexítima *tanto* dos humanos *como* das formas non humanas de vida**"**[296] (Eckersley, 1992:91). O seu florecemento debe ser asegurado, e os seus intereses protexidos en tanto non choquen con necesidades humanas básicas, tal e o propósito ecocéntrico. O ideal argumentativo da autonomía, tipicamente liberal, é así reformulado e aproveitado nunha dirección caracteristicamente verde.

A crítica verde á autonomía liberal formula algúns problemas que diminúen o seu alcance. De novo, a concepción verde da natureza complica unha análise verde en exceso dependente de postulados preceptivos de corte ecocéntrico. Isto é especialmente patente na proclamación dunha ficticia autonomía da natureza cuxas condicións de posibilidade o ser humano estaría chamado a asegurar. A natureza non pode concibirse como algo desligado do social, do mesmo xeito que as relacións do ser humano coa natureza chamadas a estender a comunidade para convertela en comunidade ecolóxica son tamén, e ante todo, relacións sociais que adoptan formas sociais, é dicir, cultural e historicamente determinadas. O mundo natural só é autónomo nun sentido metafísico ou realista; salvo no caso da natureza profunda, nin as súas formas nin os seus procesos pódense entender xa á marxe da penetración e influencia social nelas. Asegurar a súa autonomía vén a equivaler aquí, a fin de contas, á modificación das formas sociais de relación coa natureza. De xeito similar, a inclusión do medio ambiente entre as condicións de existencia e aplicación do principio de autonomía, que parece situar ao mesmo nun plano diferente respecto das condicións sinaladas pola crítica socialista, é esquecer que o medio ambiente é, como o desenvolvemento económico, unha condición material para o exercicio da autonomía, que á vez constitúese como relación social; medio ambiente é sociedade. Máis forza ten, en cambio, a crítica filosófica do atomismo liberal, porque este precisa efectivamente algún tipo de corrección dos seus excesos. A condición social e relacional do suxeito é ignorada polo liberalismo nunha medida tan acusada que só cabe sospeitar da orientación preceptiva e ideolóxica da súa postulación, especialmente cando da mesma resultan

[296] … freedom or self-determination is recognized as a legitimate entitlement of *both* human and nonhuman lifeforms.

consecuencias no plano dos principios; pensemos, por exemplo, na crenza liberal da formación espontánea e autónoma das preferencias individuais e as concepcións do ben, cega á súa sobre-determinación económica e cultural e á lóxica social da súa formación. Mais a revisión verde destes fundamentos pódese orientar na dubidosa dirección dunha concepción esencialista e orgánica, non da natureza, senón da orde social entendida como espello daquela, así como do político chamado a dar forma a esa transposición. Observemos, neste sentido, o modelo político relacional proposto por Freya Mathews (1995b), no que o poder reside non nos elementos da estrutura política, senón nas relacións entre os mesmos, razón pola cal a súa estrutura non se pode describir en termos de centros ou fronteiras senón como unha rede onde están trazadas liñas de comunicación entre os distintos puntos. Deixando aparte a súa vaguidade, o que esta proposta ofrece é unha tradución política do ecosistema; outra mostra do naturalismo verde e da súa tendencia á transposición preceptiva. A ameaza dunha forma tecnocéntrica da sostibilidade late en propostas de tan puro organicismo (Arias, 2001), que demostran á vez a excesiva dependencia do ecoloxismo político respecto da plataforma normativa que proporcionan o ecocentrismo e demais correntes radicais do mesmo.

Capítulo 4.
Cara a unha democracia verde.

A construción dun modelo preceptivo de democracia coherente cunha política verde reformulada na dirección ofrecida neste traballo esixe, sobre todo, coherencia á hora de estabelecer os seus fundamentos; a forma que adopte terá que estar en función dos mesmos, constituír a súa derivación. A política verde organízase arredor de dous principios reitores, a sostibilidade e a democratización da democracia, un modelo verde de democracia terá que atopar a forma de conxugalos. A existencia de dous obxectivos cuxo vencello é, como creo, posíbel, mais que se poden entender de forma independente dada a variedade de concepcións e desenrolos que admite cada un, trae consigo o perigo da desnaturalización da democracia verde. Así, podería ocorrer que os verdes lograrán elaborar un modelo no que todos os seus obxectivos de democratización quedasen cumpridos, pero no que o desenvolvemento dos principios e institucións democráticas non gardase relación algunha co principio de sostibilidade. Podería ser, asemade, que a implantación e mantemento da sostibilidade non aparécese acompañada de profundización democrática algunha; basta pensar nas formas tecnocráticas ou pechadas de sostibilidade. De aí que, en ausencia dunha diferenciación similar nunha literatura onde os dous termos son usados de xeito indistinto, sexa convínte distinguir entre unha democracia ecolóxica e unha democracia verde. A primeira designa aquel modelo democrático unicamente orientado na dirección da sostibilidade, isto é, reestruturando de forma que asegure o equilibrio da sociedade cos sistemas naturais dos que depende, mais á marxe de toda modificación nos fundamentos preceptivos e o funcionamento institucional da democracia. A segunda refírese, en troques, a aquel modelo normativo que integra os dous principios reitores da política verde de xeito necesario, isto é, estabelecendo un vencello de principio entre política democrática e política de sostibilidade. Trátase, por tanto, de subliñar aquilo que cualifica a unha democracia como democracia verde. A xustificación da forma democrática escollida terá que estar en función non só do propósito democratizador, senón tamén e sobre todo da idoneidade da mesma en relación ao principio de sostibilidade, entendido na política verde como sostibilidade aberta.

Neste sentido, a confirmación da democracia verde preséntase como construción dun modelo que persegue integrar os dous principios da política verde e sexa, á vez, coherente co seu armazón preceptivo. A crítica da democracia liberal e o sinalamento dos seus límites cumpre unha importante función no perfil institucional do modelo democrático verde. A exploración desa forma institucional continúa, en todo caso, coa interpretación verde da cidadanía e coa reconsideración moral do papel do Estado. Pola súa parte, a habitual énfase verde na comunidade como unidade política básica para unha democracia sostíbel de signo radical é obxecto de contestación no plano

preceptivo. A semellante inercia conceptual e epistemolóxica responde a habitual aposta verde pola democracia participativa, que é revisada en si mesma e en relación ás premisas polas que o ecoloxismo tende a adoptala, en detrimento dunhas formas representativas cuxa utilidade non pode ser de todo suprimida (Ruiz Soroa, 2010; Máiz, 2011). A relación entre a participación e a sostibilidade é obxecto de especial atención, como tamén o xeito en que os novos riscos e a incerteza asociada a eles esixen dunha democracia verde consideración cara ás dificultades que entraña a integración do coñecemento experto nuns procesos de toma de decisión que se queren rexidos polo principio da máxima participación cidadá. Proponse, finalmente, un modelo propio de democracia verde, baseado no vencello necesario dunha concepción preceptiva de sostibilidade e da forma inclusiva de democracia. A condición pos-liberal da democracia así resultante non impide a conservación daqueles aspectos da democracia liberal beneficiosos para a súa articulación e funcionamento.

4.1. **Institucionalizando a democracia verde**

Tanto a cidadanía coma o Estado constitúen obxectos ineludíbeis de análise cando se trata de dar forma a unha democracia que pretende transcender, dun xeito ou outro, á democracia liberal dominante. Por iso, a teoría política verde aplícase, en primeiro lugar, á constitución dunha cidadanía ecolóxica que non só é expresión dos aspectos verdes da mesma senón tamén do seu propósito de desenvolvemento da democracia e de fomento da participación. A concepción verde da cidadanía aliméntase así da crítica á cidadanía liberal, para propor unha cidadanía máis activa e participativa, máis responsábel e menos inclinada do lado dos dereitos puramente defensivos. O Estado, pola súa parte, continúa a ser un elemento capital de toda teoría política. O seu papel no contexto dunha democracia democratizada e no marco da aplicación e xestión da sostibilidade é así discutido e reafirmado, contra as críticas que o radicalismo verde soe verter sobre o mesmo. En canto á consideración e análise da comunidade, hai que ter en conta que o rexeitamento verde do Estado vén acompañado da correspondente consagración da comunidade local como ámbito privilexiado para a democracia e a sostibilidade. Esta preferencia pola comunidade deriva, en última instancia, da concepción edénica da natureza e presenta numerosos problemas que esixen non tanto o seu abandono coma a súa radical reformulación, que pasa pola súa integración en contextos urbanos, e pola súa reorientación nun sentido pluralista e discursivo.

4.1.1. *A cidadanía verde*

A reformulación da cidadanía ocupa un lugar importante no proxecto democratizador da política verde. Non é de estrañar, xa que como institución que se sitúa entre a organización política formal e os ámbitos informais de creación de opinión pública e desenvolvemento da sociedade civil,

é á vez expresión dunha concepción liberal da orde social e instrumento para á súa superación nunha dirección máis participativa e ve incrementada a súa importancia no marco dunha sociedade sostíbel onde a responsabilidade individual e colectiva complementan ao discurso dos dereitos. Os intentos por dar a luz unha cidadanía verde parecían chamados a se inspirar nunha concepción republicana da mesma, onde a defensa das virtudes cívicas e a procura do ben común axústanse á procura e mantemento da sostibilidade. Sen embargo, a condición preceptiva desta e o corte deliberativo da democracia verde, tal e como aquí se propón, dificultan a adopción corrixida dese modelo, excesivamente dependente dunha cohesión cultural hoxe inexistente. A mesma condición preceptiva da sostibilidade e a orientación participativa da democracia verde ligada a ela demandan inequivocamente, en cambio, unha cidadanía máis activa ca pasiva, máis material ca formal, onde os dereitos coexistan coas obrigas. A concepción do político subxacente pouco ten que ver coa estrita separación liberal das esferas pública e privada e coa súa énfase na liberdade negativa.

Na súa canónica análise da cidadanía e a súa evolución, Marshall definíaa como o corpo de dereitos e deberes que acompaña á plena pertenza a unha comunidade. En principio, o estatuto de cidadán nada ten que ver co valor relativo da contribución da persoa ao mercado, por ser un concepto non económico e incondicional, inda que é inevitábel preguntarse pola validez desa separación e tomar en consideración, pola contra, o xeito en que a posición económica do suxeito condiciona a plenitude da súa cidadanía (cf. Dahrendorf, 1994). En paralelo á sucesiva evolución dos dereitos concedidos ao cidadán, emerxen historicamente distintos tipos de cidadanía. Así, os dereitos liberais negativos protexen ao suxeito da inxerencia estatal ilexítima susceptíbel de afectar á súa liberdade ou propiedade, dando forma a unha cidadanía civil; os dereitos de participación política capacitan para tomar parte nos procesos democráticos de decisión e creación de opinión, configurando unha cidadanía política; finalmente, os dereitos sociais veñen a proporcionar un mínimo de seguridade social ao usuario do Estado de Benestar, dando forma a unha cidadanía social. A progresiva expansión da cidadanía configúrase así como un proceso esencialmente dinámico e aberto (Marshall e Bottomore, 1998:134); é por iso tamén un proceso potencialmente inconcluso e susceptíbel de novas redefinicións. A condición lineal e aparentemente inclusiva do mesmo, tal e como Marshall a describe, non serve necesariamente aos fins de quen pretenden hoxe dar a luz a unha cidadanía participativa e democrática. Como apunta Habermas (1994:31), esta imaxe lineal resulta dunha descrición neutral respecto aos incrementos ou perdas na autonomía individual, nada di acerca da calidade activa da cidadanía, cando en realidade só os dereitos de participación política capacitan ao cidadán e á cidadá para actuar reflexivamente nun marco democrático, xa que tanto os dereitos negativos coma os sociais podería concedelos igualmente unha autoridade paternalista. Dereitos estes, ademais, cuxa mesma natureza facilita unha privatización da condición humana e unha concomitante clientelización do rol da cidadá e do cidadán, especialmente na medida en que a economía e o aparato estatal **"**desenvolven unha

autonomía sistémica que empurre aos cidadáns á periferia da pertenza organizacional"[297] (Habermas, 1994:31). O menoscabo do público que de aquí resulta é, en calquera caso, plenamente coherente coa ontoloxía social subxacente ás concepcións liberais da cidadanía e a sociedade civil, onde a preeminencia do individuo sobre as súas relacións sociais sitúan a estas no terreo dos acordos temporais e voluntarios enmarcados na procura do propio interese (cf. Fraser e Gordon, 1994:95). A esfera pública subordínase á esfera privada a cuxa protección e mantemento aquela en última instancia se consagra. A concepción liberal da cidadanía reflicte así coherentemente os principios dun liberalismo político inclinado a maximizar o interese individual e ao aseguramento da súa liberdade de acción fronte ao Estado e os demais. A consagración da esfera privada como ámbito principal dunha acción cidadá privatizada, unida á profesionalización da política que acompaña a unha democracia representativa onde escasean os mecanismos de participación legalmente estabelecidos, dificultan calquera esforzo de reconstrución da cidadanía que vaia alén da súa comprensión como estatuto formal de pertenza e garantía de non inxerencia estatal.

Tamén as transformacións propiciadas polos procesos de globalización e rexionalización afectan á configuración da cidadanía (cf. Grimaldi, 2005:47-56). As reaccións de signo identitario forte á percepción da mundialización como ameaza comprometen a determinación democrática da cidadanía. O particularismo homoxéneo e as políticas de recoñecemento que demandan grupos con identidades pechadas obxecto dunha definición esencialista e excluínte socavan os fundamentos dunha cidadanía común baseada no criterio de pertenza a unha comunidade non definida polo seu *ethnos* (Ruiz Soria, 2010). Tampouco o reverso multicultural desta fragmentación contribúe á súa definición se non é posíbel atopar un límite para o pluralismo cultural (Kymlicka, 2002:284-326). Estes procesos colocan tamén de manifesto como a adscrición tradicional da cidadanía ao sistema político formal xerado polo Estado-nación está enfaenado non só con procesos que son transnacionais por si mesmos, como a globalización financeira ou os fluxos migratorios, senón co xurdimento de axentes políticos extra-estatais que poñen en dúbida a primacía do Estado na constitución da realidade política. O concepto democrático de cidadanía disociase así da súa estrita definición legal (Christoff, 1996:154). Dúas distintas concepcións da cidadanía, que complementan e non exclúen outras categorías da mesma, resultan destas tensións: unha cidadanía *estatal* que a identifica cun estatuto legal e formal dependente do Estado-nación; e unha cidadanía *democrática* baseada na pertenza compartida a unha comunidade política non identificada co Estado, na que as cidadás e cidadáns son actores políticos que constitúen como espazos públicos as comunidades ás que pertencen (cf. Stewart, 1995:65). A comunidade política non parece xa poder entenderse só en termos nacionais, mais tampouco desvencellarse dos mesmos, como tampouco as limitacións do marco estatal deben provocar a desvalorización da súa importancia.

A concepción verde da cidadanía é un reflexo da natureza dual da política verde. Se dunha banda participa da crítica á cidadanía liberal e dos esforzos por desenvolvela nunha dirección

[297] … develop a systemic autonomy and push citizens into the periphery of organizational membership.

participativa, doutra a xustificación desa corrección, así como algúns aspectos da súa formulación concreta, expresan o seu compromiso cunha política da sostibilidade. O distintivo da cidadanía verde é, en principio, a súa énfase nas responsabilidades e obrigas do cidadán e cidadá, no marco dunha sostibilidade entendida como proceso de participación e aprendizaxe, que pretende a inclusión e consideración dos intereses subrepresentados. O referido carácter dinámico da cidadanía atopa na súa perspectiva ecolóxica unha nova etapa. A cidadanía verde concíbese a si mesma como unha adición, mais tamén como unha corrección, dos tres tipos de cidadanía anteriormente descritos (cf. Steenbergen, 1994b:142; Smith, 1998:98). O lamento pola ausencia dunha cidadanía digna do seu nome é unha constante nos textos verdes. A súa privatización atenta precisamente contra a calidade pública dos bens medioambientais cuxa preservación o ecoloxismo político pretende. De aí que a cidadanía sexa considerada, ante todo, como un atributo moral, social e político necesario para a construción da comunidade e, por iso mesmo, fundado nun sentido do público e o común (cf. O'Riordan, 1976:315). O fundamento individualista da concepción liberal da cidadanía é así contestado en termos similares a como o atomismo ontolóxico era corrixido por unha visión que relaciona ao suxeito e a súa autonomía. Os ámbitos público e privado non teñen que se concibir separadamente, senón como espazos que se nutren reciprocamente sen subordinarse mutuamente, expresión dun compromiso cidadá co ben común que tampouco reduce a vida cidadá a participación pública (cf. Biehl, 1997:87).

Non obstante, a cidadanía verde produce tamén un efecto inverso, unha politización daquilo que non é político senón consecuencia da centralidade concedida á ciencia e a tecnoloxía como fonte de transformación social. Na medida en que estes ámbitos escapan ao control democrático malia á súa indubidábel capacidade de determinación da realidade social, o que permite a Beck (2006) cualificalos como o espazo do subpolítico, a cidadanía verde propón o pleno recoñecemento da necesidade do seu control e dunha maior integración na toma de decisións vinculadas a decisións científicas e tecnolóxicas de impacto público (cf. Dobson, 1999a). Esta politización do subpolítico esixe unha exploración das posibilidades institucionais de integración e control democrático no marco dunha política de sostibilidade, cuestión sobre a cal retornaremos logo. Reforzar a importancia da cidadanía no contexto dunha política verde reformulada permite así deixar claro que tanto a sostibilidade como a redefinición das relacións socio-ambientais constitúen unha cuestión non tanto moral como política (cf. Barry, 1999:67). A normatividade destes problemas e a súa esencial indeterminación, xa sexa metafísica ou científica, reclaman a constitución de marcos democráticos de deliberación e decisión onde a integración e participación cidadá permitan tomar decisións acerca de cuestións cuxa incerteza mesma precede á adopción de todo enfoque tecnocrático ou ideolóxico.

A cidadanía verde é así unha auténtica reformulación normativa da cidadanía liberal. A concepción formal da mesma é insuficiente para a constitución dunha política participativa e dun sentido forte de interese común, polo que é necesario proporcionarlle un contido material vinculado

aos procesos de deliberación e decisión democrática. A cidadanía non pode ser por tanto xa pasiva, de acordo cuns presupostos liberais que subliñan os dereitos, a separación das esferas pública e privada, e o predominio da democracia representativa. É necesario, pola contra, que adopte un carácter primordialmente activo, en coherencia non só co necesario incremento da participación cidadá nunha esfera pública concibida como espazo de realización persoal e salvagarda dunha interese pública que a todos atinxe, senón tamén cun axuste preceptivo que propicie unha equivalente asunción de dereitos, deberes e responsabilidade. Este xiro na concepción da cidadanía, que non é privativa da revisión verde da mesma, choca así coa xeneralizada da visión liberal como titularidade de dereitos, e da cidadá e cidadán como demandantes de provisións e servizos (cf. Dahrendorf, 1994:12). A concepción liberal da cidadanía pódese contemplar na relación coa satisfacción individual de preferencias no ámbito privado, porque o cidadán liberal entendido como maximizador de utilidades esixe dereitos na esfera pública, mais cumpre coas súas obrigas e participa efectivamente na privada. O individualismo posesivo e a concepción da democracia como mecanismo análogo ao mercado, baseado na agregación de preferencias individuais, provocan un entendemento *estratéxico* da cidadanía, sustentado na instrumentalización da súa pertenza ao ámbito público en beneficio da súa actividade privada. Na concepción liberal, deber e obrigas son derivacións da ética contractual, e calquera aparición dos mesmos á marxe das operacións de maximización da interese individual e da dinámica do custe-beneficio só se pode considerar correspondente a un acto de *caridade* (cf. Fraser e Gordon, 1994:101). A necesidade de transcender esta visión redutora da cidadanía, de dar a esta un xiro centrado nas obrigas, relaciónase, tamén na política verde, coa necesidade de definir o contido da sostibilidade e a súa posterior aplicación e mantemento.

As virtudes da participación cidadá non só se relacionan, a ollos da ecoloxía política, coa participación puramente política, que no marco dunha sostibilidade preceptiva implica a permanente definición do seu contido. Tamén a xestión da sostibilidade así explicada esixe da calidade activa da cidadá e do cidadán, máis impelido aquí polo seus deberes que polos seus dereitos. A cooperación cidadá na sostibilidade é consecuencia da condición integral da mesa, que a pesares de ser ante todo un obxectivo necesita da colaboración no plano individual para a súa consecución. A protección cidadá dos sistemas naturais e paisaxes que os rodean só se pode lograr mediante unha relación participativa directa entre a comunidade local cidadá e a natureza que habita ou é adxacente á mesma (Light, 2001:28). Os deberes tenden a subliñar o que debemos dar en lugar do que debemos reclamar; tenden a sinalar o persoal antes que o político, isto é, o que se require de nós á marxe da provisión política; teñen unha máis forte base experiencial que os dereitos (cumprimos o noso deber máis a miúdo que reclamamos os nosos dereitos); e por iso se pode dicir que son menos susceptíbeis de se disolver como abstraccións civís e políticas (cf. Mills, 1998).

Asociar deberes e cidadanía no marco da sostibilidade proporciona á cidadanía verde unha indubidábel dimensión moral e formativa. A cidadanía convértese nunha práctica que fai posíbel

tanto a concreción do contido da sostibilidade, como o coñecemento progresivo daquelas accións e omisións necesarias para o seu mantemento e a asunción das conseguintes responsabilidades. Se a cidadanía definiuse, con orientación sociolóxica, como aquel **"**conxunto de prácticas que constitúen aos individuos como membros competentes dunha comunidade**"**[298] (Turner, 1994:159), é indubidábel que a participación e cooperación no marco da sostibilidade constitúen prácticas de cidadanía. A cidadanía é unha forma de aprendizaxe social indispensábel para a socialización dos cidadáns e cidadás na sostibilidade e a creación de vencellos comunitarios. A orientación preceptiva e pedagóxica que de aquí resulta ten igualmente por obxecto evitar que o cumprimento dos deberes de cidadanía teña por única base o seu carácter de obriga legal. Non todos os deberes, en calquera caso, son deberes de cidadanía. Sobre a base non da súa voluntariedade senón do carácter, institucional ou non, dos mesmos propón Mills (1998) a distinción entre *deberes de ser*, a cuxo cumprimento está obrigado calquera en virtude do seu igual valor moral, e *deberes de asociación*, ligados á condición de cidadán e esixidos pola devandita condición. Os verdes preferirían en ausencia dunha extensión suficiente da ética ecolóxica por eles defendida no conxunto da poboación, converter o maior número posíbel de deberes de ser en deberes de asociación, para así transformar o desexo do seu cumprimento en obriga legal de facelo. Non obstante, a mesma ausencia de acordo en torno á concepción verde do ben impiden esa identificación. Os deberes de asociación no contexto dunha política preceptiva de sostibilidade necesitan certamente da virtude cívica cidadá para o seu cumprimento, mais non posúen un carácter moral e pre-político que á vez esixa a súa tradución legal. Dado que a propia política de sostibilidade está chamada a ser definida a través da participación política cidadá, tamén os deberes asociados á cidadanía serán estabelecidos no curso dos procesos de deliberación e decisión, como parte da política de sostibilidade así escollida. Neste sentido, a concepción da cidadanía verde como instrumento de inclusión do mundo natural, baseada no aumento da responsabilidade cara ao mesmo, presenta algúns problemas. A extensión dos vencellos individuais á comunidade biótica en que se traduce a relativización verde da autonomía, trae á vez como consecuencia a asunción de obrigas e deberes á devandita comunidade (Chiro, 2012; Guha, 2012). Mais eses deberes non poden ser concibidos como deberes de cidadanía, *salvo* que unha concepción ecocéntrica do ben obteña o grao suficiente de aceptación social. Tampouco a ampliación das comunidades moral e política e a concomitante redefinición do *demos* liberal pretendida polo ecoloxismo, que supoñen un implícito recoñecemento de responsabilidades humanas cara ás vindeiras xeracións e ao mundo natural, pode atopar na cidadanía un instrumento directo para á súa realización. A función indirecta, en cambio, alcanza de cheo á concepción verde da cidadanía como depósito de deberes e responsabilidades, xa que os intereses dos colectivos subrepresentados poden ser incorporados ao proceso político polos propios cidadáns. As nosas relacións co mundo natural e as xeracións futuras, de feito, só poden ser relacións de obriga e responsabilidade (cf. Dobson, 1998); de aí que o ecoloxismo insista na

[298] … set of practices which constitute individuals as competent members of a community.

necesidade de complementar o seu discurso dos dereitos inútil a estes efectos. O recoñecemento de que existen obrigas cara ao mundo natural no marco dunha política de sostibilidade non ten por que derivar dunha fundamentación ecocéntrica baseada no valor intrínseco. Pode, igualmente, resultar dunha concepción instrumental consciente e reflexiva do mundo natural, isto é, un entendemento de que á súa condición de recurso non anula á súa condición vital, e que acepte non só a necesidade de respectar os límites impostos pola súa capacidade, senón tamén e na medida do posíbel, o respecto á integridade do mundo natural remanente.

A redefinición da cidadanía proposta pola política verde contradí, por tanto, a percepción dominante da mesma como titularidade de dereitos. A cidadanía verde despraza á liberal, en lugar de se limitar a completala. Hai que ter presente que a democracia liberal acouta considerabelmente o espazo concibido para o despregue da cidadanía, confinando e minimizando a área en que se recoñece o carácter político das relacións e prácticas, e limitando en consecuencia o recoñecemento dos suxeitos con relevancia política (cf. Plumwood, 1995:156). Máis importante é, sen embargo, que a fundamentación da democracia liberal non admite a súa orientación cara aos deberes e as responsabilidades. O discurso dos dereitos, que presupón unha comprensión formal da cidadanía, exclúe a posibilidade dunha cidadanía activa, ao ignorar as outras dimensións da cidadanía, estas son, responsabilidades, identidade e participación nun sentido amplo (Delanty, 1997:286). A ontoloxía social e a mitoloxía cultural subxacentes á cidadanía liberal son un reflexo do contractualismo e o individualismo que distingue a este, e en consecuencia sitúan no centro a noción de dereito e relegan a un segundo plano as de deber e obrigación (cf. Fraser e Gordon, 1994). As ontoloxías sociais que sustentan as concepcións verde e liberal da cidadanía son disímiles e poden incluso ser diverxentes. Ningunha ontoloxía pode proporcionarmos unha guía clara acerca do que a cidadanía *debería* supor, por suposto, mais se a ontoloxía social liberal implica contractualismo e reciprocidade, parece deixar fóra obrigas e responsabilidades non recíprocas e non contractuais (aquelas, precisamente, que están no corazón da cidadanía verde).

Esta necesidade de atopar unha nova linguaxe para a cidadanía emparenta as propostas verdes con aquelas que tratan de dar forma a unha cidadanía profunda e participativa. Non só porque a ontoloxía social das mesmas poda ser máis próxima á necesaria para o xurdimento dunha cidadanía verde; tamén a índole participativa e deliberativa da democracia verde aquí proposta atópase estreitamente conectada á cidadanía, como institución galvanizadora dunha acción individual integrada no sistema político e no proceso democrático de decisión. Chantal Mouffe (1992b:4) subliñou a necesidade de que a cidadá e o cidadán democráticos sexan cidadáns e cidadás activos, que actúen como tales e se conciban como participantes nunha empresa común. A lóxica contractualista non ten aquí cabida, porque do que se trata é de fomentar o sentido de pertenza a unha comunidade política cuxa reprodución depende da participación cidadá que a redefine de xeito constante e a mantén viva. O cidadán é, por tanto, un cidadán civicamente virtuoso. O modelo de cidadanía máis preto a esta concepción é, dende logo, o modelo republicano, no que os dereitos

cidadás son liberdades positivas de participación na *praxe* común do proceso político. De acordo co mesmo, os individuos intégranse na comunidade política como partes nun todo, de xeito que a súa identidade social e persoal só se pode formar con referencia a tradicións compartidas e institucións inter-subxectivamente recoñecidas (cf. Habermas, 1994:25; 1996:22). Mais a comunidade forte caracterizada pola homoxeneidade e a cohesión ética que está historicamente na orixe do modelo republicano de cidadanía non existe xa. A sociedade non é comunidade senón que ten que se concibir como unha rede de comunidades de distinto tipo e permanencia, das que o individuo forma parte sen que iso constitúa por si mesmo e de xeito definitivo a súa identidade social e política, dada a variedade e inestabilidade destas. O pluralismo de valor impide, asemade, o estabelecemento pacífico de obrigas substantivas. Aínda que o cidadán é un membro da comunidade política, esta non é máis que unha comunidade entre as distintas ás que pertence, por máis que ocupe unha posición especial que resulta da súa función como salvagarda da estrutura que fai posíbel o desenvolvemento das demais comunidades (Gunsteren, 1994:45). Todo intento de profundar na noción de cidadanía e de transcender a súa concepción liberal debe partir dunha nova comprensión da actividade política do individuo e dos espazos en que esta se desenvolve, isto é, da esfera pública.

A mesma concepción do acto político ten que ser obxecto de reconsideración, á vista sobre todo da extraordinaria limitación que padece na concepción liberal da cidadanía e a democracia. Inda que a pluralidade de comunidades ás que o individuo pertence, así como a propia estrutura social e política, impiden hoxe a organización en torno ao goberno da comunidade (cf. Cory e Rahman, 2012:135-153), e en consecuencia a plena recuperación dunha concepción republicana e ateniense do político como constitutivo do ser e do ser en comunidade, si é posíbel reformular a acción política cidadá e adaptala ao cambiante contexto en que se desenvolve a vida do individuo. A teoría de Hannah Arendt (1993, 1996) cobra aquí especial protagonismo. Lonxe de se constituír no cumprimento mecánico dun dereito legal de participación, o acto político é para a filósofa alemá revelación e nacemento do suxeito mediante o discurso e a acción na esfera pública. Esta atopa ao suxeito a través da súa acción, de xeito que a súa relegación á esfera privada equivale á súa inexistencia fronte aos demais. A acción política confire individualidade e identidade propia ao suxeito. E iso porque a inter-subxectividade característica á vida en sociedade provoca que só podamos ser nós a través do recoñecemento dos demais. A acción política non ten carácter instrumental ou derivado senón que é un valor en si mesmo. Esta concepción da acción e do espazo político presenta, non obstante, algúns problemas directamente derivados da súa inspiración helenística. Así a férrea separación que Arendt estabelece entre as esferas pública e privada e a concepción agonística da esfera pública expresada, como espazo de competencia polo aplauso e o recoñecemento. Mais, como sinalou Benhabib (1992:93), na obra de Arendt esta visión coexiste con outra concepción do espazo público, máis participativa, que ela denomina *asociacional* onde o espazo público xorde onde queira e cando queira que os seres humanos actúen concertadamente; é o

espazo onde a liberdade pode aparecer. Esta visión da esfera pública é especialmente frutífera para unha redefinición da cidadanía como a que pretenden os propoñentes dunha cidadanía profunda, de feito definida como **"**a actividade do eu cidadán operando nunha variedade de lugares e espazos**"**[299] (Clarke, 1996:4). Porque a esfera pública non é xa un espazo topográfico nin institucional; é a acción a que outorga ao espazo o seu carácter. De feito, **"**o determinante non é *onde* se debate ou se actúa, senón *que* se debate e *cal* é o contido da acción**"**[300] (Sánchez, 2002:171). A participación non é aquí unha obriga que se debe cumprir nun determinado ámbito previamente estabelecido senón un acto espontáneo que nace da extensión do político. Naturalmente, a distinción liberal entre as esferas pública e privada é aquí posta en dúbida:

> "A cidadanía profunda está referida menos ao dominio dentro do cal o acto ten lugar que coa traxectoria dun acto. Un acto, dende calquera dominio, público ou privado, que está orientado ao particular, o privado ou o seccional, non é un acto de cidadanía. En contraste, un acto dende calquera dominio orientado cara ao universal é un acto de cidadanía profunda"[301] (Clarke, 1996:82).

A natureza e validez da acción política deixa de depender da súa inserción nun contexto institucional, sen que por iso vexa diminuída a súa importancia. Isto implica o esvaecemento das fronteiras entre o público e o privado, así como unha concepción da actividade política exclusivamente referida ao Estado en oposición a unha sociedade civil despolitizada. Para o pensamento liberal, esta disolución dos límites do político é dificilmente aceptábel, porqué necesita, pola contra, manter a vida comunitaria a distancia da máis importante vida privada dos individuos, razón pola cal trazan unha fronteira conceptualmente clara para o ámbito do público, funcionalmente determinada polo tipo de actividade que nel se realiza (cf. Holden, 1993:93). A tensión así resultante entre liberalismo e teoría da cidadanía maniféstase igualmente no *tipo* de acción política que a segunda propón. Porque a esfera pública non é xa a esfera institucional da negociación e da toma de decisión baseada na agregación de preferencias individuais a través do voto. O espazo público, pola contra:

> " … é visto democraticamente como a creación de procedementos onde aqueles afectados por normas sociais xerais e por decisións políticas colectivas poden ter voz na súa formulación, estipulación e adopción (…) vén á existencia cando queira e onde queira que

[299] … is the activity of the citizen self acting in a variety of places and spaces.

[300] … lo determinante no es *dónde* se debate o se actúa, sino *qué* se debate y *cuál* es el contenido de la acción.

[301] Depp citizenship is concerned less with the domain within which the act takes place than with the trajectory of an act. An act, from whatever domain, public or private, that is orientated to the particular, the private or the sectional is not an act of citizenship. By contrast an act from whatever domain that is orientated towards the universal is an act of deep citizenship.

> todos os afectados por normas sociais e políticas xerais de acción comprométense nun discurso práctico, avaliando a súa validez"[302] (Benhabib, 1992:105).

Convén non acentuar en exceso a condición espontánea e extra-institucional da acción política, porque iso pode conducir a unha forma de idealismo onde o desprezo polos procedementos pautados de deliberación e decisión resta eficacia ao sistema político. É certo que a extensión do político que a ecoloxía política trae consigo estende o ámbito de acción dunha cidadanía verde, que depende menos de mecanismos tradicionais como a votación, que da expresión dos intereses cidadáns en distintos niveis, dende a afiliación a grupos verdes até as eleccións de consumo feitas no supermercado (cf. Irwin, 1995; Cuesta, 2006). Non o é menos que a participación política cidadán na comunidade política depende da concorrencia de determinadas circunstancias, especialmente da existencia dun marco institucional e de canles formais para a mesma, sobre todo en forma de procedementos de deliberación e decisión. Un acto político espontáneo realizado á marxe dese marco institucional terá á súa influencia nos procesos informais de creación da opinión pública e na comunidade, do tipo que sexa, na que o seu actor ou o seu acto se insiren, mais non por iso terá tradución política. O escurecemento das condicións institucionais en que o acto político se desenvolve no seo do sistema político, que a súa determinación ontolóxica propicia, pode facer esquecer asemade o xeito en que esas condicións determinan a percepción do problema tanto como a súa solución, e a maneira de actuación cidadá é tamén a elección dunha forma concreta de presentar o problema e outorga un papel ou identidade particular na súa resolución (Barry, 1999:28). A elección das formas políticas capaces de procesar unha concepción activa da cidadanía cobra así notábel importancia. É neste punto onde as relacións entre cidadanía, deliberación e sostibilidade pasan a primeiro plano, contempladas aquí dende a óptica da primeira.

A defensa dunha cidadanía activa e material é coherente co vencello estabelecido pola política verde entre concepción preceptiva da sostibilidade e participación política. Aquela demanda unha participación cidadá non limitada á cooperación nas distintas políticas en que se traduce; a súa definición política corresponde a unha cidadanía ben informada, para a cal a intervención na esfera pública é un ben en si mesmo. A virtude cívica ten hoxe que ver precisamente co debate, a razonabilidade, a democracia e a pluralidade (cf. Gunsteren, 1994:45). Como queira que a definición preceptiva da sostibilidade ten que se levar a cabo nun marco de decisión orientado, non á mera agregación de preferencias individuais xa estabelecidas e inmodificábeis, senón susceptíbel de propiciar un debate real entre as preferencias e os valores dos cidadáns e cidadás, no que poda tamén se incorporar o xuízo experto necesario para a determinación da viabilidade técnica da forma de sostibilidade efectivamente adoptada, o contexto institucional e os procedementos de decisión teñen que fomentar a deliberación e o intercambio de puntos de vista (Vatn, 2005; Arias, 2008). Este

[302] … it is viewed democratically as the creation of procedures whereby those affected by general social norms and by collective political decisions can have a say in their formulation, stipulation and adoption (…) comes into existence whenever and wherever all affected by general social and political norms of action engage in a practical discourse, evaluating their validity.

marco institucional de corte deliberativo, que como sinalarei dá forma á democracia verde unha vez corrixido, require ser alimentado por unha concepción activa da cidadanía "na que as experiencias e xuízos dos cidadáns son incorporados ao dominio público, e onde se fomenta que os cidadán desenvolvan unha disposición de mutuo respecto e entendemento cara a outros cidadáns"[303] (G. Smith, 2000:32). A escasa importancia que o liberalismo concede a unha formación de preferencias xulgada externa á orde política é aquí desenmascarada como mera ideoloxía. A formación de preferencias é, *en si mesma*, política (Barry, 1999:227). Agora ben, esta formación de preferencias tampouco pode ter lugar exclusivamente no ámbito da política formal, a pesares de que este poda aínda fomentar o seu sometemento a debate. O proceso de formación e transformación de preferencias ten lugar primordialmente fóra do marco institucional, onde teñen lugar os procesos de creación informal da opinión. A pluralidade de comunidades simultáneas e a complexidade da vida social así o esixen. Como sinala Habermas, unha esfera pública inclusiva non se pode organizar como un todo, e por iso as deliberacións formais teñen que permanecer abertas a eses fluxos informais de opinión:

> "Só si se produce tal intercambio entre os procesos institucionalizados de opinión e esas redes informais de comunicación pode a cidadanía significar hoxe en día algo máis ca unha mera agregación de intereses individuais pre-políticos e o goce dos dereitos proporcionados ao individuo pola autoridade paternalista do Estado"[304] (Habermas, 1994:32).

Sobre isto, non obstante, volverei con máis detalle. Hai un aspecto desta relación entre cidadanía e sostibilidade que formula problemas para unha concepción non revisada da política verde, isto é, para o ecoloxismo concibido como concepción finalista do ben. Inda que unha concepción activa da cidadanía que subliña os deberes e obrigas asociados á mesma, na que a participación política é participación en procesos informais e formais de formación e transformación de preferencias mediante a deliberación e a decisión, pode contribuír á adopción das políticas medioambientais preferidas polos verdes, así como a unha definición preceptiva da sostibilidade aceptábel para eles, non existe en xeito algún garantía, unha vez máis, de que isto suceda. O modelo deliberativo de democracia, pola súa parte, lexitima ás decisións regulamentariamente, sen vinculalas a concepción algunha do ben, nin prescribir por tanto ningún resultado, salvo acaso aquel tipo de resultado que ameace ás condicións de posibilidade da democracia mesma. En ausencia da homoxeneidade cultural suficiente, os verdes só poden esperar ca mesma non constitúa unha condición necesaria para a existencia dunha identidade cívica, e desexar que a cidadanía profunda produza cidadás e cidadáns verdes (cf. Barns, 1995). A política

[303] … in which the experiences and judgements of citizens are brought into the public domain and where citizens are encouraged to develop a disposition of mutual respect and understanding toward other citizens.

[304] Only if such an interplay between institutionalized processes of opinion and will formation and those informal networks of public communication occurs can citizenship today mean anything more than an aggregation of pre-political individual interest and the passive enjoyment of rights bestowed upon the individual by the paternalistic authority of the state.

verde non pode aspirar a máis, pero confía en que o marco institucional axeitado e a definición colectiva da política de sostibilidade contribúan á emerxencia da súa concepción da cidadanía.

Hai dous aspectos máis da concepción verde da cidadanía dignos de consideración. O primeiro é a estreita relación que a mesma mantén coa revitalización da sociedade civil e a esfera pública, cuxa forza e diversidade son funcións do modelo democrático participativo e deliberativo en que a democracia verde vaise a constituír. A cidadanía verde, coa súa concepción activa do cidadán e a súa redefinición da acción política, reclama un duplo proceso democratizador, que atinxe tanto á autoridade estatal como a unha sociedade civil cuxa reestruturación se reclama (cf. Held, 1987:283). Esta última é xulgada escenario para unha democratización contra o Estado e aparte del, referida a primeira a esferas públicas libres dos imperativos estatais e vinculados a obxectivos concretos, a segunda a espazos que non están en contacto co Estado nin teñen por que se lle opor, como a autoxestión comunitaria ou a redefinición do político operada polo feminismo (cf. Dryzek, 1995 e 1996a; Christoff, 1996; Biehl, 1991 e 2009). A sociedade civil é así o espazo para a asociación voluntaria e para unha actividade política renovada. A énfase na importancia das asociacións voluntarias fixo emerxer unha concepción da democracia que xira arredor das mesmas, baseada como está nunha sociedade civil organizada que se constitúe no principio axial da organización social, isto é, a democracia asociativa. A democracia depende funcional e/ou normativamente dunha rica vida asociativa, e é este vencello entre democracia e asociacionismo quen proporciona a esta teoría a coherencia substancial que una aos distintos e dispares elementos de que se alimenta (cf. Robteutscher, 2000). Parte dunha teoría preceptiva da sociedade cuxo principio central é **"**que o benestar e a liberdade humanas son mellor servidos cando tantos aspectos da sociedade como sexa posíbel sexan xestionados por asociacións voluntarias democraticamente autogobernadas**"**[305] (Hirst, 1993:112). O Estado ocupa unha posición secundaria na vida social, encargado daquelas funcións que as asociacións, por razóns funcionais e de capacidade, non podan realizar; a organización e o desenvolvemento sociais están ligados á riqueza da vida asociacional (Young, 1998; Biehl, 2009). A sociedade civil auto-gobernase, namentres o Estado asegura a paz entre asociacións e a protección dos dereitos cidadáns. O Estado é, de feito, xulgado pola súa capacidade para soster unha rica vida asociativa (Walzer, 1992); na medida en que o tipo de asociacións correctas non xurdan de forma natural, o Estado debe promovelas ou oficializalas (Cohen e Rogers, 1998). Á vez que o Estado descentralízase e pluralízase, a sociedade civil faise pública na mesma medida (cf. Hirst, 1993, 1995). As obrigas, colectivas e individuais, xurdidas no seu seo, son relacións cara a comunidade e dentro da comunidade; a democracia asociativa oriéntase así cara a reconstrución política da comunidade, e por esa mesma razón pódese considerar un intento de transcender os límites do liberalismo (Streeck, 1998). Dende esta óptica, é fácil comprender a importancia dunha sociedade civil forte para unha concepción activa da cidadanía

[305] … that human welfare and liberty are both served when as many of the affairs of society as possible are managed by voluntary and democratically self-governing associations.

como a auspiciada polos verdes. Como apunta Perczynski (2000:106), son varios os elementos das teorías de democracia asociativa susceptíbeis de fomentar unha cidadanía activa; a implícita presencia da educación cívica nas asociacións democráticas e autogobernadas; a solidariedade extrema e o respecto que as asociacións teñen que se gardar entre si; e a conciencia de interdependencia entre asociacións resulta da mesma índole das relacións que manteñen entre si ou responde á conformación publicamente orientada que o Estado fai das mesmas. O cidadán e a cidadá resultante é consciente da importancia da participación política; a cidadanía é aquí creadora da comunidade. A incorporación do concepto de sociedade civil na política verde, e a súa separación do Estado, é importante na medida en que a distingue do enfoque anarquista propio dun radicalismo verde cuxos deseños bio-rexionalistas esvaecen esa diferenciación en beneficio dun esencialismo organicista de raíz naturalista (cf. Barry, 1999:236). Non obstante, o deseño ofrecido polos teóricos dunha democracia asociativa presenta aspectos susceptíbeis de crítica, sobre todo dende a óptica da constitución dunha democracia verde. A vitalidade do asociacionismo é condición necesaria para a posibilidade dunha democracia verde, por canto a esfera pública e a participación política cidadá son elementos centrais á mesma, dada a función que cumpren nun marco deliberativo e participativo. Mais non é, sen embargo, condición suficiente para a definición deliberativa e a posterior aplicación dun principio preceptivo de sostibilidade. Como sinalarei, o Estado non se pode limitar á coordinación e promoción de asociacións. Estas son importantes para o modelo de democracia verde aquí proposto, mais non o constitúen. A conformación da sociedade civil en contra do Estado pode contribuír ao florecemento dunha cidadanía activa e concienciada, pero á vez quebrar un sentido do público que atopa no Estado encarnación simbólica e eficacia funcional. O deseño asociativo contribúe á viabilidade dunha democracia verde, mais as características da sostibilidade impiden outorgarlle un papel máis relevante. É por iso preferíbel subliñar a necesidade dunha sociedade civil forte e florecente, e entender a democracia asociativa de xeito flexíbel e non esencialista. O modelo de democracia asociativa é así, máis ben, **"**un medio para conectar de maneira máis intensa a formación e execución das políticas estatais coas necesidades e intereses expresados na sociedade civil**"**[306] (Young, 1998:169); non a constitución mesma da orde política.

O segundo aspecto refírese á condición global da cidadanía verde. Os procesos de globalización non podían deixar de afectar a unha noción aínda incipiente como a cidadanía verde, máxime cando a propia natureza dos problemas medioambientais, aos que en última instancia aquela se refire, son globais en si mesmos. O global vai determinar así á cidadanía verde en dous sentidos: dunha banda, pola transnacionalidade do medioambiental e doutra polas novas posibilidades que o proceso de globalización parece abrir para a transición cara a unha sociedade sostíbel (Valencia, 2001). O propio enfoque verde da cuestión da cidadanía pódese considerar parte

[306] … un medio para conectar de manera más intensa la formación y ejecución de las políticas estatales con las necesidades e intereses expresados en la sociedad civil.

desa tensión cara ao global que pon en dúbida enfoques tradicionais á mesma (Carter, 2001:5). A globalización fai posíbel o vello adaxio verde que reclama pensar globalmente e actuar localmente. Coa ruptura da diferenciación espacial do local e o global, todos convertémonos en seres globais que operan localmente (cf. O'Riordan, 2001b:237); cidadás e cidadáns *cosmopolitas* capaces de mediar entre tradicións nacionais, comunidades de destino e estilos de vida diferentes (Held, 2001:399). A atención ao mundo natural, entendida nun sentido global, converte ao cidadán cosmopolita nun cidadán da *terra* (cf. Dobson, 2000). O problema desta orientación global da cidadanía verde é á súa institucionalización e posta en práctica. O seu marcado carácter normativo non elimina as múltiples dificultades ás que se enfronta, en ausencia dunha cidadanía global previamente estabelecida, á que se puidera engadir unha dimensión nova coma a ecolóxica, e dunha cidadanía verde a nivel nacional, inexistente tamén. A vantaxe da formulación verde da cidadanía é a posibilidade da súa articulación informal, vinculada a unha ética do coidado capaz de xerar en cada cidadán un sentido de responsabilidade cara ao mundo natural, unha sorte de conciencia do mesmo, susceptíbel de ser exercitada á marxe de toda institución. A acción ou omisión cidadá será global, porque global é o mundo de relacións no que se insire e globais son, en potencia, as consecuencias do seu comportamento. A extensión do político que a cidadanía verde trae consigo favorece de feito esta orientación. A contrapartida é para os verdes a dependencia da previa cristalización cultural dos valores dos que esta acción cidadá depende: os *deberes* serán só *responsabilidades* namentres non sexan estabelecidos legalmente. É certo que a ecoloxía política confía precisamente en que a libre asunción das segundas no ámbito da cidadanía conduza á posterior institucionalización dos primeiros. En todo caso, o contido deses deberes estará en relación coa forma de sostibilidade democraticamente escollida. A cidadanía verde así resultante será por iso, sobre todo, unha cidadanía da sostibilidade, local e nacionalmente realizada; mais global en orixe e orientación. A transnacionalidade dos problemas medioambientais, sumada á interdependencia económica e ao impacto global das actuacións nacionais, esixe unha coordinación internacional das distintas políticas de sostibilidade. Será probabelmente no nivel de acción que quede á marxe desas políticas onde a cidadanía na que os verdes pensan, ligada a unha ética do coidado que promove a conservación do mundo natural, poda exercerse, como activa e voluntaria expresión de respecto á contorna humana, non un deber senón o libre cumprimento de responsabilidades auto-adquiridas.

4.1.2. *A comunidade, crítica e reconstrución, dende a ecoloxía política*

A topografía preceptiva do ecoloxismo político adopta a forma da comunidade, convertida no escenario idóneo para unha organización social na que democracia e sostibilidade realízanse plenamente e sen conflito, reflexo por iso da idea edénica do ecoloxismo radical. A comunidade, obxecto dunha exaltación que atende tanto ao plano dos principios coma ao plano do funcionamento

efectivo das institucións locais e da relación da súa economía coa contorna, aparecésenos en realidade como unha derivación da concepción esencialista da natureza á que a ecoloxía política se adhire. Constitúe, en realidade, unha *continuación* da orde natural, é dicir, a socialización da natureza deixa aquí paso a unha naturalización do social na cal o ecoloxismo político asume toda mediación. No seu seo, as relacións sociais e as relacións da sociedade co seu medio ambiente aparecen desprovistas de todo mal e rexidas pola máis pura das lóxicas, propiciando a consecución da harmonía, a superación da vella escisión entre natureza e cultura. No maxín verde, a comunidade é un mito e unha promesa. Sen embargo, a concepción verde da comunidade aséntase sobre uns débiles presupostos, que unha política verde reconstruída non pode senón denunciar. A utilidade da comunidade para o proxecto verde esixe a completa reorientación normativa da mesma e á súa integración no marco dunha democracia inclusiva ligada á definición preceptiva do principio de sostibilidade.

A defensa verde da comunidade é unha constante idealización da capacidade dunha forma de organización social para cumprir coas esixencias antropolóxicas e sostíbeis que unha recuperada harmonía humana coa natureza necesita para á súa realización. Así, para empezar, Rudolf Bahro pode considerar a comunidade como **"**antropoloxicamente favorábel**"**[307] a unha natureza humana que só en comunidade pódese desenvolver e manifestarse en plenitude (cf. Dobson, 1997:147). A comunidade é o espazo *natural* do ser humano, a escala correcta para a súa existencia social. Nela, o principio liberal de individuación fragmentaria crébase, facilitando a comprensión da nosa autonomía relativa e a adopción dun sentido de interdependencia e interacción social. A comunidade convértese nunha expresión positiva da identidade propia (cf. Girlchrist, 2000). O tipo de suxeito preferido polos verdes ten, efectivamente, a súa orixe na comunidade. A comunidade é "expresión lóxica da perspectiva empática"[308] e "expresión socio-política e unha condición do eu relacional"[309], cuxo obxecto é "cultivar e preservar os lazos sociais"[310] (Mathews, 1995a:77). A condición igualitaria e non xerárquica da comunidade, que concorda con esa interrelacionalidade, dáse por suposta. Tal ausencia de relacións de dominación nun ámbito así bendicido por unha sorte de illamento descarnado facilita, por engadido, o desenvolvemento de formas máis auténticas e non mediadas de comunicación que aqueloutras, estratéxicas e alienadas, a que dan lugar as estruturas sociais contemporáneas. A densidade semiótica e simbólica do *mundo da vida* na formación do eu é entón mellor recoñecida por unha aproximación comunitaria (Barns, 1995:122). Asemade, as relacións de cooperación e traballo en común desenroladas no contexto da comunidade dan forma a fins comúns e a un sentido de pertenza e de interese público que favorece a aceptación de obrigas recíprocas; non en van, o instrumento básico de apoio social é a comunidade (cf. Tokar, 1987). O

[307] 'Antropológicamente favorable'

[308] … logical expression of an empathetic perspective.

[309] … socio-political expression of and condition for relational selfhood.

[310] … cultivate and preserve social bonds.

voluntarismo subxacente na concepción verde da comunidade é evidente, e responde, en última instancia, a unha visión da natureza humana de corte rousseauniano, onde a corrupción egotista que a civilización provoca na natureza humana pode ser reparada cun regreso ás formas *naturais* de organización social. A lembranza inducida dunha harmonía socio-natural esnaquizada pola modernidade dá así lugar a unha utopía preterizante de signo comunitario. Nunha especie de anacronismo invertido, esta comunidade harmónica adopta a forma da democracia; esta serve tamén como xustificación da comunitarización da vida social. Os verdes subliñan as virtudes democráticas da comunidade, concibida como o vencello intermedio entre democracia e sostibilidade. Proporciona, a comunidade, maiores facilidades para a participación, dada a proximidade e a maior intelixibilidade dos problemas; posibilidades dunha maior transparencia e responsabilidade; mellor coñecemento dos asuntos a tratar; e o maior sentido democrático que encerra o decidir acerca do que nos concirne directamente. É evidente que a imaxe da *polis* está presente nesta lectura democrática da comunidade. Non obstante, como sinalarei, a relación entre democracia e comunidade non é tan unívoca como os verdes pretenden; inda que toda democratización da democracia necesita da comunidade, a comprensión desta para isto requirida nada ten que ver coa que presentan os verdes.

A comunidade é tamén de seu comunidade sostíbel. É máis, a sostibilidade só se pode conseguir grazas ás vantaxes que proporciona unha organización social estruturada en comunidades descentralizadas. As distintas virtudes que a ecoloxía política atopa na comunidade conflúen para dar como resultado o seu carácter eminentemente sostíbel, así:

> "Unha comunidade sostíbel é aquela na que a vitalidade económica, a integridade ecolóxica, a democracia cívica e o benestar social vincúlanse de forma complementaria, promovendo en consecuencia unha alta calidade de vida e un forte sentido da obriga recíproca entre os seus membros"[311] (Hempel, 1999:48).

Só unha comunidade axeitadamente estruturada é capaz de garantir a cohesión, permanencia e flexibilidade que a sostibilidade demanda (cf. Smith *et al.*, 1998:162). A idealización do vencello entre sostibilidade e comunidade é inevitábel.

> "As asociacións voluntarias e os patróns de organización colectiva evolucionan en resposta aos cambios globais e locais. As formas tradicionais de organización adáptanse e xorden novas. Estes procesos de experimentación e evolución aseguran que a comunidade como un todo é capaz de se axustar aos cambios no medio ambiente e a aprender da súa experiencia colectiva. Os lazos persoais entre individuos, grupos e organizacións crean unha forte rede de comunicacións pola que flúen as ideas e a información á comunidade no seu conxunto. A xente, falando entre si, desenvolve unha intelixencia colectiva, unha forma de 'sabedoría comunal' que integra as experiencias do pasado, o presente e o futuro nun modelo coherente

[311] A sustainable community is one in which economic vitality, ecological integrity, civic democracy, and social well-being are linked in complementary fashion, thereby fostering a high quality of life and a strong sense of reciprocal obligation among its members.

> mais flexíbel. (…) As comunidades que están ben conectadas e conteñen unha gran diversidade de ideas e experiencia son máis capaces de sintetízalas para xerar solucións creativas aos problemas que xorden no noso medio ambiente"[312] (Gilchrist, 2000:150).

Proxéctase deste xeito na comunidade a imaxe do ecosistema, do mesmo xeito que se lle atribúe idéntico patrón de funcionamento, reflexivo e auto-regulamentario. Con iso, a comunidade perfílase como unha extensión da orde da natureza, á que socialmente reproduce. A comunidade distínguese pola súa racionalidade ecolóxica. A soa pertenza a un lugar, o enraizamento no mesmo promovido pola ecoloxía política, xera o desexo de protexer o medio ambiente e a vontade de asumir responsabilidades nese coidado. A comunidade é o nexo entre a natureza e o suxeito. Comunidade, emporiso, que non pode ser entendida en termos exclusivamente humanos; a comunidade é comunidade coa natureza, unha que facilite as relacións non só entre os seus membros humanos, senón tamén entre os seus membros humanos e a súa veciñanza biótica (Mathews, 1995a:79). Tampouco aquí é posíbel, a pesares do voluntarismo verde, estabelecer unha conexión necesaria entre comunidade e ecoloxía (cf. Kenny, 1996:19). A eficacia medioambiental non está pelexada por si mesma cunha organización territorial distinta, e nada garante que o axeitado e respectuoso coñecemento do medio que os verdes invocan resulte das formas comunitarias de vida.

Máis tecnicamente, Achterberg (1996a) sinalou tres argumentos diferentes para explicar esta forte vinculación sostibilidade-comunidade. Dunha banda, aínda cando unha autoridade central poda ser necesaria, tamén o é unha cooperación e coordinación en diferente niveis, que á vez presupón unha implicación mutua baseada nun entendemento compartido do valor da sostibilidade. Doutra, se a sostibilidade esixe un proceso de redistribución global da renda, esta será máis fácil de cumprir se podemos subliñar a relación entre a súa obtención e uns fortes lazos comunitarios. Finalmente, e respecto da necesidade de preservar as oportunidades das vindeiras xeracións, o modelo comunitario pode facilitar que consideremos o seu interese como algo propio, ao diminuír o sentimento de afastamento creado pola súa mesma futuridade; apúntase aquí á creación dunha comunidade transxeracional (cf. Shalit, 1995). En realidade ningún destes argumentos permite estabelecer unha relación *necesaria* entre sostibilidade e comunidade. Hai que ter en conta que, se ben a cooperación a distintos niveis é necesaria, non esixe forzosamente unha organización social baseada nas comunidades que os verdes teñen en mente, e de feito pódese resolver cun axeitado xogo de centralización e descentralización entre a autoridade central e calquera autoridade rexional

[312] Voluntary associations and patterns of collective organizing evolve in response to global and local changes. Traditional forms of organization are adapted and new ones developed. These processes of experimentation and evolution ensure that the community as a whole is able to adjust to changes in the environment and learn from its collective experience. Personal ties between individuals, groups and organizations create a robust communications network through which information and ideas flow across the whole community. People talking together develop a collective intelligence, a form of 'communal wisdom' which integrates past, present and future experiences into a coherent, but flexible model of the world. (…) Communities that are well-connected and contain a good diversity of ideas and experiences are better able to synthesize these to generate creative solutions to problems which arise in their environment.

ou local (cf. Grimaldi, 2005; Weibust, 2009; Cory e Rahn, 2012). Por outra banda, tamén a relación entre comunidade e redistribución é sobre todo a formulación dun desexo, porque nin a realidade empírica proporciona evidencias da mesma, nin parece polo demais requirir algo distinto á simple vontade de levala a cabo. Por último, cando se apela á comunidade como medio de fortalecemento das nosas obrigas morais cara as vindeiras xeracións, confúndense os sentidos descritivo e de prescrición da mesma incluso dende a perspectiva verde, xa que as comunidades moral e política non coinciden forzosamente co *loci* comunitario.

A exaltación verde da comunidade é así unha mostra máis da ambivalencia que distingue ao seu armazón preceptivo, así como da necesidade de proceder á súa reconstrución crítica. A comunidade é entendida como unha prolongación dunha orde natural xa previamente obxecto de mistificación mediante á súa subtracción á sociedade e a historia. O esencialismo non-histórico da concepción verde da natureza produce como resultado lóxico o organicismo comunitarista que procura a harmonía da sociedade coa súa contorna. A comunidade resulta así dunha naturalización do social que esixe previamente a suspensión mesma do social, a creación dun baleiro no que a comunidade se insire. A definición apriorística dun obxecto teórico como este supón a súa construción como unha entidade natural nun espazo absoluto e descarnado, definida internamente dun xeito que permite o seu illamento de toda relación co exterior e alleo (cf. Harvey, 1995:425). É, neste sentido, un produto característico do utopismo verde, porque o ideal comunitario mesmo está enraizado no utopismo non-histórico:

> "O ideal de comunidade, finalmente, totaliza e des-temporiza a súa concepción da vida social estabelecendo unha oposición entre as relacións sociais auténticas e inauténticas. Tamén des-temporiza a súa comprensión do cambio social concibindo a sociedade desexada como a completa negación da existente. En consecuencia, non proporciona comprensión algunha do movemento dende aquí até aló, que debería estar enraizado nunha comprensión das contradicións e posibilidades da sociedade existente"[313] (Young, 1990:302).

Como extensión da orde natural á orde social, a comunidade posúe unha normatividade intrínseca que emana de si mesma e da súa suposta capacidade para fixar as relacións socio-ambientais nun estado de permanente harmonía. A vida comunitaria xera por si mesma un alto grao de homoxeneidade valorativa entre os seus membros, así como as virtudes necesarias non só para vivir democraticamente senón tamén aquelas que poderiamos denominar "ecolóxicas". Deste xeito, na reivindicación verde da comunidade confúndense unha nostálxica lectura histórica da comunidade como principio sustentador das relación sociais no pasado, antes da daniña fragmentación individualista, e a afirmación de tipo prescritíbel de que ética comunitaria debería

[313] The ideal of community, finally, totalizes and detemporalizes its conception of social life by setting up an opposition between authentic and inauthentic social relations. It also detemporalizes its understanding of social change by positing the desired society as the complete negation of existing society. It thus provides no understanding of the move from here to there that would be rooted in an understanding of the contradictions and possibilities of existing society.

determinar o modelo político e económico contemporáneo (Kenny, 1996:20). Convértese así a comunidade nunha destilación descarnada e dada dunha vez por todas daqueles postulados do ecoloxismo que derivan da súa concepción esencialista da natureza como entidade non-histórica. O emprego da comunidade biótica como modelo para unha comunidade humana, que viría a ser a súa mera transposición, ignora por completo as múltiples diferencias existentes entre unha e outra, a máis importante das cales acaso sexa a *intencionalidade* inherente á comunidade humana, que fai da biótica, carente dela, non tanto unha comunidade como unha colección ou xuntanza (cf. Gunn, 1998:353). Por outra banda, os verdes non poden ignorar a configuración contemporánea da comunidade, o xeito en que a súa morfoloxía afástase da predeterminación espacial e interna que a súa concepción consagra. A comunidade non posúe unha escala espacial definida de xeito pechado; a súa definición é social, e por iso poden adoptar moitas formas espaciais diferentes (Smith, 1993:105). A particular realidade deste feito nas actuais condicións sociais coloca aínda máis en dúbida a visión verde da comunidade. Na actualidade xa non existe tanto unha comunidade, como unha multiplicidade de comunidades parciais e de organizacións en continua mudanza e ás que o individuo pertence (Burnheim, 1985:120). Se existe unha comunidade moderna, está composta de múltiples comunidades dentro de comunidades, que xeran á vez distintos significados, valoracións, normas e expectativas, dando lugar a unha heteroxeneidade cultural que casa mal con esa acolledora concepción pre-moderna da comunidade, da cal o seu ideal obtén gran parte da súa forza retórica (cf. Frazer e Lacey, 1993). Só a partires do recoñecemento desta realidade, como deseguida sinalarei, será a comunidade aproveitábel para unha ecoloxía política reconstruída.

Tamén o vencello estabelecido entre comunidade e democracia é sobre todo o produto da confusión dos planos de prescrición e descrición que, neste caso, expresa ademais a estraña forma en que se concibe á comunidade como unha realidade preestabelecida e trazos inamovíbeis. A relación entre comunidade e democracia é de novo simplemente continxente. A comunidade non ten por que se conducir democraticamente nin, en caso de facelo, o seu funcionamento ten por que ser máis inclusivo ou rico ca outras formas de democracia. Se presume que as relacións comunitarias posúen unha calidade especial que as fan máis aptas para o desenvolvemento das prácticas e os valores da democracia. Tal e como sinala Iris Marion Young, presúmese aquí un ilusorio ideal de relacións sociais non mediadas e por tanto inmediatas persoais e directas, que non é en realidade máis ca unha ilusión metafísica, dada a esencial mediación que a voz e o xesto, a espacialidade e a temporalidade, imprimen a calquera relación; pode así dicirse que:

> "… non hai base conceptual para considerar as relacións cara a cara relacións sociais máis puras e auténticas que as relacións mediadas a través do tempo e a distancia. Porque tanto as relacións cara a cara como nas que non o son, son relacións mediadas, e en ambas as dúas

> existe a posibilidade da separación e a violencia, así como a de comunicación e o consenso"[314] (Young, 1990:314).

O ideal de comunidade ao que os verdes se adhiren confunde a existencia dun *sentido* de pertenza a unha comunidade política que, por así dicir, agocha a todas as comunidades parciais existentes, e a constitución da comunidade nun sentido non só espacial, senón tamén moral: como homoxeneidade na concepción do ben. A realización plena da democracia é máis sinxela nesas condicións; non en van Rousseau sinalou a posibilidade de limitar o territorio para facer mais fácil a conformación e o mantemento da vontade xeral (Fetscher, 2002). O pluralismo de valor e a ineludíbel heteroxeneidade da comunidade moderna esixe unha distinta concepción da mesma, imposibilitando de raíz a súa consideración como despregue social da orde da natureza.

A defensa do ecoloxismo político da comunidade, de feito a posibilidade mesma de organizar unha democracia verde a partires da mesma, formula non poucos problemas cando se atende á relación que mantén coa diversidade, a identidade e a modernidade. O potencial do ideal comunitario para dar lugar a unha orde social pechada e constritiva que reprime a diferenza entra en contradición coa ponderación que a ecoloxía política soe facer da diversidade social e cultural que, coma a comunidade de corte utópico, dánse por superpostas á marxe das necesarias condicións de xurdimento. O valor intrínseco da diversidade, que debe ser defendido contra unha crecente uniformidade (cf. Irvine e Ponton, 1988), non pode ser preservado no contexto comunitario que os verdes propoñen. O ideal de comunidade privilexia a unidade sobre a diferencia e expresa o desexo por un eu transparente e por relacións de identificación mutua, mais lógrao suprimindo a diferenza e excluíndo implicitamente a quen non se identifica coa maioría (cf. Young, 1990). Esta forma de constrición social é incompatíbel coa concepción verde da cidadanía antes exposta, e coa participación e a deliberación como valores políticos. O comunitarismo naturalista do ecoloxismo radical acubilla no seu seo, ademais, a un suxeito cuxos trazos corresponden aos da propia comunidade. A identidade ecolóxica que os verdes proxectan na súa comunidade non fai senón subliñar un xeito natural de vida que, como é lóxico, exclúe toda crítica sobre o mesmo. A diversidade tórnase en mera retórica ante a evidencia da súa imposibilidade. Fronte á diversidade de identidades característica da nosa sociedade, os verdes cren poder aglutinar a identidade individual en torno á identidade ecolóxica, subordinando o conxunto de aquelas á vontade ecolóxica xeral (Kenny, 1996). O esencialismo que distingue á visión verde da natureza afecta tamén á súa visión do suxeito previamente conformado á marxe de todo contexto histórico ou cultural. Exprésase aquí a contradición en que incorre o ecoloxismo radical, entre unha orientación democrática puramente voluntarista e a súa incompatibilidade cos fundamentos preceptivos dos que depende. A concepción pechada da sostibilidade determina aquí a subordinación do proxecto democrático ao proxecto de

---

[314] … there are no conceptual grounds for considering face-to-face relations more pure, authentic social relations than relations mediated across time and distance. For both face-to-face and non-face-to-face relations are mediated relations, and in both there is as much the possibility of separation and violence as there is communication and consensus.

sostibilidade, na medida en que o conflito entre as condicións que garanten a consecución da sostibilidade e aquelas outras das que depende o vigor dunha democracia asentada no pluralismo e non na homoxeneidade ética da comunidade, decántase en favor das primeiras.

Do mesmo xeito, a propia sostibilidade da comunidade local non se pode considerar un espontáneo produto da súa mera existencia. A sabedoría local á que os verdes se refiren, cando do tratamento dos problemas medioambientais se trata, só se sustenta na errónea identificación de proximidade con coñecemento. Mais a forma de vida comunitaria non ten por que producir unha maior racionalidade ecolóxica; de feito, a insistencia no provincianismo comunal impide atender á globalidade crecente das relacións socio-ambientais (cf. Dickens, 1996:190). A confianza verde nesa sabedoría local, ademais, só se sostén cando efectivamente aquela se manifesta. Lembremos a Eckersley: **"**'deixalo todo aos veciños afectados' ten sentido só cando os veciños posúen unha conciencia ecolóxica e social apropiada**"**[315] (Eckersley, 1992:173). A apertura na definición e consecución da sostibilidade só se produce cando esta se atopa tecnicamente asegurada pola competencia local; a ausencia desta certeza produce a súa clausura á participación pública. Reaparece aquí o conflito entre democracia e ecoloxía política: deféndense os valores democráticos da comunidade, para despois negar aos veciños o poder de decisión por razóns de eficacia, vólvese a antepoñer o finalismo ao procedemento democrático. Sendo certo que democracia e eficacia non son valores necesariamente opostos (Bealy, 1988:115), non o é menos que tampouco son necesariamente afíns; democracia, en principio, non é eficacia senón decisión colectiva lexitimada polo procedemento que a produce. Esa decisión é esencialmente incerta. Se a consecución da sostibilidade valórase máis ca súa definición democrática, poderase negar a capacidade de decidir a todos aqueles que carezan do coñecemento ou da sensibilidade *apropiadas*; unicamente un ecoloxismo dogmático e iluminado pódese arrogar o dereito a decidir quen as posúe, impoñendo unha forma pechada e tecnocrática de sostibilidade. A ilusión do comunitarismo verde é a constitución dunha vontade xeral da que emane esa forma de sostibilidade, como o produto natural dunha rede social composta de cidadás e cidadáns ecoloxicamente conscientes. É obvio que a reconstrución da política verde necesita outra concepción da comunidade.

A reformulación da comunidade oriéntase nun duplo sentido. Dunha banda, trátase de construír unha noción de comunidade compatíbel coa integración de democracia e sostibilidade que a política verde persegue. É dicir, unha comunidade participativa que cumpra a súa función nun marco institucional concibido para a definición preceptiva da sostibilidade por unha cidadanía activa. Doutra banda, e para que iso sexa posíbel, é necesario reconciliar comunidade e espazo urbano, desestimando o utopismo agropecuario que o comunitarismo verde soe asumir, en beneficio do máis elemental realismo transformador e das propias posibilidades de articulación democrática da comunidade. Porque xa foi sinalado como a homoxeneidade sociocultural, o probábel produto da

[315] … 'leave it all to the locals who are affected' makes sense only when the locals posses an appropiate social and ecological consciousness.

mesma que constitúe unha sorte de vontade ecolóxica xeral, dificulta notabelmente a exploración do disenso, até abordar a posibilidade mesma dun debate real non so da comunidade. Fronte a isto, a forza que posúen as imaxes da *ágora* como espazo de diálogo e entendemento, subxacentes á asociación da comunidade e democracia, van alén do simbólico, porque calquera efectivo proceso de deliberación e decisión entre cidadáns que non teña lugar a través dos seus representantes, require de ámbitos acoutados e limitados como aqueles ofrecidos pola comunidade. Dado que a diversidade ten que ser preservada en aras da verdadeira comunicación, e que o regreso á comunidade pechada xa non é posíbel, a concepción da comunidade chamada a formar parte dun modelo de democracia verde ten que ser á vez democrática, plural e viábel.

A comunidade como *posición* ten así que deixar paso á comunidade como *espazo*. Se a tradición dominante no pensamento comunitarista foi a de concibir a comunidade como un ámbito ao servizo da cohesión social fundado nunha subxectividade compartida, é a concepción secundaria ou subordinada á que apunta Sheyla Benhabib (1992:76-82) á que hai que recorrer. Isto é, a comunidade como reciprocidade ou mutualidade. Para a concepción *integracionista*, os problemas da modernidade solventáranse mediante unha recuperación ou revitalización de esquemas de valor coherentes e compartidos; para a concepción *participativa*, en cambio, non se trata de superar a diferenciación social, senón de reducir as contradicións e irrealidades existentes entre as distintas e múltiples esferas nas que actuamos e vivimos, fomentando para isto principios non exclusivistas de pertenza ás mesmas. Son comunidades de elección e non comunidades de destino, multidimensionais e pluralistas, que se constitúen como espazos públicos para o diálogo e a reflexión cidadá, cuxa emerxencia e vitalidade pode favorecer unha rica vida asociativa, así coma un exercicio activo da cidadanía. Asume así a comunidade un sentido máis preceptivo e aínda metafórico: a condición de espazo de alto contido simbólico non cinguido a unha concreta fixación morfolóxica, mais non por iso carente de tanxibilidade, porque o diálogo sempre ten un marco e defínese en relación a unha linguaxe. Esta comunidade é unha *comunidade de ilustración*, por traer aquí a suxerinte afirmación de Robert Goodin (1998). Para este, a crítica comunitarista da comunidade liberal de intereses, formada por cidadáns soberanos e autónomos, apunta a todas esas comunidades das que formamos parte de xeito non electivo; como as comunidades de *xeración*, onde os feitos biolóxicos fanse presentes mesmo no proceso de socialización, caso da familia; as comunidades de *significado*, que apuntan a artefactos socialmente compartidos tan relevantes como a linguaxe; as comunidades de *experiencia*, referidas á nosa situación nun asentamento social e ás interaccións constitutivas que de aí se derivan; as comunidades de *coidado*, que resultan do feito de que tomamos a outras persoas e grupos como referencias, que conforman os nosos xuízos e valoracións internas; e, finalmente, as comunidades de *subsunción*, nas que desafortunadamente mesturamos a nosa identidade coa do grupo, caso dunha orde monástica ou un hospital. Estas adscricións comunais pódense acomodar dentro do patrón liberal-racional de individuo e comunidade, non só porque o suxeito conserva sempre un grao de autonomía na recepción e

asunción das mesmas, senón tamén debido a que o interese propio demanda por si mesmo unha considerábel dose de reciprocidade e respecto mutuo, porque é dos demais de quen adquirimos bens e recursos, feitos e valores, hábitos de pensamento e de acción. O recoñecemento desta ambigua situación intermedia, na que o suxeito atópase ao tempo na comunidade e fóra dela, ten consecuencias para a articulación dun debate público entre os cidadáns e cidadás membros desa comunidade. Porque, se para un enfoque comunitarista a conversación pública constitúe aos suxeitos, para unha comprensión ilustrada da comunidade o cidadán é efectivamente constituído, mais ao tempo constitúe el mesmo a conversación pública, na medida en que permanece parcialmente aparte do nós de que se trate, como un foco independente de valor e xuízo chamado a se mesturar cos demais para formar o ***nós*** en cuestión (Goodin, 1998). A relatividade da nosa autonomía, por tanto, non a suprime. Tamén o comunitarismo dialóxico proposto por Frazer e Lacey vai nesta dirección:

> "Ao se intercambiar múltiples experiencias, emerxen novas interpretacións, que cobran forza e validez na práctica colectiva. Estas interpretacións xeran novos conceptos, novas linguaxes, novos marcos mediante os cales interpretamos o mundo, e en consecuencia cambian as nosas percepcións, e con elas, nun sentido significativo, a realidade social"[316] (Frazer e Lacey, 1993:208).

A comunidade é en si mesma diálogo, participación e creación da realidade social. Agora ben, esta conversación pública non está en absoluto confinada a unha práctica institucional localizada histórica ou espacialmente; como sinalan as mesmas autoras, tamén ten lugar na discusión formal, e incluso no diálogo interno, persoal. A comunidade é tanto formal como informal, conversación espontánea e deliberación nun marco institucional orientado á decisión. Xa sinalarei como se relacionan estes dous niveis de deliberación pública á hora de dar forma á democracia verde. Interesa sinalar agora, sobre todo, como esta concepción da comunidade nada ten que ver coa súa naturalización verde, nin tampouco por tanto coa reducida configuración espacial que a ecoloxía política lle ten conferido.

Remover os receos do ecoloxismo político cara a unha vida urbana asociada coa sociedade industrial e o pantasma da contaminación e o artificio que acaba co natural, é así unha necesidade para a política verde, porque este tipo de comunidade non se identifica con comunidades rurais dun tamaño e poboación determinados, ao xeito biorrexionalista. Estaría localizada, pola contra, naqueles espazos onde xa se desenvolve a vida social. As unidades pequenas e descentralizadas que promove o ideal comunitarista é, seguindo a Young, **"**unha visión non realista para unha política transformadora na sociedade urbana de masas**"**[317] (Young, 1990:300). Por iso, máis que crear

---

[316] As multiple experiences are exchanged, new interpretations emerge and find strength and validity from the collective practice. These interpretations generate new concepts, new languages, new frameworks through which we interpret the world, and hence in turn change our perceptions and with them, in a significant sense, social reality.

[317] … an unrealistic vision for transformative politics in mass urban society.

comunidades illadas, trátase de xerar **"**formas locais de comunidade**"**[318] (Taylor, 2000:20). É a comunidade como municipalidade da que fala Murray Bookchin, para quen debemos reter a tradición urbana no sentido helénico do termo, como unha cidade comprensíbel e xestionábel por quen a habitan (cf. Biehl, 2009). O proxecto de descentralización democrática ao que Bookchin apela, inda que enraizado no seu anarquismo libertario, responde a unha lóxica á que tamén debe atender, inda que en menor medida, o modelo de democracia verde aquí proposto, xa que se basea na necesidade de axustar a vida da comunidade a unhas dimensións controlábeis democraticamente. A cidade é contemplada como unha *comunidade de comunidades*, que poden ser veciñais, culturais, económicas, deportivas, familiares, etc., algunhas das cales poden ser efectivamente convertidas en municipalidades, isto é, en espazos públicos formais de deliberación e decisión. O importante é que esas comunidades xa existen, latentes no tecido da nosa vida cidadá. Trátase unicamente de darlles carta de natureza, mediante o seu vencello, formal cando corresponda, ao exercicio da cidadanía e a democracia, entendidas como participación e diálogo orientados a unha decisión colectiva. A comunidade discursiva proposta por Dryzek (1990a) é aquí de utilidade. A comunidade pode, para Dryzek, definirse en termos de relación recorrentes, directas, recíprocas e múltiples entre individuos con algún grao de interese común. A comunidade constitúese aquí como produto do proceso discursivo, e opera por medio dos deseños discursivos, definidos como institucións sociais arredor das cales converxen as expectativas dunha serie de actores, que participan nelas como cidadáns. Nelas non se debe excluír a ningún cidadán afectado polo problema en cuestión, e as deliberacións deberían centrarse por patróns informais de discurso, e debe obterse unha regra de decisión consensual. A comunidade discursiva proposta por Dryzek é así o resultado da institucionalización non estatal de comunidades espontáneas xurdidas dunha esfera pública onde as cidadás e cidadáns deliberan e deciden dentro dun esquema xeral de descentralización funcional. O problema é neste punto, sobre todo, o mantemento do equilibrio entre os procesos informais e formais de creación de opinión e de decisión política, así como de coordinación entre esas comunidades de ilustración e decisión e as autoridades estatais, cuxa necesidade nunha democracia verde iguala á dunha comunidade así formulada.

4.1.3. *A democracia verde e o papel do Estado*

Ao lugar central que a comunidade ocupa no ecoloxismo político, e do cal deriva unha organización política baseada nunha descentralización radical e a autoxestión comunitaria, corresponde asemade un rexeitamento do Estado. A simpatía anarquista característica do ecoloxismo radical alimenta un antiestatalismo no que se combinan a asociación do Estado con prácticas constritivas e de dominación incompatíbeis cun mínimo libertarismo, a xerarquización e centralización da vida social que provoca, e a súa incapacidade para afrontar unha crise ecolóxica

[318] … local ways of living…

en gran medida inducida pola súa ineficiente actuación en termos de sostibilidade. No debuxo utopista da sociedade sostíbel, en realidade, o Estado non é sequera necesario; xa sinalei como o eco-autoritarismo, en cambio, recorre a un Estado de corte autoritario para a xestión política da escaseza ecolóxica. En ambos os dous casos, a concepción tecnocrática da sostibilidade impón unha forma de organización política radicalizada onde o Estado é completamente superfluo ou inescusabelmente necesario. A reconstrución da política verde e a adopción dunha concepción preceptiva da sostibilidade esixen unha máis razoada ponderación do papel do Estado na política verde e da necesidade e límites da descentralización.

Este debate ten como marco un momento de crise e transformación do Estado. O xeral solapamento experimentado nos atributos tradicionais da súa soberanía, como o territorio ou a moeda ou a defensa, derivado dos procesos de rexionalización e globalización, súmase ao desbordamento que advirten as súas funcións de benestar polo incremento practicado por unhas prestacións e servizos aos que xa non pode facer fronte, así como pola crecente autonomía da economía respecto ao sistema estatal e político. Fronte a iso, proponse a redución do Estado e a asunción polo mesmo dunha función eminentemente xestora e reguladora dunha realidade complexa e multiforme sobre a cal xa non exerce un papel constitutivo. As presións globalizadoras e as locais inciden asemade na súa forza como mecanismo identitario. Este conxunto de mudanzas producen a crecente incapacidade do Estado para actuar por medio dos seus mecanismos tradicionais e demandan unha nova comprensión do mesmo (Vallespín, 2000:91). A súa metamorfose disipa, ao dicir de Beck, o equívoco secular que identifica a política co Estado, e permite o conseguinte recoñecemento de que **"**o político irrompe e maniféstase alén das responsabilidades e xerarquías formais**"**[319] (Beck, 1997a:33). Esta nova concepción do estatal e o político é coherente coas aspiracións da política verde, máis concretamente coa súa énfase na participación cidadá, a deliberación pública e a definición preceptiva da súa sostibilidade. Non hai que esquecer que a índole mesma do proxecto verde reclama a presencia dun Estado, ou de institucións cuasiestatais. Certamente, isto non significa que o Estado teña que estar no centro, mais si é necesario ter en conta o seu papel dentro dunha concepción multidimensional do espazo social, onde é un axente máis, cualificado, funcionalmente diferenciado dun conxunto de institucións e axentes cos que interacciona de xeito constante.

Cales son as razóns que explican o rexeitamento verde do Estado? A maior parte das mesmas proveñen da influencia do eco-anarquismo na conformación das correntes radicais e preponderantes do movemento verde, caso do eco-centrismo ou a ecoloxía social. Este influxo provoca un rexeitamento inicial no plano *filosófico*, exemplificado na tese de Murray Bookchin (1995b), segundo o cal o Estado é a institución xerárquica por excelencia, capaz de feito de consolidar outras relacións xerárquicas. Ao estar a dominación dunhas persoas por outras na orixe da crise ecolóxica e do malestar social, e ser en consecuencia a supresión da xerarquía un obxectivo

[319] … lo político irrumpe y se manifiesta más allá de las responsabilidades y jerarquías formales.

desexábel, tamén o é a abolición do Estado e a substitución por institucións baseadas na solidariedade e a axuda mutua, preferentemente de tamaño máis reducido. Esta influencia deixase ver igualmente no plano *político*, onde o receo verde ante aqueles enfoques que outorgan un lugar prominente á política formal e as institucións legais vese envurullado pola natureza autoritaria de previas defensas verdes do Estado, que entran en conflito coa súa auto-comprensión libertaria e democrática, comprometida igualmente no caso dunha lectura máis benigna do Estado que só conduce ao favorecemento de solucións tecnocráticas e non políticas (Barry, 1995:184). No plano *sociolóxico*, arguméntase que o Estado é parte dunha máis ampla e complexa dinámica social medioambientalmente daniña, na medida en que esixe por si só unha acumulación ecoloxicamente destrutiva, o mantemento dunha industria militar, o desenvolvemento de estruturas centralizadas e de altos niveis de desigualdade económica (cf. Carter, 1993, 1999; Walker, 1989). Investigacións empíricas de campo, por outra banda, demostran a negativa percepción cidadá do papel do Estado en materia medioambiental, por considerar ás súas institucións parte do sistema que xera os problemas antes ca axentes encargados de resolvelos (cf. Macnaghten e Urry, 1998:231). Finalmente, o Estado é tamén rexeitado no plano *funcional*, isto é, á luz das prácticas dos Estados existentes, especialmente en relación aos problemas medioambientais. Os efectos problemáticos da acción do Estado no plano medioambiental son numerosos, moitos dos cales xa foron examinados por responder á crítica verde á democracia liberal e á súa lóxica administrativa. Tanto a soberanía como a acumulación estatais son sinaladas como trazos que están na orixe da produción deses efectos (cf. Paterson, 1999:75). Por outra banda, apúntase ás intrínsecas dificultades do Estado para abordar problemas medioambientais cuxa escala escapa ás dimensións estatais, demasiado reducidas para o seu tratamento transnacional e excesivas para á súa resolución local (Dickens, 1996:169). En suma, o Estado formula para a ecoloxía política demasiados problemas para ser aceptado. A alternativa non é, como sinalarei, prescindir do Estado senón *transformalo* de acordo coas necesidades da política verde. O ecoloxismo radical, en cambio, aposta por unha descentralización xeográfica e funcional que, debidamente corrixida, pode tamén ser válida nun marco estatal.

A descentralización, como aspiración característica da ecoloxía política, está directamente relacionada co seu rexeitamento do Estado, pero tamén coa súa reivindicación da comunidade, as súas aspiracións formalmente emancipadoras e as súas asuncións acerca do tipo de relacións socialmente desexábeis coa natureza. Foi contemplada, de feito, o trazo distintivo da política verde (Goodin, 1992). Mesmo o coñecido lema *pensa globalmente, actúa localmente*, habitualmente citado para resaltar a dimensión internacional dos problemas medioambientais, pódese considerar tamén expresivo das bondades da decisión a nivel local; creación de entidades políticas a escala humana, racionalización e democratización das decisións, reparto de poder, redución da burocracia e incremento da racionalidade ecolóxica. Neste último sentido, a sostibilidade vese facilitada pola maior adecuación en escala dos ecosistemas e os réximes de recursos, pola dispoñibilidade e

localización do coñecemento social, pola maior inclusividade e sensibilidade cara a retroalimentación (cf. Lipschutz, 1999). A produción local e autosuficiente é tamén medioambientalmente benigna por suprimir os custes ecolóxicos da infraestrutura de transporte ordinariamente requirida, combustíbeis e contaminación incluídos (cf. Martell, 1994). Razóns medioambientais e sociais coinciden así en sinalar a necesidade dunha descentralización que é tanto descentralización na xestión coma descentralización política (cf. Stewart, 2000). A versión radical da descentralización, do mesmo xeito, non é a mera delegación dun maior grao de autoridade decisoria cara a niveis inferiores de xestión e goberno, senón unha verdadeira diseminación xeográfica do poder político e, por conseguinte, de decisión e xestión. A descentralización física contén á funcional. As posicións da ecoloxía política nesta materia partillan a estendida crenza, a miúdo produto dun mero prexuízo, de que a descentralización ten que ser preferida por principio á centralización. A autonomía local, a diversidade e a descentralización son automaticamente identificadas ***co bo***, do mesmo xeito que a dependencia local do goberno central, a uniformidade e a centralización o son ***co malo*** (Bealey, 1988:100). Esta inclinación do pensamento dificulta a análise do problema e o xuízo acerca dos inconvenientes que unha descentralización radical pode traer consigo.

A incapacidade funcional do Estado que os verdes apuntan é un dos motivos para a implantación dunha organización política e social de carácter descentralizado; vese en realidade reproducida no mesmo, é dicir, tampouco ningunha rede de comunidades pode resolver problemas medioambientais cuxa escala as supera. A aceptación desta evidencia conduce ao ecoloxismo a variar o seu enfoque, de xeito que non se tratará xa de favorecer unha descentralización radical, canto de subliñar a necesidade de asumir o problema e tomar a decisión no nivel axeitado (Weibust, 2009), a través de institucións axeitadas a ese nivel e debidamente coordinadas coas demais; trátase de adecuar instancia decisoria e asunto sobre o cal se decide. En palabras do manifesto dos verdes británicos: **"**nada se debe facer centralizadamente se pode facerse igual de ben, ou mellor, localmente**"**[320] (en Dobson, 1997:149). O criterio de adxudicación de competencia funcional non é así tanto unha proximidade ao problema que por se mesma non supón cualificación algunha de cara á súa resolución senón precisamente a capacidade real para facerlle fronte do mellor xeito posíbel. Cabe pensar que a maior parte das veces a competencia será compartida, entre unha instancia local e outra central. Como afirma Porritt, a escala apropiada **"**significa que debemos pensar tanto no pequeno como no grande ao mesmo tempo**"**[321] (Porritt, 1984:165). Tendo en conta a natureza dos problemas medioambientais e das esixencias dunha política de sostibilidade, o problema principal ao que se enfronta toda organización descentralizada é a coordinación entre as distintas comunidades e entre estas e o poder central. Inda que o furor comunitarista verde é neglixente con esta circunstancia, o certo é que moi probabelmente unha comunitarización radical da vida social

[320] …'nada se debe hacer cenetralizadamente si se puede hacer igual de bien, o mejor, localmente'.

[321] … means we must think both big and small at the same time.

non fai senón socavar as posibilidades dunha interdependencia real e, con iso, da necesaria coordinación. Os verdes adoitan recorrer, neste punto, á súa metáfora predilecta para propor unha estrutura en forma de rede que explica o xeito en que se desenrolarían estas relacións, mais a imaxe é demasiado vaga, porque non descende ao nivel de detalle necesario para calibrar á súa viabilidade. E iso, posibelmente, porque por ese camiño os verdes **"**acaban onde non queren estar: cunha estrutura 'nacional' máis pesada do que algúns deles querería**"**[322] (Dobson, 1997:150). A soa configuración xurídica dunha orde deste tipo permanece sen aclarar, cando a previsíbel complexidade dunha sociedade sostíbel demanda unha complexidade similar nas súas institucións e organismos. Igualmente, os problemas de redistribución e xustiza social parecen dificilmente asumíbeis por unha orde descentralizada carente de dispositivos de coordinación e solidariedade dentro da comunidade política (cf. Cory e Rahn, 2012); canto máis nos despracemos do Estado social cara a autonomía local, menos probabelmente atoparemos os mesmos niveis de saúde, benestar e servizos sociais entre as distintas comunidades (Eckersley, 1992:175). A chegada da harmonía edénica que segue á implantación da orde política axeitada, extensión da orde natural, parece eliminar todos estes problemas e facer por iso superfluo a súa consideración a ollos do ecoloxismo radical, cando á súa existencia compromete severamente á súa proposta.

Máis importante que a abstracta formulación dunha vocación descentralizadora é entón a súa aplicación práctica. O principio da escala axeitada vai na dirección correcta, por se tratar dunha reordenación racional da competencia decisional dende o punto de vista territorial e funcional, que atende á natureza concreta do problema. Para a súa plasmación o importante non é tanto elixir de xeito xeral entre centralización e descentralización senón decidir que funcións deben ser centralizadas e cales descentralizadas (cf. Bealey, 1988; Grimaldi, 2005). Elección que non ten por que arroxar un saldo favorábel á atribución de funcións á comunidade, porque o carácter mesmo dos problemas medioambientais pode en moitos casos inducir que a escala axeitada esixa unha inclinación centralizadora (Martell, 1994:55). Como enseguida apuntarei, a importancia do Estado para unha política verde é moito maior do que parte da ecoloxía política chegou nunca a aceptar.

O propio pensamento ecoloxista parece apostar por unha postura pragmática que acepta as dificultades de aplicación dunha forma anarquista de organización política, inda cando obedeza con iso á mera prudencia (cf. Baxter, 1999:141). Pese ás transformacións experimentadas e ao incerto signo das que agora teñen lugar, o ecoloxismo non pode ignorar que o carácter instrumental e intervencionista do Estado moderno (cf. Crook *et al*., 1992:20) é imprescindíbel para a adopción e execución dunha política de sostibilidade. Podemos sinalar a seguinte series de razóns en favor do Estado dende a óptica da ecoloxía política:

1. A descentralización da vida social non é imaxinábel sen unha instancia capaz de coordinar as relacións entre as distintas comunidades. É en todo caso necesario o concurso de complexas

[322] … acaban donde no quieren estar: con una estructura 'nacional' más pesada de lo que algunos de ellos querrían.

estruturas sociais e administrativas que garantan a participación democrática, os dereitos civís e a coordinación igualitaria dos recursos económicos (Frankel, 1990); a mesma descentralización económica baseada nas cooperativas non é viábel sen un axente central que asuma a tarefa da súa coordinación e a resolución dos problemas dela xurdidos (Carter, 1996). O informalismo libertario do ecoloxismo radical acha refutación na necesidade da forma.

2. A defensa do principio da escala axeitada presupón en si mesma a existencia dunha autoridade estatal, porque existen funcións que só un axente central pode asumir. Probabelmente, a resistencia do ecoloxismo radical débese aquí á identificación do Estado e das institucións centralizadas cun principio xerárquico de organización política. Mais se, de acordo co principio de subsidiariedade en que se fundamenta a escala axeitada, o criterio de atribución é que a decisión ten que corresponder ao nivel mínimo requirido, o que se ten en conta son as funcións e non as xerarquías, de xeito que unha comunidade local non se subordina ao Estado senón que forma parte do mesmo e exerce no seu seo funcións distintas.

3. Xa se sinalou que o obxectivo da redistribución social, acotío mencionada polos verdes, esixe da capacidade estatal, pois unha organización exclusivamente comunitaria non pode en xeito algún alcanzar ese obxectivo, que no cadro idealizado e extraido de todo condicionante histórico debuxado polos verdes está xa acadado. O papel do Estado no control dos efectos desigualitarios do mercado e no estabelecemento da estrutura dunha sociedade xusta non pode ser infravalorado.

4. A condición global e complexa dos problemas medioambientais non fai senón pór de releve a insuficiencia dunha solución puramente descentralizadora; abordar eficazmente problemas transfronteirizos e interdependentes require da existencia de axencias centralizadas capaces de esforzos sistemáticos, coordinados e de alcance global. Precísase **"**unha perspectiva supra-rexional e unha acción multilateral por parte dos Estados nacionais**"**[323] (Eckersley, 1992:174). A contradición en que os verdes incorren resulta patente: se invocan un carácter transnacional dos problemas medioambientais, a solución non pode ser a devolución do poder e da capacidade de decisión ás instancias locais (Goodin, 1992:168).

5. A condición integral e omnibarcadora do principio de sostibilidade promove que unha eficaz xestión e mantemento do mesmo non pode levarse a cabo en ausencia dunha instancia coordinadora e reitora da calidade do Estado. A soa arquitectura xurídica necesaria nunha sociedade sostíbel e complexa tamén demanda a súa intervención. Tamén o control das políticas concretas aplicadas como parte da máis xeral aplicación da sostibilidade, e a penalización dos incumprimentos, son tarefas cuxo desempeño corresponde antes a unha autoridade estatal central que ao conxunto das autoridades locais, sexa cal sexa o seu grao de coordinación. A sociedade sostíbel non é unha sociedade virtuosa, por máis que a harmonía prefabricada que para os verdes segue á superación do actual contexto sociocultural así o espere.

---

[323] … a supraregional perspective and multilateral action by nation States…

6. O eludir xurídico no pensamento verde radical únese á sistemática desatención cara ao papel da burocracia, cuxa soa mención convoca aos pantasmas da rixidez racionalista e tecnocrática que se opón á desexábel informalidade dunha sociedade ben intencionada, onde todo funciona espontaneamente coa silenciosa eficacia do natural. A burocracia é, non obstante, unha compoñente necesaria dunha política de sostibilidade, que como mostrei non se esgota na súa condición preceptiva, porque a definición da mesma ten que seguir o despregue dunhas políticas e dunha actividade administrativa e burocrática sen as cales a súa consecución non é posíbel. A iso hai que engadir a imposibilidade de desmantelar servizos como os sanitarios ou educativos, porque como é obvio non todo é sostibilidade nunha sociedade sostíbel. É necesaria a reforma da administración para flexibilizala e facela máis eficaz na resolución de problemas como os que a sostibilidade formula.

7. A crecente autonomización do sistema económico respecto do poder político, que o proceso de globalización económica e financeira ilustra con claridade, demanda un maior grao de coordinación transnacional entre Estados cuxo papel no goberno dese proceso ten que ser reforzado e non abolido, porque non se ve de que outro xeito a política pode recuperar o seu control sobre fenómenos que teñen que se subordinar á mesma.

8. Xa sinalei os riscos asociados á adopción polas comunidades verdes do modelo de *gemeinschaft*, en forma de constitución dunha vontade ecolóxica xeral que forza ás cidadás e cidadáns a adoptar unha estraña forma de liberdade; tamén os problemas que isto formula ao pluralismo de valor característico das nosas sociedades, para o exercicio da cidadanía e para a participación no debate público. O Estado cumpre aquí unha función de garantía dos dereitos das minorías e do mantemento do pluralismo, ademais de constituír un referente simbólico que transcende o máis reducido marco comunitario. En palabras de Eckersley: **"**a defensa eco-anarquista da soberanía local non proporciona un firme recoñecemento institucional dos moitos estratos diferentes da comunidade social e ecolóxica que atopan a súa cohesión *alén* do nivel da comunidade local**"**[324] (Eckersley, 1992:182).

9. Do mesmo xeito, o Estado pode actuar como garante da pluralidade e o vigor da sociedade civil, ben sexa como marco neutral do asociacionismo (cf. Hirst, 1993 e 1995), ben como activo xerador das asociacións de interese (cf. Cohen e Rogers, 1998), provendo en todo caso unha estrutura social e legal que facilite ese pluralismo asociacional. A esta función protectora da sociedade civil que corresponde ao Estado hai que sumar o papel activo do mesmo na preservación e protección de **"**novas formas de asociación política extra-estatal**"**[325] (Clarke, 1996:104). En suma, un Estado con funcións claramente delimitadas non é incompatíbel cunha sociedade civil

[324] … the ecoanarchist defence of local sovereignty provided no firm institutional recognition of the many different layers of social and ecological community that cohere *beyond* the level of the local community.

[325] … new forms of extra-statist political association.

igualmente forte, especialmente se esta sociedade civil ve recoñecido o seu carácter público; a relación entre ambas as dúas é, máis ben, de mutuo reforzo (Walzer, 1992:104).

10. De especial interese é a función que o Estado pode cumprir en relación, primeiro, á conformación discursiva da sostibilidade, e despois na aplicación e constante redefinición da mesma, nunha democracia entendida como espazo para a deliberación e decisión colectivas. O Estado constitúe o marco dialóxico da sostibilidade. O Estado é unha condición necesaria (aínda que non suficiente) para a elaboración de discursos de sostibilidade na esfera pública das democracias liberais modernas (Barry, 1996:125), función que non pode perder na democracia pos-liberal que a política verde pretende, tendo en conta a condición preceptiva da sostibilidade, por si soa e en gran medida de natureza liberal. O Estado debe proporcionar garantías legais que faciliten os procesos deliberativos democráticos (Christoff, 1996:166).

O Estado constitúe así un elemento irrenunciábel para unha política verde reformulada. Inda que algúns críticos consideran que o emprego dunha noción abstracta de Estado, entendido como entidade legal-institucional á marxe da súa forma histórica concreta, escurece **"**prácticas ecocidas**"**[326] que son **"**trazos internos á lóxica estatal**"**[327] (cf. Paterson, 1999:78), xa apuntei como existen, contrariamente, razóns tanto democráticas como ecolóxicas para unha aceptación non estratéxica nin temporal, senón de principio, do Estado dentro da teoría política verde (Barry, 1994:380). Non é menos certo que ese duplo fundamento democrático e ecolóxico da necesidade do Estado relaciónase cos dous principios reitores da política verde e conducen en consecuencia ao cuestionamento do Estado liberal. Non se trata, ao meu xuízo, de crear un Estado verde, recoñecemento implícito dunha especie de subordinación do conxunto da vida social ao obxectivo da sostibilidade, senón máis ben de transformar o Estado na medida necesaria para o cumprimento da súa función, que é a de servir de soporte para a democratización da democracia e para o desenvolvemento dunha concepción preceptiva da sostibilidade. Para iso, o Estado mesmo debe ser democratizado; condición de posibilidade dunha democracia verde e dunha concepción normativa da sostibilidade. A preexistencia da maquinaría administrativa á democracia e a necesidade que tivo esta de se adaptar a aquela non estivo ausente de dificultades mutuas (Bealey, 1988:63), porque até certo punto, a lóxica democrática esta rifada coa lóxica tecnocrática. De aí que unha teoría verde do Estado que propenda á súa democratización debe respectar os límites desta. Cabe someter a control cidadá democrático a decisión política e o seguimento da súa aplicación, mais non é tan seguro que se poda levar a cabo unha completa democratización dos procesos administrativos e lexislativos, a risco de caer na ineficacia. Ao igual que ocorre coa racionalidade instrumental propia do desenvolvemento técnico de principios normativamente estabelecidos, á definición colectiva e mediante procesos participativos da política de sostibilidade segue unha aplicación no campo

[326] … ecocidal practices…

[327] … features internal to the logic of the state.

xurídico e administrativo que é, preponderantemente, técnica. Na medida en que se pretende democrático, o Estado dunha democracia verde non pode ser o resultado dunha **"**re-programación ecolóxica do sistema político**"**[328] (Serrano Moreno, 1997:161), é dicir, un mero instrumento para a aplicación dunha sostibilidade técnica, mera reprodución do horizonte autoritario anteriormente descrito. Debe, pola contra, constituírse como un Estado máis versátil e flexíbel. Un Estado cuxa estrutura institucional se adecúe aos obxectivos da política verde sería múltiple e relacional, cun elevado grao de reparto competencial entre as axencias centrais e as periféricas (Weibust, 2009). As súas estruturas de decisión terían que ser flexíbeis e axeitadas ao tipo de decisión que teñen que adoptar, e abertas dende logo ao control e á participación cidadá. O Estado non é xa o centro da política, aínda que a proliferación de axentes lexitimados para a discusión e participación política non exclúa a especial atención que debe prestar o medio ambiente como ben colectivo (cf. Eder, 1996). De aí que, dada a natureza da sostibilidade, a necesidade da súa definición colectiva e a esixencia de coordinación institucional e cooperación cidadá para á súa consecución e mantemento, sexa necesaria para preservar a súa función **"**como instrumento de simbolización e de xestión dos intereses xerais ou dun meta-interese colectivo por riba dos diferentes intereses particulares**"**[329] (Vallespín, 2000:141). Para a política verde, o Estado non é só unha maquinaría administrativa senón ante todo un marco preceptivo e institucional necesario para a realización da democracia e a consecución da sostibilidade.

4.2. **Participación e incerteza na democracia verde**

O ecoloxismo político tendeu a expresar a súa orientación política emancipadora mediante unha concepción participativa da democracia. O certo é que tamén ignorou o vencello entre sostibilidade e democracia, non atendendo en consecuencia ao xeito en que a concepción da primeira condiciona a forma da segunda. A participación non se relaciona univocamente coa sostibilidade. Pode así resultar que a elección da democracia participativa polo ecoloxismo responda antes aos seus propósitos democratizadores, aos que indubidabelmente serve, que á conxunción de democracia e sostibilidade á que unha democracia verde aspira. Dende as mesmas premisas, é convínte avaliar a validez das formas directas de democracia e a utilidade das institucións representativas. Por outra parte, tanto os novos riscos de grandes consecuencias xerados pola modernidade tardía descritos por Beck (2006), como a ineludíbel dimensión técnica da sostibilidade esixen atender ao lugar que nunha democracia verde ten que ocupar o xuízo experto. A integración do mesmo nos procesos de decisión pode inducir problemas no que se refire á participación política dunha cidadanía tecnicamente profana.

---

[328] … reprogramación ecológica del sistema político.

[329] …como instrumento de simbolización y gestión de los intereses generales o de un meta-interés colectivo por encima de los diferentes intereses particulares…

4.2.1. *Participación e sostibilidade*

A concepción verde da democracia é substancialmente participativa. En coherencia coa súa crítica da democracia liberal, coa súa concepción da cidadanía, coa súa orientación emancipadora e a súa defensa da igualdade, así como cunha descentralización que outorga o poder de decidir aos afectados polo problema en cuestión, o ecoloxismo político só concibe unha democracia verde de signo participativo. Xa na década dos sesenta a crise ecolóxica é contemplada ante todo **"**como crise de participación**"**[330] (Eckersley, 1992:8), e na súa conformación no movemento verde exercen poderosa influencia a Nova Esquerda e a corrente teórica en favor de dar un xiro participativo á acomodaticia concepción liberal. A crítica verde subscribe a teoría demócrata-radical, é dicir, cre que a democracia liberal se basea en premisas acerca da natureza humana, o coñecemento e a política que son xenuinamente liberais, mais non intrinsecamente democráticas (Barber, 1984:2). Non son os aspectos liberais da democracia liberal os que conduciron até a crise ecolóxica, senón ás súas fallas democráticas (Plumwood, 1995:147). A resposta a estes problemas está, para os verdes, no desenvolvemento dun modelo participativo de democracia, cuxa relación co principio de sostibilidade que constitúe o seu outro obxectivo principal non é obxecto da suficiente reflexión.

É coñecido que a democracia participativa constitúe un dos modelos paradigmáticos de democracia, e como tal aparece, xeralmente en forma dun tipo ideal que admite numerosas variantes, nas tipoloxías dedicadas a clasificar as formas de democracia (cf. Held, 1987 e 1993b; Macpherson, 1982; Águila *et al*., 1998; Máiz, 2006). O seu principio xustificatorio é que un igual dereito ao desenvolvemento persoal só se pode lograr nunha *sociedade participativa*, que fomenta un sentido de eficacia política, nutre un interese polos problemas colectivos e contribúe á formación dunha cidadanía activa e reflexiva capaz de tomar parte substancial no proceso político. A protección e agregación de intereses individuais non pode servir aos fins dunha auténtica democracia, porque só a participación cidadá pode garantir o autogoberno colectivo e dar forma a unha cidadanía comprometida co mesmo. Fronte á forma *débil* de democracia, proposta polo liberalismo, unha democracia *forte* tenta crear unha linguaxe pública que axude a reformular os intereses privados en termos susceptíbeis de acomodación pública, entendendo aos suxeitos non como entidades abstractas senón como cidadáns e cidadás, subliñando con isto a igualdade e a comunidade (Barber, 1984:119). Os ecos das tradicións atenienses e republicana déixanse escoitar aquí. Mais a homoxeneidade ética non é un requisito para a viabilidade desta forma de democracia; o propio Barber apunta á participación como medio para a resolución de conflitos en ausencia da devandita homoxeneidade, e mediante un continuo proceso de auto-lexislación e transformación dos individuos e intereses privados en cidadáns e bens públicos (Barber, 1984:132). A énfase liberal nos dereitos individuais e a súa desatención cara aos valores comúns é aquí revertida (cf. Trend, 1996b:

[330] … as a crisis of participation.

12). O acervo liberal non é ignorado, e de feito a democracia participativa poderíase considerar o cumprimento da promesa implícita na democracia liberal, isto é, garantir ás cidadás e cidadáns a capacidade para a maximización dos seus poderes, é dicir, do seu desenvolvemento individual (Macpherson, 1979). As mesmas condicións de pluralismo ás que todo proxecto democrático se debe acomodar permiten afirmar a centralidade ao mesmo do principio liberal segundo o cal os individuos deberían ter a posibilidade de organizar ás súas vidas, elixir os seus fins e realizalos libremente (Mouffe, 1996). A participación política en condicións de igualdade, na medida en que propende a outorgar ao suxeito un maior control sobre as decisións que lle afectan a el e á súa contorna, oriéntase nesa dirección. A teoría participativa da democracia recupera a orientación preceptiva que a teoría contemporánea da democracia, máis centrada en aspectos descritivos, tería esquecido, e de aí a énfase na función *educativa* da participación, entendida como proceso que se alimenta e sostén por si só (Pateman, 1970:42). A participación *crea* a comunidade que se goberna a si mesma, e á vez esa creación é participación (Barber, 1984:155).

A ecoloxía política é sensíbel a esta argumentación. Os seus propósitos democratizadores non poden ser desenvolvidos nunha democracia onde o elemento representativo terminou neutralizando toda forma de participación que non sexa o voto (Porritt, 1984); de aí que a maioría dos verdes sexan partidarios dunha forma de sociedade radicalmente participativa na que son necesarias a discusión e o acordo acerca do máis amplo conxunto de cuestións políticas e sociais (Dobson, 1997). O clásico manifesto do partido verde alemán é claro ao respecto: **"**a crise ecolóxica, económica e social só pode ser contrarrestada mediante a libre autodeterminación daqueles afectados (…) defendemos a autodeterminación e o libre desenvolvemento de cada ser humano (…) queremos que a xente forme ás súas vidas creativamente en solidariedade, en harmonía co seu medio ambiente natural, os seus propios desexos e necesidades, e libres de ameaza externa**"**[331] (citado en Goodin, 1992:124). A autonomía e a igualdade son realizadas na participación. Esta non é, sen embargo, unha noción exenta de problemas. A maior parte dos mesmos proveñen do choque entre a orientación preceptiva da democracia participativa e o contexto e as condicións propias da democracia liberal e a sociedade complexa. Así, a participación xa non se efectúa nunha esfera pública, senón nunha multiplicidade de esferas; a emerxencia, a través da participación, de cidadás e cidadáns virtuosos, autónomos e activos non se pode dar por suposto, xa que a nosa contorna sociocultural ben pode xerar, pola contra, cidadáns e cidadás estratéxicos e particularistas; a creación de estruturas participativas pode crear ineficiencia e caos dada a conformación da nosa sociedade; a ampliación da participación a todos os grupos pode dar lugar a mecanismos de oligarquización e a fenómenos de profesionalización e apatía (cf. Águila, 2002:634-636). A participación, por outra banda, require dunha dedicación que a cidadanía pode non estar disposta a aceptar, máxime nun marco de liberdades privadas e realización persoal extra-

[331] … ecological, economic and social crisis can be countered only by the self-determination of those affected (…) [W]e stand for self-determination and the free development of each human being (…) [W]e want people to shape their lives creatively together in solidarity, in harmony with their natural environment, their own wishes and needs, and free from external threat.

política como aquel que o liberalismo e a sociedade de consumo xeran; a profesionalización da política é tamén unha mostra do desinterese cidadá por unha actividade percibida cada vez máis como mera *xestión* técnica do funcionamento ordenado dos sistemas económico e social. É igualmente discutíbel, por último, a asociación que a concepción participativa de democracia estabelece entre a democracia e a excelencia de carácter que a participación expresa, admirábel en si mesmo, mais dubidoso, na medida en que se fai depender o atractivo da democracia á posesión pola sociedade dun certo tipo de código moral (Weale, 1999:97). A resposta a estas críticas debe provir, sobre todo, dunha nova concepción da participación, máis ampla e menos cinguida ao sistema político, de acordo por tanto coas vixentes condicións sociais; volverei sobre isto cando me ocupe do modelo inclusivo de democracia como desenvolvemento do ideal participativo.

A preferencia verde pola concepción participativa da democracia non formula problemas dende o punto de vista democrático, tendo en conta os propósitos democratizadores da ecoloxía política. Non obstante, unha democracia verde debe conxugar esta democratización da democracia co segundo dos seus principios reitores, é dicir, a sostibilidade. É convínte preguntarse entón polas razóns especificamente *verdes* que o ecoloxismo político posúe para se adherir ao ideal participativo de democracia. Porque o consecuencialismo verde compromete toda vinculación de principio; a defensa da democracia e da sociedade participativa non se corresponde cuns fins que non esixen para a súa realización un sistema político democrático (cf. Valencia, 1998b:163). A postulación dunha democracia radical nada ten que ver co obxectivo da sostibilidade. Tampouco cabe unha derivación preceptiva a partires da concepción verde da natureza. A celebración verde da diversidade ecolóxica non equivale a unha defensa da democracia, porque a diversidade non é necesariamente democrática, nin a interdependencia que relaciona e liga a todos os elementos do ecosistema reflicte máis que unha relación de reciprocidade que non connota igualitarismo. Do mesmo xeito, non existe na natureza nada semellante á participación, pese a que se poda soster o contrario mediante unha mala interpretación dos procesos e formas naturais informada pola ecoloxía, que leva a ver:

> "… a natureza non como unha constelación de comunidades cegas ou mudas, crueis ou competitivas, mesquiñas ou necesitadas, senón, liberada de todos os enganos morais antropocéntricos, como un ámbito *participativo* de formas de vida interactivas cuxos principais atributos son a fecundidade, a creatividade, e a existencia dunha dirección (…). *A vida é activa, interactiva, procreadora, relacional e contextual*"[332] (Bookchin en Biehl, 1997:40-41).

Trazos todos eles proxectados por unha ollada humana que non debería deducir de aí a existencia dunha sorte de *subxectividade reflexiva* xeral na natureza, que é o único que permite falar

[332] … nature not as a constellation of communities that are blind or mute, cruel or competitive, stingy or necessitarian, but, freed of all anthropocentric moral trappings, as a *participatory* realm of interactive life-forms whose most outstanding attributes are fecundity, creativity, and directiveness (…). *Life is active, interactive, procreative, relational and contextual*

de participación e intencionalidade. Porque, en realidade, cada entidade natural cumpre unha función no tempo e no espazo, que non dá cabida ao inesperado por ser parte dunha cadea, estrutura dada de sucesos naturais. Esta constatación non incorre nunha visión mecanicista, porque a ausencia de conciencia no mundo natural impide asemade a existencia de participación. A muda interdependencia e a cega obediencia aos mandatos do instinto impiden por completo xustificar un modelo participativo de democracia a partires da concepción da natureza; todo paralelismo non pasará de ser unha asociación simbólica carente do menor valor preceptivo e de toda forza derivativa.

Tendo en conta que os principais argumentos verdes en favor dun modelo participativo de democracia se reproducen cando este ideal adopta a forma inclusiva, que aquí defenderei como axeitada para a constitución dunha democracia verde, os devanditos argumentos serán considerados cando se analice tal xustificación preceptiva. É a relación entre sostibilidade e participación a que presenta interese agora, porque os verdes tenden a considerala de recíproco reforzo, de xeito que a participación política xúlgase funcional para a sostibilidade á marxe das súas virtudes democráticas; mais non é así necesariamente. Partiremos coa pasaxe na que Robert Goodin fundamenta a preferencia verde polo modelo participativo:

> "Sobre todo, a teoría verde trata aos seres humanos individuais como axentes que naturalmente son, e moralmente deberían ser, entidades autónomas e autogobernadas. Politicamente, iso implica directamente ao tema central da teoría da acción política verde: a importancia da completa libre e activa participación de todos na formación democrática das súas circunstancias persoais e sociais"[333] (Goodin, 1992:124).

Para o ecoloxismo político, por unha banda, a participación política é un medio para lograr que a autonomía natural do ser humano, co seu desexábel correlato de autonomía moral, sexa obxecto de plasmación política e, en consecuencia, unha verdadeira influencia na determinación das súas circunstancias. Só esta efectiva posibilidade de influencia confirma á autonomía como autonomía e non a reduce a pura abstracción formal. A participación cumpre, deste xeito, unha clara función devolutiva, isto é, as cidadás e cidadáns recuperan o poder de dar forma ás súas circunstancias. Sen embargo, a participación dos cidadáns e cidadás na formación democrática das súas circunstancias non asegura en xeito algún a concordancia dos resultados co obxectivo da sostibilidade (Arias, 2001). Dificilmente a participación pode así postularse como compoñente necesario da mesma. Esta non é unha cuestión menor. Porque se os verdes defenden un modelo participativo de democracia caracterizado por reclamar unha activa implicación cidadá no proceso de goberno, e se a organización socio-política en que esa democracia esta chamada a se realizar se caracteriza por amplos niveis de descentralización e un maior protagonismo da comunidade, tal e

[333] Above all else, the green theory treats individual humans beings as agents who naturally are, and morally ought to be, autonomous and self-governing entities. Politically, that pretty directly implies the central theme of the green political theory of agency: the importance of the full, free, active participation by everyone in democratically shaping their personal and social circumstances.

como a ecoloxía política pretende, é de esperar entón que as áreas abertas á participación se vexan notabelmente incrementadas. O problema é que a participación adopta aquí unha posición central nos deseños institucionais e nos cambios políticos necesarios para a consecución da sostibilidade, mais de aí non se deduce ningunha razón de principio que permita vincular participación e sostibilidade de xeito necesario. Non é correcto afirmar que a participación política é un elemento constitutivo da sostibilidade e un requisito previo da mesma á marxe do tipo de sistema político en cuestión (cf. Choucri, 1999:149). O que a sostibilidade indubidabelmente demanda é máis ben a cooperación cidadá no cumprimento das súas leis e seguimento das súas prácticas, mais non a participación cidadá no seu goberno ou xestión. Esta necesidade de cooperación non se debe confundir coa esixencia de que a sostibilidade sexa participativa (cf. Paehlke, 1989:278). Pódese entón considerar que a participación política cidadá é unha parte imprescindíbel do programa verde no que respecta ao principio de democratización da democracia, pero só continxente no que se refire á sostibilidade. De feito, tal participación política podería chegar a ser incompatíbel coa consecución e o mantemento da sostibilidade. Tamén aquí faise obrigado distinguir entre sostibilidade tecnocrática e forma aberta da mesma.

A adopción dunha forma tecnocrática de sostibilidade formula insalvábeis problemas no que toca á conciliación de sostibilidade e participación. Habería que se preguntar, neste caso, en que poderían participar efectivamente as cidadás e cidadáns, porque a presunta maior fiabilidade técnica da sostibilidade tecnocrática reduce e constrinxe as opcións institucionais dispoñíbeis e o espazo mesmo para a actuación política. No marco desta forma de sostibilidade a democracia participativa só podería ser unha mera forma sen correlato substantivo, xa que as áreas abertas á participación e decisión cidadá estarían tanto ou máis limitadas que no modelo democrático liberal. As rixideces propias dunha sociedade sostíbel tecnocraticamente definida dificilmente deixarían espazo substantivo á participación cidadá. Nela, a parte da política verde dedicada á democratización da democracia subordinaríase á dedicada a alcanzar a sostibilidade.

Se, en cambio, os verdes adoptan un modelo aberto de sostibilidade, as propostas a favor dunha democracia democratizada cobran completo sentido, porque aquel modelo non é determinante da forma de organización social. Tampouco aquí a relación é en principio necesaria, porque nada parece esixir que esa democracia que acepta a consecución da sostibilidade como principio teña por que ser máis participativa. Non obstante, si existe aquí a posibilidade de vincular de xeito necesario un determinado modelo de democracia co principio de sostibilidade e unha política verde reformulada. Porque a sostibilidade aberta demanda en si mesma a definición pública e colectiva do seu contido, así como da súa posterior execución, mantemento e constante consideración. A sostibilidade aberta é tamén sostibilidade participativa.

Antes de propor un modelo normativo de democracia verde coherente coa reformulación da política verde aquí defendida e cunha concepción normativa da sostibilidade, convén atender á relación entre o aspecto preceptivo da sostibilidade e o seu aspecto técnico. Porque, aínda que a

sostibilidade sexa obxecto de definición social colectiva en virtude do seu carácter esencialmente preceptivo e indeterminado, a súa dimensión técnica e científica non debe ser neglixente. E así como a posibilidade mesma de participación cidadá vese seriamente comprometida no marco dunha concepción tecnocrática da sostibilidade, esa mesma participación vese afectada no marco dun entendemento normativo cando esa ineludíbel dimensión técnica entra en xogo. A complexidade dos problemas medioambientais e o carácter do xuízo experto formulan problemas na súa integración nuns procesos de toma de decisión onde o xuízo cidadá carece de capacidade para comprender asuntos técnicos.

4.2.2. *Sostibilidade, risco, participación*

A condición intrinsecamente preceptiva da sostibilidade, que demanda que a definición do seu contido sexa obxecto de deliberación e decisión colectiva no marco institucional dunha democracia aberta á maior participación cidadá, non pode facer esquecer a súa tamén condición técnica. A necesaria subordinación dos aspectos técnicos e científicos da sostibilidade á previa fixación da súa orientación preceptiva responde, á vez, ao feito de que non existe unha única resposta ao problema da sostibilidade, e en consecuencia tampouco unha soa forma de sostibilidade susceptíbel de aplicación, xa sexa obxecto de definición tecnocrática ou ideolóxica. Caracterizadas as relacións socio-ambientais por unha esencial indeterminación e incerteza, a adopción dun enfoque exclusivamente técnico carece de toda lexitimidade, na medida en que esa normatividade provoca que toda decisión sobre a sostibilidade sexa causa de valores morais e políticos. Sen embargo, esta subordinación do técnico ao político non suprime a importante dimensión científica e técnica da sostibilidade; a complexidade desta e os múltiples niveis nos que opera, así como o feito de se enfrontar a uns problemas medioambientais cuxos peculiares trazos dificultan o seu tratamento, outorgan á ciencia e a tecnoloxía un papel central na aplicación e mantemento das políticas de sostibilidade democraticamente adoptadas. Acontece que unha estrita separación cronolóxica desas dúas facetas da sostibilidade, chamadas idealmente a sucederse no tempo, é en realidade inviábel. Isto é, que o estabelecemento dunha primeira fase na que os procedementos de decisión colectiva dan forma a unha sostibilidade que, nunha segunda, é técnica e cientificamente levada á práctica, daría lugar a unha auténtica fenda decisional e epistemolóxica que invalida ao procedemento no seu conxunto. Primeiro, porque a sostibilidade é antes un proceso ca un acto, esixindo por iso constante adaptación e redefinición, tanto preceptiva como técnica. Segundo, porque os aspectos técnicos da sostibilidade, se ben non determinan a definición normativa da mesma, si a condicionan nalgunha medida, e de pouco serve a elección dunha forma de sostibilidade que se revela despois tecnicamente inviábel. De aí que sexa necesaria a integración do xuízo experto nos procedementos de decisión colectiva sobre a sostibilidade. O problema é que eses procedementos están protagonizados por unha cidadanía profana que se pode mostrar incapaz de

comprender problemas tecnicamente complexos. A decisión política á luz das distintas posibilidades técnicas viría a verse contaminada e influída por unha inadecuada organización das relacións entre xuízo cidadá e xuízo experto. Esta integración é especialmente relevante para unha política verde que sitúa en primeiro plano a función transformadora de ciencia e tecnoloxía e a necesidade do seu control democrático. A emerxencia dun novo tipo de riscos, entre os que os medioambientais ocupan un papel prevalente, non fai senón máis intensa esa necesidade.

Esta nova noción de risco foi situada no centro da análise sociolóxica e preceptiva polo autor alemán Ulrich Beck, cuxa teoría da *sociedade do risco* atopou un eco extraordinario, especialmente comprensíbel no ámbito verde; a fin de contas, unha das súas características principais é o intento de situar as orixes e consecuencias da crise ecolóxica no corazón da teoría da sociedade moderna, colocando con iso ao medio ambiente e a súa problemática no centro da política contemporánea (Goldblatt, 1996:155; Jacobs, 1997b:8). Para Beck, a sociedade do risco é un produto da evolución mesma da modernidade. Lonxe de derivar en pos-modernidade, a modernidade entra nun proceso de modernización *reflexiva* que se caracteriza pola radicalización e universalización das súas consecuencias (Giddens, 1993; Beck, 2006). O deseño industrial clásico da modernización *simple*, onde o crecemento industrial indiscutido posúe unha dirección clara e predecíbel, é agora superado e levado até ás súas últimas consecuencias. É dicir, a sociedade moderna mina así os seus fundamentos, xa sexan formacións de clase, roles de xénero ou os prerrequisitos e formas do progreso técnico e económico. A modernidade reflexiva é así modernidade sen control, o resultado de cambios subrepticios e non planeados. A compoñente reflexiva desta modernidade refírese entón á auto-confrontación da sociedade coas súas propias consecuencias e efectos non desexados, que non poden ser asimilados nin tratados por medio duns estándares institucionalizados e instrumentos de análise e control que xa son inútiles (cf. Beck, 1997a:19). O autor alemán emprega o termo para se referir **"**a aquelas sociedades confrontadas cos desafíos da posibilidade auto-creada, oculta en principio e despois crecentemente aparente, da auto-destrución de toda vida neste planeta**"**[334] (Beck, 1995:67). A crise ecolóxica está pois no centro da análise, xunto á ameaza nuclear. Na modernidade avanzada, a produción social de riqueza vese sistematicamente acompañada da produción social de *riscos*, de xeito que os problemas de distribución daquela solápanse cos relativos á produción, definición e distribución destes (Beck, 2006). Cales son os trazos destes novos riscos? A diferenza dos riscos pre-industriais, que podían ser imputados a un ámbito externo, aos deuses ou á natureza, e duns riscos industriais que se manteñen dentro dunha escala limitada e producen unha inseguridade medíbel en termos de probabilidade e indemnización (cf. Beck, 1993:20; 1995:78), os novos riscos da modernización reflexiva presentan unhas características que permiten falar dunha ruptura da lóxica tradicional dos mesmos. Deixando a un lado o seu carácter global e a súa condición, a miúdo, irreversíbel e irremediábel, que non coñece tampouco límites sociais nin

[334] … for those societies that are confronted by the challenges of the self-created possibility, hidden at first, then increasingly apparent, of the self-destruction of all life on this earth.

temporais (pois ás súas consecuencias pódense estender no tempo), así como a discutíbel afirmación de que as posicións de risco non son posicións de clase, contestada pola desigual distribución dos riscos entre a poboación, vou reparar en dous trazos aquí especialmente relevantes:

1. Os novos riscos de grandes dimensións están baseados en interpretacións causais, e por iso só existen inicialmente en termos de *coñecemento* dos mesmos; os riscos poden ser modificados, dramatizados ou minimizados *dentro* do coñecemento, razón pola cal están **"**abertos nunha medida especial *aos procesos sociais de definición***"**[335] (Beck, 2006:34). Esnaquizouse a ruptura do monopolio da racionalidade científica na definición de riscos, co que asistimos á competencia entre valoracións e ditamines sobre os mesmos, razón pola cal o efecto *social* da súa definición non depende xa da súa consistencia científica (Beck, 2006). Tanto Beck coma Giddens adhírense a unha forma débil de construcionismo social, segundo a cal os riscos non poden comprenderse nunca á marxe do sistema de crenzas e posicións morais vixente; todo coñecemento acerca dos riscos está ligado aos contextos socioculturais nos que ese coñecemento se xera, de forma que os mesmos non son fenómenos obxectivos ou estáticos, senón que se estruturan e negocian constantemente como parte dunha rede de interacción social e de formación de significado (cf. Lupton, 1999). A percepción social dos riscos é así tamén un reflexo do paso dun xeito tradicional de produción do coñecemento xerado dentro dun contexto disciplinado e principalmente cognitivo, a un novo xeito onde a súa creación ten lugar en contextos máis amplos, social e economicamente interdisciplinarios (Gibbons *et al*., 1994). A adopción dun enfoque construcionista, acaido segundo o meu xuízo, esixe prestar atención ao enteiro proceso de percepción, construción e recepción social dos riscos. É a cultura a que determina o signo da avaliación realizada sobre un risco (cf. Douglas, 1994). Os riscos non son nunca riscos puros, senón riscos *percibidos*, e esa percepción é o produto dunha construción social (cf. Slovic, 2000). Os acontecementos que concretan un risco entran en interacción con procesos culturais, sociais e psicolóxicos, e o seu resultado pode aumentar ou aminorar as percepcións públicas do risco e do comportamento ante o mesmo (Kasperson *et al*., 1998:150). Entre a produción do risco e o seu efecto social media todo un proceso de recepción denominado *amplificación social do risco*, no que, por exemplo, xogan un papel importante os medios de comunicación (cf. Flynn *et al*., 2001) e a propia recepción psicolóxica individual (cf. O'Riordan, 1995).

2. Os riscos son en orixe o resultado dunha decisión, o que dá lugar ao problema da súa imputación, isto é, á pregunta acerca de quen os produce, como e por que. Aquí, sen embargo, o autor alemán parece incorrer nunha contradición, xa que tanto na súa teoría coma na de Giddens o xurdimento dos riscos de grandes dimensións é o produto dunha *irresponsabilidade organizada*, da actuación *ordinaria* das nosas institucións sociais, sen que podan ser sen embargo atribuídos nin causal nin indirectamente a ningunha delas nin ao Estado, porque son consecuencia do

[335] … abiertos en una medida especial *a los procesos sociales de definición*.

desenvolvemento autónomo da modernización, da *incerteza fabricada* que xeran as condicións estruturais da mesma (cf. Beck, 1995:63-65; Giddens, 1996:85). Parece así difícil conciliar estas dúas afirmacións, aquela da autonomía do cambio e aquela que imputa os riscos a unha decisión, salvo que se faga a distinción entre a modernización como desenvolvemento global e autónomo, que crea por si soa as condicións estruturais necesarias para o xurdimento dos riscos, e a posterior e concreta creación destes en ámbitos de decisión non abertos ao control social. Esta elucidación das orixes dos riscos de grandes dimensións apunta ao ámbito do que Beck denomina *sub-política*. Dado que os riscos de grandes consecuencias son produto da actuación ordinaria das institucións sociais da modernidade, o sistema político deixa de ser o centro exclusivo da política; como queira que a acción tecno-científica é empresarial adquire á vez unha dimensión moral e política previamente descoñecida, cabe referirse a este ámbito, que non é formalmente político, mais dende logo tampouco xa apolítico, como sede da subpolítica (cf. Beck, 2006). Esta politización das fontes non políticas de transformación social é característica dos novos movementos sociais e das novas formas de cidadanía; a política desborda o marco institucional e alcanza á totalidade da vida social. Do que se trata agora é de someter a control político e democrático os ámbitos da subpolítica, xa que doutro xeito o recoñecemento do seu auténtico carácter, non neutral nin en fins nin en valores, e de feito amparado na lexitimidade implícita proporcionada polo ideal de progreso, corre o risco de resultar irrelevante.

Tanto a calidade eminentemente social dos riscos, que polo demais responde á disolución da natureza en medio ambiente e ao duplo proceso de apropiación material e cultural da natureza pola sociedade, como o sinalamento do subpolítico como fonte non democratizada de transformación social, colocan de manifesto a necesidade de someter a control democrático a definición de riscos e políticas destinadas ao seu tratamento e a mesma produción dos mesmos. A dependencia social da definición de risco apunta igualmente á referida incerteza propia destes riscos de grandes dimensións, dende logo aplicábel ás súas posíbeis solucións. Neste sentido, a sostibilidade enfróntase a problemas medioambientais que, inda que existentes dende sempre, adoptan na modernidade tardía algúns dos trazos sinalados por Beck. Mais a súa normatividade intrínseca vén a demostrar a ausencia de solucións únicas para problemas complexos e interdependentes como os que produce a orde medioambiental. A procura da sostibilidade só pode ser incerta, dada a cantidade de sucesos nela implicada e as variábeis que os relacionan, así como o conxunto de innovacións por vir e o xeito en que repercuten sobre as presuncións existentes (cf. Torgerson, 1999a:57-58). Nin sequera é posíbel determinar a ciencia certa, por exemplo, se o crecemento económico beneficia ou prexudica a calidade medioambiental, ao se basear ambas as dúas hipóteses en asuncións e afirmacións acerca do futuro que non son refutábeis (cf. Neumayer, 2003:89). Os novos riscos posúen un horizonte semántico, dominado polas ideas de invisibilidade, inmanencia, latencia e incerteza, que se opoñen fortemente aos discursos baseados na proba científica, a predición, a

certeza, a dependencia dos datos e medidas empíricas (Adam, 1998:37). Incluso dentro da propia ecoloxía política existen distintos enfoques para a resolución dos problemas medioambientais (O'Neill, 1997:96). Tamén a metafísica relacional do ecocentrismo, a partires da convicción de que a vasta complexidade do mundo impide o seu verdadeiro coñecemento último, acredita na imposibilidade de alcanzar solucións certas e indiscutíbeis para os riscos e ameazas medioambientais, mais a consecuencia preceptiva principal que de aí se extrae é a necesidade de extremar a precaución nas nosas relacións socio-ambientais e de cultivar un sentimento de humildade cara ao mundo (cf. Mills e King; 2000:134). A incerteza asociada tanto aos riscos de grandes dimensións coma ás solucións aplicábeis aos mesmos trae consigo a necesidade de que sexan procesos democráticos o máis inclusivos e participativos posíbeis os que canalicen a deliberación e a toma de decisións cuxa lexitimidade non deriva aquí da súa eficacia senón do procedemento que as produce. É certo, non obstante, que a introdución de prácticas participativas nos procesos de decisión non só non provocan a democratización dos mesmos, senón que incrementan de feito a capacidade institucional de goberno (Hajer e Kesselring, 1999:19). A política verde nega a existencia de verdades únicas e obxectivábeis, xa sexan técnicas ou ideolóxicas, aplicábeis a cada contexto. A normatividade subxacente ás mesmas esixe, en consecuencia, que a ciencia sexa aplicada *dentro*, non *alén*, da regulación democrática (Barry, 1999:203). O contrario é incorrer na ilusión cientifista que confía no saber-decidir dos expertos en materia de fins, que expresa tamén desconfianza cara as instancias políticas (Lipovetsky, 1994:229); unha forma de escapismo. En calquera caso, o problema é que esa normatividade non suprime aspectos técnicos decisivos na formulación, aplicación e xestión dunha política de sostibilidade. As relacións entre coñecemento experto, decisión democrática e participación cidadá non son unívocas nin de fácil arbitraxe.

A relación entre a cidadanía e o coñecemento experto, isto é, a relación entre a existencia de materias nas que a intervención do xuízo científico ou técnico é relevante e as posibilidades de decisión democrática en torno ás mesmas mediante a participación e o xuízo cidadá, enfróntase a problemas de distinto índole mais común orixe: a discrepancia entre un discurso técnico e outro profano, empregando linguaxes inconmensurábeis entre si, só se poden complementar e entenderse a costa de verse desnaturalizados. A lexitimidade da decisión pode verse comprometida en ausencia do xuízo cidadá, pero á vez o afastamento do coñecemento experto pode privar á mesma de toda sombra de eficacia. Como sinala O'Neill:

> "Unha política medioambiental racional require que os cidadáns acepten como autorizados os xuízos doutros, científicos en particular, sen ser capaces de avaliar os fundamentos deses

> xuízos. Como pode ser racional soster crenzas sobre a autoridade doutros? É iso compatíbel coa autonomía individual e a democracia política?"[336] (O'Neill, 1993:5).

A resposta é que a compatibilidade da autonomía e a democracia con respecto a un xuízo experto, cuxos fundamentos a cidadá e o cidadán non poden validar, dependerá tanto das mediacións e filtros estabelecidos á hora de abordar a deliberación e a toma de decisións, que poden contribuír a retirar o veo do hermetismo e aproximar, na medida do posíbel, aqueles fundamentos á comprensión cidadá, como da propia relativización da certeza do xuízo experto, cuxo substrato social e ideolóxico non debe ser infravalorado. Tamén este xuízo experto, a fin de contas, vese afectado por distintas formas de incerteza, que afectan ao experto cando se lle solicita consello para a elección de políticas con compoñente técnica, especialmente no marco da sostibilidade; así, unha incerteza pragmática que deriva da insuficiencia duns medios inadecuados á complexidade de problemas como os medioambientais; unha incerteza teórica que acaece cando non existe un marco teórico forte que unifique un campo científico, algo habitual en materia medioambiental; e finalmente, unha incerteza relacionada coa complexidade das predicións ecolóxicas en cuestión. Tanto o xuízo cidadá coma o experto dependen, en última instancia, de cuestións de valor, da súa concreta orientación preceptiva (Arias, 2001). Pode apreciarse aquí, en calquera caso, un problema interno á ciencia mesma: as relacións entre ciencia e cidadanía non só se ven dificultadas pola ausencia de estruturas apropiadas de mediación entre as mesmas, senón tamén a causa dunha máis profunda incongruencia (ou incompatibilidade estrutural) entre as necesidades dos cidadáns e a estrutura cognitiva e institucional da ciencia contemporánea (Irwin, 1995:161). Aquí existen dúas cuestións reducidas a unha: a crenza en que as *necesidades* cidadás e os *obxectivos* científicos están dados de antemán e non son modificábeis. Isto vale sobre todo para os intereses cidadás (cf. Máiz, 2011), en numerosas ocasións preconformados por unha dinámica social e cultural que, en gran medida, *produce* tipos concretos de cidadáns-consumidores, ou en todo caso condicionadas pola despolitización da esfera pública, pasiva receptora dos avances científicos que, a través da tecnoloxía, non parecen, precisamente, ficar á marxe da vida social da que a ciencia se di parte e servidora. De novo aquí cabe pensar, con non poucas doses de voluntarismo, que a articulación dun marco institucional e de procedementos decisorios reflexivos e abertos á participación cidadá, onde o xuízo experto poda manifestarse e ser sometido á deliberación e á decisión por el influída e onde materias até agora por completo afastadas de toda forma de control democrático, pode facilitar que a fenda entre cidadanía e ciencia sexa, nalgunha medida, reparada. Mesmo a forma de concibir a cidadanía ponse en cuestión, pois non en van os tratamentos tradicionais de cidadanía preocupáronse pouco dos problemas de coñecemento e *expertise* (Irwin, 1995:178). Na medida en

[336] Rational environmental policy requires citizens to accept as authoritative the judgements of others, in particular scientist, without being able to appraise the grounds for those judgements. How can it be rational to hold beliefs on the authority of others? Is it compatible with individual autonomy and political democracy?

que demandan un novo marco institucional e novos procedementos de decisión, os riscos da modernidade tardía supoñen unha redefinición da mesma cidadanía.

Esta revisión da cidadanía imposta polos novos riscos tecno-científicos oriéntase na mesma dirección que a proposta pola política verde ou polos partidarios de afondar na mesma, das que constitúe, ao cabo, expresión e reflexo. Como sinala Hiskes, o risco moderno esixe da cidadanía non que se defina en termos dos privilexios garantidos polo Estado para a persecución de obxectivos privados, nin en termos da relación xeral do individuo con aquel, senón o descubrimento das súas identidades a través das súas relacións con outros, caracterizadas por accións en resposta a un risco que define un discurso público, relacións que dan lugar a novas responsabilidades para os individuos como persoas civicamente virtuosas:

> "En consecuencia, a cidadanía pode reclamar un deber de participación dos cidadáns que leva tempo, esforzo, sacrificio. Os cidadáns débense converter en participantes activos nun discurso público acerca de riscos e responsabilidades, xa que é dentro dese discurso onde se poden atopar as solucións para os riscos, na persecución e o exercicio do xuízo político colectivo"[337] (Hiskes, 1998:147).

O control democrático dos novos riscos esixe así unha maior participación cidadá, que é tamén e en consecuencia responsabilización dos cidadáns e cidadás na definición dos enfoques e políticas chamadas a afrontalos. Como ocorre no caso da definición normativa da sostibilidade, as formas democráticas, o marco institucional e os procedementos de decisión elixidos terán que fomentar, e non reducir, o debate cidadán, así como a constitución pública das preferencias individuais. A inclusividade dos procedementos colectivos de decisión sobre riscos atopa nestes, de feito, un fundamento relevante para aquela. Ao dicir de Eckersley (2000:118) **"**todos aqueles potencialmente afectados por riscos deberían ter algunha oportunidade significativa de participar, ou de ser representados na adopción de decisións ou na definición das políticas que xeran tales riscos**"**[338]. Eses afectados constituirían unha sorte de comunidade de destino, fundamentada na común exposición a un risco. Inda que Eckersley está pensando aquí nos colectivos sub-representados, como o mundo natural e as vindeiras xeracións, e por outra parte restrinxe incomprensibelmente a participación á definición de políticas que xeran os riscos, en lugar de referila igualmente ás políticas destinadas ao seu tratamento unha vez xerados, a formulación do seu principio inclusivo ten a virtude de ilustrar acerca do xeito en que os riscos da modernidade tardía inciden no proceso político, afectando aos criterios de determinación da súa lexitimidade e á súa mesma forma institucional. Neste sentido, tamén aquí as formas deliberativas de democracia,

---

[337] Thus, citizenship may claim a duty of participation from individuals that will take time, effort, even sacrifice. Citizens must become active participants in a public discourse about risk and responsibilities, since it is within this discourse that solutions can be found for risks, in the pursuit and exercise of collective political judgement.

[338] … all those potentially affected by risks should have some meaningful opportunity to participate or otherwise be represented in the making of the policies or decisions which generate such risks.

debidamente corrixidas, parecen ser as máis axeitadas, confirmando a preferencia da política verde polas mesmas.

A integración do xuízo experto nun contexto democrático parece, efectivamente, atopar en procedementos que fomentan a participación e deliberación públicas, e que por tanto se basean na adopción dunha racionalidade procedimental ligada á esfera pública discursivamente entendida, a solución máis axeitada. Este marco deliberativo permite e fomenta a comunicación entre os cidadáns e entre estes e os representantes do coñecemento experto, expoñendo as preferencias a un proceso de revisión e transformación público que facilita a consideración dos puntos de vista alleos e a súa posíbel conciliación. A pluralidade de actores e de valores implicados na definición da sostibilidade, e o relegamento do Estado a todo papel de arbitrar e mediar entre eses actores, demanda a aplicación dunha racionalidade procedimental que deixe discutir de forma equitativa as oportunidades para a comunicación relativa á definición social dos feitos, as preocupacións morais e as ansiedades acerca dos riscos medioambientais (Eder, 1995:22). Esta forma de racionalidade fai depender a obxectividade dun modelo de coñecemento legal máis ca científico, así como dunha valoración máis procedimental que substantiva do xuízo racional, conforme a unha premisa epistemolóxica pluralista coherente coa política verde e coa súa afirmación da normatividade e incerteza características da sostibilidade e dos riscos da modernidade tardía (cf. Shrader-Frechette, 1998:54). É certo, como advirte Irwin (1995:151), que a mera existencia de participación pública en procesos de toma de decisión nos que se debe integrar ao xuízo experto non garante por si soa nin a amplitude da discusión, nin o seu impacto real na decisión final, nin a consecución do consenso, podendo de feito, ao contrario, dar lugar a un aumento das controversias como prezo a pagar pola maior conciencia ou comprensión dos problemas científicos. A alternativa, sen embargo, é o mandarinato tecnocrático suxerido por Ophuls (1977a). O que estas formas de participación proporcionan, hai que insistir nisto, é unha maior lexitimidade derivada da súa inclusividade e do seu carácter aberto e dinámico, mais non unha decisión necesariamente *eficaz*. Nun ámbito como este, a lexitimidade ten especial importancia dada a habitual falla de confianza no goberno e os expertos demostrada pola cidadanía en casos como a crise alimentaria europea; a esixencia de seguridade e eficacia é, ante todo, a expresión do afastamento existente entre a industria, o goberno e as cidadás e cidadáns, que perciben a aqueles como unha orde externa lonxe do seu control (cf. Dickens, 1992:167). En calquera caso, a viabilidade da democracia inclusiva como modelo para unha democracia verde é estudada en detalle a continuación, e a súa adecuación en relación ao tratamento dos novos riscos será de novo obxecto da miña atención.

4.3. **Constituíndo a democracia verde**

O modelo verde de democracia débese artellar en consecuencia arredor dos dous grandes principios da política verde: democratización da democracia e principio de sostibilidade. Xa sinalei

ca simple concepción da democracia verde como democracia participativa é insuficiente para á súa constitución, porque a relación entre sostibilidade e participación é demasiado ambigua, sobre todo en ausencia dunha definición preceptiva de sostibilidade e dunha axeitada formalización da participación cidadá e do seu marco institucional. Ademais, é necesario que o modelo verde de democracia sexa coherente cos distintos aspectos dunha política verde reconstruída. A tese que vou soster basease nun vencello necesario de sostibilidade, democracia e política verde; tendo en conta que o carácter esencialmente aberto e indeterminado dun principio preceptivo de sostibilidade vén a reclamar á súa definición pública e colectiva, un modelo deliberativo de democracia debidamente corrixido é a forma democrática idónea para á súa formulación discursiva e xestión democrática, por tanto fomenta o diálogo social en torno á natureza da sostibilidade e responde á defensa verde dunha cidadanía activa, achegando unha distinta concepción da actividade política e concedendo un maior protagonismo a certas formas de comunidade. Exporei así a continuación a teoría da democracia verde, para logo sinalar a xustificación verde da súa pertinencia e expor en detalle o meu modelo preceptivo de democracia verde.

4.3.1. *A promesa da democracia verde*

A teoría democrática viviu durante a última década do pasado século un significativo desprazamento na dirección dun modelo democrático susceptíbel de se opor normativamente ao modelo liberal dominante: a democracia deliberativa. Esta concepción da democracia fúndase antes na razón ca no poder, e está baseada no procedemento deliberativo como ideal de xustificación política. A lexitimidade da democracia non deriva do principio da maioría ou da soberanía popular, porque a xustificación do exercicio do poder político procede sobre a base dun libre razoamento público entre cidadáns e cidadás libres e iguais, debidamente institucionalizado. Naturalmente, deliberar é participar; a democracia deliberativa é unha concreción do ideal democrático-participativo. A democracia non é aquí tanto un vencello para a representación e agregación de intereses, como un xeito de crear un terreo público no que resolver o conflito a través do diálogo e non de formas preestabelecidas de poder (Giddens, 1996:25; Cohen, 2001:236). A esencia da democracia non é o voto, nin a agregación de intereses, nin o autogoberno, senón a deliberación mesma como procedemento decisorio colectivo e aberto. Como sinala John Dryzek (2000a:1), o xiro deliberativo na teoría democrática representa unha renovación do compromiso coa súa autenticidade, co grao no que o control democrático é substantivo e non simbólico. É, igualmente, expresión de procesos máis amplos de transformación da política e da sociedade. A imposibilidade de deslindar as compoñentes formais e informais da actividade política e do público e o privado, así como o fin de toda ríxida separación da representación política formal e a participación cidadá na sociedade civil, están na súa orixe (cf. Bang e Dyrberg, 2000:149). En última instancia, a

emerxencia e desenvolvemento do modelo deliberativo é reflexo dos límites democráticos da democracia liberal e do seu crecente cuestionamento.

Lonxe de xurdir no baleiro, a democracia deliberativa enmárcase nunha tradición, e a propia deliberación orientada á decisión colectiva está na orixe mesma do ideal democrático. O modelo deliberativo non representa tanto unha novidade como un desenvolvemento; a democracia ateniense, coa igualdade e liberdade de palabra constitutiva da mesma; o rexeitamento dos mandatos imperativos defendido por parte dos delegados nas asembleas constituíntes estadounidense e francesa; a defensa da deliberación a partires da esencial falibilidade humana desenrolada por Stuart Mill; ou a teoría dun John Dewey, son algúns antecedentes históricos e teóricos do actual modelo deliberativo (cf. Elster, 2001a; Manin, 1998; Águila *et al*., 1998). Máis recentemente, a teoría da acción comunicativa de Habermas está sen dúbida na orixe dun movemento teórico no que destacan as achegas seminais de Manin (1987), Dryzek (1990a) e Cohen (1996), reforzadas despois por traballos como os de Elster (1997), Benhabib (1996a), Bohman e Reg (1997b), ou Gutmann e Thompson (1996). Dous autores da influencia de Habermas (1998) e Rawls (1996) impulsaron definitivamente á teoría da democracia deliberativa ao abordala dende ás súas respectivas perspectivas teóricas; a literatura en torno á mesma experimentou dende entón un crecemento incesante.

A democracia deliberativa fúndase na lexitimación procedimental que proporciona unha forma colectiva de toma de decisións, baseada na igual participación dos cidadáns e cidadás nunha deliberación publicamente orientada e con forza vinculante. Aínda que as definicións da mesma son múltiples, todas elas coinciden en sinalar un elemento *democrático*, que esixe que a adopción colectiva de decisións inclúa a participación de todos os afectados pola decisión ou os seus representantes, e un elemento *deliberativo* que estabelece a argumentación racional e imparcial como criterio para a decisión política (cf. Elster, 2001b:21). A democracia é aquí un diálogo intersubxectivo entre cidadáns libres e iguales, que se definen pola súa igual capacidade para a participación política e para o debate público, derivada á vez da súa igual competencia político-moral, non dependente, en consecuencia, das súas destrezas técnicas ou da súa habilidade estratéxica. Igualdade e racionalidade son así condición do procedemento e tamén da lexitimidade (cf. Rättilä, 2000:44). A lexitimación das decisións non descansa no principio de maioría xulgado perverso (cf. Barber, 1984; Manin, 1987; Shalit, 2001), senón na deliberación mesma. Esta fundamentación non incorre nun mero procedimentalismo, porque a deliberación é investida dun valor substantivo propio. A deliberación non só posúe un valor instrumental que deriva da produción dun resultado máis racional, que por outra banda non é garantía dunha maior eficacia. O seu valor resulta sobre todo da subordinación da decisión ao debate, non só con carácter previo senón de xeito constante (Shalit, 2001:153). A fonte da lexitimidade non é a vontade predeterminada dos individuos, senón a deliberación que se constitúe en proceso da súa formación; unha decisión lexítima non é expresión da vontade xeral senón o produto da deliberación colectiva

(Manin, 1987:352); como sinalarei con máis detalle, a posibilidade de que as preferencias individuais sexan transformadas no curso da deliberación é un elemento esencial ao modelo deliberativo. A existencia do pluralismo valorativo e do conseguinte desacordo moral está na orixe da mesma, constituíndo unha resposta fronte á imposibilidade de construír unha comunidade política sobre a base dunha homoxeneidade ética irrecuperábel, estabelecendo unha conexión entre a concepción deliberativa e o valor da comunidade, fundada así nunha forma de lexitimidade que expresa a igual pertenza de todos á mesma (cf. Gutmann e Thompson, 1996; Cohen, 1996). A xustificación da democracia deliberativa non é exclusivamente procedimental, senón dialóxica, porque a deliberación posúe un valor intrínseco que non se esgota na súa presunta racionalidade (cf. Christiano, 1997; Bohman, 2000). A lexitimidade procedimental é tamén forzosamente substantiva.

O valor da deliberación non se esgota no seu carácter de fonte de lexitimación democrática. A deliberación posúe igualmente un carácter instrumental en relación ao fundamento e os resultados do proceso político conducido con arranxo á mesma. A demanda de máis deliberación é tamén demanda dunha orde política máis racional onde a toma de decisións implica o uso público da razón (Bohman, 2000:2). Este uso público da razón, encarnado nun proceso de discusión, pode provocar á vez un incremento da xustiza das leis e as institucións sociais, en tanto fomenta a comprensión cidadá da sociedade e dos principios que a regulan (Christiano, 1997:309). A calidade mesma da decisión pódese ver afectada de distintos xeitos, dende a obtención dun maior consenso sobre calquera decisión até a xeración de decisións percibidas como máis lexitimas, pasando polo outorgamento de maior protección ás partes máis débiles e a mellor distribución da información entre os distintos participantes (cf. Gambetta, 2001:39). Da mesma maneira, a deliberación pública de asuntos que concirnen ao conxunto da cidadanía presenta vantaxes en termos de eficacia, debido ás condicións mesmas en que se adoptan tales decisións (cf. Gutmann e Thompson, 1996:41-43). Así, en condicións de escaseza de recursos, a lexitimidade que proporciona a deliberación á decisión é especialmente valiosa, tendo en conta a imposibilidade de tomar decisións que satisfagan a todos; a lexitimidade vese favorecida pola maior inclusión e cohesión que está chamada a resultar do modelo deliberativo. A limitada xenerosidade dos cidadáns e cidadás, de quen non se pode esperar unha transformación moral súbita nun contexto deliberativo, pode ser combatida mediante a creación de foros onde se ven obrigados a adoptar unha perspectiva máis ampla sobre os asuntos e políticas públicas; o carácter público da deliberación non afecta só á forma en que as cidadás e cidadáns actúan e deliberan senón tamén ao tipo de razóns que teñen que presentar (Bohman, 2000:25). A existencia de valores morais incompatíbeis non pode, pola súa parte, ser erradicada, mais a deliberación pode aclarar a natureza dun conflito moral, contribuíndo así á súa solución política ao remediar a comprensión incompleta que caracteriza a súa abordaxe política, pois a diferencia doutros procesos políticos a democracia deliberativa contén os medios para a súa auto-corrección. Á maior lexitimidade únese, por tanto, unha maior eficacia.

A natureza racional e aberta do proceso deliberativo e o seu carácter público remiten a un trazo esencial do mesmo, que o diferencia ademais con claridade do modelo agregativo de decisión colectiva, isto é, a súa concepción e tratamento das preferencias individuais e da súa interacción no marco deliberativo. En lugar de preferencias formadas no ámbito privado que só son incorporadas ao proceso de decisión colectiva cunha intención estratéxica, non sometidas, en consecuencia, a unha efectiva interacción coas do resto de axentes, a teoría deliberativa favorece a discusión e transformación das preferencias individuais mediante á súa tradución á linguaxe pública no proceso deliberativo e ao seu sometemento ao debate e confrontación persuasiva coas demais. Non é que o obxectivo da deliberación sexa en si mesmo a modificación das preferencias; mais o propio razoamento público desas preferencias pode axudar a reducir as preferencias con relevancia política, pola sinxela razón de que son modeladas e aínda formadas no proceso de deliberación pública (Cohen, 2001:251). A democracia deliberativa axuda así á moralización das preferencias (Nino, 1997). Naturalmente, a premisa desta argumentación é que o cidadán e a cidadá adopte unha perspectiva pública, que se comporte como un cidadán e non como un mero engadido de preferencias. A comparación de Elster (1997) fixo fortuna, se conforme á distinción entre o tipo de comportamento propio do mercado e o correspondente ao foro público, o primeiro caracterízase pola plena soberanía do axente en tanto consumidor, e esa soberanía é aceptábel na medida en que o individuo está elixindo entre cursos de acción que difiren só no xeito en que lle afectan a el, pola contra no foro cidadá debe expresar a súa preferencia sobre asuntos que difiren tamén na forma en que afectan aos demais. As diferenzas entre o foro e o mercado non acaba aí, non obstante; por unha banda, hai que engadir o feito de que no mercado os individuos experimentan de xeito inmediato e directo os efectos da súa elección, namentres no foro ese efecto dilátase no tempo e é máis difuso; por outra, os individuos entran no mercado coñecendo ás súas necesidades, entrementres os cidadáns e cidadás descoñecen o que queren ou necesitan cando entran no foro (Manin, 1987:356). A propia forma de interacción difire en consecuencia; unha é comunicativa, estratéxica a outra (cf. Mackie, 2001:99). A identidade individual está chamada a experimentar efectos transformadores, xa que á súa natureza non exhaustiva provoca que, nun contexto democrático, os individuos ábranse á súa propia diversidade, inda que só sexa para negociar co resto dos diversos axentes (Warren, 1996:255). O modelo deliberativo de democracia, por tanto, trata de crear un contexto institucional no cal a deliberación pódase constituír en verdadeira interacción entre os cidadáns e cidadás e os seus distintos puntos de vista. Esta posibilidade de que as preferencias individuais sexan formadas e transformadas no curso do proceso público de deliberación é, de feito, condición de posibilidade dunha política deliberativa, pois non en van a inmobilidade das preferencias aboca á deliberación á ineficacia ao privala de todo sentido.

O correcto funcionamento do modelo deliberativo, que é á vez o cumprimento das súas promesas, descansa así sobre concretas premisas acerca do comportamento político cidadá e o predominio dun determinado tipo de racionalidade. As pretensións de verdade e rectitude do suxeito

teñen que ser convertidas en obxecto de debate público, para que as razóns que avalan os seus xuízos conquisten o asentimento dunha pluralidade de suxeitos, acreditando un mínimo de validez intersubxectiva (Muguerza, 1990:30). Presúmese o predominio dunha forma comunicativa de racionalidade, para a cal ningunha preferencia está dada ou é inmutábel, e as necesidades individuais e os intereses públicos poden ser descubertos e debatidos (Dryzek, 1996:146). Sucede que a necesidade de que a audiencia sexa relativamente razoábel e goce dun mínimo de instrución e cultura resólvese dentro do mesmo proceso deliberativo, que constitúe en si mesmo un proceso de aprendizaxe e educación cidadá (Manin, 1987:354); como sinalara Pateman (1970:105), aprendemos a participar participando (Garrido, 1996). O proceso de deliberación, conducido de acordo a aquelas regras que o fan posíbel, aliméntase a si mesmo. Ademais, o propio marco institucional deliberativo incide nos resultados con independencia dos motivos dos participantes, porque as normas nel vixentes constrinxen aos participantes e evitan de xeito indirecto a adopción de determinadas decisións, por exemplo aquelas baseadas no interese persoal dos dialogantes (Elster, 2001c). Estas regras ou postulados foron propostas por Cohen (1996):

1. As deliberacións efectúanse en forma argumentativa, é dicir, mediante o intercambio regulado de informacións e razóns entre as partes que fan propostas e as someten a crítica.

2. As deliberacións son inclusivas e públicas, e nelas todos os que podan verse afectados polas resolucións teñen que ter as mesmas oportunidades de acceso e deliberación.

3. As deliberacións están exentas de coercións internas que fagan minguar a igual posición dos participantes, e nela todos teñen as mesmas oportunidades de ser escoitados, de introducir temas, facer propostas e criticalas. As posturas de afirmación ou de negación só veñen motivadas pola coerción sen coercións do mellor argumento. A isto hai que engadir as condicións que terminan de perfilar politicamente o procedemento.

4. As deliberacións diríxense en xeral a alcanzar un acordo racionalmente motivado e poden en principio proseguirse ou retomarse en calquera momento, mais teñen que ter término mediante acordo maioritario en tanto existe unha necesidade de decidir.

5. As deliberacións políticas esténdense á totalidade das materias que se poden regular en interese de todos por igual, o que cal non significa que os temas e obxectos que tradicionalmente se consideraron privados teñan que quedar substraídos forzosamente da discusión; publicamente relevantes son en especial as cuestións relativas á desigual distribución daqueles recursos dos que facticamente depende o exercicio de iguais dereitos de comunicación e participación.

6. As deliberacións políticas esténdense tamén á interpretación das necesidades e ao cambio de actitudes e preferencias pre-políticas.

O cuarto destes postulados lembra a natureza finalmente política do proceso deliberativo, cuxo obxecto é a toma de decisións. A necesidade de introducir mecanismos de voto no marco

deliberativo supón o recoñecemento da existencia de límites á política consensual. Nun mundo pluralista, o consenso é inalcanzábel, innecesario e indesexábel (Dryzek, 2000a:107). Á vez, existe unha tensión entre a necesidade de decidir e a institucionalización da deliberación, dado o carácter continuo e indefinido desta (Smith, 2000, 2003 e 2009). O marco democrático da deliberación fai que esta conclúa en agregación (Przeworski, 1999 e 2001). Mais isto non desnaturaliza á democracia deliberativa; tan só dá carta de natureza á súa calidade *política*. A deliberación *no contexto* democrático non pode constituír unha mera conversa, senón que é, ante todo, decisión. A argumentación e o debate poden así considerarse, de forma non pexorativa, preliminares ao voto que soluciona o conflito (Knight e Johnson, 1994:286). A orientación dos procesos deliberativos é, con todo e en orixe, consensual, porque a mesma natureza da discusión pública propende á conciliación de valores e intereses entre os participantes. Considerar a deliberación como un simple preliminar da votación é, por iso, algo excesivo, porque é cando menos un preliminar *cualificado* a unha votación que terá lugar *en ausencia* de consenso. O resultado da votación ten maior valor se é a culminación dun proceso deliberativo, porque na medida en que os conflitos en xogo teñan respostas máis ou menos certas, a deliberación incrementa a probabilidade de que os resultados electorais a reflictan (Wertheimer, 1999:181). Asemade, non hai que esquecer que o voto, lonxe de desvirtuar a deliberación, serve a propósitos prácticos, porque evita que a unanimidade sexa o produto dunha maioría conforme que exerce presión sobre a minoría desconforme para evitar o disenso. Tamén é certo, non obstante, que o horizonte da votación proxecta a súa influencia sobre o debate e dificulta a consecución dun acordo, en tanto os axentes poden resistir conscientemente os argumentos alleos, á marxe da súa forza persuasiva, coa esperanza de que a votación final poda resultar máis favorábel aos seus intereses.

Non só o consenso ten límites, tamén a propia deliberación no que aos seus contidos se refire. Nunha democracia deliberativa, non todo é obxecto de deliberación, e non tanto en obediencia a restricións substantivas senón atendendo a razóns prácticas de funcionamento institucional. Non existe así razón para deliberar cada lei ou política pública, namentres que existen boas razóns de economía e competencia en contra dunha deliberación universal (Gutmann e Thompson, 1999:245). A deliberación é axeitada para aquelas decisións de especial importancia en cada ámbito, ou para aquelas que non poden ser decididas doutro xeito (Dryzek, 2000a, 2006). Para Benhabib (1996b), é a propia deliberación quen determinará que asuntos están dentro ou fóra dela, cales teñen natureza pública e cales privada. A ameaza de circularidade e redundancia que esta directriz, sostida no tempo, supón, aconsella a previa definición constitucional ou legal das materias obxecto de deliberación, tendo en conta o carácter deliberativo dos procesos constituíntes, e estabelecendo en todo caso os mecanismos necesarios para a revisión de tal sinalamento. Este é un aspecto importante á hora de sopesar as posibilidades prácticas reais dunha democracia deliberativa; a súa condición parcial e selectiva vén a desactivar, en parte ao menos, todos aqueles argumentos en contra baseados na falla de realismo do modelo.

Certamente, a idealización do procedemento deliberativo, do seu funcionamento, así como do comportamento cidadá no mesmo, é patente. Numerosos aspectos do modelo deliberativo de democracia son susceptíbeis de crítica, a distintos niveis, e a maior parte das que se formulan veñen a reflectir a distancia entre o ideal deliberativo e a realidade política e social sobre a cal está chamado a se proxectar (cf. Ruiz Soroa, 2010:71-91). Por unha parte, exprésanse dúbidas acerca da verdadeira utilidade política da deliberación, da medida en que o desacordo moral pode ser remediado mediante a deliberación (Shapiro, 1999; Knight, 1999). Esta pode, incluso, exacerbar o conflito, xa sexa multiplicando a ollos dos deliberantes as razóns que os separan unha vez analizado en detalle o problema en cuestión, xa precisando esas razóns e fortalecéndoas en consecuencia (Knight e Johnson, 1994:286). Exprésase así a tensión existente entre a racionalidade discursiva demandada aos participantes no proceso deliberativo e as súas motivacións e xeitos reais de razoamento (Rättilä, 2000:44). As experiencias probatorias levadas (cf. Fung e Wright, 2001 e 2003) a termo revelan ademais que non é posíbel falar da deliberación como proceso unificado ou dinámica de carácter universal; as distintas intencións e actitudes dos participantes preséntano máis ben como un proceso inherentemente polifacético (cf. Button e Mattson, 1999:633). Estas insuficiencias poden levar á afirmación de que a deliberación, máis que un procedemento para a toma de decisións, é un método informador das mesmas, aplicábel ao nivel da formulación e xustificación das políticas e principios constitucionais (cf. Hardin, 1999). A democracia, vén a sinalarse, non se pode limitar a ser unicamente deliberación; require igualmente estruturas constitucionais, organizacións formais, mecanismos agregativos (Saward, 2000b; Máiz, 2001); os partidos políticos, por exemplo, non son sequera mencionados na teoría deliberativa (Budge, 2000). A deliberación ocupa así un importante papel na política democrática, mais non un papel propio, senón dependente doutras actividades ás que non constitúe nin controla (Walzer, 1999:67-68). A iso hai que engadir a resistencia previsíbel que mostrará unha cidadanía acostumada a unha compresión liberal da política, entendida como tarefa duns profesionais políticos que, coa súa labor, proporcionan á cidadanía o tempo e a tranquilidade psicolóxica necesaria para a persecución dos seus intereses privados. O *dogma romántico* do atractivo natural da participación ten que ser cuestionado á luz das demandas que impoñen aos cidadáns e cidadás, en termos de tempo e ocupación persoal (Warren, 1996:243). Fronte a este tenor crítico, é preciso indicar que a teoría deliberativa está lonxe de ser inxenuamente formalista e candidamente utópica en relación ás calidades da participación e a disposición cidadá a abrazala. A política deliberativa non supón a suxeición de todos os procesos políticos a debate público, nin o desmantelamento de toda forma institucional representativa en beneficio dunha radical descentralización participativa. Non se trata tanto de converter en deliberativas todas as actividades políticas, como de avaliar todas as actividades políticas a partires dos principios deliberativos (Gutmann e Thompson, 1999:255). A teoría deliberativa é, así, realista e consciente das súas propias limitacións. Admite numerosas

variábeis institucionais, e é antes unha corrección preceptiva e práctica do modelo liberal que a súa completa refutación.

Non en van, a antedita idealización deriva directamente da normatividade propia do ideal deliberativo, que se constitúe como aspiración, como tensión cara as formas deliberativas que operan, así, como crítica inmanente da insuficiencia das actuais. Isto non converte aos modelos deliberativos propostos na literatura en produtos idealistas afastados de toda realidade (cf. Schauer, 1999:24), senón que apunta precisamente á condición prescriptiva dos mesmos, que rexeitan explicitamente a redución da política e a decisión a racionalidade instrumental e estratéxica. Os teóricos da democracia deliberativa non negan a existencia de dimensións deliberativas nas prácticas democráticas existentes senón que estabelecen construcións e esquemas deliberativos de carácter ideal dende os cales xulgar a democracia existente (Knight e Johnson, 1994). A súa forza como ideal contrafáctico deriva do feito de proporcionar un importante punto de referencia dende o cal desenmascarar as relacións de poder existentes, identificar asuntos excluídos da axenda pública e distinguir o verdadeiro interese público dos meros intereses privados (Eckersley, 2000:124). Non é tanto unha utopía proxectada no futuro, como un medio para a mellora das prácticas deliberativas actualmente existentes (Bohman, 2000:241). É esta mesma óptica normativa a que permite sinalar a existencia dunha dimensión deliberativa na democracia liberal, cuxo recoñecemento pode ser especialmente útil á hora de realizar nela as modificacións necesarias para a construción dunha democracia de corte inclusiva, así como para estabelecer a necesaria diferenciación entre tres concepcións da democracia.

En realidade, máis ca democracia liberal en si mesma, son determinadas lecturas ou interpretacións da mesma, referidas a concretas dimensións ou aspectos dos seus fundamentos preceptivos ou a súa práctica institucional, as que se poden relacionar cunha concepción deliberativa da política e a democracia. É o caso do último Rawls (1996), cuxa idea de *razón pública* implica a existencia dunha comunidade política democrática integrada polo recoñecemento de principios políticos comúns, e non só por principios básicos constitucionais. A razón pública é unha forma de razoar acerca de valores políticos compartidos por cidadáns libres e iguales, que sen embargo non vai alén das concepcións do ben deses cidadáns e cidadás, sempre e cando sexan compatíbeis cunha política democrática. O concepto rawlsiano, sen embargo, depende en exceso dun certo voluntarismo epistemolóxico capaz de depurar unha realidade até extraer dela unha lectura compatíbel con certa orientación normativa. En calquera caso, o espazo público en Rawls diverxe do propio dunha democracia deliberativa nun aspecto esencial, tanto preceptiva como practicamente, e é aquel sinalado por Habermas (1996) na súa crítica cando apunta que nese espazo público rawlsiano as cidadás e cidadáns son xa plenamente conscientes dos seus intereses e identidades, de xeito que aquel non serve para xerar, redefinir ou atopar intersubxectivamente os devanditos principios a través do debate, senón unicamente para constrinxir a forma na que se teñen

que presentar os argumentos en defensa de intereses e ideas pre-definidos, e conseguir o apoio máis extenso posíbel para os mesmos.

Semellantes limitacións son parecidas á concepción pragmática dun Richard Rorty, herdeira do liberalismo deontolóxico dun Stuart Mill, para quen as institucións da democracia liberal exemplifican unha política baseada no modelo da conversa, por permitir o recoñecemento dos cidadáns como tales cidadáns e o acomodo de intereses diversos en conflito e mudanza permanente (cf. Rivero, 1999:91). O que separa a concepción deliberativa do liberalismo da que rexe a un modelo deliberativo de democracia é a orientación preceptiva desta, que contrasta coa normativización das prácticas liberais existentes que realizan estas interpretacións. Non quere isto dicir que a democracia liberal careza por completo dunha dimensión deliberativa, porque de feito posúea (Ruiz Soroa, 2010; Galindo *et al.*, 2014), mais a súa redución, no campo institucional, a formas representativas de decisión, a informalidade non vinculante da conversación cidadá, así como a condición agregativa dos mecanismos de decisión e os efectos que este marco producen nos cidadáns en termos de erosión de todo sentimento de pertenza pública, reducen manifestamente o seu alcance, que permanece así suspendido e non realizado. As formas liberais de deliberación pública, entre as que cabe incluír a permanente conversación xurídica no transcurso da cal o xuíz adapta permanentemente o momento social ao dereito a través das súas decisións, poden atopar sustento en algúns dos principios liberais; é o liberalismo *socrático* ao que se refire Bilbeny (1999). As propias constitucións liberais poden ser interpretadas como mecanismos de protección dun ámbito deliberativo (cf. Dryzek, 2000b:80). A índole da esfera privada no liberalismo, tendo en conta sobre todo a penetración das formas do capitalismo de consumo e da influencia nas actitudes e valores cidadás, chaman á cautela en canto á validez desa interpretación. A promesa deliberativa da democracia liberal atopa a negación no seu mesmo interior. Á vista, non obstante, dos solapamentos que cabe atopar no só entre os modelos deliberativo e liberal, senón tamén entre aquel e o modelo republicano, é útil acudir aquí á diferenciación estabelecida por Habermas (1996,1998).

Para a concepción liberal, o proceso democrático está encargado de programar o goberno en interese da sociedade, representando ao primeiro como un aparato da administración pública e ao segundo como unha rede de interaccións entre axentes privados e estruturada en torno ao mercado. Este proceso democrático ten lugar na forma de compromisos entre intereses en conflito, e a equidade suponse garantida polo igual e xeral dereito a voto, a composición representativa dos órganos parlamentarios ou as regras de decisión. A lei ten a función da facer posíbel a determinación en cada caso de que individuos son titulares de que dereitos. O proceso político de opinión e formación da vontade na esfera pública e o parlamento está determinado pola competición entre colectividades que actúan estratexicamente tratando de manter posicións de poder. A separación entre o Estado e a sociedade non pode ser eliminada, senón tan só atenuada mediante o proceso democrático e as constricións impostas constitucionalmente. O entendemento da política está centrado no Estado, na medida en que a satisfacción das preferencias privadas ten lugar no

mercado, que está chamado a garantir mediante o mesmo un ben común esencialmente non político. Asemade, a formación democrática da vontade ten como función exclusiva a lexitimación do exercicio do poder político.

Para a concepción republicana, a política é constitutiva para os procesos da sociedade coma un todo. Se lle ten como a forma reflexiva da vida ética substantiva, a saber, como o medio a través do cal os membros de comunidades doutro xeito separadas toman conciencia da súa recíproca dependencia e, actuando con plena deliberación como cidadás e cidadáns, conforman e desenvolven relacións de recoñecemento recíproco nunha asociación de libres e iguais baixo a lei. Así, xunto ao poder administrativo e aos intereses persoais do individuo, a solidariedade e a orientación ao ben común aparecen como unha terceira fonte de integración social. Para o modelo republicano, os dereitos subxectivos deben a súa existencia a unha orde legal obxectiva que fai posíbel e garante a integridade dunha vida autónoma en común baseada no respecto mutuo. A natureza do proceso político é conseguintemente distinta á liberal, xa que non obedece ás estruturas dos procesos de mercado senón ás dunha comunicación pública orientada ao entendemento mutuo, isto é, unha concepción discursiva da política como diálogo acerca de cuestións de valor e non só de preferencia. Fronte ao modelo liberal, o republicano preserva o significado orixinal de democracia en termos de institucionalización dun uso público da razón exercido conxuntamente por cidadáns e cidadás autónomos. Ocorre, non obstante, que o republicanismo contemporáneo tende a dar á comunicación pública unha lectura comunitaria, na dirección dunha constrición ética do discurso político. De aí que o proceso democrático teña lugar, para a visión republicana, na forma dun discurso ético-político, onde a deliberación descansa sobre un consenso culturalmente estabelecido e compartido pola cidadanía. Á vez, a opinión política dos compoñentes desta constitúen o medio a través do cal a sociedade constitúese a si mesma como un todo político. A sociedade é *per se* sociedade política, e a democracia equivale á auto-organización política da mesma, o que conduce a unha compresión política dela dirixida contra o aparato do Estado, reducido a administrador das decisións desa *societas civilis*. De todo iso deriva que a formación democrática da vontade non ten tanto unha función de lexitimación canto constitutiva da sociedade como comunidade política e mantedora da memoria do seu acto de fundación en cada acto de elección.

Fronte a estas dúas concepcións, Habermas defende unha concepción deliberativa que toma elementos de ambas as dúas e transcéndeas. En primeiro lugar, unha interpretación discursiva coloca en dúbida o compoñente comunitario do republicanismo, resaltando o feito de que a forza lexitimadora da formación democrática da vontade procede, non dunha previa converxencia en torno ás convicción éticas, senón das presuposicións comunicativas que permiten emerxer o mellor argumento e dos procedementos que aseguran a xustiza dos procesos de negociación; a lexitimación descansa na deliberación racionalmente conducida. A política deliberativa estabelece así unha conexión interna entre as consideracións pragmáticas, os compromisos, os discursos de auto-entendemento e os discursos relativos á xustiza, fundamentando a presunción de que baixo as

condicións dun subministro suficiente de información relativa aos problemas de que se trate, e dunha elaboración posterior da mesma, conséguense resultados racionais. As súas connotacións preceptivas son máis fortes cas liberais, pero máis débiles cas republicanas; en concordancia co republicanismo pon no centro o proceso de formación da opinión e a vontade políticas, mais sen entender a Constitución artellada en termos de Estado de dereito como algo secundario. O desenrolo e consolidación dunha política deliberativa dependen non dunha cidadanía colectivamente capaz de acción, senón de institucionalización dos correspondentes procedementos e presupostos comunicativos, e da interacción de deliberacións institucionalizadas con opinións públicas desenvolvidas informalmente. Fronte ás funcións de lexitimación e constitutivas que, respectivamente, liberalismo e republicanismo atribúen á formación democrática de vontade, a teoría do discurso introduce unha nova idea: os procedementos e presupostos comunicativos democráticos racionalizan discursivamente as decisións administrativas e gobernativas. Finalmente, fronte á concepción do Estado liberal e republicana, ao concepto discursivo de democracia correspóndelle a imaxe dunha sociedade descentrada. O sistema político non é centro nin cúspide da sociedade senón só un sistema de acción entre outros.

Esta nítida distinción habermasiana vaime permitir diferenciar a continuación entre o modelo democrático ao que aspiraría unha ecoloxía política de signo consecuencialista e aquel que adopta unha política verde reformulada baseada na aceptación dun principio aberto de sostibilidade. A análise crítica das razóns habitualmente esgrimidas dende o ecoloxismo político para a adopción do modelo deliberativo, que propicia ademais a discusión de algúns problemas asociados a este, preceden así o desenrolo do modelo preceptivo de democracia verde.

4.3.2. *A defensa verde do modelo deliberativo e corrección cara ao modelo inclusivo*

A progresiva apertura da teoría política verde, que vai acompañada dunha crecente indagación no ámbito da experimentación democrática e permitiría incluso falar dun xiro deliberativo no seu mesmo interior, parello por suposto ao acontecido na teoría da democracia e resultado da aproximación verde á mesma (cf. Jacobs, 1997c; Eder, 1995; Barry, 1999; Dryzek, 2000a; Eckersley, 2000), non supón a definitiva desaparición do ecoloxismo político de signo naturalista, politicamente inclinado ao anti-estatismo e a formas organicistas de comunitarismo. A adopción dunha concepción preceptiva de sostibilidade, que se constitúe en signo de identidade dunha política verde reformulada, non é aínda un trazo inamovíbel da corrente máis aberta do ecoloxismo, sobre todo por non ser consciente e privilexiar un entendemento en exceso realista da dependencia social do medio, que á vez deriva no subliñado da dimensión técnica da sostibilidade. Atopamos a sostibilidade tecnocrática, sen embargo, invariabelmente asociada ao ecoloxismo radical. A elección do modelo deliberativo verde está estreitamente relacionada cos fundamentos subxacentes a cada postura.

Así, unha ecoloxía política non reformulada e baseada nunha concepción tecnocrática de sostibilidade, non susceptíbel por iso de definición democrática, tenderá loxicamente a se adscribir ao modelo republicano descrito por Habermas, xa que a súa concepción do ben, que incorpora unha determinada forma de sostibilidade, atopará en efecto acomodo nunha comunidade política eticamente homoxénea e organizada en torno a valores que permitiran efectivamente a realización dos fins verdes. A concepción tecnocrática de sostibilidade tería cabida en tal democracia sobre a base do acordo da comunidade en torno á mesma. Sería contraditorio que os verdes, a partires da súa concepción da vida boa, defenderan un principio procedemental de lexitimación democrática teoricamente neutral, non substantiva, nin referida por tanto a un ben común e a uns valores cívicos identificados coa sostibilidade e os valores e prácticas que a súa realización demanda. Esta sociedade sostíbel pechada e repregada en si mesma, cohesionada en torno a unha forma forte de sostibilidade, é seguramente aquela que os verdes radicais teñen en mente. A deliberación pública no seu seo viría a constituír unha sorte de monólogo interno á comunidade, acerca dos valores solidamente estabelecidos e en torno á interpretación e actualización dos mesmos, nun proceso circular que se cumpre e esgota en si mesmo. O problema de tal concepción republicano-comunitarista da democracia deliberativa é que elude o ineludíbel, isto é, o pluralismo de valor característico das nosas sociedades, que en definitiva formula un reto oposto ao propósito republicano: construír un entendemento democrático a partires dunha ética heteroxénea. É precisamente a imposibilidade da sociedade de se constituír como sociedade, é dicir, de superar as diferenzas, a que fai posíbel e necesaria a democracia, xa que o universal non ten un corpo nin contido necesarios (Laclau, 1995). É o dilema da democracia radical; a procura dunha concepción unificada da vida boa nunha sociedade onde existe unha pluralidade de concepcións da mesma implica o risco de impor sobre as cidadás e cidadáns valores morais aos que son contrarios (Hayward, 1995:202). Só a improbábel cristalización dos valores verdes no conxunto da sociedade podería, a longo prazo, facer realidade a aspiración do ecoloxismo radical. A procura do acordo en sociedades caracterizadas polo seu pluralismo de valor non deben buscarse ao nivel de crenzas substantivas, senón nos procedementos, procesos e prácticas que permiten obter e revisar esas crenzas (Benhabib, 1996a). A política verde, unha vez obxecto da debida reconstrución preceptiva, recoñece en cambio esta realidade, en coherencia coa súa concepción aberta da sostibilidade e o seu propósito democratizador. A distancia entre a democracia que querería un ecoloxismo radical e aquela á que aspira unha política verde reformulada é a que media non só entre unha concepción tecnocrática e outra aberta da sostibilidade senón tamén entre o naturalismo da primeira e a depuración nos fundamentos que distingue a segunda.

Dado que a defensa do modelo deliberativo dende a política verde non formula problemas no que á súa coherencia coa democratización da democracia se refire, por derivar dos trazos mesmos do ideal deliberativo de democracia, será a xustificación propiamente verde da mesma a que condicione a súa aceptación ou rexeitamento como base para unha democracia verde. Expoño a

continuación os distintos argumentos con arranxo aos cales se pode defender a idoneidade da democracia deliberativa dende a ecoloxía política. Ao fío dos mesmos, analizo tamén algúns problemas propios do modelo deliberativo, cuxa corrección serve en consecuencia á constitución dun modelo inclusivo e dunha democracia verde. A centralidade que o tratamento dos novos riscos adopta nunha democracia verde, adiantada xa na análise da dimensión técnica da sostibilidade e a súa relación coa participación cidadá, aconsella prestar atención separada á idoneidade do modelo inclusivo dende esta perspectiva.

Os valores verdes emerxerán máis facilmente nun marco de deliberación. A natureza aberta do procedemento inclusivo, cuxo tenor argumentativo e racional permite a exposición ordenada e persuasiva de todos os valores e intereses, eliminará as distorsións propias do proceso político liberal e permitirá a emerxencia dos valores verdes, dada a súa obxectiva razoabilidade. É o argumento *pragmático-epistemolóxico*; grazas á deliberación, os actores poden ampliar as súas falíbeis e limitadas perspectivas, aproveitando o coñecemento, as experiencias e capacidades dos demais (cf. Smith, 2001). A natureza da democracia discursiva é máis aberta ao tipo de razoamento ético propio do pensamento verde (Smith en Mills e King, 2000:35). Neste sentido, as opcións que preservan a integridade ecolóxica están situadas nunha posición forte na ***situación ideal de fala*** porque o feito de que a vida humana dependa de tal integridade convértea nun obvio interese xeneralizábel (cf. Dryzek, 1990a; 1994; 2006). Invócase aquí de novo a calidade precondicional do medio ambiente, dándose non obstante un paso máis, xa que da presunta maior razoabilidade do marco inclusivo dedúcese que a soa mención desa dependencia humana dos sistemas naturais producirá a súa aceptación ao mesmo. En realidade, trátase dun interese que, unha vez admitido, haberá de ser obxecto de discusión, e nada garante que, pese á súa condición de interese xeneralizábel, sexa efectivamente adoptado, menos aínda dando lugar a un proceso de definición e aplicación do principio de sostibilidade. Esta insalvábel limitación afecta a todos os valores verdes no marco inclusivo; a validez que o ecoloxismo lles outorga non é distinta da validez que atribúen ás súas respectivas concepcións do ben aqueles que a sosteñen. Non existe garantía de que os valores ecolóxicos vaian ser aceptados como produto de conversas libres e iguais (Dobson, 1993); a mesma dinámica da argumentación razoada pode incluso provocar o seu relegamento (Hayward, 1995). É certo, sen embargo, que a natureza mesma da deliberación incrementa as posibilidades de que eses valores sexan considerados e racionalmente sopesados; a democracia inclusiva é en principio un marco máis favorábel ca liberal para á súa aceptación social.

O procedemento de deliberación adecúase ao carácter público dos bens medioambientais. É a singular natureza pública dos bens cuxa protección se pretende a que permite defender a idoneidade da democracia inclusiva como procedemento de decisión sobre os mesmos. É Jacobs (1997c) quen desenvolveu este argumento, como segue: a pesares do carácter público da maioría de bens medioambientais, é usual a defensa de métodos de avaliación continxentes, ou de análise

custe-beneficio, para a resolución dos conflitos relativos ao mesmo; o equívoco reside en crer que métodos válidos para artellar valores e preferencias en torno a bens privados poden funcionar para tratar de, ou con, bens públicos. Porque a avaliación medioambiental, como método de articulación de valores baseado na análise custe-beneficio, non fai senón constrinxir a construción e emerxencia de actitudes orientadas ao ben público respecto ao medio ambiente. Non hai que esquecer que este tipo de toma de decisións non revelan valores preexistentes, senón que os constrúen activamente. A xente non ten un conxunto dado de preferencias; as actitudes que artellan dependen da institución que enmarque esa articulación, e non existen institucións neutrais. E a formación de actitudes cara aos bens públicos comporta un tipo de proceso distinto que o propio da formación de preferencias acerca de bens privados; é en esencia unha actividade pública. Dedúcese así que cando de bens públicos se trate, a institución de artellar valores axeitados é algún tipo de foro público no cal se desenrole un debate previo ao xuízo, isto é, unha institución de tipo deliberativo. Chegados a este punto, dende logo, Jacobs recoñece que a aparición de actitudes orientadas cara ao ben público non está garantida, pero ao menos é facilitada. O vencello estabelecido por Jacobs basease aquí, por unha banda, na adecuación plena entre o obxecto da decisión e a forma do procedemento empregado para chegar a ela. Deixando a un lado o problema de que Jacobs se refira unicamente a conflitos en torno a bens medioambientais, e non ao máis xeral principio de sostibilidade, a súa fundamentación limítase a sinalar o carácter público dos bens medioambientais, cando podería ter sido refinada coa soa lembranza de que os problemas medioambientais son esencialmente indeterminados e adquiren por iso un carácter preceptivo (Arias, 2008 e 2012), ao eludir a mera solución técnica. Porque, efectivamente, o procedemento medioambiental fomenta o razoamento público e orienta a argumentación cara a definición e preservación do interese común, mais como xa sinalei a natureza dos problemas medioambientais reclama unha máis aberta, reflexiva e inclusiva participación pública posíbel na súa definición colectiva, para que o seu carácter preceptivo se vexa satisfeito mediante unha decisión que goce dun amplo grao de lexitimidade. Un problema engadido á argumentación de Jacobs é que, ao cinguirse aos conflitos en torno aos bens medioambientais, e non tomar en consideración a sostibilidade como principio e como conxunto de políticas parciais, impide vinculala de xeito forte ao modelo inclusivo no seu conxunto, dando ademais por feito que eses bens medioambientais van efectivamente a ser incluídos nalgún proceso de deliberación. Hayward (1998b) propón neste punto a protección, por exemplo mediante mecanismos constitucionais de preferencias e intereses, pensando sen dúbida en intereses públicos cuxa fixación compete ao propio proceso de deliberación. A restrición de Hayward efectúase xa dende unha determinada concepción do ben, e é en consecuencia unha restrición ao propio proceso inclusivo. Non é que semellantes restricións non sexan posíbeis en nome dun estrito procedimentalismo; mais os termos en que Jacobs formula a discusión non parecen corresponder co tipo de limitacións constitucionais, xenéricos e amplos, que sería necesario estabelecer.

Paréntese primeira: o problema das preferencias. Tanto ese argumento coma o anterior baséanse no feito de que o modelo de deliberación transcende a mera agregación de preferencias, propia do modelo liberal, para fomentar a súa discusión e transformación no curso da deliberación; mais esta é unha presunción que formula algúns problemas. O seu carácter preceptivo é indiscutíbel; os teóricos deliberativos esperan que esa transformación efectivamente se produza, pero quizais a teñen dada por feito demasiado facilmente. A defensa da deliberación democrática debe prestar atención aos actuais coñecementos acerca do razoamento práctico e a motivación política (Przeworski, 2010); non é así razoábel esperar que as cidadás e cidadáns transformen masivamente as súas preferencias no curso da deliberación (Johnson, 2001; Mouffe, 2012). Por tanto, os cidadáns e cidadás debería abrir as súas preferencias a un proceso de comparación, discusión e, se procede de acordo cunha valoración racional, transformación; non obstante, que non é seguro que fagan. A posibilidade de que o conflito público de preferencias subxectivas se reproduzan no proceso de deliberación do marco inclusivo non se pode descartar, comprometendo así a consecución de resultados consensuais (Mills e King, 2000). Inda que isto en si mesmo non constitúe ningún problema, na medida en que a necesidade de non prolongar o debate alén do razoábel e a necesidade de alcanzar acordos esixen o estabelecemento do voto no proceso de deliberación, si resulta máis problemática a posíbel resistencia cidadá a unha exposición real das súas preferencias ao debate e a interacción. Posibelmente só cabe confiar aquí no potencial educativo do propio proceso de deliberación (Garrido, 1996). Outro problema, xa apuntado anteriormente, é a necesidade de atender ao contexto social e institucional do cal esas preferencias xorden, dado que non se dan espontaneamente en cada individuo (cf. O'Neill, 1997). Esta procedencia contextual das preferencias despois incorporadas ao proceso de deliberación remite, á vez, a unha das patoloxías da deliberación (*patologías de la deliberación*) identificadas por Susan Stokes (2001): a existencia de preferencias inducidas. A indución de preferencias, sen embargo, ten lugar, potencialmente, en todo momento; é de esperar que unha cidadanía ben informada e reflexiva, capaz de implicarse en procesos de deliberación pública, sexa capaz de analizar a natureza e procedencia das súas propias preferencias. É máis, que esas preferencias sexan, en orixe, inducidas ou non, carece de maior relevancia se con posterioridade se produce unha verdadeira interacción e transformación das mesmas mediante a súa tradución á linguaxe e ao razoamento público. Existe, finalmente, un último aspecto do problema das preferencias que, paradoxalmente, pode afectar aos propios verdes no curso da súa intervención nos procesos de deliberación. A política ofrece aos grupos ocasión para definirse e constituírse a si mesmos como grupo mediante a afirmación dos seus principios e a formulación das súas demandas, de xeito que o igualitarismo retórico que caracteriza aos procesos de deliberación poden dar lugar a unha desigualdade psicolóxica que distorsiona a propia percepción de grupo acerca dos seus intereses e capacidades (cf. Simon, 1999). Noutras palabras, a función identitaria que cumpren os fundamentos e principios morais e políticos dun grupo ou dun individuo poden actuar como freo para a exposición das

preferencias e valores dos mesmos, obstaculizando así o libre desenvolvemento do diálogo público. O habitual iluminismo con que os verdes se conducen fai sospeitar que eles non serían os últimos en ofrecer esa clase de resistencia psicolóxica.

A democracia inclusiva permite incorporar ao proceso democrático axentes e voces tradicionalmente excluídos do mesmo. A igualdade que preside o procedemento de deliberación supón que todas as voces gozan da oportunidade de ser escoitadas no curso do mesmo, de forma que as perspectivas e enfoques presentes no mesmo poden multiplicarse, dando así espazo a axentes e intereses infravalorados ou subrepresentados no proceso político liberal. Para Hayward, a democracia discursiva é unha condición necesaria para a realización dos valores verdes porque **"**só nunha cultura onde os humanos estean acostumados a se escoitar uns a outros haberá algunha esperanza de emprestar tamén atención ás protestas da natureza**"**[339] (Hayward, 1995:209). A racionalidade comunicativa que debe guiar aos participantes, que supón a renuncia á estratexia e manipulación, incrementa as posibilidades de entendemento entre individuos que representan diversas facetas de problemas complexos como os medioambientais (Dryzek, 1994). A democracia inclusiva fomenta un pensamento estendido (*enlarged thinking*) que pode traer ao debate os intereses do mundo natural, na medida en que se refire **"**á representación imaxinativa, para nós mesmos, das perspectivas e situacións doutros no curso da formulación, defensa ou discusión das normas colectivas propostas**"**[340] (Eckersley, 2000:121). A considerabilidade moral do mundo natural deriva non da competencia lingüística, senón da súa capacidade para a auto-dirección, de xeito que a súa incapacidade para a comunicación debe ser complementada, dada a devandita considerabilidade, por axentes humanos que asuman como propios os intereses naturais; a democracia discursiva non só permite a representación vicaria dos axentes subrepresentados senón que insiste nela (Eckersley, 1999; cf. Whitworth, 2001). Esta representación vicaria dos intereses do mundo natural cuxa consideración moral pretende a ecoloxía política, atoparía así, nunha democracia que non restrinxe con carácter previo nin os asuntos a considerar nin os axentes susceptíbeis de intervir na deliberación, un vehículo axeitado para a súa realización. Canto maior é o número de persoas que van intervir no debate, maior será a probabilidade de que algunha delas asuma os intereses da natureza, e a democracia discursiva pode crear unha situación na que eses intereses alleos a un mesmo son escoitados e por tanto tomados en consideración (Goodin, 1996:847). A limitación do argumento é unha vez máis a imprevisibilidade do debate e a imposibilidade de garantir ningunha clase de resultado; escoitar non é dar peso, e a inclusión de intereses e voces previamente excluídos do proceso político non supoñen a súa automática aceptación, inda que dende logo o contexto político e institucional é máis favorábel. A calidade do proceso de deliberación na democracia inclusiva non se pode dar por suposta, como tampouco a

[339] … only in a culture where humans are accustomed to listen to one another will there be any real prospect of heeding nature's protestations too.

[340] … to the imaginative representation to ourselves of the perspectives and situations of others in the course of formulating, defending or contesting proposed collective norms.

igualdade efectiva nos debates e entre os distintos argumentos, dada a distinta habilidade retórica e o feito de que a discusión ten lugar dentro dunha cultura cos seus propios valores e inclinacións morais.

A democracia inclusiva permite, polo seu carácter, estender a comunidade política e incluír nela ao mundo natural. Este argumento foi sostido por John Dryzek, para quen dado o carácter indefinido dos límites da comunidade política, unha política de deliberación permite desmantelar aquel que separa ao mundo humano do natural, dado que a democracia discursiva **"**encaixa máis facilmente con límites indefinidos, porosos, discutidos e problemáticos**"**[341] (Dryzek, 1996a:146). O proceso de deliberación non estaría afectada polas limitacións dun discurso público convencional que tende a excluír todo aquilo que non pode ser afirmado de xeito claro e explícito, nin sostido de forma recoñecíbel (cf. Torgerson, 1999b). Para facer efectiva esa extensión é preciso estender tanto a comunicación coma a racionalidade comunicativa a entidades que poden actuar como axentes a pesares de careceren da auto-conciencia ligada á subxectividade. O recoñecemento de capacidade (*agency*) á natureza garante o respecto aos bens naturais e aos procesos ecolóxicos, mais para iso é preciso tratar os múltiples signos naturais co mesmo respecto que convimos para aqueles de procedencia humana (cf. Dryzek, 1995:21). A comunicación verbal non se pode estender ao mundo natural, pero a continuidade co mesmo é maior no caso das formas non verbais de comunicación, e pódese incrementar se o proceso deliberativo presta tanta atención ao silencio coma á palabra (cf. Dryzek, 2000a). En calquera caso, eses signos naturais aos que se refire Dryzek son percibidos e interpretados polo ser humano, e discutidos tamén por este cando se incorporan ao marco inclusivo; a voz da natureza é dificilmente audíbel. A falla dunha linguaxe común supón o estabelecemento dunha inevitábel distancia respecto da natureza e os animais, que supón a súa exclusión (cf. Berger, 2001). É o ser humano quen dá significado ao silencio da natureza. Lembremos a Valéry (1993:237): **"**existe sempre unha suposición que dá sentido á linguaxe máis estraña**"**[342]. A mediación humana non opera aquí como unha mera transmisión de información, senón que en gran medida produce un conxunto de valoracións obxecto despois de deliberación; a mediación non é só inevitábel senón tamén decisiva. O sistema social non se pode comunicar co sistema natural; tan só é posíbel a comunicación dentro do sistema social acerca dese outro sistema natural (cf. Luhmann, 1989). A democracia, como práctica discursiva, é inevitabelmente humana (Weale, 1993:342). Esta énfase na comunicación, por riba da deliberación, permite sen embargo sinalar algúns aspectos problemáticos do proceso de deliberación, en dous sentidos relacionados; un, o seu potencial excluínte; e dous, a subseguinte conveniencia de complementala con formas e procedemento dirixidos a facilitar unha auténtica comunicación.

Paréntese segunda: deliberación, exclusión, decisión. A democracia deliberativa, contra a súa mesma fundamentación, contén un forte potencial excluínte debido á natureza da práctica que

[341] … copes more easily with indefinite, porous, problematical, and contested boundaries.

[342] Existe siempre una suposición que da sentido al lenguaje más extraño.

constitúe o seu centro, é dicir, a deliberación. Presumir que todas as cidadás e cidadáns son libres e iguais á hora de deliberar publicamente co fin de tomar decisións colectivas máis lexitimas e racionais é ignorar que a deliberación é en si mesma unha práctica excluínte. Deliberar é construír argumentos e defendelos mediante a fala, persuadir da súa bondade por medio da retórica, comprender axeitadamente os argumentos dos demais e xulgalos á luz dos propios e da defensa que dos mesmos se formula; non é, dende logo, nin falar nin conversar, senón algo máis. Pode ser, entón, que non todos os cidadáns e cidadás teñan a mesma capacidade para aplicar estes principios (cf. Bell, 1999:74; Hardin, 1999:116); a énfase na argumentación racional pode excluír a todos aqueles que teñen dificultades para cinguirse a ese tipo de comunicación. Do mesmo xeito, como sinala Iris Marion Young, as normas da deliberación non son neutrais, porque o discurso asertivo e confrontacional é máis valorado que o tentativo, o exploratorio ou o conciliatorio, o que en última instancia revela como o principio de superioridade do mellor argumento reintroduce o poder no debate democrático, dando lugar a unha visión agonística da esfera pública, noutras palabras, deliberación é competición. A consecuencia deste nesgo competitivo e daquela inclinación racionalista, a deliberación adopta un carácter elitista e excluínte daqueles individuos ou grupos con menor capacidade para o desenvolvemento dun determinado tipo de discurso, ou cuxas formas de comprensión e expresión non se adecúan ás privilexiadas no proceso de deliberación. Por outra banda, a mesma racionalidade comunicativa que preside toda deliberación vese así comprometida, xa que a desexabilidade do seu predominio non se debe confundir coa presuposición da súa existencia. A presentación dos argumentos en termos de linguaxe público non asegura que aqueles estean purgados de todo compoñente egotista ou instrumental (Elster, 1997); é máis razoábel pensar que as racionalidades comunicativa e estratéxica operan en todas as esferas sociais (Cortina, 1997). A expresión lingüística non provoca por si mesma a depuración de todo carácter estratéxico na conduta, que ben se pode trasladar e enmascararse no razoamento público (Cohen, 2001). Estes refugallos estratéxicos contaminan a deliberación, dando lugar a unha comunicación distorsionada. A forza destas críticas parece suspendida, en tanto non se produza o contraste empírico da súa veracidade; algunhas investigacións de campo destacaron a existencia non só dun distinto grao de coñecemento por parte dos deliberantes, senón tamén de diferencias no xeito de comprender a deliberación e os seus obxectivos (cf. Button e Mattson, 1999). O carácter experimental destas investigacións, completamente á marxe dun contexto e dunha cultura favorábeis para o éxito dunha política deliberativa, non aconsella extraer das mesmas conclusións definitivas.

En calquera caso, a necesidade de corrixir esta calidade excluínte da deliberación dá lugar a propostas destinadas a forzar a inclusión e a facer posíbel, alén da deliberación, unha auténtica comunicación, presuposto a fin de contas da consecución daquela. Dunha parte, Young propón complementar os principios da democracia deliberativa cun principio de inclusión, de acordo co cal **"**un procedemento deliberativo é lexitimo só si todos os intereses, opinións e perspectivas presentes

na comunidade política (*polity*) son incluídos na deliberación, sempre e cando sexan compatíbeis co principio de reciprocidade"[343] (Young, 1999:155). Para facer efectivo este principio será necesario un maior apoio social a grupos excluídos e unha maior equidade económica. Doutra banda, Young (1999 e 2000a) e Dryzek (2000a) propoñen unha corrección comunicativa da deliberación que é, en definitiva, a introdución dun mecanismo de inclusión no propio procedemento de deliberación. Trátase de garantir que a deliberación se traduza en efectiva comunicación entre os distintos participantes, evitando formas de discriminación, por exemplo no que toca ás formas da deliberación, que podan distorsionar o proceso e, en consecuencia, unha decisión cuxa lexitimidade está fundada no correcto uso da devandita comunicación. A dinámica excluínte e homoxeneizadora que produce unha deliberación estreitamente entendida impide apreciar, segundo Young (2000b), as vantaxes asociadas á *diferenza*, que lonxe de dar lugar a divisións que se deben superar, pódense entender como un recurso para lograr decisións máis sabias e xustas. E iso porque a pluralidade de perspectivas move aos participantes a presentar as súas propostas como apelacións á xustiza, e non como expresións do interese propio; e porque a confrontación con distintos intereses e significados culturais mostra aos participantes a parcialidade dos propios e revela a súa experiencia como tal perspectiva. Para que a democracia deliberativa se poda constituír como democracia comunicativa e democracia da diferenza, Young (1993) e Dryzek (2000a) propoñen a aceptación, xunto á deliberación, doutras formas de expresión e comunicación; a aceptación ou benvida, a narración de historias, a retórica ou o testemuño. Formas que non deben ser contempladas como alternativas ao argumento racional senón como complementos ao mesmo (Dryzek, 2000a). Esta corrección crítica da deliberación aproveita unha concepción da democracia verde como conxunción de política inclusiva e sostibilidade aberta, porque chama a atención sobre a prevalencia dunha forma de entender o diálogo que pode non ser o apropiado para todos os suxeitos participantes; distintos contextos poden requirir distintas formas de comunicación. Esta, fronte á deliberación, atende á diferenza social, á perspectiva cultural, á existencia doutras formas de expresión menos racionais.

Non obstante, esta crítica non presta a suficiente atención ao feito de que a deliberación e a comunicación cumpren funcións distintas e son aplicábeis en contextos igualmente diferenciados. Hai que distinguir entre a deliberación, orientada á decisión no marco de institucións políticas; e a comunicación informal en contextos sociais diversos. Despois sinalarei como unha e outra poden adscribirse ás dúas esferas, formal e informal, das cales a sociedade se compón. Non se pode pasar por alto que dificilmente se pode alcanzar decisión algunha sen a aplicación dalgúns estándares de equidade e imparcialidade aos procesos de deliberación, para saber xulgar como atribuír forza ou validez a un argumento (Benhabib, 1996b). Deliberación é comunicación, pero non unicamente; tamén argumentación, xustificación, decisión. A propia Benhabib (1996b) é tan clara como atinada ao discutir a utilidade dos xeitos suplementarios de comunicación suxeridos por Young e Dryzek;

[343] … a deliberative procedure is legitimate only if all interest, opinions, and perspectives present in the polity are included in the deliberations, provided they are compatible with the reciprocity principle.

inda que poden ter lugar dentro do proceso informalmente estruturado da comunicación diaria entre individuos que comparten unha esfera vital, non se poden converter en elementos da linguaxe pública nunha democracia, porque as súas institucións requiren a articulación das bases das súas accións e políticas por medio dunha linguaxe discursiva que poda apelar a razóns publicamente aceptadas e comunmente compartidas. As institucións deliberativas formais procesan e traducen esa comunicación informal, converténdoa en linguaxe pública e gramática argumentativa, co fin de facer posíbel a deliberación política e a adopción de decisións. Neste sentido, é preciso sinalar á argumentación como o medio de expresión característico do debate político, en tanto este é sobre todo unha loita en torno a normas ou valores en conflito cuxa validez, en último termo, non pode ser demostrada senón só xustificada (Manin, 1987). Igual que, para Dryzek (1997:200), **"**se a democracia trata de algo, é acerca de auténtica comunicación**"**[344], hai que convir que non pode tratar unicamente acerca do noso comunicarmos, senón que ten que ir alén en tanto sistema político. No marco do mesmo, a comunicación oriéntase cara a toma de decisións.

Pese á parcial validez dos argumentos que defenden a articulación deliberativa da democracia verde, o conxunto dos mesmos sofre dun exceso de fragmentación. A democracia verde debe poder vincularse ao modelo deliberativo dun xeito máis xeral e integrador, así como menos continxente, estabelecendo de feito unha relación consistente cos distintos elementos preceptivos dunha política verde reformulada. Como sinalarei nuns momentos, a combinación de sostibilidade aberta e democracia inclusiva proporciona efectivamente ese vencello. Antes, emporiso, é convínte facer referencia a un último argumento para a defensa da democracia deliberativa, que anticipa esa combinación e inscríbese no mesmo núcleo da política verde e da súa concepción da democracia e a sostibilidade. O conxunto de razóns aducidas en favor do modelo deliberativo de democracia débese completar así atendendo aos novos riscos, propios da modernidade tardía, e a conseguinte necesidade da súa suxeición a control democrático. É indubidábel, neste sentido, que a definición do principio de sostibilidade é tamén por tanto identificación e tratamento de riscos. Se o modelo verde de democracia pretende a conciliación de sostibilidade e democratización, a *democratización do risco* é parte substancial da mesma, por ser en si mesma xa democratización da sostibilidade. A defensa do proceso de deliberación como medio máis axeitado para iso é tamén defensa da orientación inclusiva da democracia verde.

4.3.3. *A democracia verde e o risco*

A adopción da democracia inclusiva como modelo e fundamento para unha democracia verde non esgota así a súa xustificación nos argumentos expostos. A incidencia dos novos riscos e a necesidade de sometelos ao control democrático que até agora non tiveron formula a pregunta acerca de cales son os mecanismos democráticos máis axeitados para levalo a cabo. Tendo en conta

[344] … democracy, if it is about anything, is about authentic communication.

a estreita relación que este conxunto de riscos mantén cun principio de sostibilidade que se ocupa, en gran medida, da súa delimitación e xestión, a elección do modelo de decisión máis indicado para afrontar estes riscos de nova natureza será tamén unha decisión acerca da forma da democracia verde. A mesma concepción aberta da sostibilidade pódese entender como concepción preceptiva da inevitábel produción social de riscos. A condición social e a esencial indeterminación dos riscos é á mesma cando falamos de sostibilidade, e de feito reflicte como esta ten que ver coa xestión daqueles. A defensa do modelo inclusivo como referencia para a constitución dunha democracia verde empeza por tanto aquí; na democratización inclusiva do risco. Sostense nestas liñas, por tanto, que a democracia inclusiva é o modelo que mellor se adapta á natureza dos novos riscos e á conseguinte necesidade de integrar o coñecemento experto no proceso democrático. Esta tese sostense en distintos argumentos:

1. A condición social do risco, traducida no seu carácter percibido en función do contexto e na poderosa influencia da cultura de recepción na definición e avaliación do mesmo, reclama a súa definición discursiva e a comunicación deliberativa e racional das distintas perspectivas e experiencias, para alcanzar un acordo na súa definición e tratamento que posúa a máxima lexitimidade á luz da indeterminación que caracteriza tanto ao risco como ás súas solucións. Namentres que o risco posúe, indubidabelmente, unha dimensión real e material, o seu coñecemento é social e a súa percepción necesariamente contextual e constituída localmente (Beck, 2000). Non existe risco sen mediación. En consecuencia, tampouco hai unha verdade, nin feitos puros fóra da influencia relativa da interpretación do risco, marcada polo contexto, a perspectiva ou o poder (Adam, 1999). Os marcos institucionais e os contextos cotiás non son meras ilustracións da relación sociedade-natureza que está na orixe da produción de riscos, senón que representan máis ben contextos e procesos cruciais na constitución, representación e práctica desta relación (Irwin, 2001). Relación, sen embargo, interna á sociedade; non se estabelece entre a sociedade e unha natureza externa, senón entre aquela e unha natureza apropiada e interiorizada na forma de medio ambiente. Por iso pode dicir Beck (1998b) que a sociedade do risco empeza alí onde termina a natureza. Este carácter socialmente percibido do risco, que o converte nunha realidade sometida a un proceso de construción social que xera unha nova realidade, ten consecuencias no plano da súa recepción e xestión política. Así, a inevitábel incorporación de comprensións tácitas aos xuízos acerca da natureza e a severidade do risco privan de todo sentido a unha regulación centralizada do mesmo allea ás demandas públicas, reclamando pola contra procesos máis abertos e reflexivos, que dean acceso a puntos de vista diferenciados ou non ortodoxos (cf. Jasanoff, 1999). A natureza aberta e deliberativa do modelo inclusivo parece encaixar aquí, na medida en que fai posíbel unha comunicación en torno ao risco suficientemente diversa e ordenada, e en consecuencia tamén reflexiva. A multiplicidade de contextos nos cales a deliberación pode ter lugar, tanto formal como informalmente, redundan asemade na descentralización do xuízo e a decisión, convínte á vista do

carácter polifacético do risco e da súa experiencia e percepción. O tipo de xuízo reflexivo que se proxecta sobre un risco que escapa de toda determinación obxectiva e esixe en cambio a procura dos propios patróns de procesamento (cf. Lash, 2000), reclama tamén o recurso a procesos de orde discursiva. A propia natureza do proceso de descubrimento e construción do risco correspóndese con aquela dos procesos de deliberación e decisión centrais ao modelo democrático inclusivo. Porque a construción social do risco non ten lugar no baleiro nin se abandona ao maxín; o risco é revelado no mesmo proceso de construción (Adam e Loos, 2000). Institucionalizar ese proceso nun marco inclusivo, ademais de recoñecer o carácter político da construción do risco que deriva da súa condición contextual, permite democratizar a súa construción social. Deliberar é aquí deliberar sobre a percepción social do risco, sobre como debería definirse e abordarse, sobre como xestionalo política e tecnicamente. O dereito cidadá a ser escoitado non se deduce, por tanto, unicamente dun principio democrático; en tanto ninguén ten un coñecemento obxectivo do risco nin está en posesión dunha verdade definitiva, a participación pode enriquecer o proceso de produción do coñecemento, xa que este créase mediante a comunicación mesma (cf. Lidskog, 2000).

2. A sociabilidade intrínseca ao risco ten unha dimensión adicional, que proporciona á vez unha xustificación engadida para a adopción do modelo inclusivo, referida aquí á lexitimidade das decisións sobre riscos. Pese á aparencia fortuíta do risco, a súa produción ten orixe social, non xa dun xeito xeral e abstracto como consecuencia colateral das dinámicas autónomas da modernidade senón como o produto directo dun conxunto de prácticas e institucións sociais de todo tipo. A democratización da deliberación en torno ao risco contribúe a que a cidadanía deixe de contemplar o risco en termos de fortuna e adopte unha actitude baseada na premisa de que é posíbel controlar e conducir o risco[345] (cf. Shalit, 2000). As novas formas de incerteza son así compartidas socialmente, o que á vez facilita unha maior e máis xenuína participación no procesamento social do risco (cf. Grove-White, 1998). Hai que ter en conta que a complexidade e a diferenciación funcional da sociedade, que están na orixe da produción de riscos, incrementan a continxencia de toda acción social; canto maior é o número de posibilidades de acción, maior é tamén a interdependencia do curso de acción elixido (cf. Eder, 2000). A responsabilidade social esténdese así a todos os ámbitos. A promoción, neste contexto, dunha política inclusiva fai posíbel incrementar a lexitimidade dunha decisión que, en todo caso, vai a repercutir no conxunto de actores sociais. Incluír no proceso de decisión ao maior número posíbel deles mesmos, e en especial aos afectados polo risco concreto, permite ademais diminuír os efectos que deslexitiman unha decisión que se revele ineficaz (Arias, 2001). Aínda que o discurso poda contribuír a unha redución do risco, a súa función primaria é aquí redistribuír a responsabilidade, vinculando aos membros da sociedade mediante relacións susceptíbeis de control recíproco (Eder, 2000). De novo, non se trata de producir unha decisión

[345] Neste punto sería producente sinalar as semellanzas entre o risco e o concepto de ***vulnerabilidade*** (cf. Cavarero, 2009; Agra, 2013) no sentido de entender o primeiro coma constitutivo ao ser humano, coma condición e non coma circunstancia. Isto facilitaría un maior entendemento das relacións de dependencia, e interdependencia, que sosteñen os seres humanos entre eles e coa súa contorna.

máis eficaz, senón máis lexitima; a lexitimidade, aquí, é función daqueles actores que poden facer primar os seus intereses privados, non públicos, nesa definición; pensemos, por exemplo, no ámbito empresarial. A democratización do risco implica así a politización de áreas de toma de decisións antes ignoradas, que agora teñen que abrirse ao escrutinio e debate públicos; decisións económicas empresariais, axendas de investigación científica, plans de investigación e desenvolvemento (Beck, 1998b:21). Marcos democráticos de decisión capaces de lexitimar potencialmente a creación de risco son aquí necesarios. As institucións inclusivas, dada a súa flexibilidade e a posibilidade de aplicación dos seus principios en todos os niveis sociais, axústanse especialmente ben a esa esixencia.

3. A aplicación de mecanismos inclusivos á definición e xestión de riscos pode resultar non só en máis lexitimas, senón tamén en mellores decisións, máis eficaces e racionais. Para iso, é necesario que as características propias da decisión no proceso de deliberación provoquen que a aplicación deste á definición e xestión do risco proporcione algunha vantaxe comparativa respecto doutras formas de decisión; a natureza do procedemento axustada á natureza da materia sobre a cal se aplica. A deliberación previa á decisión en materia de riscos pode mellorar a esta por distintas razóns. Así, a flexibilidade e pluralidade dos participantes na deliberación permítelles tomar decisións que se poden adaptar e auto-corrixirse á vista de circunstancias novas ou sobrevidas, da obtención de nova información ou da achega de nova información ou a revisión dos xa aducidos, todo o cal se reflicte no proceso de aprendizaxe social que supón a identificación dos riscos e o seu tratamento (cf. Eckersley, 2000). Asemade, a condición procesual dos riscos, que dificilmente se poden concibir como actos cumpridos dunha soa vez, esixe dunha forma política de control susceptíbel de revisar o estatuto do risco cando sexa necesario. Do mesmo xeito, a posibilidade de solicitar aclaracións do resto de participantes, así como de sopesar os argumentos alleos, impiden a sedimentación retórica de definicións do risco que respondan a intereses privados dalgúns participantes; no marco inclusivo é máis fácil desenmascarar as envolturas ideolóxicas do discurso sobre riscos. Finalmente, na medida en que a percepción dun risco como aceptábel está sobre todo en función de que a súa distribución sexa considerada xusta, ou sexa xustamente estabelecida, a democratización da decisións sobre riscos facilita o cumprimento dese criterio de xustiza, dado o carácter aberto, responsábel e sometido a control do proceso deliberativo (Mills e King, 2000). A maior racionalidade é aquí en realidade un produto da maior lexitimidade. Como a condición de feito social emerxente e o carácter político destes novos riscos reforzan o seu carácter comunitario (cf. Hiskes, 1998), un modelo inclusivo de democracia, que crea unha comunidade política a través da deliberación, a decisión colectiva e a representación, pode contribuír ao seu recoñecemento.

4. Outra das razóns que permiten afirmar a maior racionalidade e eficacia da decisión sobre riscos adoptada no marco inclusivo remite, á marxe da súa posíbel validez, á difícil compatibilidade do xuízo cidadá e o xuízo experto, agudizada cando se trata dunha materia cunha dimensión técnica e científica relevante. Tanto o xuízo cidadá coma o xuízo dos expertos contribúen á construción

social do risco. Agora ben, as relacións entre unha e outra forma de coñecemento poden carecer de toda ordenación e articularse de forma indebida, en ausencia de toda interacción entre un e outro. O funcionamento da democracia deliberativa pode evitar esta des-coordinación, sobre todo no que se refire á comprensión cidadá de materias técnicas. E iso porque o proceso de deliberación da democracia inclusiva descansa sobre un fluxo de información que discorre entre o centro e os cidadáns e entre estes, que fai máis probábel que sexan capaces de entender os problemas, os termos técnicos empregados, as actitudes dos expertos e as solucións ofrecidas, o que á vez fai máis probábel a participación na deliberación (cf. Shalit, 2000). En principio, a deliberación e os contextos discursivos en que ten lugar contribúen á integración do xuízo experto no proceso de decisión democrático. A democracia inclusiva pode así propiciar o xurdimento dunha nova relación entre o público, os expertos e os políticos, mais, sobre todo, dunha nova cultura sostida sobre un escepticismo razoábel e informado do coñecemento experto (Coote, 1998). Porque a des-monopolización do coñecemento científico, asociada á propia cientifización da protesta, non supón que todo o mundo se deba converter en experto, senón tan só en procurar o control e a revisión dos argumentos científicos, despoxados xa de toda máscara de neutralidade, e na achega de argumentos e perspectivas provenientes tamén do xuízo profano da cidadanía. A experiencia cotiá do risco e das prácticas en que se concreta ou expresa vén recoñecida a súa importancia e participan do diálogo coas visións técnicas do problema. A dicotomía entre o coñecemento científico e a democracia participativa é obxecto da debida redefinición; o diálogo entre a cidadanía, os políticos e os científicos en torno aos riscos medioambientais non é tanto un obstáculo para a toma de decisións baseadas no coñecemento, canto un medio para a obtención do mesmo (Lidskog, 2000). As virtudes do procedemento de deliberación poden ser de novo traídas a colación: sobre promover o diálogo entre os cidadáns e os expertos, o marco deliberativo, corrixido mediante mecanismos representativos que, por exemplo no caso de comités especializados, podan estabelecer foros específicos de discusión e decisión entre representantes dos afectados, dos expertos e membros da administración, parece o máis axeitado. O intercambio de información, a discusión acerca da mesma e a posibilidade de revisar as decisións á vista de novos datos ou descubrimentos, así o confirma, dada ademais a medida en que permite unha interacción de xuízo cidadá e xuízo experto orientada cara a conciliación de posturas e a consecución dalgún tipo de consenso. A dimensión técnica dos riscos, como ocorre no caso da sostibilidade, limita a relativización da ciencia e do xuízo experto que en ocasións conduce a exaltación de formas locais de coñecemento e experiencia. En ausencia dunha axeitada comprensión científica dos problemas en xogo e dunha insuficiente aplicación das solucións técnicas de aí derivadas, a maior racionalidade proporcionada polo proceso de deliberación esvaécese. Necesitamos un modelo de deliberación que equilibre adecuadamente o peso dunha e outra forma de coñecemento. Non se trata de disolver as diferencias entre ambas as dúas, senón de permitir o seu autogoberno e a formación de identidade dos mesmos, propiciando un co-goberno que require a aceptación mutua das diferencias (cf. Bang e Dyrberg, 2000). A

flexibilidade institucional que distingue á democracia deliberativa, que permite a súa corrección representativa e a súa adaptación a múltiples contextos e actores, pode contribuír a alcanzar este delicado equilibrio entre cidadanía e *expertise*, entre a pluralidade e inconmensurabilidade das distintas comprensións do risco e das súas solucións e a necesidade de alcanzar unha decisión o máis racional e lexítima posíbel.

O modelo inclusivo de democracia aparece así como o modelo axeitado para a definición e xestión dos novos riscos xurdidos na modernidade tardía. Razóns preceptivas e de funcionamento práctico así o indican. Na medida en que a política de sostibilidade é tamén unha política de produción, identificación e control de riscos, a adopción de procedementos de deliberación aproveita a un modelo verde de democracia. A articulación inclusiva deste pódese xustificar con maior forza dando un paso máis na argumentación, e vinculando de xeito necesario sostibilidade e deliberación, en coherencia ademais coa forma institucional deseñada por unha política verde reconstruída.

4.3.4. *Sostibilidade, deliberación e representación. Cara a democracia verde*

A constitución da democracia verde ten como presuposto a adopción dun principio aberto de sostibilidade que subordina a súa validez á definición democrática e pública do mesmo. Fronte a unha concepción tecnocrática da sostibilidade que implica a súa previa determinación técnica ou ideolóxica, subtraida por tanto de todo control colectivo, o recoñecemento da súa intrínseca normatividade supón tamén a súa democratización. A propia política verde ten que ser democratizada e sometida a un proceso de depuración preceptiva, para permitir o seu desvencello respecto dunha comprensión naturalista da natureza obxecto despois dunha dogmática transposición ideolóxica, onde a mesma democracia soe concibirse como obstáculo para a constitución dunha orde social que é mera extensión do natural. Os dous principios reitores dunha política verde así reconstruída, democratización e principio de sostibilidade, deben vincularse ao nivel dos principios para que a democracia verde sexa digna de tal denominación. A adopción do modelo inclusivo de democracia para a constitución dunha democracia verde non pode por iso servir só aos fins da democratización senón que esta ten que alcanzar tamén á sostibilidade que cualifica á democracia verde como tal e distínguea da democracia radical que se detén no desenvolvemento democrático. O vencello necesario de democratización e sostibilidade resulta da concepción aberta desta, e a adopción do modelo inclusivo serve aos fins da primeira en relación á segunda; a conformación discursiva do principio de sostibilidade e o seu posterior control e redefinición pública ten lugar no curso dos procedementos inclusivos, tanto formais como informais, que constitúen o marco institucional de decisión nunha democracia verde. A deliberación pública é así o medio para a definición da sostibilidade. A definición institucional desta democracia verde correspóndese coas

orientacións proporcionadas pola redefinición verde das institucións liberais e co papel que asigna ao Estado e a comunidade, así como coa súa defensa da actividade política como ben en si mesmo e parte dunha vida boa.

A normatividade do principio de sostibilidade supón a aceptación do mesmo como ideal social regulamentario cuxa definición corresponde aos distintos contextos sociais discursivos, nun proceso continuado de discusión, valoración, aplicación e revisión da política de sostibilidade nos seus distintos niveis, tanto xeral como parcial. Como a propia democracia, a sostibilidade nunca estaría concluída; como proceso de aprendizaxe social, sométese de forma permanente a escrutinio e debate público. A flexibilidade que distingue á democracia inclusiva é especialmente indicada para a articulación dun debate no que participan sectores sociais e no que converxen distintos tipos de discurso.

Esta intrínseca apertura da sostibilidade á definición social, artellada na democracia verde a través dos mecanismos inclusivos, continúa sen embargo formulando o problema da continxencia do vencello. Porque a condición aberta da sostibilidade xustifica a súa adscrición a unha política inclusiva só dende a primeira, non dende a segunda; unha concepción aberta da sostibilidade require dunha articulación democrática que, pola natureza mesma do seu obxecto, atopa na forma inclusiva de democracia un medio idóneo de realización, mais: demanda en cambio a democracia inclusiva un principio de sostibilidade? A resposta é, unha vez máis, negativa; a necesidade do vencello é inevitabelmente unha función do seu grao de aceptación social e non se pode fundamentar á marxe da mesma. Non existe razón algunha para pensar que tras un proceso de deliberación, os individuos implicados no mesmo adoptarán a decisión correcta (Wissenburg, 2001). Sucede que a lóxica mesma da democracia impide falar dunha mellor decisión; a concepción aberta da democracia participa desa lóxica e asume a imposibilidade de soster consecuencialismo algún nese contexto. É o paradoxo da sostibilidade democrática; como o papel que xogue a sostibilidade depende do lugar que como valor ocupe socialmente, e tendo en conta que a sostibilidade non é xeralmente considerada unha constrición vinculante nos procesos de decisión pública, débese recoñecer o potencial conflito entre a ética procedimental da democracia deliberativa e o resultado ético da sostibilidade (Jacobs, 1997c). Defender unha concepción aberta da sostibilidade pode facilitar á súa adopción social, mais non a garante; un proceso democrático baseado na deliberación pode favorecer a admisión da sostibilidade como obxectivo, sen aseguralo. Os verdes só poden esperar que o principio de sostibilidade adquira a condición de interese xeneralizábel e estea así aberto a definición colectiva. Que o principio ofrézase á marxe de toda determinación previa en virtude da súa calidade normativa, constituíndose por tanto antes como marco xeral que como concreción dada, facilitan a súa implantación. Pero o mellor procedemento non garante aquí o resultado desexado.

Por outra banda, o vencello entre sostibilidade aberta e democracia inclusiva na constitución da democracia verde é coherente coa concepción verde da cidadanía, por canto estabelece as vías

para unha participación cidadá no proceso de decisión política, por medio da participación pública. O xiro na dirección dos deberes e as responsabilidades demandado pola ecoloxía política non pode, en calquera caso, forzarse, mais cabe esperar que unha política inclusiva, no contexto dunha democracia máis participativa, poda fomentar un sentido máis activo e responsábel de cidadanía (cf. Máiz, 2011; Mouffe, 2012). Os procesos discursivos e a participación cidadá aliméntanse reciprocamente, a participación é un instrumento eficaz para conseguir a igualdade política e favorecer a deliberación (Fishkin, 1995). Asemade, o Estado deixa de ser considerado a cúspide xerárquica da actividade política, en beneficio dunha concepción máis plural da sociedade e dunha maior integración dos distintos axentes e instancias políticas, o que inclúe a politización de ámbitos até agora considerados extra-políticos. Non obstante a multiplicidade de contextos discursivos e a diversidade dos axentes, a relegación do Estado ten límites, porque a súa función integradora e a súa actuación como marco regulador e executor de políticas é completamente indispensábel nunha democracia verde, dada a natureza integral dun obxectivo como a sostibilidade.

A institucionalización da democracia inclusiva verde permite combinar a querenza verde pola comunidade, debidamente corrixida en forma de comunidade discursiva, e unha corrección representativa do marco participativo. A comunidade discursiva constitúe o espazo político que serve de contexto á deliberación pública. Esta reformulación da comunidade permite lograr o grao de comunitarización requirido para facer viábel unha política participativa, por razóns tanto funcionais como simbólicas.

O estabelecemento dunha forma participativa de democracia como a que representa o modelo inclusivo, que vén na democracia verde a coincidir coa necesidade de que a cidadanía se mostre activa na definición e control do principio de sostibilidade, non é neutral respecto das dimensións do espazo político en que está chamada a se realizar. A política inclusiva reclama así unha comunitarización que permita o desenrolo dun debate efectivo e non distorsionado. Esta comunitarización non só facilita a comunicación entre os actores, facéndoa de feito posíbel dende o punto de vista práctico e funcional, senón que permite respectar a orientación consensual da deliberación. Hai constancia empírica de que nos grupos pequenos, a xente escoita aos demais e interioriza novas visións das cousas á vez que relativiza as propias, namentres que en grupos maiores a cooperación diminúe e o acordo non é tanto consensual como maioritario (Goodin, 1996). Se un asunto debe abordarse por unha asociación democrática, esta debe ser a asociación máis pequena que poda abordalo satisfactoriamente, porque as democracias máis pequenas proporcionan máis oportunidades ás cidadás e cidadáns de participar eficazmente nas decisións, ao lles proporcionar maior poder de decisión e influencia; agora ben, isto reduce á vez a dimensión do sistema político e reduce o número e a calidade dos asuntos susceptíbeis de control cidadá, así como as oportunidades individuais de desenvolver as súas habilidades especializadas que son tamén habilidades necesarias para a solución racional de problemas colectivos (cf. Dahl, 1970; Dahl e Tufte, 1973; Przeworski, 1999; Weibust, 2009). Do que se trata aquí non é tanto de dar forma a

unha democracia pequena, senón de artellar política e institucionalmente un conxunto de comunidades de decisión no marco dunha democracia que inclúe tamén outras formas de institucionalización. Non hai que esquecer os perigos asociados a unha comunitarización radical como a proposta polo ecoloxismo radical. A especialización social e a complexidade funcional invalidan toda forma de democracia primaria. A propia deliberación é máis libre no seo de comunidades discursivas urbanas, onde non existen as presións sociais na dirección dun falso consenso que poden rexer en localidades máis pequenas onde o anonimato non existe (Smith, 2000). A democracia inclusiva verde constitúese, antes ben, como unha rede de comunidades discursivas vinculadas entre si e conectadas á vez con institucións representativas rexidas por principios deliberativos, necesarias para a coordinación política e funcional.

Sinalouse xa que a democracia inclusiva non supón necesariamente a completa transformación da sociedade en marcos de proceso de deliberación das decisións, se ben o seu carácter preceptivo si reclama a extensión social dos principios deliberativos. O equilibrio entre as esferas formal e informal é esencial a unha democracia inclusiva. O propio Habermas, sobre os procesos de deliberación, advertiu contra unha indebida inchazón da política deliberativa, reclamando a necesaria distinción entre aquelas deliberacións orientadas á decisión, reguladas por procedementos democráticos, e aqueles procesos informais de formación da opinión na esfera pública (cf. Habermas, 1998). Recoñécese así o carácter político dos actos cotiás de acción e deliberación (Mansbridge, 1999). Deliberación que non só ten orixe institucional; é necesario aceptar a importancia daquela que ten lugar na esfera pública, cuxa calidade informal non é non obstante sinónimo de ausencia de poder, dado que a opinión pública así xerada pódese traducir a poder administrativo mediante unha diversidade de canles (Dryzek, 2000a). Esta interacción entre as institucións e o público é esencial para un modelo inclusivo de democracia, non só por permitir a innovación e o cambio democrático, senón asemade por facer que as institucións que organizan a deliberación sexan máis responsábeis e eficaces (Bohman, 2000). A continuidade entre as esferas formal e informal é tamén, sen embargo, recoñecemento das súas diferenzas e non prolongación indiferenciada. A ampliación do sistema inclusivo que a esfera pública permite non debe escurecer as diferenzas cualitativas existentes entre unha deliberación orientada á produción de decisións vinculantes, e aquela chamada a influír no ámbito das relacións privadas (Gutmann e Thompson, 1999). O que Jane Mansbridge chama a ***fala cotiá*** (*Everyday Talk*) presenta así trazos diferenciados; non é sempre auto-consciente ou reflexiva, e por tanto non é sempre deliberativa, e produce resultados colectivamente, mais non concertadamente (Mansbridge, 1999:211-212). O marco determina a diferenciación, así Habermas:

> "Los espacios públicos en el interior de los órganos parlamentarios están estructurados predominantemente como *contexto de justificación*. Y no sólo dependen de un trabajo administrativo previo y de un trabajo administrativo posterior, sino que dependen también del *contexto de descubrimiento* que representa un espacio público no regulado por

> procedimientos, es decir, el espacio público del que es portador el público general que forman los ciudadanos" (Habermas, 1998:384).

A plástica diferenciación habermasiana entre espazos de xustificación e espazos de descubrimento parece restrinxir en demasía o número e a calidade dos segundos en relación cos primeiros, confinados na esfera pública e condenados a unha sorte de circularidade discursiva cuxos produtos espontáneos transmítense ao sistema formal de xustificación, decisión e aplicación mediante mecanismos políticos mais non institucionais, isto é, como opinión pública. A limitación da existencia de contextos de xustificación a un espazo político formal de orde parlamentar constrinxe as posibilidades institucionais dunha democracia deliberativa verde; a normación habermasiana parece converterse en descrición voluntarista dunha democracia liberal cualificada polo seu intérprete, é dicir, a racionalización do real. O esquema segundo o cal a formación de opinión pública xera unha influencia que, transformada en poder comunicativo mediante as eleccións, convertido á vez en poder administrativo a través da lexislación, describe a fin de contas un modelo democrático notabelmente convencional (Dryzek, 2000b). Certamente, ofrece á vez un impulso preceptivo para transformar cualitativamente e dende dentro, substancial e non tanto formalmente, a democracia verdadeiramente existente. Mais esta empresa deixa unha marxe nada desprezábel para a experimentación institucional.

Sobre todo porque preservar os espazos informais de formación da opinión sen estender máis do apropiado as institucións inclusivas é compatíbel cunha extensión dos contextos de xustificación na forma de comunidades discursivas, que se relacionan entre si e a niveis máis altos mediante representantes ou institucións encargadas de unificar e aplicar os resultados desa política. Noutras palabras, é posíbel estender o marco de deliberación alén dos órganos de carácter parlamentar, procedendo así á institucionalización do debate cidadá, sen por iso diminuír a autonomía dunha esfera pública cuxa existencia non se ve por iso afectada. Este modelo de democracia privilexia así unha "*pluralidade de xeitos de asociación*"[346] na que todos os afectados teñen dereito a expor o seu punto de vista, xeitos que poden ir dende os partidos políticos até os movementos sociais ou as asociacións voluntarias:

> "*É a través da rede entrelazada destas múltiples formas de asociación, redes e organizacións de onde resulta unha anónima 'conversa pública'. É central ao modelo de democracia deliberativa que privilexie unha tal esfera pública de redes mutuamente entrelazadas e superpostas e asociacións de deliberación, discusión e argumentación*"[347] (Benhabib, 1996b: 73-74).

---

[346] *… plurality of modes of association…*

[347] *It is through the interlocking net of these multiple forms of associations, networks, and organizations that an anonymous 'public conversation' results. It is central to the model of deliberative democracy that it privileges such a public sphere of mutually interlocking and overlapping networks and associations of deliberation, contestation and argumentation.*

A propia Benhabib engade no mesmo lugar que, desta forma, son múltiples os focos de formación e diseminación da información, focos que poden en principio identificarse coas comunidades discursivas tal como Dryzek as define. Nunha democracia inclusiva verde, en realidade, esas comunidades deberían orientarse non só a discusión e á produción de opinión, senón tamén á decisión, aceptando por iso a súa formalización. Doutro xeito, os órganos encargados da xustificación e a lexislación poden recorrer á mera interpretación da opinión pública, sen carácter vinculante, reproducindo así un debuxo centralizado da sociedade onde persisten todos os problemas relacionados co proceso político liberal. Esta transformación dalgúns contextos de descubrimento en contextos de deliberación e decisión suxeitos a regras formais, lonxe de representar unha mostra de voluntarismo utopista, identifica as posibilidades do real. E iso porque a descrición da sociedade que de aquí emerxe non só **"**non é, pois, de antemán incompatíbel coa forma e xeito de operación das sociedades funcionalmente diferenciadas**"**[348] (Habermas, 1998:379), senón que de feito **"**elucida algúns aspectos das lóxicas existentes nas prácticas democráticas**"**[349] (Benhabib, 1996b:84). Do que se trata, por tanto, é de darlles forma institucional e de consagrar as prácticas deliberativas mediante a extensión e fomento das comunidades discursivas. Mediación, foros de cidadáns aleatoriamente escollidos, iniciativa cidadá e referendos, son algúns dos deseños institucionais nos que cabe pensar a este respecto[350] (cf. Smith, 2001 e 2009; Fung e Wright, 2003). É importante advertir, en todo caso, que esta dinámica non é exactamente unha dinámica descentralizadora, onde se produce a delegación funcional con arranxo a unha lóxica horizontal de reparto do poder de decisión. A multiplicidade de potenciais comunidades discursivas conduciría nese caso a unha dispersión da soberanía que, en lugar de facilitar a adopción dunha decisión racional, viría a dificultala notabelmente (cf. Nino, 1997). Trátase máis ben de institucionalizar o debate cidadá e a súa interacción co debate político formal, co fin de alcanzar unha lexitimidade na decisión final que opera, por así dicilo, como suma de lexitimidades. Dada a conexión existente entre sostibilidade aberta e deliberación política, esta institucionalización é a forma que adopta a democratización que a natureza daquel principio vén a impor.

Os límites da comunitarización discursiva e da institucionalización de marcos deliberativos que se proxectan sobre a esfera pública e informal refírense, sobre todo, á racionalidade funcional do sistema político e á necesidade de artellar as relacións entre esas comunidades, os órganos políticos representativos e o poder administrativo. Porque a representación política non só non desaparece nunha democracia inclusiva verde, algo en última instancia impensábel dada a

---

[348] … no es, pues, de antemano incompatible con la forma y modo de operación de las sociedades funcionalmente diferenciadas.

[349] … elucidate some aspects of the logic of existing democratic practices…

[350] Algúns exemplos destes deseños institucionais xa poden observarse nos 1) ***Orzamentos Participativos*** da cidade de Porto Alegre; 2) ***Concellos Veciñais de Goberno*** en Chicago; 3) A ***Asociación Rexional de Capacitación de Wisconsin*** (WRTP); 4) As reformas locais (***Panchayat***) na Bengala Occidental; e, 5) O ***Plan para a Conservación do Hábitat*** en Estados Unidos baixo a Lei de Especies en Perigo de Extinción (cf. Fung e Wright, 2001). En Europa os exemplos máis interesante serían 1) A ***Convención Constitucional Irlandesa*** e 2) O ***G-1000*** en Bélxica.

configuración social e a imposibilidade de que se delibere todo en todas partes, senón que cumpre nela unha función esencial de coordinación e equilibrio (Arias, 2001 e 2008). A relación entre deliberación e representación non é, en principio, pacífica. Existe entre ambas as dúas unha tensión derivada do feito de que unha énfase na representación pode socavar o ideal dunha cidadanía activa e a emerxencia da deliberación democrática (Smith, 2000). A representación vulnera ademais o igual dereito a participar no debate, facilitando distorsións na tradución formal da opinión informal dos cidadáns e cidadás, cuxa heteroxeneidade valorativa e pluralismo de valor pode así verse traizoado. Mais unha democracia deliberativa sen representación política non é, sinxelamente, viábel. Trátase máis ben, por tanto, de formalizar a deliberación sobre unha base representativa (Saward, 2000b). Esta representación non se reduce ás institucións representativas xa existentes, modificadas mediante a súa suxeición aos criterios deliberativos. Esta suxeición é por suposto necesaria, tal como mostra o principio de goberno representativo proposto por Manin (1998), de acordo co cal todas as propostas lexislativas teñen que se someter ao proceso de discusión e ningunha medida pódese adoptar en tanto unha maioría non a considera xustificada tras o escrutinio argumentativo. Pero isto non é suficiente; se falamos de satisfacer os criterios da deliberación e dunha representación plena, hai que introducir modificacións substanciais no actual sistema representativo (cf. Gargarella, 2001). É preciso así ir alén, creando mecanismos representativos que faciliten a cohesión dun sistema político plural e fragmentado en distintos niveis de decisión. Como sinalan Gutmann e Thompson:

> "A democracia deliberativa non específica unha soa forma de representación. Procura xeitos de representación que sosteñan o intercambio de argumentos morais serios e coherentes dentro dos corpos lexislativos, entre os lexisladores e os cidadáns, e entre os cidadáns mesmos"[351] (Gutmann e Thompson, 1996:131).

Lembremos como a necesidade de integrar o xuízo experto no proceso de decisión pode esixir formas mixtas de representación, onde representantes da cidadanía deliberan con representantes do coñecemento experto; ou pensemos na posíbel creación de foros deliberativos específicos para os afectados por un risco concreto, que deliberan entre si e adoptan unha decisión que o seu representante ou representantes comunicará e discutirá despois nun foro distinto do cal tamén forman parte os expertos, o poder político e a instancia produtora do risco. As posibilidades son múltiples, e esixen un sistema político flexíbel, capaz de se adecuar a circunstancias cambiantes ou sobrevidas. A efectos da política de sostibilidade, será necesario crear foros de deliberación dedicados á súa definición, aplicación, control e revisión, cuxas formas tamén son potencialmente moi diversas; a representación das circunscricións medioambientais é unha mostra desta diversidade

[351] Deliberative democracy does not specify a single form of representation. It searches for modes of representation that support the give-and-take of serious and sustained moral argument within legislative bodies, between legislators and the citizens, and among citizens themselves.

potencial. O obxectivo é superar as motivacións epistemolóxicas e sentimentais inherentes á representación política, insistindo en que sexa tan diversa como sexa posíbel, para que sexa representativa nun duplo sentido; debe fomentar un pensamento estendido que incorpore tantas voces como sexa posíbel, e debe integrar ao maior número de actores, para evitar unha excesiva confianza na imaxinación política dos representantes (Eckersley, 2000). O que está aquí en cuestión é, por tanto, a natureza mesma da representación no seo dunha democracia verde.

A representación política nunha democracia inclusiva verde é tan diversa como os contextos nos que está chamada a desenvolverse. Esta representación, na medida en que ten lugar nun marco institucional rexido por principios discursivos, é *representación deliberativa*, orientada á obtención dun consenso entre os distintos actores, á vez procedentes de comunidades ou órganos de deliberación, como nun sistema de vasos comunicantes. Representación deliberativa é suxeición do proceso político aos principios dun debate razoado e á decisión consensual sempre que esta sexa posíbel (Máiz, 2006). Agora ben, cal é aquí a relación que manteñen representante e representado? Anne Philips (1996) distingue entre unha *política de ideas*, que descansa sobre a presunción de concordancia de representantes e representados e é sobre todo representación de opinións e crenzas, e unha *política da presenza* que sinala a existencia de colectivos marxinados e defende unha representación de características sociais ou identidades. En principio, a política de ideas é complementada por unha política da presenza, chamada a operar alí onde a primeira se demostra ineficaz ou excluínte. Na democracia inclusiva verde, a política de ideas operará alí onde os representantes de comunidades discursivas ou foros creados *ad hoc* haxan de deliberar á vez con outros representantes, a efectos de coordinación ou negociación. Será necesaria, en cambio, unha política de presenza naqueles casos no que axentes afectados pola decisión non se podan auto-representar, por exemplo as vindeiras xeracións ou o mundo natural remanente. Cabe, sen embargo, facer outra distinción para aclarar a natureza da representación deliberativa. Ankersmit (1996) diferenza entre a concepción mimética e a concepción estética da representación. De acordo coa primeira, os representantes deben reflectir aos representados tan fielmente como sexa posíbel; de acordo coa segunda, a diferenza entre representante e representado, a súa ausencia de identidade, é tan inevitábel como desexábel. E iso porque o individuo só se converte en cidadán mediante a representación estética.:

> "O individuo que vive nunha orde pública sen representación, ou con representación mimética, nunca necesita dar un paso fóra de si mesmo, nunca necesita ver o mundo dende outro punto de vista, e pode en consecuencia permitise permanecer como un estraño na orde política. A representación mimética estimula a creación dunha orde política onde ninguén

> atopa realmente a ninguén máis, porque todos creen vivir nunha harmonía mimética coa colectividade"[352] (Ankersmit, 1996:56).

Esta diferenciación de representante e representado, que de feito responde á forma vixente de representación nos sistemas políticos liberais, permite ao cidadán conservar a súa independencia respecto das demandas directas dos cidadáns, sen poder non obstante illarse dos valores e suxestións producidos pola deliberación cívica na esfera pública (cf. Button e Mattson, 1999). A democracia inclusiva verde contén, en correspondencia coa súa diversidade formal, as dúas formas de representación; é, de feito, combinación de ambas as dúas. Por unha banda, a representación que emana das comunidades e foros que alcanzaron unha decisión, que ten que se comunicar a outros órganos ou institucións de cara á súa coordinación ou a unha negociación, responde de xeito forzoso ao modelo de representación mimética, servindo así aos fins da propia política deliberativa; a decisión lexitimada polo procedemento deliberativo é trasladada *tal cal* a outro nivel ou esfera institucional. Xunto a esta forma de representación coexiste a concepción estética, propia dos órganos parlamentares e presente tamén nas propias comunidades discursivas cuxa composición non é exhaustiva respecto do ámbito nela encarnado politicamente. Promóvese así a diversidade do debate, e en consecuencia a vitalidade e pluralismo da esfera pública. Pensemos, por exemplo, na posibilidade de constitución de foros deliberativos mediante sorteo (cf. Fishkin e Luskin, 2000), exemplo de representación deliberativa; a calidade representativa do cidadán e da cidadá así elixido só pode ser, efectivamente, estética.

A constitución da democracia verde aparece así como unha combinación do marco deliberativo e de mecanismos representativos corrixidos de acordo ao contexto institucional no que se insiren e a función que cumpren no mesmo (Arias, 2008 e 2012). A descrición aquí ofrecida non esgota as posibilidades institucionais dun modelo verde de democracia que é aínda unicamente unha aspiración preceptiva cuxa forma vai despregándose de forma paulatina. O diálogo entre a teoría da democracia e a teoría política verde é especialmente necesario para o final feliz deste proceso de conformación. A democratización da sostibilidade é democratización de ámbitos até agora extra-políticos, cuxo control democrático e cidadá aprema , á luz do seu poder de transformación social e da súa influencia na sociedade e na vida cotiá. A resposta ante a crecente complexidade da sociedade non pode ser a profesionalización funcional da política e a técnica, senón a introdución de mellor democracia e máis racionalidade (cf. Przeworski, 2010; Galindo *el al.*, 2014). A defensa dunha concepción aberta de sostibilidade e o seu vencello cunha política inclusiva, que resulta na constitución dunha democracia verde, pretende ser un paso nesa dirección.

---

[352] The individual living in a political order without representation or with mimetic representation need never step outside him or herself, need never see the world from an other point of view, and can therefore afford to remain a stranger in the political order. Mimetic representation stimulates the creation of a political order where nobody really encounters anybody else, because all believe that they live in a mimetic harmony with the collectivity.

Conclusion.
The basics of green politics.

The reconstruction of political environmentalism proposed here has combined a review of the principles and assumptions to which it has been linked since its inception as a movement and as political theory, with the construction of a renewed green politics that looks to other values and objectives as the means for its deployment. This new foundation of green politics is the product of two elements: the critical analysis of the validity of a set of values that have normatively structured an environmentalism excessively dependent on its barely revised radical heritage, and finding a new direction through overcoming those shortcomings of principles. Criticism is a form of rebuilding, and reconstruction starts with critique. Throughout this thesis I have combined both perspectives in an undeniably normative process, proposing a differentiated and alternative conception of green politics that in turn culminates in the construction of a green model of democracy which is consistent with different aspects of it while simultaneously performing its two guiding principles. Outlined below are a number of proposals concerning the merits of the green politics here proposed, plus brief summaries of the preceding study are given.

The ecological crisis is not an expression of a fractured civilization or an abnormal deterioration of society-nature relations. The ecological crisis is at the origin of the green movement and constitutes a key element in its discourse and normative direction, both as a source of legitimacy and as a discursive tool, such as the character of the threat to the natural world and human survival itself. The nature of the new set of environmental problems whose concurrence is named after a crisis characterized by complexity, interdependence and exponentially, overrides all conventional treatment of this, to require the development of new and more comprehensive forms of resolution. For environmentalism, this crisis is an expression of the wider crisis of Western civilization, its social and economic organization, and its ways of relating to nature. It is, in this sense, both a distillation of and a product of its history. The symptomatic quality of the crisis thus demands a proportional response due to the seriousness of the cause: this being a cultural renovation that will restore those links which have been lost with the natural world and will allow for the sustaining of a harmonious relationship with it. The speed with which the natural world disappears before our eyes and the inevitability of the depletion of natural resources leads to a vision of the future in which human survival is itself threatened. The uniqueness of the situation can also serve to justify exceptional solutions, such as the eco-authoritarianism of early environmentalism or the adoption of technocratic conceptions of sustainability. It is here that the reconstruction of green politics begins. Leaving aside the discussion about how to interpret the various environmental indicators and thus how to judge the degree of deterioration of the

environment, the ecological crisis cannot be considered either a crisis of culture or an exceptional situation in the relations between society and nature. Instead, these are characterized by their essential dynamism and uncertainty. Environmental problems are ***inherent*** in the relationship between society and its environment. The crisis is rather a permanent condition resulting from a process of mutual transformation and co-evolution, one which in fact culminates in the transformation of nature into human environment. The resulting interdependence makes it impossible to talk about environmental problems as ***external*** to society. A green politics does not mean ***denial*** of environmental problems, or the need to find means to a resolution that in no way will involve ***eradication***. Environmentalism expresses an increased social awareness of the existence of problems of intrinsic socio-environmental relations. The ***normality*** of environmental problems argues against speaking of crisis, and the dispute over this term adopts an ideological character, one which ultimately relates to the values that it attributes to it. This is where the green vocation of protecting the ***natural world*** (a given set of natural forms to which intrinsic value is attributed) is identified with an ***environmental*** deterioration that cannot be judged with the same parameters. Hence, green politics, without ceasing to worry about the protection of the remaining natural world, prioritizes the pursuit of sustainability or balance, over time, of social and environmental relations. The principle of sustainability refers to the true ***inner*** nature of these relationships. The resolution of the crisis doesn't require an inversion of dominant values but instead its reflexive correction.

The green view of nature must be replaced by a qualified constructivist conception of it and by an understanding of the social and historical quality of socio-natural relations. The conception of nature on which environmentalism and its regulatory framework rest explain many of the gaps and ambiguities that afflict them. In facing up to the Edenic vision of nature, suspended in time and universal, removed from any context, a vision understood in terms of its own qualities and attributes and endowed with an intrinsic value that comes to serve as its own protection, a more realistic appreciation of the features of the natural world and the process of social appropriation of it must be developed. The green view of nature is an ideological mystification in which the ***reality*** of nature-society relations is replaced by a rural sublimation that set in the past a situation of harmony which can be projected onto the future. Countless implications for environmentalism at the normative level, such a concept of the natural which is not only unable to accept the evidence of a dynamic natural forms linked to the society that appropriates it but also to distinguish between the ***deep*** nature of causal processes and structures not subject to human influence or power of transformation, and ***superficial*** nature on which human action is applied and projected. Nature, apart from this profound sense, is neither universal nor immutable. Its reality is socially appropriate and reformulated, both culturally and symbolically, and material and physically. Nature is not ***for humans*** an objective reality, but a social construction. The ontological claim of its actual reality cannot hide the truth of its epistemological and physical construction. During the process of the

social appropriation of nature, which operates on the material and cultural level, and which involves the reciprocal transformation and co-evolution of society and nature, nature ***reflects*** the society that transforms it, while representing the precondition for all human form of appropriation. Thus, society not only builds the ***idea*** of nature that it has at each moment, but also the natural ***reality*** to which it adapts and transforms. Speaking of social construction is to speak of contextual dependence. Nature as an idea and nature as reality have different meanings and shapes in different social and historical contexts. Holding to the idea of the universal and autonomous quality of nature cannot be the basis of a renewed green politics, even though the regulatory core of environmentalism is threatened. Green politics must start from a more realistic understanding of nature and its relationship to society, one it is accepted that the degree of interdependence between nature and society and the transformation of the former by the latter has resulted in the disappearance of nature in its traditional sense and the emergence of a ***human*** environment containing parts of the remaining natural world. The reconstruction of political ecology begins with the rejection of the essentialist and Edenic conception of nature, to adopt, instead, a dynamic perspective of society-nature relations marked by their social and historical character, expressed through the process of material, cultural and symbolic appropriation of nature by humans. The final transformation of nature into environment does not prevent, however, the possibility of distinguishing between the two, based on their different normative orientations. While ***environment*** means the product of the social history of nature, humanizing the environment thanks to the social construction of nature and its incorporation into the social system, ***nature*** refers to those parts of the natural world whose appearance have not been transformed but are dominated as a means of fulfilling specific functions and responding to social decisions that in any way can be considered ***separate*** from the environment to which they belong. Green politics is based on this differentiation.

Green politics is constructed in opposition to all forms of naturalism. The rejection of the green concept of nature is also the rejection of many of the normative implications derived from it, as well as the starting point for debugging the many ambivalences produced in its axiological structure and its prescriptive order. In particular, the reconstruction of political ecology emphasizes the need to dispose of all forms of naturalism in the construction of green politics. Coherence in green naturalism is closely dependent on the acceptance of its characterization of nature. Only a universal and ahistorical nature, susceptible to independent claims, may emerge as an instance of the normative, by keep intact at all times an authority linked to the ***permanence*** and to an unconventional quality to distinguish it, one which is not contingent and not human. Natural causes come to project it onto the social order through normative translation of its laws, as ecology describes, turned into commands by an environmentalism invested with the authority of the unique and privileged interpreter. The political thus empties itself of substance in the name of a truth emanating directly from nature. But if nature is a product of social construction and the projection of our values and practices, rather than an objective and independent area outside the historical and

the human realms, it does not emit any rules other than the ones we make. That humans have always used the natural world as an instance of the normative, evidenced by the fact that varying values throughout time do not make its allocation change, says nothing about the validity of such transposition, which, precisely to find in nature a form of authority suspended in time and legitimized by its extra-human character, denies the autonomy of politics and the possibility of deliberation. Naturalization of politics implies its negation. A nature of normative qualities reveals the ideology of an environmentalism determined in nostalgic counterfeiting, in this case in the service of its normative deployment. Green politics is based on antagonistic assumptions. Realizing nature's capacity to ***reflect*** a society that transforms it establishes the need for an independent justification of the arguments and political values which, by not having nature as object, have to defend themselves ***from*** that Nature.

Green politics is dualistic and finds in the reformulation of the domination of nature the assumption of its fair assessment and protection. Environmentalism has traditionally rejected any form of humanity-nature dualism, to the extent that full human belonging to the natural order renders meaningless all separation and, on the contrary, has normative consequences substantiated in the emergence of obligations to protect and respect the natural world to which one belongs. The existence of a set of unique human traits that result from a normal evolutionary process, while in itself patent, does not justify a separation between humanity and nature that Western history encourages and strengthens, especially when it ends up causing a human estrangement from its biological origins and its symbolic belonging to a nature based on continuity and not rupture. However, green politics can and should be based on a properly nuanced dualistic position. Recognizing the lack of an ontological separation between humans and the nature from which humans come and to which they belong does not make it impossible to point out the cognitive and physical reality of dualism that once developed in history thanks to the ***differentiation*** of the humanity-nature relation that evolutionary processes and the social appropriation of nature provoked. Human beings are part of nature, yet are separated from it, and this constitutive act of their meaning in the world and their relationship with it has crucial consequences that reach the normative level. The acceptance of this form of evolutionary and epistemological dualism also permits us to note how ***every*** green politics has dualism as a necessary assumption, even the more stubbornly monistic form of environmentalism, to the extent that only ***from outside*** can humanity recognize the assumption of its obligations towards the natural world. Denying the derivation of these moral obligations involves questioning the green argument of human-natural ***continuity*** necessary for its acceptance. For a renewed green politics the protection of remaining natural forms does not result for their re-sacralization, but from the discovery of their laws and the control of their operation, which shape a domination of nature that can help us to discover the full ***meaning*** of nature to humankind, without the intervention of constraints arising from its constrictive quality, as either a threat or a mystery. Under the conditions that create the domination of the environment it is

possible to experience the strangeness associated not with a continuity that the existing dualism obscures or empties of any content or sense, but with the ***otherness*** of nature, understood as that which is opposed to the human and questions this about itself. This requires a reformulation of the notion so the domination of nature, so reviled by political ecology. The reconstruction of green politics is also a conceptual reformulation, in other words, dominance is no longer treated as the destruction or exploitation of nature, but the ***conscious control*** of the interaction of society-nature. Not absolute control of deep nature beyond human reach, but enough control of the society-nature relationship, rather than of nature itself. Thus, the domination moves from being a perversion of the instrumental skills of human beings to become the culmination of the social process of the appropriation of the environment. The very principle of sustainability finds this vocation of control in its own roots.

Green politics is a politics of modernity and not a rejection of it. The anti-modern orientation that has characterized the green movement from its origins responds to its conviction that the ecological crisis is an expression of the failure of the modern project, which takes as its central objective the knowledge, control and exploitation of nature which now, as if announcing the twilight of humanity, turns against it. Unable to see itself as a product of the modernization process that creates the material conditions for a reconsideration of its assumptions and objectives, environmentalism becomes a perfect expression of the incompleteness of itself, of the ambiguities resulting for its complexity of origin and its development. The reconstruction of green politics serves to reconcile modernity and environmentalism. Incorporating green politics into the modern project presupposes the abandonment of all naturalistic bases and the acceptance of a complex socio-environmental context of relationships where it is precisely green politics that is promoted. As a politics of sustainability and democratization, green politics is involved in modern **pathos** while also pointing out its limits. The ecological crisis does not express the failure of modernity, but its shortcomings and contradictions; also, green politics, far from being opposed to modernity, constitutes one of its critical and reflective instances.

Sustainability and democratization are the two guiding principles of green politics. The plurality and fragmentation characteristic of a green movement, in the formation of whose identity we see exerted the powerful influence of philosophical and politically radical currents, makes difficult, but not impossible, the construction of green politics. The normative reconstruction of political ecology proposed here is an internal rearrangement of environmentalism of its various foundations and principles, which gains substance in the establishing of two guiding principles: the principle of sustainability and the democratization of democracy. If, on the one hand, it can be argued that environmentalism aims to turn nature into a politically relevant entity, avoiding all approach to purely administrative and management of environmental problems, it is no less true that the political consideration of nature cannot be expressed according to an Edenic conception of nature oriented to its formal conservation. The defense of the political relevance of the natural finds

expression, through a reconstructed green politics, in the pursuit of sustainability. This principle is fully consistent with the social transformation of nature and the interdependence of two areas meeting the environment: society and nature. But green politics is not only about nature, if not its political, intersubjective and contingent condition in face of a green realism that often reduces it to the condition of epiphenomenon is not actually claimed, we need to consider what is the expression of that slope of green politics once it has been reconstructed. Avoidance of all naturalization of politics undergoes a strengthening of itself and its mechanisms of deliberation and decision. So green politics aims at the democratization of democracy, that is, the development of the democratic ideal, expressed through the construction of a specific model of green democracy to fulfill its two guiding principles simultaneously.

Sustainability is an open and inherently political principle. The foundation of green politics finds in its particular conception of the sustainability principle an essential element for its regulatory architecture, both as to how to address the principle concerning the implications it has for its relationship with democracy. Although it designates the durable balance of social and natural sphere, sustainability is a generic and neutral principle, in that the formulation of the overall goal of which it consists does not determine the form of its execution. The essential indeterminacy that affects the principle and its deployment, a reflection of the character of socio-environmental relations, implies the absence of a single correct path to sustainability and the existence of a variable number of alternatives, which differ from each other in critical issues, such as the degree of protection afforded to the natural world or the type of economic development chosen. The choice between these sustainability options depends of a prior choice of values. Their character is political not technical. Thus, the principle of sustainability is intrinsically normative. This is not to deny its technical dimensions, completely essential in such complex matters as socio-natural interactions, but the subordination of it to its normative and political dimension. Naturally, technical feasibility ***precedes*** the formulation of sustainability and therefore, inevitably, limits its potential expressions. But this conditioning is not determination, and the normative definition of sustainability indicates its content here, subordinating it to the deployment of the instrumental rationality of science and technology. The open conception of sustainability establishes a strong or necessary relationship with democracy, since the definition of the principle of the demand for public deliberation and decision. It is the public, through various participatory processes and mechanisms, that is called on to decide the preferred form of sustainability and to monitor and control its constant redefinition and adaptation in light of its application and development. Green politics is decisively removed from the technocratic conception of sustainability, which are weakly linked to democracy. Its technical feasibility or ideological consistency takes precedence over its determination and democratic scrutiny; in becoming a pre-political value, sustainability as a value ontologizes and finds itself beyond discussion or negotiation. To this conception, characteristic of both green radicalism and the administrative approach to environmental issues, green politics proposes the democratization of

sustainability, the foundation of the green democratic model and the politicization of a principle too often subjected to ideological maneuvers aimed at hiding its true character.

Green politics proposes a new grammar of sustainability. The assertion of the open character of sustainability, and the consequent need for public and democratic definition, do not prejudge the ***indication*** of the general direction that sustainability as a principle adopts in a reconstructed green politics. This sort of statement about the specific content that sustainability ***should*** take assumed a specific ***argument*** within the deliberative process and definition of it, which also constitutes a critique of the traits with which dominant environmentalism tends to adorn it, as opposed to those which are in fact evident. So, on the one hand, sustainability is not conceived of as a regular and steady ***state***, but as a dynamic ***process*** in constant adaptation and change, adjusted to the character of socio-environmental relations. This condition of process facilitates a lifelong opening up of the principle of its redefining and democratic control. Second, green politics rejects both the ecological critique of economic development and the sustainability partnership with limitless growth. Sustainability must be based on the subordination of a politically defined development of growth, linked to the social and democratic determination of the character and the degree of the desired ***welfare***. The critique to growth is reformulated in certain ***forms*** of criticism of growth. Ecological modernization, restructuring processes of the capitalist economy in accordance with sustainability criteria and the separation of nature and production to the greatest extent possible, are the most promising instruments here. Finally, sustainability is not conceived of as a transformation of society and nature relations guided by the purpose of repairing the old excision and restoring the harmonious relationship between humans and its environment, but as the culmination of the process of social appropriation of it. Sustainability is conscious control of society-nature interaction.

Green politics establishes a necessary relationship with democracy. Facing a political ecology whose ethical and political consequentialism necessarily raises a contingent relation with a democracy incapable of ensuring compliance of the objectives of its program, the green policy establishes, instead, a necessary relation to democratic forms and procedures. Far from considering the authoritarian drift as an anecdote in the history of the green movement in light of subsequent formal commitments to democracy, we must also remember how a technocratic conception of sustainability opposes its democratic definition. The desire to preserve the natural world can collide with the quality of a set of procedures that would produce the desired results only to satisfy the conception of the good that environmentalism is, when the degree of cultural crystallization of its values is adequate and may be expressed it in decisions. In both cases, the acceptance of democracy is to embrace the uncertainty of achieving the goals themselves. This is the problem that also afflicts some of the arguments that can be adduced to strengthen the link between environmentalism and democracy: the lack of ***needs*** affecting it. Green politics proposes a form of bonding based on the nature of environmental problems and an open conception of sustainability. On the one hand,

democracy is, in terms of legitimacy and efficiency, the proper political form for the treatment and management of conditions of uncertainty, such as those generated by the combination of the complex nature of environmental problems, the conflict of values underlying their resolution, and intrinsic prescriptions for the general principle of sustainability. Furthermore, this normative condition linked necessary sustainability and democracy, because the contents of the first can only be defined and implemented by the second. Given its open and reflective nature, the public and discursive construction of sustainability principle finds in democracy its best embodiment. It is true that in any case this does not ensure that sustainability is adopted as a public principle and as a general and social goal; but in a democratic setting this guarantee cannot be obtained, and green politics is a necessary link between its two guiding principles, adopting as a foundation a fully democratic orientation. The democratization of sustainability, then, is also the democratization of green politics.

Sustainability politics is a policy of risk management. The emergence in late modernity of risks of new kinds and dimensions fully affects green politics. The principle of sustainability can be considered a risk management policy, one of its production and social perception, its processing, and its control. The distinguishing feature of these new risks is its causal origin. They originate in the regular operation and the spontaneous development of the institutions of modernity, specifically in areas not subject to democratic scrutiny, such as science, business, and technology, which are the main factors of social transformation in late modernity. The need to submit to democratic control this social production of an unavoidable risk otherwise is consistent with the open conception of sustainability advocated by green politics, since democratization of sustainability is also democratization of risks: of its definition, its treatment, and its social construction. Citizens' political participation extended within a green democracy aims at a public and collective definition of the form of sustainability that is a form of risk treatment, both in itself and by virtue of the comprehensive and embracing quality of the principle. Risk is also a process of social construction and definition, that a fact objectively given once and for all, because of this, demand deliberation and communication between social actors and collective decision about itself; and also its regulatory and uncertain components claim greater legitimacy in a decision-making process that, given the thoughtful and open character of democratic forms, adapts to the unique nature of the object of the decision itself. The widening of the political by new causes of risks, both in terms of their origin and their treatment, are consistent with the participatory approach of green politics, linked to an active conception of citizenship that only express the politicization of the everyday which goes hand in hand with the principle of sustainability. Sustainability and democratization are combined to build a green democracy that stands as a political model for the risk society.

Green Democracy is established as an inclusive democracy. Green democracy is the normative model able to reconcile and achieve the two guiding principles of green politics: sustainability and democratization. It must also be consistent with the normative reconstruction of

environmentalism proposed on these lines. Part of this reconstruction is precisely to shape the values, principles and institutions of green democracy. On the one hand, the confrontation with the dominant liberal model results in a review that tries to refocus and take advantage of liberal principles and institutions (rights, autonomy, representation, political and administrative process). On the other hand, the institutional design of green democracy is proposed directly by defining its role and nature, in which citizenship, community and state are adopted. Thus, the substrate for the formation of green democracy is created. The link between the two guiding principles, whose simultaneous realization is a necessary condition for a green democratic model, is given by the open status of the principle of sustainability. This normativity does not require anything other than public and collective definition of the principle of sustainability. To achieve this definition, it is necessary to strengthen the participatory dimension of democracy and create mechanisms and institutions necessary for discussions and decisions about sustainability to come to be the most inclusive possible, while propitiating, in terms of the technical dimension of sustainability, the integration of expert judgments. Sustainability and democratization are mutually reinforcing. This thesis proposes the establishment of a green democracy through the model of inclusive democracy. In it, the definition of the sustainability principle and its subsequent implementation and monitoring is carried out through deliberative procedures, both formal and informal, that constitute the institutional framework of decision-making in green democracy. This institutional framework is corrected by the inclusion of representative institutions, and extends beyond the traditional political forums to include discourse communities where the formal debate is focused on decision-making and is the object of institutionalization. Green inclusive democracy fits the essentially indeterminate and vulnerable character of open sustainability, democratizing its definition by establishing procedures and principles necessary for its determination and collective management. Thus, sustainability won its eminently ***political*** nature and said goodbye to the ghosts of its technocratic default character. The democratization of the principle of sustainability and the simultaneous realization of both guiding principles on green democracy is the culmination of the process of the review and reconstruction of political ecology.

Green democracy is not against liberal conceptions, but is post-liberal. The different basic elements of the new green politics in relation to the dominant radical environmentalism within the green movement, and in line with the evolution of green political theory, also assumes a new position with respect to liberalism and green democracy. While convergence between liberalism and environmentalism can only be achieved through redrafting both, requiring from the former a revision of the principle of neutrality to allow a substantive discussion between conceptions of the good life, the limits of such convergence are established by the different normative substrates underlying each case and by the orientation of liberal democracy. However, green democracy as formulated here, and by virtue of its normative principles and institutional design, could be further from the anti-liberal radicalism of utopian notions that distinguish naturalistic political ecology

from the claims of the liberal model. The recognition of the political quality of sustainability and the consequent need to articulate its normative and institutional control and definitions implies a rejection of any pre-political determination that it can engage in a liberal approach based on a technocratic ***management*** of sustainability. In return, however, the normative conception of sustainability and the inclusive orientation of green democracy have a definite ***liberal*** accent. Green democracy is the product of a continuity rather than a break with the liberal model; it is its correction and not its rebuttal. Green democracy and liberal democracy tend to reinforce each other, while the former reorients and takes advantage of certain principles and liberal institutions whose preservation is not discussed by environmentalism, especially the framework of protection and freedoms given by liberal democracy. However, while an inclusive green democracy remains liberal, especially if one considers the ethical tradition of liberalism as represented by Stuart Mill, one cannot ignore the fact that the normative foundation of green democracy points to an overcoming of some aspects and assumptions of liberal democracy. The democratization of democracy necessarily implies a normative turnaround from the liberal conception of democracy.

This foundation of green politics constitutes an alternative to the dominant conceptions in a green political theory that only now take a reflexive movement and question its identity, its values, and objectives. The legacy of radicalism and an ideology marked by a character of naturalism inevitably projected onto green normative structures the shadow of a counterfeit nature, which has also affected a depoliticized political theory in its origin. The reconstructive review proposed here tries to overcome the influence of early environmentalism and suggests a new approach to green politics. Holding a professedly normative vocation merely states the purpose that give rise to it: to shape a green political theory freed from all naturalist bondage. Green politics stops being an epiphenomenon of the green conception of nature and the values that are derived from it, to assert such as politics, open to redefinition and accountability and in constant evolution and development.

Apéndice.

Introducción.

Re-diseñando el pensamiento político verde.

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

La crítica re-constructiva del ecologismo político, debe atender a las fuentes normativas de la ambivalencia verde. Es cierto que la ecología política se caracteriza por una notable diversidad interna y por una complejidad que resulta de los distintos niveles que en la misma operan: científico, filosófico, político. No obstante, existen los suficientes rasgos comunes para comprender el ecologismo como unidad, como aquella ideología que trata de convertir a la naturaleza en realidad políticamente relevante, con el fin de protegerla y de alcanzar un equilibrio socio-natural que responde al nombre de sustentabilidad. La poderosa influencia que las corrientes radicales del movimiento verde han ejercido en su configuración, que sólo ahora empieza a ser discutida y

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

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

como previa a la política y excluida de ella: la combinación de ideología y cientifismo en que se cifra deviene en dogmatismo preceptivo. Pero ese mismo fundamento es el producto de una falsificación nostálgica; el ecologismo político se corrompe en su misma base. La reformulación de la política verde debe despojar a ésta de toda sombra de naturalismo y responder a una comprensión realista de la naturaleza y de las relaciones de la sociedad con la misma. Esto incluye una revisión de sus presupuestos filosóficos, especialmente en lo que respecta al monismo y al anti-antropocentrismo dominantes en su seno. Esta distinta comprensión de los fundamentos de la política verde determina a su vez una distinta orientación de muchos de los valores y conceptos que han dado forma a su entramado normativo. El ecologismo no es aquí contemplado como una doctrina moral centrada en la protección del mundo natural, sino como una teoría política cuyos principios rectores son la democratización de la democracia y la consecución de la sustentabilidad[353]. El énfasis no recae tanto en la preservación de las formas naturales sobre las que el ecologismo insiste, cuanto en el principio de sustentabilidad, que sólo derivadamente se ocupa de aquella protección. La ecología política debe proceder a la conformación de un modelo político capaz de conjugar esos dos principios de modo necesario. La teoría política verde debe con ello culminar su proceso de desenvolvimiento, contribuyendo así a cumplir la función que Eder (1995 y 1996) atribuye al ecologismo como instancia reflexiva de la modernidad, que permite a éste superar los límites del modelo cultural de la modernidad temprana y desarrollar fundamentos más adecuados para una política democrática renovada. Esta Tesis Doctoral, cuyo marco es la teoría política de orientación preceptiva, pretende ser parte de ese movimiento interior, desarrollando una crítica re-constructiva de la ecología política que contribuya a la madurez de una teoría política verde cuya sola evolución ya viene a prefigurarla.

La ideología ecologista debe dejar paso a la política verde. El abandono de toda explicación naturalista y de cualquier forma de traducción a norma de las leyes de la naturaleza, que una ecología eleva al rango de verdad y la mirada verde convierte en enseñanzas morales, debe dejar su lugar a una fundamentación propiamente política de los renovados objetivos de la ecología política. La ambivalencia preceptiva que ha acompañado tradicionalmente al ecologismo político es así revisada en una dirección inusual en la literatura, a pesar de enmarcarse, como veremos, en la reciente apertura de la teoría política verde a nuevos planteamientos que constituyen una reflexión sobre los propios fundamentos. La crítica re-constructiva aquí planteada pone en entredicho algunos dogmas verdes, principios rectores de la política del ecologismo tradicionalmente considerados intocables, como la orientación eco-céntrica, la prioridad otorgada a la protección del mundo natural sobre la base de su valor intrínseco o una concepción de la democracia basada en la descentralización comunitaria y en formas cerradas de sustentabilidad. Desde una perspectiva verde que podríamos denominar clásica, la política verde resultante de mi ejercicio de crítica y

[353] En castellano uso el termino sustentabilidad y en gallego el de 'sostibilidade' por ser los recomendados por las respectivas academias lingüísticas. Para mi no existen diferencias conceptuales entre ambos y por eso los uso indistintamente.

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

La evolución del pensamiento político verde.

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

fundamentación teórica, y finalmente abierto al diálogo con el resto de teorías políticas como medio de consecución de los propios objetivos y de medición de la fortaleza adquirida como teoría. Efectivamente, es posible discernir un desarrollo de la literatura del pensamiento político verde, si bien la ***interpretación*** del mismo puede variar en función de la perspectiva que se adopte.

En su primera fase, la ecología política como pensamiento se muestra y desarrolla bajo el signo de la crisis ecológica. La súbita percepción de un conjunto de problemas medioambientales de nueva naturaleza, globales y complejos y con un alto grado de interdependencia, produce desde mediados de la década de los sesenta una literatura de crisis preocupada ante todo por llamar la atención sobre la gravedad de la nueva situación, y pronto dedicada también a arbitrar una serie de soluciones para la misma inevitablemente imbuidas de ese sentido de crisis. La novedad que esta literatura supone respecto de precedentes obras sobre el medio ambiente es la consideración de estos problemas como ***estructurales*** antes que cotingentes (Humphrey, 2001:1). La crisis ecológica, cuya denominación es ya el producto de una evaluación política, trasciende el ámbito medioambiental para convertirse en manifestación de una crisis más amplia. La importancia de estas primeras obras (cf. Carson, 2010 [1965]; Ehrlich y Ehrlich, 1969; Commoner, 1971; Goldsmith *et al.*, 1972; Meadows *et al.*, 1972; Daly, 1973) radica en su capacidad para establecer la crisis ecológica como asunto a debatir, no tanto en sí misma, cuanto en su calidad de expresión de contradicciones y fracturas culturales y sociales más amplias. La naturaleza de este debate se ve a su vez condicionada por la de la crisis que lo origina. El empleo de proyecciones informáticas cuyos alarmantes resultados dibujan un horizonte de devastación medioambiental evitable sólo si las medidas adecuadas son rápidamente adoptadas, tiñen toda la literatura de la época de un pesimismo y un sentido de urgencia que explican el tipo de respuesta política proporcionada. Que la crisis sea entendida como ***'crisis de supervivencia'*** se combina aquí con su cualidad representativa del fracaso de un sistema político y de una cultura para el mantenimiento de relaciones armónicas con un entorno natural dispuesto ahora a tomarse cumplida venganza sobre quienes le explotan. La democracia liberal y el capitalismo de mercado son considerados causa mayor de la crisis y obstáculo para su resolución, no sólo en términos de su funcionamiento práctico sino igualmente en razón de los valores que los sostienen. La alternativa a la sistemática minusvaloración de los bienes naturales y la solución al rápido deterioro que amenaza la supervivencia humana, es el establecimiento de una forma de autoritarismo donde el gobierno de los expertos y las restricciones a la libertad individual crean las condiciones para una existencia sustentable (cf. Hardin, 1977a [1968] y 1977b; Goldsmith *et al.*, 1972; Heilbroner, 1975; Ophuls, 1977a). La adjetivación de la situación como crítica viene a suspender las prevenciones y garantías habituales en beneficio de aquellas únicas soluciones que son capaces de permitir su superación. La democracia es así abandonada en favor de una eficacia de ribetes tecnocráticos y ascendencia cientificista. Es difícil subestimar la importancia que tiene esta fase del pensamiento verde en la formación de la identidad del movimiento. Su constitución contra el modelo socio-político dominante, las fuentes preceptivas

de las que se dota, en singular combinación de cientificismo y naturalismo, así como su tendencia a interpretar la crisis como expresión de una crisis más amplia, van a marcar, para bien y para mal, el carácter del pensamiento ecológico político hasta nuestros días.

La siguiente fase de la literatura política verde es ante todo un desarrollo, en múltiples direcciones, de las bases dispuestas en la primera. La teoría política verde empieza a desplegarse como tal, a tomar conciencia de su razón de ser y de sus objetivos, y crece en paralelo a una filosofía medioambiental que no siempre le proporciona los fundamentos adecuados. Puede decirse que esta segunda fase comienza como una conversación interna a partir de los distintos caminos trazados por la primera, y que se desarrolla después de diverso modo, como exploración de las distintas posibilidades que la nueva temática, la aplicación de lo político a la resolución de la crisis ecológica, ofrece. Las reacciones a la proclamación verde de la crisis se inician con la negación de la misma, con una crítica del catastrofismo que emplea sus mismas armas para cuestionar la gravedad de una situación medioambiental juzgada intrínsecamente dinámica e incierta, tenor argumentativo que los verdes descalifican como voluntarismo prometeico o cornucopiano (cf. Beckerman, 1974; Simon y Kahn, 1984; Lewis, 1992; Wildavsky, 1995; Lomborg, 2005). Socialismo y marxismo señalan que el ecologismo no tiene suficientemente en cuenta el modo en que la crisis ecológica es expresión de unas relaciones sociales marcadas por la alienación y la desigualdad socioeconómica, es decir, de los males inherentes al capitalismo (cf. Enzensberger, 1974; Weston, 1982; O'Connor, 1986 y 1997; Pepper, 1993a y 1993b). A su vez, esta corrección marxista del ecologismo va a provocar un movimiento de reflexión crítica de la propia tradición marxista y socialista, cuestionando sus planteamientos y principios a la luz de los nuevos elementos de juicio proporcionados por la crítica ecológico política, creando un espacio de convergencia donde el aprovechamiento verde de los instrumentos marxistas y socialistas coexiste con su reverdecimiento (cf. Schmidt, 1977 [1971]; Bahro, 1984; Grundmann, 1988; Benton, 1989; Gorz, 1995; Perelman, 1996; Soper, 1996; Burkett, 1999; Foster, 2004; Monedero, 2006; Riechmann, 2006; Valdivieso, 2006; Löwy, 2012; Münster, 2013). El anarquismo y el libertarismo ejercen también ahora su influencia en la conformación del enfoque político verde, sobre todo como prolongación natural de un pensamiento filosófico que encuentra en la descripción de la naturaleza el modelo de red no jerárquica y espontánea susceptible de traducción política. El cientificismo de los orígenes se encuentra así con un planteamiento donde la política es sustituida por la filosofía y la ciencia en la constitución del sujeto y del orden social. La ecología social, la ecología profunda y el biorregionalismo son la principal expresión de esta tendencia, cuya importancia es, sin embargo, visible en el tenor general del ecologismo político hasta hoy dominante (cfr. Bookchin, 1971 y 1986; O'Riordan, 1976; Porritt, 1984; Devall y Sessions, 1985; Sale, 2000 [1985]; Tokar, 1987; Naess, 1993 y 1995 [1983]; Eckersley, 1992). También entre ecologismo y feminismo se produce una aproximación recíproca que toma como base la asociación histórica y simbólica de mujer y naturaleza, como demostrativa de una convergencia de intereses, por apreciar una lógica similar de

dominación en ambas, resultando ésta convergencia en la creación de la teoría eco-feminista (cf. Biehl, 1991; Plumwood, 1993; Merchant, 1995; Rocheleau *et al.*, 1996; Mies y Shiva, 1997 y 1998; Agra, 1998; Mellor, 2000; Warren, 2003; Puleo, 2011). La reflexión ética y filosófica acompaña en el tiempo al desarrollo de la literatura más propiamente política, cuyos fundamentos preceptivos establece en el curso de su indagación de los valores subyacentes a la protección del mundo natural, cuyo estatuto es revisado con la intención de incluirlo en la comunidad moral y su círculo de considerabilidad (cf. Regan, 1984; Callicott, 1989 & 1994; Fox, 1990; Zimmermann, 1993; Gottlieb, 1997; McGregor, 2007). Los derechos de los animales constituyen un instrumento para esa expansión que ha sido capaz de generar una considerable cantidad de literatura de notable rigor sistemático (cf. Stone, 1996 [1972]; Regan, 1983; Benton, 1993a y 1993b; Singer, 1999; Horta, 2007; Faria, 2014). Paralelamente, la difusión pública de la noción de desarrollo sostenible, a partir del informe de Naciones Unidas de la Comisión Brundtland para el medio ambiente, genera un debate en torno al concepto y sus implicaciones, que introduce a su vez la problemática de la justicia distributiva, tanto intrageneracional como intergeneracional, referida por ello a las futuras generaciones (cf. Redclift, 1987 y 1993; CMMAD, 1988; Jacobs, 1991; Dobson, 1998). El desarrollo del pensamiento verde no sólo multiplica así los temas sobre los que éste reflexiona, sino que a medida que lo hace va afirmándose como tal pensamiento.

En un primer momento, la constitución del pensamiento político verde es ante todo una continuación de la literatura de la década de los setenta, donde la alternativa filosófica se ha encarnado ya en una doctrina acerca de la necesaria reconciliación del ser humano con su entorno y del derecho de éste al florecimiento y la preservación, al tiempo que el rechazo de la democracia liberal deja paso a una afirmación de los principios democráticos más formal que sustantiva, por hallarse en clara contradicción con una política consecuencialista que establece prepolíticamente los valores definitorios de la sociedad sustentable y los sustrae a todo debate y posibilidad de negociación. La consolidación de la ecología política como ideología se proyecta sobre un pensamiento donde lo político es suprimido por la previa ontologización de los valores y principios. Esta clausura del debate político es causada por el naturalismo epistemológico al que el ecologismo se entrega, y a cuya consolidación contribuye la ética medioambiental que lo justifica, animada además por el surgimiento de publicaciones periódicas monográficas, como *Environmental Ethics* (1992). El utopismo fundacional del pensamiento político verde no sólo se proyecta en el pasado, mediante la adopción de una concepción edénica de la naturaleza, y hacia el futuro, con la postulación de una sociedad sustentable idealizada, sino que se infiltra en el conjunto del ecologismo político, al potenciar un naturalismo que, por ejemplo, provoca graves conflictos entre ecología política y democracia, o impide abrir al debate la forma de la sustentabilidad medioambiental. No obstante, la ampliación y diversificación de la reflexión verde no podía dejar de producir efectos, el principal de los cuales es el surgimiento de una teoría política propiamente dicha a finales de la década de los noventa, como auto-conciencia del pensamiento verde. Esta

contradicción entre el intento por desarrollar una teoría política y la influencia de un naturalismo que supone su anulación es patente en el intento llevado a cabo por Goodin (1992) por conciliar lo que llama una teoría verde del valor con una teoría verde de la acción. No obstante, la teoría política verde se consolida por medio de un conjunto de obras que se interrogan acerca de los fundamentos y valores que la rigen, marcan sus objetivos y la comparan con teorías políticas rivales (cf. Dickens, 1992; Eckersley, 1992; Merchant, 1992; Dobson y Lucardie, 1993; Martell, 1994; Hayward, 1995; Garner, 1996; Pepper, 1996; Baxter, 1999).

En la actualidad, vivimos una tercera fase del pensamiento político verde, que puede contemplarse como el resultado de su evolución natural, de su progresiva apertura y dinamismo. La madurez reflexiva de la teoría política verde implica un desprendimiento de la fundamentación naturalista y del dogmatismo radical que había venido distinguiéndola. A partir de la segunda mitad de la década de los noventa, aparecen un conjunto de obras cuya característica principal es que ponen en cuestión algunos aspectos del propio pensamiento verde, como la ascendencia del naturalismo o la influencia del anarquismo en la configuración de su estrategia política (cfr. Hayward, 1998; Barry, 1999; Torgerson, 1999a). Los presupuestos de la teoría política verde son internamente evaluados y sometidos a crítica, poniéndose en marcha **"**una crítica inmanente por parte de los teóricos verdes, de sus propios conceptos, ideas y compromisos de valor**"** (Humhprey, 2001:2). Significativamente, en la introducción a la cuarta edición de su influyente *Pensamiento Político Verde*, Dobson (2007:ix) consagra este desplazamiento de la teoría política verde, que a su juicio pasa de estar centrada en los aspectos político-ideológicos del movimiento ecológico-político a reflexionar en torno a conceptos tradicionales de la teoría política, como la democracia, la justicia o la ciudadanía. Desde esta óptica puede entenderse, por ejemplo, el antes impensable acercamiento que el ecologismo hace al liberalismo, en exploración de una posible convergencia entre los mismos (cf. Valencia, 1997; Vincent, 1998; Wissenburg, 1998 & 2000; Arias, 1999; Dobson, 1999b; o el debate entre Stephens [2001a, 2001b] y Wissenburg [2001]). También el debate abierto acerca de la construcción de un modelo democrático verde, ámbito en el que las resistencias que ofrece la interpretación naturalista chocan aún con los propósitos democratizadores de la teoría política verde, dadas las contradicciones que genera la confrontación de éstos con la afirmación prepolítica de valores y principios como la sustentabilidad (cfr. Mathews, 1991; Doherty y Geus, 1996; Shalit, 2000). A la ordenación interna de su teoría política seguiría así su expansión externa, el diálogo y la confrontación con otras tradiciones teóricas y con conceptos clásicos en la teoría política. Sin embargo, aunque esta es una forma de describir esta tercera fase en la evolución de la teoría política verde, no es la correcta, o al menos lo es sólo parcialmente a la vista de la importancia de lo que deja fuera de su interpretación.

Este incipiente movimiento reflexivo de la teoría ecológico-política, vuelta sobre sí misma y sobre sus presupuestos filosóficos, preceptivos y teóricos, constituye más bien el punto de partida para su redefinición y reformulación como teoría política. Aunque las formas que adopte son

todavía una incógnita, sí parece claro que su signo distintivo es la voluntad por desvincular la política de una fundamentación naturalista anclada en una concepción edénica de la naturaleza. La ideologización de la ecología política ha propiciado desde sus orígenes una excesiva dependencia de la política respecto de sus fuentes éticas, a su vez dependientes de la descripción de lo natural proporcionada por la ecología. La traducción normativa de los principios de la naturaleza ha sido durante demasiado tiempo el modo de operar del ecologismo como teoría política. Su identidad ha estado ligada de un modo fuerte a su condición de pensamiento radical y alternativo al orden existente, sin que hasta ahora ello haya permitido una reconsideración de las bases sobre las que esa alternativa venía a desplegarse. La reconstrucción del ecologismo político que ahora comienza, y de la que este trabajo pretende ser parte, puede así considerarse el producto del surgimiento y confirmación de la ***sospecha*** acerca del ecologismo fundacional y sus presupuestos. La concepción verde de la naturaleza, su relación con la estructura preceptiva de la ecología política, las distintas asunciones acerca de la sustentabilidad y la democracia, los diseños políticos llamados a articular la sociedad sustentable, los paradójicos vínculos del ecologismo con la ciencia, su utopismo subyacente, el rechazo sistemático de la modernidad o de la democracia liberal. Todos estos aspectos del ecologismo político que ahora son cuestionados y radicalmente re-formulados. La reconstrucción crítica del ecologismo político da lugar a la nueva política verde. En la creación de las condiciones de posibilidad de esa sospecha han influido el desarrollo de la sociología medioambiental (cf. Dunlap, 2001) y el paradigma de la sociedad del riesgo (cf. Beck, 2006 [1992]; Beriain, 1996; Beck *et al.*, 1997; Adam *et al.*, 2000), que han contribuido a refinar y comprender en toda su complejidad un concepto de naturaleza que en los verdes disfraza la ingenuidad de realismo (cf. Simmons, 1993; Macnaghten y Urry, 1998). Las consecuencias normativas de esa concepción han sido también revisadas desde el propio pensamiento verde (cf. Soper, 1995; Cronon, 1996; Dickens, 1996; Eder, 1996). La interdependencia y complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza ha privado así al naturalismo verde de su mito fundacional y de su principal referencia preceptiva.

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

asentada en principios y valores cuyo análisis descubre ahora su insuficiencia, donde la reconstrucción del ecología política encuentra su nueva identidad.

La estructura de esta Tesis Doctoral trata de exponer de modo sucesivo los distintos problemas a los que se enfrenta esta reconstrucción crítica del ecologismo político, orientada al nacimiento de una política verde renovada. El primer capítulo tiene por objeto un análisis de la concepción verde de la naturaleza y sus consecuencias preceptivas, por ser ésta el sustrato de la ecología política y punto de partida de un análisis que de otro modo resultaría incompleto. La crítica de esa concepción se acompaña de los elementos necesarios para la reconstrucción de la política verde. Seguidamente, el segundo capítulo tiene como objeto general continuar esta labor de revisión, que es, a la vez, establecimiento de las bases para la conformación del nuevo pensamiento político verde. Junto a la búsqueda de una definición de mínimos de ecologismo político y el señalamiento de sus dos principios rectores, se emprende un análisis de su característica ambivalencia axiológica, en gran parte derivada de su naturalismo, que es al tiempo una depuración normativa imprescindible para un ejercicio re-constructivo. Los rasgos de la política verde, en oposición al viejo ecologismo político, son aquí presentados. Los dos últimos capítulos adoptan un sesgo más directamente relacionado con la construcción del programa ecológico-político y la búsqueda de un modelo democrático propio del mismo. El tercer capítulo consagra su primera parte a definir el principio de sustentabilidad y a analizar la relación entre ecologismo y democracia, para a continuación discutir la inevitable confrontación del ecologismo político con el liberalismo y la democracia liberal. Las posibilidades de convergencia entre el primero y el segundo dejan paso una vez exploradas a la revisión conceptual que la ecología política hace de los valores e instituciones liberales, cuyas fallas son igualmente señaladas. Finalmente, el cuarto capítulo está dedicado a la búsqueda del modelo verde de democracia. El análisis de la forma institucional de la misma y la discusión en torno a la relación entre sustentabilidad, participación y los nuevos riesgos de la modernidad tardía precede la propuesta aquí defendida, a saber, la adopción del modelo ***inclusivo de democracia*** (Máiz, 2006 y 2011) para la conformación de la democracia verde. Pero veamos esta progresión con más detalle.

La visión verde de la naturaleza y su revisión.

La crítica de la concepción ecológico-política de la naturaleza es un elemento esencial de la reconstrucción del ecologismo político, por cuanto de la misma derivan principios centrales a éste, como el monismo anti-dualista, el anti-antropocentrismo, la defensa del valor intrínseco del mundo natural, la crítica de su dominación, la constitución de la ecología como mediador privilegiado entre la naturaleza y su conocimiento, o la tendencia a la traducción preceptiva de las enseñanzas proporcionadas por aquella. La ambivalencia que distingue al ecologismo político es causada por su concepción de la naturaleza. Concepción que es, en sí misma, interpretación de una idea compleja

como pocas, cuyos distintos niveles de significado y variabilidad semántica no hacen sino reflejar la complejidad de su interpretación. La acepción aquí implicada es aquella que designa a todo aquello que existe de forma espontánea como naturaleza, es decir, naturaleza es aquello que se opone a lo artificial, que surge de creación o intervención humana. Esta es la naturaleza que a los verdes interesa y la naturaleza de la que poseen visión propia.

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

llamadas a determinar el comportamiento humano hacia la naturaleza y la propia organización social. Este es el origen del naturalismo verde: la atribución a la naturaleza de la condición de fuente prescriptiva. El objeto de atención fascina hasta tal punto al observador que termina por imponérsele. En segundo lugar, las relaciones del ser humano y la naturaleza son explicadas por la ecología política a partir de un naturalismo anti-dualista que subraya la pertenencia humana a la naturaleza y niega en consecuencia la posibilidad y conveniencia de distinguir entre uno y otro orden, así como toda jerarquía; no hay superioridad humana sobre la naturaleza, ni por tanto derecho humano a someterla, sino más bien obligación humana de preservación.

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

Esta construcción social es un reflejo, en cada momento, de los valores, principios y prácticas sociales vigentes. La naturaleza inmediata es sin embargo un reflejo de la sociedad aún en otro sentido; la actividad humana aplicada sobre ella ha venido transformándola materialmente desde el propio origen del ser humano, como parte del proceso de adaptación y apropiación por éste de su entorno. La sociedad ha ido ***asimilando*** progresivamente la naturaleza de la que surge.

Merced a este proceso de transformación, no sólo la idea de naturaleza resulta ser recipiente de historia humana; la naturaleza como realidad sujeta a transformación a manos del ser humano refleja también esa historia, esto es, la historia natural como historia social. Contra la condición estática de la naturaleza según los verdes, ésta no es, salvo, en su sentido profundo, una entidad inmóvil y ahistórica, sino una realidad sometida a un proceso de transformación, como lo es la concepción social de la misma. Afirmar que la naturaleza es una construcción social no supone negar su tangibilidad, sino subrayar su ***dependencia contextual***. Tanto la naturaleza como su interpretación social poseen distinta forma y significado en diferentes contextos socio-históricos. Es éste un proceso de ida y vuelta, de recíproca influencia y determinación; si la naturaleza como mundo físico es precondición de su posterior construcción social, ese mundo físico una vez transformado es parte del contexto del que depende la subsiguiente construcción social de lo natural. A la construcción social de la idea de naturaleza corresponde asimismo una actividad material que da forma al mundo natural como parte del mundo social. Esta transformación material incide a su vez en el proceso cultural de construcción social de la naturaleza, cuya expresión física y material se constituye con el tiempo.

La interdependencia de sociedad y naturaleza que de aquí resulta culmina en la transformación de ésta en medio ambiente humano. La naturaleza, humanizada mediante su control consciente, es reducida a la condición de medio ambiente. La dependencia contextual de la naturaleza se opone así a la afirmación ecológico-política de una naturaleza universal y ahistórica, dada la imposibilidad de obtener un conocimiento directo y no mediado de una naturaleza cuya condición precondicional no es en modo alguno cuestionada, pero que no puede sino mostrársenos siempre filtrada por nuestros valores y prácticas. De ahí que la concepción verde de la naturaleza sea el producto de una idealización, desvinculada de la sociedad y de la historia, suspendida en el tiempo, afirmada al margen de cualquier contextualización. La idealización que hace el ecologismo político de lo natural posee adicionalmente una orientación preceptiva, porque sólo de un orden no contaminado ni alterado es posible extraer prescripciones socialmente traducibles. Se expresa de esta manera la condición ideológica de la naturaleza mítica y su presentación como realidad autónoma no modificable justifica su condición de fuente normativa al tiempo que oculta su sujeción a la sociedad y la historia. La mistificación ecológico-política de la naturaleza encuentra distintas expresiones, todas ellas reflejo de la contradicción existente entre la afirmación de una naturaleza universal y esencialista y la realidad de su dependencia contextual. Ninguno tan indicativo como el sueño arcádico (Arias, 2001 y 2008) en que la ecología política incurre como consecuencia del naturalismo que deriva de su concepción de lo natural: la creencia en un orden ahistórico pero realizable en la historia donde el ser humano vive en armonía con el entorno y en paz social, en otras palabras, la asimilación natural de lo social que conforma un ámbito de inocencia primigenia y ausencia de todo conflicto natural o social. Este sueño, cuyas raíces se arraigan en la tradición pastoril, se relaciona directamente con el utopismo verde, por cuanto el

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

La naturaleza contra el medio ambiente.

La oposición entre la visión ecológico-política de la naturaleza y su crítica remite directamente a la disputa entre el realismo y el construccionismo en la comprensión contemporánea de lo natural. La confrontación de las perspectivas realista y construccionista reviste una formidable importancia para la fundamentación de una política verde, no sólo por ser expresión de una distinta concepción de las relaciones entre el ser humano y su entorno, sino por proyectarse sobre aspectos de gran importancia a la hora de abordar esas mismas relaciones. El juicio acerca de la posición relativa del ser humano respecto de la naturaleza y su capacidad para transformarla es también un juicio acerca de la independencia del mundo natural, acerca del grado de separación del ser humano y su cultura respecto del mismo y, en consecuencia, del valor que a ese mundo le concede, sobre la dominación de la naturaleza y su actual estatuto como tal, sobre la propia diferenciación entre medio ambiente y naturaleza. Las respuestas que aquí se dan a este conjunto de problemas conforman a una fundamentación del pensamiento político verde muy diferente a la que el

ecologismo político suele postular, constituyéndose así una alternativa a la comprensión verde más habitual y a las derivaciones filosóficas y propuestas políticas que de la misma resultan. Se pretende con ello asentar la política verde no a partir de su oposición a la concepción de la naturaleza que la modernidad hace suya, sino de acuerdo con esa concepción, cuyas fuentes cabe rastrear en la visión marxista de la naturaleza, como refinamiento de su entendimiento ilustrado a través de la noción de transformación por medio del trabajo, necesitada a su vez de una corrección que permita dar cabida a los factores culturales y simbólicos en el proceso de apropiación social del medio, que es humanización de la naturaleza, progresiva reducción de ésta a entorno humano y social. La discusión de estas premisas filosóficas y cognitivas de la política verde está lejos de ser un mero ejercicio escolástico sin incidencia en la constitución propiamente política de la ecología política. Es, por el contrario, el sustrato básico de toda concepción ecológico-política, determinante de su carácter y orientación; su análisis critico es por eso el punto de partida de todo intento de reconstrucción.

La concepción verde de la naturaleza suele adscribirse a un enfoque realista de la misma, mientras que su critica o matización se inclina más bien por alguna de las distintas formas existentes de construccionismo. A la naturaleza como realidad objetiva e independiente del ser humano y de su percepción, cuyas características imponen unos limites y constricciones inmodificables a la actividad humana, se opone un mundo natural cuya realidad permanece en un segundo plano frente a la evidencia de su inevitable construcción social, derivada de su apropiación cultural y material por el ser humano, que convierten su autonomía causal en una abstracción que cede históricamente frente a su percepción y transformación social. La afirmación realista de la naturaleza como entidad objetiva independiente del ser humano suele considerarse un exceso cuya veracidad metafísica última, referida a la ***naturaleza profunda***, no es compensada por sus limitaciones explicativas. Pero a ese exceso se opone entonces el que propone un construccionismo ***ontológico*** que refuta la independencia misma de la naturaleza respecto de lo humano y convierte a ésta en poco menos que una proyección del conocimiento de la humanidad. La solución pasa así por adoptar un construccionismo ***epistemológico*** que, aceptando la realidad objetiva y externa del mundo natural, subraya la dependencia contextual de nuestro ***conocimiento*** del mismo, sometido como está a todo tipo de mediaciones y filtros culturales, históricos y sociales. Este construccionismo, no obstante, debe ser a su vez cualificado mediante lo que propongo como construccionismo fisico, esto es, la capacidad humana de apropiarse del medio y transformarlo permiten hablar de una reconstrucción material de la naturaleza; no sólo su conocimiento está mediado por el ser humano, también su apariencia es objeto de una modificación históricamente variable que refleja la sociedad que la lleva a cabo. Se evita así la rigidez de la separación entre el mundo y su conocimiento que resulta del construccionismo epistemológico, que parece ignorar la interacción ***material*** entre la sociedad y la naturaleza. Los excesos objetivistas a que conduce el realismo habitualmente defendido desde el ecologismo político predican una independencia de la naturaleza que sólo puede señalarse, a fin de

cuentas, en dos sentidos. De un lado, la independencia ontológica de la naturaleza profunda, estructuras y procesos causales que actúan al margen del ser humano y subyacen al mundo natural aparente. De otro, la independencia precondicional de lo natural, que forzosamente preexiste a su construcción social, pero que no rige una vez que la interacción socionatural se ha puesto en marcha; es una independencia originaria y hasta cierto punto abstracta. El mundo físico, conseguida su transformación, sigue siendo parte del contexto del que surge la construcción social de la naturaleza; la reconstrucción social del medio modifica su propia precondición. Ahora bien, el construccionismo cualificado que se propone como fundamento para una nueva política verde trata de evitar todo reduccionismo. Esta interacción socionatural tiene lugar en múltiples direcciones y a diferentes niveles: transformamos material, cultural y simbólicamente una realidad que al mismo tiempo nos transforma, y el producto de esa transformación vuelve a incidir sobre el proceso de apropiación, y así en todo momento y a cada paso. Asimismo, los procesos materiales y culturales se alimentan recíprocamente, siendo el producto de su mutua influencia y despliegue la forma que adopta en cada momento histórico la relación sociedad-naturaleza. La amenaza que para el núcleo axiológico de la ecología política reviste toda forma de construccionismo es así desvelada. Porque si la consideración moral de la naturaleza y la consiguiente obligación de preservarla son derivación de su valor intrínseco e independiente del ser humano, es claro que ese valor depende a su vez de la autonomía de un mundo natural cuya misma naturalidad es respetada y no contaminada socialmente. La naturaleza ha de ajustarse a la descripción que de ella hace el ecologismo político para que las consecuencias preceptivas que de ahí se extraen puedan sostenerse, es decir, la naturaleza ha de ser así una realidad independiente, que no hemos construido y de la que no podemos apropiarnos. En cambio, y en palabras de William Cronon (1996b): **"**Si ahora resulta que la naturaleza a la que apelamos como fuente de nuestros propios valores ha sido de hecho contaminada o incluso inventada por esos valores, esto parece tener serias implicaciones para la autoridad moral y política que la gente adscribe a sus propias preocupaciones medioambientales**"**. Afirmar que la naturaleza es una construcción social amenaza su valor independiente y la fortaleza de los mandatos ecológico-políticos. La convergencia de la historia natural con la historia social, que resulta de la reciproca transformación de naturaleza y sociedad y responde a la co-evolución de las mismas que se origina con la apropiación humana del medio, supone la negación de toda naturaleza ***independiente***, salvo una naturaleza profunda cuya inaccesibilidad y permanencia últimas hacen superfluo todo esfuerzo de protección. La nueva ecología política parte por ello de una premisa opuesta a la tradicional: el reconocimiento de la creciente interdependencia de lo natural y lo social, la progresiva disolución de su diferencia que es producto del doble proceso de construcción cultural y simbólica y reconstrucción material de la naturaleza. No obstante, Las implicaciones que este reconocimiento tienen para el ecologismo no acaban aquí.

La imposibilidad de defender la existencia de una naturaleza edénica y pre-social apunta en la dirección de la terminación de la naturaleza misma tal y como es contemplada por el ecologismo

político. El grado de penetración humana en los procesos naturales y de transformación del mundo natural como apariencia así lo indicaría; la naturaleza ha desaparecido como tal y es ya sociedad. Sostener contra toda evidencia que existe una naturaleza universal y autónoma no es la respuesta adecuada por parte de una ecología política comprensiblemente amenazada en su mismo centro de gravedad; la política verde debe más bien aceptar esa distinta comprensión de la naturaleza y tomarla como fundamento para una política de sustentabilidad que no excluye la defensa del mundo natural remanente en el contexto de una naturaleza convertida en medio ambiente. La defensa de las formas naturales que en el discurso del ecologismo político vienen a identificarse con la naturaleza no puede ya fundarse en su valor intrínseco; pero que su valor provenga de una decisión social no impide de antemano su protección. Paradójicamente, esta comprensión realista y alternativa de la naturaleza y de la relación social con ella puede proporcionar las bases para una nueva atribución de sentido a lo natural ***dentro*** de lo social. Esto converge con las consecuencias que trae igualmente consigo la posición de la nueva política verde acerca del problema del dualismo humanidad-naturaleza.

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

En la argumentación verde, que el ser humano sea parte de la naturaleza le obliga moralmente hacia ella. Sin embargo, de la concepción ***constitutiva*** de la naturaleza, que nos recuerda la sujeción humana a las leyes naturales, no se deriva necesariamente una postura ***preceptiva*** que exija el reconocimiento del valor intrínseco, y la consiguiente obligación de protección, de la naturaleza o de determinadas partes de la misma (cf. Meyer, 1999). Se defiende aquí, por el contrario, que a la inexistencia ontológica del dualismo sociedad-naturaleza corresponde sin embargo su historia, cognitiva y aun física. La humanidad es parte de la naturaleza, pero en el proceso de adaptación a la misma, que es apropiación y transformación del entorno, se separa de ella para dar sentido a su presencia en el mundo. La pertenencia humana a la naturaleza no anula su singularidad y diferencia. No se olvide que el propio ecologismo tiene al dualismo como presupuesto cuando reclama la necesidad de que el ser humano adopte determinados

comportamientos ***hacia*** la naturaleza. Igualmente, la continuidad humana respecto de la naturaleza no es el único presupuesto posible para la protección y valoración del mundo natural. Es aquí donde el fin de la naturaleza y la aceptación de una postura dualista se aproximan. En ambos casos, la dominación de la naturaleza que resulta de la apropiación social del medio puede invocarse como presupuesto para una distinta y más rica valoración del mundo natural remanente, que contribuya así a su preservación. Por una parte, frente a la atribución ecológico-política a la naturaleza de un valor que deriva de la re-sacralización de lo natural, el descubrimiento de sus leyes y el control de su funcionamiento dan forma a un dominio humano de la naturaleza que puede ayudarnos a redescubrir su ***sentido*** al margen de todo condicionante impuesto por el misterio ligado a su desconocimiento o el esfuerzo por superar sus constricciones. Por otra, la protección de la naturaleza como apariencia puede basarse no en la continuidad o pertenencia humana a la naturaleza, sino en la extrañeza que provoca su otredad, esto es, lo natural como aquello que se opone a lo humano. La afirmación de esta posibilidad parece contradecir la asimilación social de lo natural aquí defendida, pero la contradicción es sólo aparente; es precisamente el control humano de lo natural lo que permite que esa extrañeza no produzca un deseo de emancipación y control de aquello que se desconoce y por eso produce temor. El dominio permite atribuir a la otredad un significado desvinculado de la reverencia y el miedo. La naturaleza convertida en medio ambiente se opone a los fragmentos de mundo natural todavía existentes, que dan testimonio de aquello que no es humano y proporcionan un horizonte simbólico diferenciado y valioso. Se está invocando así una noción que ha sido blanco habitual de la crítica ecologista: la dominación de la naturaleza. La dominación es considerada un prólogo para la extinción, primero del mundo natural y después del ser humano que ha olvidado su pertenencia al mismo (Black, 1970; Marcellesi, 2008).

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

La reconstrucción del ecologismo político debe pues partir del rechazo de toda concepción esencialista y edénica de la naturaleza, en beneficio de una perspectiva dinámica de las relaciones socio-naturales, donde los problemas medioambientales son inherentes a un horizonte de transformación y cambio. Tanto la naturaleza como las relaciones de la humanidad con ella tienen carácter social e histórico. La pertenencia humana a la naturaleza no obsta al reconocimiento de la consistencia epistemológica y cognitiva de la diferenciación que sucede al proceso de apropiación material y cultural de la misma; diferenciación que a su vez coexiste con la interrelación y la

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

Construyendo la política verde.

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

resultan de aquel naturalismo permita construir una política verde diferenciada del ecologismo político sustentado por dicho naturalismo .

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

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

La contaminación naturalista que padece el ecologismo político se combina con la confusión resultante de la intervención de los niveles científico, filosófico y político en la configuración de su

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

La política verde se opone así a la ideología verde. Frente a la ética naturalista que encuentra en una naturaleza falsificada los fundamentos preceptivos sobre los que construir una política que por su mismo carácter derivativo respecto de un ***bien*** ontologizado se constituye como no política, su renovación rechaza esta moralización en beneficio de la autonomía de lo político y de la sujeción de toda norma a crítica y deliberación. La complejidad e incertidumbre que distinguen a una naturaleza social e históricamente embebida hacen de la política, no de la ideología ni de la técnica, el punto de partida de la renovación verde. Se trata de re-politizar un ecologismo que por ser

víctima de la hipnosis naturalista ha sido propenso a convertir sus principios en valores morales no negociables políticamente. El consecuencialismo resultante debe ser reemplazado por la aceptación de la contingencia asociada a las formas democráticas. Este movimiento, que es sobre todo una liberación de la teoría política verde de las cadenas del naturalismo y del dogmatismo antiantropocéntrico impuestas por el radicalismo dominante en la constitución de su identidad como movimiento e ideología política, culmina en la constitución de un modelo político llamado a conjugar y realizar los principios rectores de esta nueva política verde.

Principio de sustentabilidad y democracia.

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

La centralidad que el principio de sustentabilidad posee en el discurso verde no se corresponde con una univocidad conceptual inexistente. Puede decirse que la extensión del concepto ha corrido paralela con la multiplicación de sus sentidos e implicaciones. Tanto en sus aspectos sociales y políticos, como en los geográficos o de escala, la sustentabilidad se define de un modo bastante vago e impreciso (cf. Paniagua y Moyano, 1998; Arias, 2008 y 2012). Contribuye poderosamente a ello su complejidad, producto directo de las distintas y simultáneas asociaciones que establece entre aquellos problemas que trata de resolver (cf. Myers, 1993). Interesa especialmente, en relación a la política verde aquí propuesta, dejar sentado el carácter genérico y político del concepto, frente a su definición técnica o ideológica. La sustentabilidad designa de un modo general el equilibrio duradero de las relaciones sociedad-naturaleza, pero dejando al margen

la exigencia de su mantenimiento biofísico en el tiempo, no establece de un modo cerrado ni único las ***formas*** concretas que, como tal principio genérico, puede adoptar. No hay así una solución única al problema de la sustentabilidad. Aunque es evidente que toda formulación del principio de sustentabilidad posee una dimensión técnica y científica que condiciona su viabilidad y pre-establece límites y constricciones a los diseños de sustentabilidad que puedan proponerse, no lo es menos que el espectro de posibilidades abierto al margen de esas condiciones es lo suficientemente amplio para afirmar la condición genérica y preceptiva de la sustentabilidad. Esto es, el alcance integral del principio de sustentabilidad impide considerarlo como un problema meramente técnico, porque su cualidad normativa exige tratarlo políticamente, por ser expresión de valores esencialmente disputables. Las distintas formas de sustentabilidad serán así expresión de distintos modos de concebir la sociedad y sus relaciones con el medio ambiente.

Este carácter preceptivo del principio de sustentabilidad ha sido a menudo subordinado a su dimensión puramente técnica o ideológica. La forma de la sustentabilidad se establecía prepolíticamente, su contenido señalado mediante una definición técnico-científica o ideológica identificadora de una sola configuración ***correcta*** del principio, excluida de esta forma toda determinación democrática del mismo. Esto no es sino reflejo del potencial conflicto existente entre sustentabilidad y democracia, insuficientemente explorado en la literatura y vital en la construcción de una política verde que aspira a su realización conjunta. Tanto la complejidad e incertidumbre que caracterizan a un objetivo de la magnitud de la sustentabilidad, como la normatividad intrínseca al mismo que lo convierte en expresión de decisiones axiológicas y no de la mera gestión de recursos, apuntan a la democracia como el procedimiento idóneo para su definición, aplicación y control. Pero es un vínculo que en modo alguno puede darse por supuesto. Por eso propongo diferenciar entre dos formas o modelos de sustentabilidad en función del modo en que se relacionan con la democracia (Arias, 2001 y 2008). De un lado, la sustentabilidad tecnocrática, débilmente vinculada a la democracia. Es aquella cuya forma viene científica o ideológicamente preestablecida, al ser expresión de una valoración técnica o de un núcleo de creencias y principios, sustrayéndose en ambos casos a toda deliberación o decisión pública. La sustentabilidad deriva de una concepción prepolítica y consecuencialista de la relación sociedad-naturaleza. Tanto la asimilación liberal-tecnocrática de los problemas medioambientales como problemas técnicamente resolubles mediante un enfoque administrativo, como el enfoque de los verdes radicales que procede a la construcción ideológica de la sociedad sustentable a partir del naturalismo prescriptivo, son variantes de esta forma de sustentabilidad. De otro lado, la sustentabilidad abierta, necesariamente vinculada a la democracia, que abre el contenido de la sustentabilidad a la decisión democrática colectiva al reconocer su cualidad política y preceptiva. La dimensión técnica de la sustentabilidad no deja de estar presente, pero en lugar de imponerse, se subordina a su definición social. Esta distinción es esencial a este trabajo y a las tesis en él expuestas. La propia relación de la ecología política con la democracia ha de ser objeto de atención, dada la tradicional inconsistencia del vínculo y la

necesidad de reforzarlo para la fundamentación de una política verde que aspira precisamente al desarrollo del ideal democrático. Hay que tener en cuenta que el conflicto entre democracia como procedimiento y ecologismo como concepción finalista del bien puede representarse igualmente como conflicto entre democracia y sustentabilidad; de aquí la importancia de su desactivación. La incertidumbre decisional asociada a las formas democráticas ha chocado así tanto con el consecuencialismo propio del ecologismo radical, como con su tendencia a monopolizar la verdad acerca de las relaciones socio-naturales y a conferirle un tratamiento prepolítico. De nuevo su querencia naturalista debe ser señalada, en tanto no cabe discusión acerca de la normación social que es directa trasposición de aquella otra inscrita en la naturaleza. El eco-autoritarismo desarrollado en la década de los setenta no puede por ello ser considerado una anécdota; son los fundamentos mismos del ecologismo los que generan una tensión con los valores y principios de la democracia. La exposición y el análisis de los distintos argumentos que pueden aducirse para establecer una vinculación necesaria entre ecologismo político y democracia remiten en última instancia a la adopción de un modelo abierto de sustentabilidad que demanda, por su misma naturaleza, la definición y el control democrático de su contenido.

Política verde y democracia.

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

Teniendo este diálogo como contexto y como parte de la conformación del modelo verde de democracia, la ecología política lleva igualmente a cabo una revisión conceptual de los principios y

las instituciones básicas de la democracia liberal. Las instituciones representativas como medio para la expansión de las comunidades moral y política, de modo que tengan cabida en ellas agentes sub-representados como las futuras generaciones o el mundo natural; el proceso político liberal y sus sistemática minusvaloración de los intereses medioambientales, y la necesidad de introducir mecanismos correctores que la eviten; el discurso de los derechos y su extensión al mundo natural, junto con la necesidad de compensar su inadecuada orientación mediante un equivalente discurso de deberes y responsabilidades; y la corrección del principio de autonomía para incluir en él la autonomía del mundo natural y reconocer la cualidad precondicional de la misma que tiene el medio ambiente; casos todos ellos en los que la estrategia verde consiste en reorientar desde dentro estos valores e instituciones liberales en una dirección favorable a los intereses del ecologismo y a la conformación de una democracia verde. Aunque útil e incisiva, también esta crítica debe ser a su vez objeto de revisión, por presentar notables limitaciones que resultan del lugar desde el que es formulada: el ecologismo político que aquí se pretende reformular. La crítica de la crítica redunda así en beneficio de la constitución de la democracia verde de acuerdo con una política verde renovada, en tanto sus fundamentos no son tanto aquellos establecidos por el ecologismo naturalista, cuanto el producto de su revisión.

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

al abrazo de lo rural que da forma a un recalcitrante prejuicio anti-urbano (cf. Light, 2000; Glaeser, 2011), y su constitución como espacio de pluralidad y deliberación.

Riesgo, sustentabilidad y política verde.

Habida cuenta de su naturaleza, el principio de sustentabilidad está fuertemente relacionado con los nuevos riesgos surgidos en la modernidad tardía. Una política de sustentabilidad es, en gran medida, una política de gestión de riesgos. La producción y el control de los mismos depende de la estructura y estado del sistema económico e industrial tanto como de la percepción y construcción que la sociedad hace de ellos. Por otra parte, la dimensión técnica y científica de la sustentabilidad exige de la intervención del conocimiento experto en el proceso de toma de decisiones, lo que puede plantear problemas de conciliación entre el juicio profano de la ciudadanía y el juicio especializado de los expertos, sobre todo a la luz de la orientación participativa de la política verde. Encontramos en ambos casos derivaciones de la nueva arquitectura social del riesgo descrita originalmente por el sociólogo alemán Ulrich Beck (2006), que junto a la descripción de unos riesgos de nueva y distinta naturaleza, cuyo surgimiento explica por el desarrollo autónomo de las instituciones y mecanismos económicos y sociales de la modernidad, apunta a la formidable competencia adquirida por ámbitos alejados de todo control democrático, como el científico y el empresarial, para transformar la sociedad. Este desplazamiento de la política, entendida como poder de transformación, en favor de espacios privados no sometidos a control, da forma a lo que el propio Beck denomina ***sub-política***, y exige una adaptación de nuestras instituciones y mecanismos de control que permita la apropiación democrática de los mismos. Naturalmente, ese control sobrevenido traerá a su vez consigo un mayor control de la producción de riesgos.

La política verde se sitúa en el centro del desafío que plantea esta no reconocida extensión de lo político. Basta pensar en cómo los problemas medioambientales son en sí mismos riesgos de nuevo cuño, ya que su existencia secular no impide que sus actuales manifestaciones se correspondan a la tipificación de los nuevos riesgos como riesgos globales, complejos y socialmente construidos. Tanto el objetivo de la sustentabilidad como el propósito democratizador que distinguen a la política verde, que combinan el enfoque preceptivo con el reconocimiento de una dimensión técnica que debe subordinarse a su previa determinación democrática, la cualifican para enfrentarse a los nuevos riesgos y a las fracturas institucionales y sociales que revelan. La política verde, con la democratización de la sustentabilidad que suscribe a partir de su concepción normativa del principio, lleva a cabo una extensión de lo político que incluye, como corolario natural, la democratización en la definición, el control y la gestión del riesgo. No en vano, el mismo carácter de los nuevos riesgos crea oportunidades individuales y políticas. El fracaso de la utopía social ha dado paso a una nueva forma de utopía centrada en el cuerpo y en la transformación de lo cotidiano, creando un nuevo ámbito de reflexión, la bioética, que contra su propia denominación

supone una auténtica ampliación del campo de batalla político y es por tanto competencia de la política verde. Dando carta de naturaleza a una realidad política que traspasa los límites y la capacidad de las instituciones y mecanismos tradicionales, la política verde reconstruida puede verse como política de democratización de la sub-política, esto es, de fuentes de transformación social tales como la ciencia y la tecnología, que inciden en el corazón de nuestras vidas y ejercen sobre ella una influencia cada vez mayor y que, en consecuencia, es urgente controlar. La democracia verde, como combinación de sustentabilidad y democratización, es así un modelo político para la sociedad del riesgo. La integración del juicio experto en los procesos de decisión donde predomina un juicio ciudadano profano respecto de cuestiones técnicas suscita problemas referidos a la competencia decisoria, en cuya resolución es preciso lograr un equilibrio entre la definición democrática y la viabilidad técnica de la misma. La importancia que para la sola identificación de los riesgos tienen los procesos sociales de percepción y construcción de los mismos, agudiza la necesidad de alcanzar una razonable integración de las perspectivas ciudadana y experta. Ya que "los expertos son relevantes para la toma de decisiones medioambientales, pero no suficientes. La toma efectiva de decisiones, desde un punto de vista ecologista, implica tanto a los expertos como las concepciones de los más afectados por las decisiones en cuestión" (Paehlke, 1990:39).

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

La democracia inclusiva verde.

La democracia verde es así aquel modelo preceptivo capaz de conjugar y realizar los dos principios rectores de una política verde renovada: principio de sustentabilidad y democratización de la democracia. Es asimismo necesario que resulte coherente con los distintos aspectos de la reconstrucción normativa del ecologismo y con el diseño institucional ofrecido a partir de la misma. Tal como expresan las tensiones existentes entre ecología política y democracia, que dificultan su vinculación al nivel de los principios, los objetivos de la sustentabilidad y la democratización pueden verse como dos valores cuya realización simultánea puede verse obstaculizada por razón de su misma naturaleza. La orientación procedimental de la democratización vendría a colisionar con el finalismo del principio de sustentabilidad. Estaríamos ante una muestra de cómo los valores verdes deben competir con otros valores, y en ocasiones entre sí (Paehlke, 1995:131). Habría que renunciar necesariamente a uno de ellos para obtener la satisfacción del otro. Esto es cierto sólo en la medida en que la sustentabilidad que se opone a la democracia fuera concebida en términos tecnocráticos y cerrada a toda determinación democrática. No obstante, ni la democratización puede contemplarse al margen de los principios y valores sustantivos que nuevos y más participativos procedimientos encarnan, ni la sustentabilidad tiene por qué ligarse estrechamente a un enfoque consecuencialista. El vínculo entre ambos principios rectores, que es también condición de posibilidad de una democracia verde, es la concepción preceptiva de la sustentabilidad, cuya misma naturaleza exige la definición pública y democrática de su forma y contenido. A la luz de ambos principios y del carácter de su vinculación, se propone en este trabajo la constitución de la democracia verde a partir del modelo democrático inclusivo. La articulación del modelo democrático verde a partir de la democracia inclusiva exige, naturalmente, la previa exposición de los fundamentos de ésta. El modelo inclusivo se basa en la legitimación procedimental proporcionada por un procedimiento de toma colectiva de decisiones, consistente en la igual participación de los ciudadanos en una deliberación orientada hacia el bien público y dotada de fuerza vinculante. La forma del mismo resulta de la institucionalización, a distintos niveles y en medida variable, de este procedimiento y de los principios que lo sostienen. Desde el ecologismo político se ha señalado al modelo deliberativo como referencia para el alumbramiento de una democracia verde. No obstante, las razones aducidas en su favor desde una óptica propiamente verde y no estrictamente democrática, tales como la más fácil emergencia de los valores del ecologismo en un marco deliberativo, o su cualidad inclusiva que permitiría integrar a voces y agentes hasta ahora excluidos del proceso democrático, son excesivamente fragmentarias y no proporcionan el fundamento adecuado para la democracia verde, que requiere de la simultánea realización de sus dos principios rectores.

El establecimiento de una relación necesaria entre democratización y sustentabilidad deriva de la concepción normativa de la segunda. El modelo inclusivo de democracia hace posible la

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

La fundamentación de la democracia verde a partir de los principios de democratización y sustentabilidad supone la culminación del proceso de crítica y reconstrucción del ecologismo político. El alejamiento de toda forma de justificación naturalista de una política privada así de toda sustancia, se expresa sobre todo en la concepción abierta de la sustentabilidad, cuya subordinación a la discusión y decisión democráticas impide no sólo toda certidumbre acerca de su efectiva consecución, sino también la fijación previa de su contenido, por no estar éste en modo alguno determinado ni existir una única forma correcta de sustentabilidad. Es agudo el contraste con la concepción tecnocrática de la sustentabilidad que se desprende tanto del naturalismo verde, como de un entendimiento meramente administrativo de lo medioambiental. La ontologización del principio de sustentabilidad supone su fijación prepolítica, ya sea técnica o ideológica, y su consiguiente sustracción a toda discusión o negociación democrática. La democracia verde se ve así socavada en su misma base. Este cierre exógeno de la ecología política a los valores democráticos es fuente de contradicciones preceptivas no siempre advertidas por sus mismos valedores. Pensemos, por ejemplo, en cómo la defensa verde de la diversidad como valor, traducción naturalista de la diversidad apreciable en el mundo natural, no tiene en cuenta que las formas cerradas de sustentabilidad que el mismo ecologismo defiende reducen inexorablemente las posibilidades de vida ofrecidas a los ciudadanos, imposibilitando de hecho el florecimiento de esa tan ponderada diversidad. De ahí que la democratización de la sustentabilidad, mediante el reconocimiento de su carácter como norma, sea un elemento fundacional y constitutivo no sólo de la democracia verde, de la que es auténtica condición de posibilidad, sino también de la misma política verde, por cuanto posibilita su definitiva desvinculación respecto de la concepción ecológico-política de la naturaleza y del naturalismo axiológico a que da lugar. La democracia no es ya un obstáculo en la construcción de un orden social que es espejo del natural, sino un medio necesario para la realización de la política verde.

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

Conclusión.
La fundamentación de la política verde.

En la reconstrucción del ecologismo político propuesta en este trabajo se combinan la crítica de los principios y presupuestos a los que éste ha venido estando ligado desde su constitución como movimiento y como teoría política, con la construcción de una política verde renovada que encuentra en otros valores y objetivos los medios para su despliegue. Esta refundación de la política verde es por consiguiente el doble producto del análisis crítico de la validez de un conjunto de valores que han estructurado preceptivamente una ecología política excesivamente dependiente de una herencia radical apenas revisada, y de la búsqueda de una nueva orientación a partir de la superación de aquellas insuficiencias de principio. La crítica es reconstrucción y la reconstrucción arranca de la crítica. A lo largo del trabajo se han combinado ambas perspectivas, en un proceso de carácter eminentemente normativo, que propone una concepción diferenciada y alternativa de la política verde que culmina, a su vez, en la construcción de un modelo verde de democracia coherente con los distintos aspectos de aquélla y que realiza simultáneamente sus dos principios rectores. Se exponen a continuación una serie de proposiciones relativas a la fundamentación de la política verde aquí propuesta, también tesis parciales en que cabe substanciar el conjunto de este trabajo y observaciones complementarias a lo ya señalado.

La crisis ecológica no es expresión de una fractura civilizatoria ni de un deterioro anormal en las relaciones sociedad-naturaleza. La crisis ecológica está en el origen del movimiento verde y se constituye en elemento decisivo de su discurso y orientaciones preceptivas, tanto como fuente de legitimación y herramienta discursiva, como por el propio carácter de la amenaza que se cierne sobre el mundo natural y la propia supervivencia humana. La nueva índole del conjunto de problemas medioambientales cuya concurrencia da nombre a la crisis, caracterizados por su complejidad, interdependencia y exponencialidad, invalida todo tratamiento convencional de los mismos para exigir el desarrollo de nuevas y más abarcadoras formas de resolución. Para el ecologismo político, esta crisis es expresión de la más amplia crisis de la civilización occidental, de su organización social y económica y de sus modos de relación con la naturaleza. Es, en este sentido, destilación y producto de su historia. Esta cualidad sintomática de la crisis demanda una respuesta proporcional a la gravedad de la causa: una renovación cultural que restablezca los vínculos perdidos con el mundo natural y permita sostener con el mismo una relación de armonía. La rapidez con que el mundo natural desaparece ante nuestros ojos y la inevitabilidad del agotamiento de los recursos naturales dibujan un horizonte donde la misma supervivencia humana está amenazada. La excepcionalidad de la situación puede así servir para la justificación de soluciones también excepcionales, como la deriva eco-autoritaria del ecologismo temprano o la adopción de concepciones tecnocráticas de la sustentabilidad. Aquí comienza la reconstrucción de la política verde. Dejando al margen la discusión acerca de cómo deben interpretarse los distintos indicadores medioambientales y cómo debe juzgarse, en consecuencia, el grado de deterioro del entorno, la crisis ecológica no puede considerarse ni una crisis de cultura ni una situación excepcional en las relaciones sociedad-naturaleza. Por el contrario, éstas se caracterizan por su esencial dinamismo e indeterminación. Los problemas medioambientales son ***inherentes*** a la relación de la sociedad con su entorno. La crisis es más bien el estado permanente que resulta de un proceso de reciproca transformación y co-evolución cuya culminación es la transformación de la naturaleza en medio ambiente humano. La interdependencia resultante impide por ello hablar de problemas medioambientales ***externos*** a la sociedad. La política verde no supone la ***negación*** de los problemas medioambientales, ni la necesidad de encontrar medios para una resolución que, en ningún caso, será la ***erradicación*** de dichos problemas. Lo que el ecologismo político expresa es un incremento de la conciencia social de la existencia de problemas intrínsecos a las relaciones socio-ambientales. La ***normalidad*** de los problemas medioambientales desaconsejaría entonces hablar de crisis, y la disputa acerca de este término adoptaría entonces carácter ideológico, en tanto atañería, en última instancia, a los valores a partir de los cuales se juzga no sólo la relación entre sociedad y entorno, sino también el curso que a la misma haya de darse. Es aquí donde la vocación verde de protección del ***mundo natural***, vale decir, de un conjunto dado de formas naturales a las que se atribuye un valor intrínseco, se identifica con un deterioro ***medioambiental*** que no puede ser

juzgado desde los mismos parámetros. De ahí que la política verde, sin dejar de preocuparse por la protección del mundo natural remanente, antepone a ella la búsqueda de la sustentabilidad, o equilibrio en el tiempo de las relaciones socio-ambientales. El principio de sustentabilidad remite al verdadero carácter interno de estas relaciones. La resolución de la crisis no requiere entonces una inversión de los valores dominantes, sino su corrección reflexiva.

La concepción verde de la naturaleza debe ser reemplazada por una concepción construccionista cualificada de la misma y por una comprensión de la cualidad social e histórica de las relaciones socio-naturales. La concepción de la naturaleza sobre la que el ecologismo y su entramado preceptivo descansan explican, habida cuenta de la invalidez del presupuesto, muchas de las lagunas y ambivalencias que les aquejan. Frente a la visión edénica de una naturaleza suspendida en el tiempo y universalizable al margen de todo contexto, objetivamente aprehensible en sus cualidades y atributos, dotada de un valor intrínseco que viene a demandar su protección, es preciso oponer una apreciación más realista tanto de los rasgos del mundo natural como del proceso de apropiación social del mismo. La concepción verde de la naturaleza es una mistificación ideológica en la que la ***realidad*** de las relaciones sociedad-naturaleza es sustituida por una sublimación pastoril que sitúa en un pasado originario una situación de armonía susceptible de ser proyectada en el futuro. Son innumerables las consecuencias que en el plano preceptivo tiene para la ecología política semejante concepción de lo natural, incapaz no sólo de aceptar la evidencia de unas formas naturales dinámicas ligadas a la sociedad que se las apropia, sino incluso de distinguir entre la naturaleza ***profunda*** de los procesos y estructuras causales no sometidos a la influencia humana ni a su poder de transformación, y la naturaleza ***superficial*** sobre la que la acción humana se aplica y proyecta. La naturaleza, al margen de ese sentido profundo, no es universal ni inmutable; su realidad es socialmente apropiada y re-formulada, tanto cultural y simbólicamente como material y físicamente. La naturaleza no es para el ***ser humano*** una realidad objetiva, sino una construcción social. La afirmación ontológica de su efectiva realidad no puede ocultar la verdad de su construcción epistemológica y física. En el curso del proceso de apropiación social de la naturaleza, que opera tanto en el plano material como en el cultural, y que supone la recíproca transformación y co-evolución de sociedad y naturaleza, ésta última ***refleja*** la sociedad que la transforma al tiempo que constituye la precondición para toda forma humana de apropiación. Así, la sociedad no sólo construye la ***idea*** de naturaleza que en cada momento posee, sino también la ***realidad*** natural a la que se adapta y transforma. Hablar de construcción social es por ello hablar de dependencia contextual. La naturaleza como idea y la naturaleza como realidad poseen distinto significado y forma en diferentes contextos sociales e históricos. Sostener la cualidad universal y autónoma de la naturaleza no puede así ser fundamento de una política verde renovada, por más que el núcleo normativo del ecologismo político se vea amenazado. La política verde debe partir de una comprensión más realista de la naturaleza y de sus relaciones con la sociedad, que acepte que el grado de interdependencia entre naturaleza y sociedad, y la transformación de la primera por la

segunda, ha culminado en la desaparición de la naturaleza en su sentido más tradicional y en el surgimiento de un medio ambiente ***humano*** que contiene en su interior fragmentos de mundo natural remanente. La reconstrucción de la ecología política parte así del rechazo de la concepción esencialista y edénica de la naturaleza, para en su lugar adoptar una perspectiva dinámica de unas relaciones sociedad-naturaleza marcadas por su carácter social e histórico, expresado en el proceso de apropiación material, cultural y simbólico de la naturaleza por el ser humano. La definitiva transformación de la naturaleza en medio ambiente no impide distinguir entre ambos en función de su distinta orientación preceptiva. Mientras ***medio ambiente*** designa el producto de la historia social de la naturaleza, la humanización del entorno merced a la construcción social de lo natural y su incorporación al sistema social, ***naturaleza*** hace referencia a aquellas partes del mundo natural cuya apariencia no ha sido objeto de transformación aunque sí de dominio, por cumplir funciones y responder a decisiones sociales concretas que en modo alguno permiten considerarla ***separada*** del medio ambiente al que pertenecen. La política verde se funda en esta diferenciación.

La política verde se construye en oposición a toda forma de naturalismo. El rechazo de la concepción verde de la naturaleza es también el rechazo de muchas de las consecuencias normativas derivadas de la misma, así como el punto de partida para una depuración de las numerosas ambivalencias que produce en su estructura axiológica y en su orden prescriptivo. En especial, la reconstrucción del ecologismo político enfatiza la necesidad de desechar toda forma de naturalismo en la construcción de la política verde. La coherencia del naturalismo verde depende estrechamente de la aceptación de su caracterización de la naturaleza. Sólo una naturaleza universal y ahistórica, susceptible de afirmación independiente, puede erigirse en instancia preceptiva, por conservar en todo momento intacto una autoridad ligada a la ***permanencia*** y a la cualidad no convencional, no contingente, no humana que vendría a distinguirla. Las causas naturales vendrían a proyectarse sobre el orden social mediante la traducción normativa de sus leyes, tal como la ecología política las describe, convertidas en mandatos por un ecologismo investido de la autoridad del intérprete único y privilegiado. Lo político es vaciado en nombre de una verdad que emana directamente de la naturaleza. Pero si esta misma naturaleza es producto de construcción social y proyección de nuestros valores y prácticas, no un ámbito objetivo e independiente al margen de lo histórico y lo humano, no emite norma alguna que no sea, antes bien, creación nuestra. Que el ser humano haya empleado siempre al mundo natural como instancia preceptiva, como demuestra el hecho de que variando los valores a lo largo del tiempo no lo haga el hecho de su atribución, nada dice acerca de la validez de tal forma de transposición, que precisamente al buscar en la naturaleza una forma de autoridad suspendida en el tiempo y legitimada por su carácter extrahumano, niega la autonomía de la política y la posibilidad de la deliberación. La naturalización de la política implica su negación. Investir a la naturaleza de cualidades preceptivas revela la ideologización de un ecologismo político empeñado en la falsificación nostálgica, en este caso al servicio de su despliegue normativo. La política verde se fundamenta sobre presupuestos antagónicos. Consciente de la cualidad de ***reflejo***

que la naturaleza posee respecto de la sociedad que la transforma, establece la necesidad de una justificación autónoma de los argumentos y valores políticos, que no por tener a la naturaleza como objeto han de defenderse ***desde*** esa misma naturaleza.

La política verde es dualista y encuentra en la reformulación del dominio de la naturaleza el presupuesto para su justa valoración y protección. El ecologismo ha rechazado tradicionalmente toda forma de dualismo humanidad-naturaleza, en la medida en que la plena pertenencia humana al orden natural priva de sentido a toda separación y posee, por el contrario, consecuencias preceptivas substanciadas en el surgimiento de obligaciones de protección y respeto al mismo mundo natural al que pertenece. La existencia de un conjunto de rasgos peculiares del ser humano que resultan del proceso evolutivo no justifica la separación entre la humanidad y la naturaleza que la historia occidental propicia y consolida, máxime cuando la misma acaba provocando un extrañamiento humano respecto de sus orígenes biológicos y su pertenencia simbólica a una naturaleza de la que es continuación y no ruptura. No obstante, la política verde puede y debe fundamentarse en una posición dualista debidamente matizada. Reconocer la inexistencia ontológica de una separación entre el ser humano y la naturaleza de la que proviene y a la que pertenece no impide señalar la realidad cognitiva y física de ese dualismo una vez desarrollado en la historia merced a la ***diferenciación*** humanidad-naturaleza que el proceso evolutivo y de apropiación social de la naturaleza provoca. El ser humano es parte de la naturaleza, pero a la vez se separa de ella, y ese acto constitutivo de su significado en el mundo y de su relación con él tiene decisivas consecuencias que alcanzan al plano normativo. La aceptación de esta forma de dualismo evolucionista y epistemológico permite además señalar cómo ***toda*** política verde tiene al dualismo como presupuesto necesario, también el ecologismo más obstinadamente monista, en la medida en que sólo ***desde fuera*** puede reclamarse al ser humano la asunción de obligaciones hacia el mundo natural. Negar la derivación de estas obligaciones morales de la pertenencia humana a la naturaleza supone cuestionar el recurrente argumento verde de la ***continuidad*** humano-natural como justificación de su necesaria aceptación. Para la nueva política verde la protección de las formas naturales remanentes no resulta de su re-sacralización, sino del descubrimiento de sus leyes y el control de su funcionamiento, que dan forma a una dominación de lo natural que puede ayudamos a descubrir más plenamente el ***sentido*** de la naturaleza para la humanidad, sin la intervención de condicionantes derivados de su cualidad constrictiva, como amenaza o como misterio. En las condiciones que crea el dominio del entorno es posible experimentar la extrañeza asociada no a una continuidad que el dualismo vigente impide apreciar o vacía de contenido y sentido algunos, sino a la ***otredad*** de lo natural, entendido como aquello que se opone a lo humano y lo interroga sobre sí mismo. Exige esto reformular una noción tan denostada por el ecologismo político como la de dominación de la naturaleza. La reconstrucción de la política verde es asimismo reformulación conceptual, es decir, la dominación no es asimilada a la destrucción o explotación de la naturaleza, sino al ***control consciente*** de la interacción sociedad-naturaleza. No el control absoluto de la

naturaleza profunda fuera del alcance humano, sino el control suficiente de la relación sociedad-naturaleza, más que de la naturaleza en sí. La dominación deja con ello de ser una perversión de las habilidades instrumentales del ser humano, para convertirse en la culminación del proceso social de apropiación del medio. El propio principio de sustentabilidad halla en su raíz esta vocación de control.

La política verde es una política de modernidad y no un rechazo de ésta. La orientación antimoderna que ha caracterizado al movimiento verde desde sus orígenes responde a su convicción de que la crisis ecológica es expresión del fracaso del proyecto moderno, que asume precisamente como objetivo central el conocimiento, control y explotación de la naturaleza que ahora, anunciando el ocaso de la humanidad, se rebela contra ésta. Incapaz de percibirse como un producto del propio proceso de modernización que crea las condiciones materiales necesarias para una reconsideración de sus presupuestos y objetivos, la ecología se convierte en perfecta expresión de la incompletud de aquél, de las ambigüedades que provoca su complejidad de origen y de desarrollo. Reconstruir la política verde es por eso reconciliar ecologismo y modernidad. La incorporación de la política verde al proyecto moderno presupone el abandono de toda base naturalista y la aceptación de un marco complejo de relaciones socio-ambientales sobre el que esa política verde precisamente se proyecta. Como política de sustentabilidad y democratización, la política verde participa del **pathos** moderno pero al tiempo señala sus límites. La crisis ecológica no expresa el fracaso de la modernidad, sino sus insuficiencias y contradicciones; igualmente, la política verde, lejos de oponerse a la modernidad, se constituye en una de sus instancias críticas y reflexivas.

Sustentabilidad y democratización constituyen los dos principios rectores de la política verde. La fragmentación y pluralidad características de un movimiento en la formación de cuya identidad ejercen tan poderosa influencia las corrientes filosófica y políticamente radicales dificultan, pero no imposibilitan, la construcción de la política verde. La reconstrucción preceptiva del ecologismo político que propone este trabajo supone una reordenación interna de sus distintos fundamentos y principios, que se sustenta en la fijación de dos principios rectores: el principio de sustentabilidad y la democratización de la democracia. Si, por una parte, puede afirmarse que el ecologismo pretende convertir la naturaleza en una entidad políticamente relevante, rehuyendo con ello todo enfoque puramente administrativo y de gestión de la problemática medioambiental, no es menos cierto que esa consideración política de la naturaleza no puede expresarse ya de acuerdo con una concepción edénica de lo natural orientada a su conservación formal. La defensa de la relevancia política de lo natural encuentra expresión, en una política verde reconstruida, en la búsqueda de la sustentabilidad. Este principio es por completo coherente con la transformación social de la naturaleza y con la interdependencia de dos ámbitos, sociedad y naturaleza, reunidos en el medio ambiente. Pero como la política verde no tiene únicamente que ver con la naturaleza, sino que de hecho reivindica lo político y su condición intersubjetiva y contingente frente a un radicalismo verde que a menudo la reduce a la condición de epifenómeno, hay que considerar cuál

es la expresión de esa vertiente una vez reconstruida la política verde. Evitar toda naturalización de la política pasa por un reforzamiento de ésta y de sus mecanismos de deliberación y decisión. Por eso la política verde pretende la democratización de la democracia, esto es, el desarrollo del ideal democrático, expresado en la construcción de un modelo de democracia específicamente verde, llamado a realizar simultáneamente sus dos principios rectores.

La sustentabilidad es un principio de carácter abierto e intrínsecamente político. La fundamentación de la política verde encuentra en su particular concepción del principio de sustentabilidad un elemento esencial para su arquitectura preceptiva, tanto en lo que al modo de abordar ese principio se refiere como a las consecuencias que posee para su relación con la democracia. Aunque designa el equilibrio duradero de lo social y lo natural, la sustentabilidad es un principio genérico y neutral, por cuanto la formulación del objetivo general en que consiste no determina la forma de su consecución. La esencial indeterminación que afecta al principio y a su despliegue, reflejo de la índole de las relaciones socio-ambientales, implica la ausencia de una única forma correcta de sustentabilidad y la existencia de un número variable de alternativas, que varían entre sí en aspectos tan decisivos como el grado de protección que se otorga al mundo natural o el tipo de desarrollo económico escogido. La elección entre esas opciones de sustentabilidad depende de una previa elección de valores. Su carácter es político y no técnico. El principio de sustentabilidad es así intrínsecamente preceptivo. Esto no supone la negación de su dimensión técnica, por completo imprescindible en materia tan compleja como la interacción socio-natural, pero sí la subordinación de la misma a su dimensión normativa y política. Naturalmente, la viabilidad técnica ***precede*** a la formulación de la sustentabilidad y por tanto, inevitablemente, limita sus posibles expresiones. Pero este condicionamiento no es determinación, y la definición preceptiva de la sustentabilidad es la que señala un contenido para ésta a la que se subordina el despliegue de la racionalidad instrumental de la ciencia y la técnica. La concepción abierta de la sustentabilidad establece así una relación fuerte o necesaria con la democracia, ya que la definición del principio demanda, por su misma naturaleza, la deliberación y decisión públicas. Es la ciudadanía a través de los distintos procesos y mecanismos participativos la que está llamada a decidir cuál es la forma de sustentabilidad preferida, así como a supervisar y controlar su constante redefinición y adaptación a la luz de su aplicación y desarrollo. La política verde se distancia decisivamente de la concepción tecnocrática de la sustentabilidad, débilmente ligada a la democracia. Su viabilidad técnica o su coherencia ideológica se anteponen a su determinación y control democráticos; convertida en un valor prepolítico, la sustentabilidad como valor se ontologiza y queda fuera de toda discusión o negociación. A esa concepción, característica tanto del radicalismo verde como del enfoque ténico de la problemática medioambiental, opone la política verde la democratización de la sustentabilidad, fundamento del modelo democrático verde y politización de un principio demasiado a menudo sometido a maniobras ideológicas empeñadas en ocultar su verdadero carácter.

La política verde propone una nueva gramática de la sustentabilidad. La afirmación del carácter abierto de la sustentabilidad, y de la consiguiente necesidad de su definición pública y democrática, no sirven para señalar la orientación general que la sustentabilidad como principio adopta en una política verde reconstruida. Esta suerte de proposición acerca del contenido concreto que la sustentabilidad debería adoptar supone así una específica argumentación dentro del proceso de deliberación y definición del mismo, que constituye además una crítica de los rasgos con que la ecología política dominante tiende a adornarlo, frente a los cuales, de hecho, se sustancia. Así, por una parte, la sustentabilidad no se concibe como un estado regular y constante, sino como un proceso dinámico y en permanente adaptación y cambio, ajustado al carácter mismo de las relaciones socio-ambientales. Esta condición de proceso facilita la apertura permanente del principio a su redefinición y control democráticos. En segundo término, la política verde rechaza por igual la crítica al desarrollo económico y la asociación de sustentabilidad y crecimiento indefinido. La sustentabilidad debe basarse en la subordinación del crecimiento a un desarrollo políticamente definido, a su vez vinculado a la determinación social y democrática del carácter y grado del bienestar deseado. La crítica al crecimiento se replantea como crítica a ciertas formas de crecimiento. La modernización ecológica, proceso de reestructuración de la economía capitalista con arreglo a criterios de sustentabilidad, y la separación de naturaleza y producción en la mayor medida posible, son aquí los instrumentos más promisorios. Finalmente, la sustentabilidad no se concibe como una transformación de las relaciones sociedad-naturaleza guiada por el propósito de reparar la vieja escisión y recomponer el vínculo armónico entre el ser humano y su entorno, sino como la culminación del proceso de apropiación social del mismo. Sustentabilidad es control consciente de la interacción sociedad-naturaleza.

La política verde establece una relación necesaria con la democracia. Frente a un ecologismo político cuyo consecuencialismo ético y político plantea una relación forzosamente contingente con una democracia incapaz de asegurar el cumplimiento de los objetivos de su programa, la política verde establece en cambio una relación necesaria con las formas y los procedimientos democráticos. Lejos de considerar la deriva autoritaria como una anécdota en la historia del movimiento verde a la luz de su posterior compromiso formal con la democracia, es preciso recordar cómo también una concepción tecnocrática de la sustentabilidad, al convertir ésta en un valor prepolitico ya dado de antemano, se opone a su definición democrática. La voluntad de preservar el mundo natural puede colisionar, igualmente, con la cualidad de un conjunto de procedimientos que sólo producirán los resultados apetecidos para satisfacer a la concepción del bien en que el ecologismo consiste, cuando el grado de cristalización cultural de sus valores sea suficiente y pueda expresarse en las decisiones así adoptadas. En ambos casos, la aceptación de la democracia es abrazar la incertidumbre acerca de la consecución de los propios objetivos. Este es el problema que aqueja también a una parte de los argumentos que pueden aducirse para reforzar el vínculo entre ecología política y democracia: la ausencia de ***necesidad*** que afecta al mismo. La

política verde propone una forma de vinculación basada en la naturaleza misma de los problemas medioambientales y en una concepción abierta de la sustentabilidad. Por una parte, la democracia es, tanto en términos de legitimidad como en términos de eficacia, la forma política adecuada para el tratamiento y la gestión de condiciones de incertidumbre, como la que genera la combinación de la naturaleza compleja de los problemas medioambientales, el conflicto de valores que subyace a su resolución y la normatividad intrínseca al principio general de sustentabilidad. Por otra, esta misma condición preceptiva vincula de modo necesario sustentabilidad y democracia, por cuanto el contenido de la primera sólo puede definirse y aplicarse por medio de la segunda. Dado su carácter abierto y reflexivo, la construcción pública y discursiva del principio de sustentabilidad encuentra en la democracia su mejor medio de realización. Es cierto que en ningún caso esto asegura que la sustentabilidad sea adoptada como principio público y como objetivo social general; pero dado que en un marco democrático esta garantía no puede obtenerse, la política verde constituye un vínculo necesario entre sus dos principios rectores y adopta así como fundamento una orientación plenamente democrática. La democratización de la sustentabilidad es también democratización de la política verde.

La política de sustentabilidad es una política de gestión del riesgo. La emergencia en la modernidad tardía de riesgos de nueva naturaleza y dimensión afecta plenamente a la política verde. El principio de sustentabilidad puede considerarse una política de gestión del riesgo, de su producción y percepción sociales, de su tratamiento y control. Característica distintiva de estos nuevos riesgos es su procedencia causal. Tienen su origen en el funcionamiento ordinario y el desarrollo espontáneo de las instituciones de la modernidad, más concretamente en ámbitos no sometidos al escrutinio democrático, como la ciencia, la empresa y la tecnología, constituidas en los principales factores de transformación social tardo-moderna. La necesidad de someter a control democrático esta producción social de un riesgo por lo demás inevitable, está en consonancia con la concepción abierta de la sustentabilidad defendida por la política verde, ya que la democratización de la sustentabilidad es también democratización del riesgo: de su definición, de su tratamiento, de su construcción social. La participación política ciudadana, extendida en el seno de una democracia verde, se orienta a una definición pública y colectiva de la forma de la sustentabilidad que es, en sí misma y en virtud de la cualidad abarcadora y omnicomprensiva del principio, tratamiento del riesgo. También el riesgo es antes un proceso social de construcción y definición que un hecho objetivamente dado de una vez por todas, que demanda por ello la deliberación y comunicación entre los distintos actores sociales y la decisión colectiva sobre el mismo; y también su componente preceptivo e incierto reclama la mayor legitimidad posible en una toma de decisiones que dado el carácter reflexivo y abierto de las formas democráticas se adapta a la singular naturaleza del objeto mismo de la decisión. El propio ensanchamiento de lo político que los nuevos riesgos provocan, tanto en lo referido a su origen como a su tratamiento, es coherente con la orientación participativa de la política verde, que ligada a una concepción activa de la ciudadanía no hace sino expresar la

politización de lo cotidiano que lleva aparejado el principio de sustentabilidad. Sustentabilidad y democratización se combinan en la construcción de una democracia verde que se erige en modelo político para la sociedad del riesgo.

La democracia verde se constituye como una democracia inclusiva. La democracia verde es aquel modelo normativo capaz de conciliar y realizar los dos principios rectores de la política verde: sustentabilidad y democratización. Es preciso también que sea coherente con la reconstrucción preceptiva de la ecología política aquí propuesta. Parte de esta reconstrucción tiene precisamente por objeto la conformación de los valores, principios e instituciones de la democracia verde. De un lado, la confrontación con el modelo liberal dominante resulta en una crítica que trata de re-orientar y aprovechar, en una dirección favorable a los propósitos verdes, los postulados y las instituciones liberales: los derechos, la autonomía, la representación, el proceso político y administrativo. De otro, el diseño institucional de la democracia verde es directamente propuesto, mediante la definición del papel y la naturaleza que en la misma adoptan la ciudadanía, la comunidad y el Estado. Se crea así el sustrato necesario para la constitución de la democracia verde. El vínculo entre los dos principios rectores de ésta, cuya realización simultánea es condición de posibilidad del modelo democrático verde, viene dado por la condición abierta del principio de sustentabilidad. Esta normatividad no exige sino la definición pública y colectiva de dicho principio. Para lograr esa definición, es preciso reforzar la dimensión participativa de la democracia y crear los mecanismos e instituciones necesarias para que el debate y la decisión acerca de la sustentabilidad sean lo más inclusivos y eficaces posibles, propiciando asimismo y en atención a la dimensión técnica de la sustentabilidad la integración del juicio experto. Sustentabilidad y democratización se refuerzan mutuamente. Este trabajo propone constituir la democracia verde a partir del modelo inclusivo de democracia. En el mismo, la definición del principio de sustentabilidad y su posterior aplicación y control se lleva a cabo en el curso de los procedimientos participativos, formales e informales, que constituyen el marco institucional de decisión de una democracia verde. Este marco institucional es corregido mediante la inclusión de instituciones representativas, y se extiende más allá de los foros políticos tradicionales para incluir comunidades discursivas donde el debate formal se orienta a la adopción de decisiones y es objeto de institucionalización. La democracia verde inclusiva se ajusta al carácter esencialmente indeterminado y abierto de la sustentabilidad abierta, democratizando su definición mediante el establecimiento de los procedimientos y principios necesarios para su determinación y gestión colectiva. La sustentabilidad ve reconocido su carácter eminentemente político y aleja los fantasmas de su predeterminación tecnocrática. La democratización del principio de sustentabilidad y la realización simultánea de ambos principios rectores en la democracia verde supone la culminación del proceso de crítica y reconstrucción del ecologismo político.

La democracia verde no es contraria a las concepciones liberales, pero es pos-liberal. La distinta fundamentación de la nueva política verde, en relación al ecologismo radical dominante dentro del movimiento verde y en consonancia, en cambio, con la propia evolución de la teoría

política verde, supone también una nueva postura respecto al liberalismo y la democracia verde. Si bien la convergencia entre liberalismo y ecología política sólo puede lograrse mediante la previa reformulación de uno y otro, que exige de aquél una revisión del principio de neutralidad que permita la discusión sustantiva entre concepciones de la vida buena, los límites de esa convergencia vienen establecidos por el distinto sustrato preceptivo que subyace en cada caso y por la misma orientación de la democracia liberal. La democracia verde tal como aquí se formula, sin embargo y en virtud de sus principios normativos y diseño institucional, se aleja más del radicalismo anti-liberal de signo utópico que distingue al ecologismo político naturalista de lo que se aleja del modelo liberal. El reconocimiento de la cualidad política de la sustentabilidad y la consiguiente necesidad de articular preceptiva e institucionalmente su definición y control supone un rechazo de toda determinación prepolítica que, no obstante lo anterior, sí puede comprometer a un enfoque liberal basado en la ***gestión*** tecnocrática de la sustentabilidad. A cambio, la concepción abierta de la sustentabilidad y la orientación inclusiva de la democracia verde poseen un indudable acento ***liberal***. La democracia verde es antes el producto de una continuidad que de una ruptura respecto al modelo liberal; una corrección y no su refutación. Democracia verde y democracia liberal tienden más bien a reforzarse mutuamente, en tanto la primera re-orienta y aprovecha determinados principios e instituciones liberales cuya preservación no se discute desde el propio ecologismo, especialmente el marco de protección y libertades que la democracia liberal constituye. Ahora bien, aunque una democracia verde inclusiva siga siendo liberal, sobre todo si se piensa en la tradición deontológica del liberalismo tal como la representa un Stuart Mill, no puede ignorarse el hecho de que la fundamentación normativa de la democracia verde apunta hacia una superación de algunos aspectos y presupuestos de la democracia liberal. La democratización de la democracia supone forzosamente un giro preceptivo respecto de la concepción liberal de la democracia. La democracia verde apunta así hacia un orden pos-liberal.

Esta fundamentación de la política verde se constituye en alternativa a las concepciones dominantes en una teoría política verde que sólo ahora realiza un movimiento reflexivo y cuestiona su identidad, sus valores y objetivos. La herencia del radicalismo y de una ideologización marcada por el signo del naturalismo, que inevitablemente proyecta sobre la estructura preceptiva verde la sombra de una naturaleza falsificada, ha afectado también a una teoría política en origen des-politizada. La crítica re-constructiva propuesta trata de superar la influencia del ecologismo temprano y sugiere una nueva orientación para la política verde. Que posea una vocación declaradamente normativa no hace más que indicar el propósito que la alienta: dar forma a una teoría política verde emancipada de toda servidumbre naturalista. La política verde deja entonces de ser un epifenómeno de la concepción verde de la naturaleza y los valores que de ella se deducen, para afirmarse como tal política, abierta a redefinición y examen y en constante evolución y desarrollo.

Bibliografía.

ABERLEY, D. (1999), "Interpreting Bioregionalism: A Story From Many Voices", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 13-42.

ACHTERBERG, W. (1993), "Can Liberal Democracy Survive the Environmental Crisis? Sustainability, Liberal Neutrality and Overlapping Consensus", en Dobson e Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*. Páxs. 81-104.

(1996a), "Sustainability and Associative Democracy", en Lafferty e Meadowcroft (edición a cargo de), *Democracy and the Environment*. Páxs. 157-174.

(1996b), "Sustainability, Community and Democracy", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought*. Páxs. 170-187.

(1998), "Democracy, Justice and Risk Society. The Meaning and Shape of Ecological Democracy", comunicación presentada ás sesións da ECPR celebradas en Warwick, marzal.

ACSELRAD, H. (1999), "Sustainability and Territory: Meaningful Practices and Material Transformations", en Becker e Jahn (edición a cargo de), *Sustainability and the Social Sciences. A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*. Páxs. 37-58.

ADAM, B.; BECK, U. e LOON, J. van (edición a cargo de)(2000), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, Londres, Sage.

ADAM, B. e LOON, J. van (2000), "Introduction: Repositioning Risk, the Challenge for Social Theory", en Adam, Beck e van Loon (edición a cargo de), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*. Páxs. 1-32.

ADAM, B. (1998), *Timescapes of Modernity. The Environment and Invisible Hazards*, Londres, Routledge.

(1999), "Industrial Food for Thought: Timescapes of Risk", en *Environmental Values*, vol. 8, nº 2, páxs. 219-238.

ADORNO, T. (1980), *Teoría estética*, Madrid, Taurus.

(2003), *Minima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus.

AGRA, M. X. (1998), *Ecología y Feminismo*, Granada, Comares.

(2011), "Ecoloxía e xustiza", en Barcia (edición a cargo de), *A razón ecolóxica. Actas do VIII Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofía*. Páxs. 209-230.

(2013), "Vulnerabilidad: injusticias y cuidados", en Boladeras (edición a cargo de), *Bioética: justicia y vulnerabilidad*. Páxs. 49-82.

ÁGUILA, R. del; GABRIEL, J. A. del; GARCÍA GUITIÁN, E.; RIVERO, A.; e VALLESPÍN, F. (edición a cargo de)(1998), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza.

ÁGUILA, R. del (1998), "Democracia, pluralismo y emancipación. Lo que hoy no puede ser la utopía", en Valencia (edición a cargo de), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*. Páxs. 49-61.

(2002), "El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal", en Vallespín (edición a cargo de), *Historia de la Teoría Política, 6*. Páxs. 549-643.

ALEXANDER, D. (1990), "Bioregionalism: Science or Sensibility?", en *Environmental Ethics*, vol. 12, nº 2, páxs. 161-173.

ALONSO, A. M. e SEVILLA, E. (2000), "El discurso ecotecnocrático de la sostenibilidad", en Barcena *et al*. (edición a cargo de), *Desarrollo sostenible: un concepto polémico*. Páxs. 39-66.

AMARAL, C. (2008), "Comunitarismo", en Rosas (edición a cargo de), *Manual de Filosofía Política*. Páxs. 87-108.

AMORÓS, C. e MIGUEL, A. de (edición a cargo de)(2005), *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva.

ANKERSMIT, F. R. (1996), *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford, Stanford University Press.

ARAUJO, J. (1996), *XXI: Siglo de la Ecología*, Madrid, Espasa Calpe.

(1997), "¿Brota el árbol seco? De lo ecológico como pensamiento", en *Revista de Occidente*, nº 194-195, xullo-agosto, páxs. 143-160.

ARIAS, M. (1999), "Democracia verde *versus* Democracia Liberal: ¿Hacia un nuevo modelo democrático?", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 105, páxs. 175-209.

(2001), *Naturaleza, sociedad, democracia: una crítica reconstructiva del ecologismo político*, Málaga, Universidad de Malaga.

(2004), "Prometeo desencadenado: sobre la concepción marxista de la naturaleza" [Recurso electrónico], en *RIPS*, Vol. 3, nº 2, páxs. 61-83.

(2008), *Sueño y mentira del ecologismo: naturaleza, sociedad, democracia*, Madrid, Siglo XXI.

(2012), *Real green: sustainability after the end of nature*, Surrey, Ashgate.

ARENDT, H. (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

(1996), "¿Qué es la libertad?", en *Claves de Razón Práctica*, nº 66, setembro, páxs. 2-13.

ATKINSON, A. (1991), *Principles of Political Ecology*, Londres, Belhaven Press.

ATTFIELD, R. (1991), *The Ethics of Environment Concern*, Atenas, The University of Georgia Press.

(1994), *Environmental Philosophy: Principles and Prospects*, Aldershot, Ashgate.

(1997), "Discounting, Jamieson's trilemma and representing the future", en Hayward e O'Neill (edición a cargo de) *Justice, Property and the Environment: Social and Legal Perspectives*. Páxs. 85-96.

BACON, F. (1984), *Novum Organum*, Madrid, Sarpe.

BAHRO, R. (1984), *From Red to Green*, Londres, Verso.

BAKER, S.; KOUSIS, M.; RICHARDSON, D.; e YOUNG, S. (edición a cargo de)(1997), *The Politics of Sustainable Development. Theory, Policy and Practice within the European Union*, Londres, Routledge.

BANG, H. P. e DYRBERG, T. B. (2000), "Governance, self-representation and democratic imagination", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 146-157.

BARBER, B. (1984), *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press.

BARCENA, I.; IBARRA, P. e ZUBIAGA, M. (edición a cargo de)(2000), *Desarrollo sostenible: un concepto polémico*, Bilbao, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.

BARCIA, F. J. (edición a cargo de)(2011), *A razón ecolóxica. Actas do VIII Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofía*, Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da USC.

BARNS, I. (1995), "Environment, Democracy and Community", en *Environmental Politics*, Vol. 4, nº 4, Inverno, páxs. 101-133.

BARRY, B. (1979), "Is Democracy Special", en Laslett e Runciman (edición a cargo de), *Philosophy, Politics and Society: Fifth Series*. Páxs. 155-196.

(1998), "Sustainability and Intergenerational Justice" [en liña], ponencia presentada ás sessions da ECPR celebradas en Warwick, marzal.

BARRY, J. (1993), "Deep Ecology and the Undermining of Green Politics", en Holder (edición a cargo de), *Perspectives on the Environment. Interdisciplinary Research in Action*. Páxs. 43-57.

(1994), "The Limits of the Shallow and the Deep: Green Politics, Philosophy, and Praxis", en *Environmental Politics*, vol. 3, nº 3, outono, páxs. 369-394.

(1995), "Towards a Theory of the Green State", en Elworhty (edición a cargo de), *Perspectives on the Environment 2. Interdisciplinary research on politics, planning, society and the environment*. Páxs. 183-204.

(1999), *Rethinking Green Politics. Nature, Virtue and Progress*, Londres, Sage.

BARRY, P. (1996), *Deep Citizenship*, Londres, Pluto Press.

BARTHES, R. (1980), *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI.

BARTON, H. (edición a cargo de)(2000), *Sustainable Communities. The Potential for Eco-Neighborhoods*, Londres, Earthscan.

BAUDRILLARD, J. (2009), *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI.

BAUMAN, Z. (2004), *Ética posmoderna*, Bos Aires, Siglo XXI.

BAXTER, B. (1999), *Ecologism. An Introduction*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

BECK, U.; GIDDENS, A. e LASH, S. (1997), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

BECK, U. (1993), "De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. Cuestiones de supervivencia, estructura social e ilustración ecológica", en *Revista de Occidente*, nº 150, novembro, páxs. 19-40.

(1995), *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge, Polity.

(1997a), "La reinvención de la política: hacia una nueva teoría de la modernización reflexiva", en Beck, Giddens e Lash (edición a cargo de), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética*. Páxs. 13-74.

(1997b), "Global Risk Politics", en Jacobs (edición a cargo de), *Greening the Millenium? The New Politics of Environment*. Páxs. 18-33.

(1998a), *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós.

(1998b), "Politics of Risk Society", en Franklin (edición a cargo de), *The Politics of Risk Society*. Páxs. 9-22.

(2000), "Risk Society Revisited: Theory, Politics and Research Programs", en Adam, Beck e van Loon (edición a cargo de), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*. Páxs. 211-229.

(2006), *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós Ibérica.

BECKER, E. e JAHN, T. (edición a cargo de)(1999), *Sustainability and the Social Sciences. A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*, Londres, Zed Books.

BECKER, E., JAHN, T. e STIESS, I. (1999), "Exploring Uncommon Ground: Sustainability and the Social Sciences", en Becker e Jahn (edición a cargo de), *Sustainability and the Social Sciences. A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*. Páxs. 1-22.

BECKERMAN, W. (1974), *In Defense of Economic Growth*, Londres, Jonathan Cape.

(1994), "Sustainable Development: Is It a Useful Concept?", en *Environmental Values*, vol. 3, nº 3, outono, páxs. 191-209.

(1996), *Lo pequeño es estúpido. Una llamada de atención a los verdes*, Madrid, Debate.

BEETHAM, D. (1993), "Liberal Democracy and the Limits of Democratization", en Held (edición a cargo de), *Prospects for Democracy*. Páxs. 55-73.

BEINART, W. (1999), "The Renaturing of African Animals: Film and Literature in the 1950's and 1960's", en Slack (edición a cargo de), *Environments and Historical Change*. Páxs. 147-167.

BELL, M. M. (1998), *An Invitation to Environmental Sociology*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.

BELLVER, V. (1994), *Ecología: de las razones a los derechos*, Granada, Comares.

BELTRÁN, E. e MAQUIEIRA, V. (edición a cargo de)(2008), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.

BENHABIB, S. (1992), *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press.

(1996a)(edición a cargo de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.

(1996b), "Toward a Deliberative Model od Democratic Legitimacy", en Benhabib (edición a cargo de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Páxs. 67-94.

BENTON, T. (1989), "Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction", en New Left Review, nº 178, páxs. 51-86.

(1992), "Ecology, Socialism and the Mastery of Nature. A Reply to Reiner Grundmann", en New Left Review, nº 194, páxs. 55-74.

(1993a), *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres, Verso.

(1993b), "Animal Rights and Social Relations", en Dobson e Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*. Páxs. 161-176.

(1994), "Biology and Social Theory in the Environmental Debate", en Redclift e Benton (edición a cargo de), *Social Theory and the Global Environment*. Páxs. 28-50.

(1996)(edición a cargo de), *The Greening of Marxism*, Nova York, The Giulford Press.

(1997), "Ecology, Community and Justice", en Hayward e O'Neill (edición a cargo de), *Justice, Property and the Environment*. Páxs. 17-39.

(1999), "Sustainable Development and the Accumulation of Capital: Reconciling the Irreconcilable?", en Dobson (edición a cargo de), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability*. Páxs. 199-229.

(2000), "Critical Realism and the Environment" [Recurso electrónico], texto da conferencia ofrecida no Oxford Centre for the Ethics, Society and the Environment, 15 de novembro.

BERG, P. e DASMANN, R. (1977), "Reinhabiting California", en *The Ecologist*, nº 7, páxs. 399-401.

BERGER, J. (2000), *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili.

(2001), *Mirar*, Madrid, Gustavo Gili.

BERGER, P. e LUCKMANN, T. (1984), *La construcción social de la realidad*, Madrid, Amorrortu-Murguía.

BERGLUND, E. (1999), "Utopias and Environmentalist Ambivalence Concerning Science", en Fairweather, Elworthy, Stroh e Stephens (edición a cargo de), *Environmental Futures*. Páxs. 135-152.

BERIAIN, J. (edición a cargo de)(1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos.

BERMAN, M. (1992), "Why Modernism Still Matters", en Lash e Friedman (edición a cargo de), *Modernity and Identity*. Páxs. 33-58.

BEYME, K. von (1994), *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza.

BHASKAR, R. (1979), *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

(1984), "Materialismo", en Bottomore (edición a cargo de), *Diccionario del pensamiento marxista*. Páxs. 520-527.

(1989), *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Londres, Verso.

BIEHL, J. (1991), *Finding our Way: Rethinking Ecofeminist Politics*, Montreal, Black Rose Books.

(1997), *The Murray Bookchin Reader*, Londres, Cassell.

(2009), *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*, Bilbao, Virus.

BIRD, J.; CURTIS, B.; PUTNAM, T.; e TICKNER, L. (edición a cargo de)(1993), *Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*, Londres, Routledge.

BLACK, J. (1970), *The Dominion of Man. The Search for Ecological Responsibility*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

BLANDIN, P. (2009), *De la Protection de la Nature au Pilotage de la Biodiversité*, Versalles, Quae.

BLÜHDORN, I. e WELSH, I. (edición a cargo de)(2008), *The Politics of Unsustainability: Eco-politics in the Post-ecological Era*, Londres, Routledge.

BLÜHDORN, I. (2000a), *Post-ecological Politics: Social Theory and the Abdication of the Ecologism Paradigm*, Londres, Routledge.

(2000b), "Ecological Modernization and Post-Ecologist Politics", en Spaargaren, Mol e Buttel (edición a cargo de), *Environment and Global Modernity*. Páxs. 209-228.

(2000c), "Construction and Deconstruction: Ecological Politics After the End of Nature", en Warhurst (edición a cargo de), *Towards a Collaborative Environment Research Agenda: Challenges for Business and Society*. Páxs. 237-261.

(2002), "Green Futures? A Future for the Greens?", en Goodbody (edición a cargo de), *The Culture of German Environmentalism: Anxieties, Visions, Realities*. Páxs. 103-121.

BOBBIO, N. (1990), *Liberalism and Democracy*, Londres, Verso.

BOHMAN, J. e REHG, W. (edición a cargo de)(1997a), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press.

(1997b), "Introduction", en Bohman e Rehg (edición a cargo de), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Páxs. ix-xxx.

BOHMAN, J. (2000), *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, MIT Press.

BOLADERAS, M. (2013), *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Canoves i Samalús, Proteus.

BOOKCHIN, M. (1971), *Post-Scarcity Anarchism*, Berkeley, Ramparts.

(1986), *The Modern Crisis*, Philadelphia, New Society Publishers.

(1995a), *The Philosophy of Social Ecology*, Montreal, Black Rose Books.

(1995b), *Toward an Ecological Society*, Montreal, Black Rose Books.

BOOTH, A. L. (1997), "Critical Questions in Environmental Philosophy", en Light e Smith (edición a cargo de), *Space, Place and Environmental Ethics*. Páxs. 255-273.

BORGMANN, A. (1995), "The Nature of Reality and the Reality of Nature", en Soulé e Lease (edición a cargo de), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Páxs. 31-45.
BOTTOMORE, T. (1984), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos.
BRAMWELL, A. (1989), *Ecology in the 20th Century. A History*, New Haven, Yale University Press.
BUDGE, I. (2000), "Deliberative Democracy versus Direct Democracy - plus political parties!", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 195-209.
BUJARIN, N. I. (1972), *Teoría del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
BURNHEIM, J. (1985), *Is Democracy Possible?*, Cambridge, Polity Press.
(1995), "Power-trading and the Environment", en *Environmental Politics*, vol. 4, nº 4, Inverno, páxs. 49-65.
BURCH, R. (1997), "On the Ethical Determination of Geography: A Kantian Prolegomenon", en Light e Smith (edición a cargo de), *Space, Place and Environmental Ethics*. Páxs. 15-48.
BURKETT, P. (1999), *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, Londres, MacMillan.
BURR, V. (1995), *An Introduction to Social Constructivism*, Londres, Routledge.
BUTTON, M. e MATTSON, K. (1999), "Deliberative Democracy in Practice: Challenges and Prospects for Civic Deliberation", en *Polity*, vol. XXXI, nº 4, páxs. 609-637.
CAES, C. J. (1995), *Natural U. Learning for Nature*, Lanham, University Press of America.
CALLICOTT, J. (1989), *In Defense of the Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy*, Nova York, State University of New York Press.
(1994), *Earth's Insights. A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Os Ánxeles, University of California Press.
CAPRA, F. (1998), *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama.
CARSON, R. (2010), *Primavera Silenciosa*, Barcelona, Crítica.
CARTER, A. (1993), "Towards a Green Political Theory", en Dobson e Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*. Páxs. 39-62.
(1999), *A Radical Green Political Theory*, Londres, Routledge.
CARTER, A. (2001), *The Political Theory of Global Citizenship*, Londres, Routledge.
CARTER, N. (1996), "Worker Co-operatives and Green Political Theory", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*. Páxs. 56-77.
CASAL LODEIRO, M.; DOLDÁN, X. R.; HERRERO, Y.; MARCELLESI, F.; MEDIAVILLA, M.; PRATS, F.; PRIETO, P.; RIECHMANN, J.; SANTIAGO MUIÑO, E; SERRANO, A. e TURIEL, A. (promotores)(2014), *Derradeira chamada* [en liña], consultado por última vez o 10 de setembro. Dispoñíbel aquí: https://ultimallamadamanifiesto.wordpress.com/el-manifiesto/o-manifesto-galego/

CASTELLS, M. (1997), *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza.
CAVANA, M. L.; PULEO, A. H.; e SEGURA, C. (edición a cargo de)(2004), *Mujeres y ecología: historia, pensamiento, sociedad*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna.
CHIRO, G. di (2012), "La nature comme communauté", en Hache (edición a cargo de), *Écologie Politique. Cosmos, Communautés, Milieux*. Páxs. 121-154.
CHOUCRI, N. (1999), "The Political Logic of Sustainability", en Becker, Jahn e Stiess (edición a cargo de), *Sustainability and the Social Sciences. A Cross Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations Into Theoretical Reorientation*. Páxs. 143-161.
CHRISTIANO, T. (1997), "The Significance of Public Deliberation", en Bohman e Rehg (edición a cargo de), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Páxs. 243-278.
CHRISTOFF, P. (1996), "Ecological Citizens and Ecologically Guided Democracy", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*. Poxs. 151-169.
CIORAN, E.M. (2011), *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets Editores.
COHEN, J. e ROGERS, J. (1998), "Asociaciones secundarias y gobierno democrático", en *Zona Abierta*, nº 84-85, páxs. 3-123.
COHEN, J. (1996), "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", en Benhabib (edición a cargo de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Páxs. 95-119.
COHEN, M. (1996), "Risk Society and Ecological Modernisation: Alternative Visions for Postindustrial Nations" [Recurso electrónico], en Ohio Center for Ecology and Evolutionary Studies (OCEES) Research Papers.
(2000)(edición a cargo de), *Risks in the Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*, Londres, MacMillan.
COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (1988), *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza.
COMMON, M. S. (1996), "Beckerman and His Critics on Strong and Weak Sustainability", en *Environmental Values*, nº 5, páxs. 83-88.
COMMONER, B. (1971), *The Closing Circle. Confronting the Environmental Crisis*, Londres, Jonathan Cape.
COOPER, D. E. e PALMER, C. (1998), *Spirit of the Environment. Religion, Value and Environmental Concern*, Londres, Routledge.
COOPER, N. e CARLING, B. (edición a cargo de)(1996a), *Ecologist and Ethical Judgements*, Londres, Chapman & Hall.
(1996b), "Preface", en Cooper e Carling (edición a cargo de), *Ecologist and Ethical Judgements*. Páxs. xi-xiii.
COOPER, D. E. (1997), "Justice, Consistency and 'Non-human' Ethics", en Hayward e O'Neill (edición a cargo de), *Justice, Property and the Environment*. Páxs. 56-66.

(1998), "Aestheticism and Environmentalism", en Cooper e Palmer (edición a cargo de), *Spirit of the Environment. Religion, Value and Environmental Concern*. Páxs. 100-112.

COOTE, A. (1998), "Risk and Public Policy: Towards a High-Trust Democracy", en Franklin (edición a cargo de), *The Politics of Risk Society*. Páxs. 124-132.

CORTINA, A. (1997), "El potencial ético de la sociedad civil", en *Debats*, nº 61, outono, páxs. 17-24.

CORY, D. e RAHMAN, T. (2012), *Environmental Justice and Federalism*, Cheltenham, Edward Elgar.

COSGROVE, D. E. (1984), *Social Formation and Symbolic Landscape*, Londres, Crook Helm.

CRONON, W. (edición a cargo de)(1996a), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, Nova York, W. W. Norton & Company.

(1996b), "Introduction: In Search of Nature", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 23-56.

(1996c), "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature", en en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 69-90.

(1996d), "Toward a Conclusion", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 447-459.

CROOK, S.; PAKULSKI, J.; e WATERS, M. (1992), *Postmodernization. Change in Advanced Society*, Londres, Sage.

CURRY, M. (1999), "Hereness and the Normative of Place", en Proctor e Smith (edición a cargo de), *Geography and Ethics. Journeys In a Moral Terrain*. Páxs. 95-105.

CUESTA, J. A. (2006), *Filosofía cínica y crítica ecosocial*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

CUTTER, S. (2006), *Hazards, Vulnerability and Environmental Justice*, Londres, Earthscan.

DAHL, R. e TUFTE, E. (1973), *Size and Democracy*, Stanford, Stanford University Press.

DAHL, R. (1970), *After the Revolution? Authority In a Good Society*, New Haven, Yale University Press.

DAHRENDORF, R. (1994), "The Changing Quality of Citizenship", en van Steenbergen (edición a cargo de), *The Condition of Citizenship*. Páxs. 10-19.

DALTON, R. e KUECHLER, M. (edición a cargo de)(1990), *Challenging the Political Order. New Social Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity.

DALY, H. (edición a cargo de)(1973), *Toward a Steady-State Economy*, San Francisco, Freeman.

DAVIS, S. G. (1996), "Touch the Magic", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 204-232.

DEBORD, G. (1999), *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.

DELANTY, G. (1997), "Models of Citizenship: Defending European Identity and Citizenship", en *Citizenship Studies*, nº 1, páxs. 285-303.

DELÉAGE, J. P. (1993), *Historia de la ecología*, Barcelona, Icaria.

DENEVAN, W. (2012), "Le mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492", en Hache (edición a cargo de), *Écologie Politique. Cosmos, Communautés, Milieux*. Páxs. 283-316.

DEVALL, B. e SESSIONS, G. (1985), *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith.

DIAMOND, J. (2013), *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?*, Barcelona, Debate.

DÍAZ-FIERROS, F. e LÓPEZ SILVESTRE, F. (edición a cargo de)(2009), *Olladas críticas sobre a paisaxe*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

DICKENS, P. (1992), *Society and Nature. Towards a Green Social Theory*, Londres, Harvester Wheatsheaf.

(1996), *Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the División of Labour*, Londres, Routledge.

(1999), "Life Politics, the Environment and the Limits of Sociology", en O'Brien, Penna e Hay (edición a cargo de), *Theorizing Modernity. Reflexivity, Environment and Identity in Gidden's Social Theory*. Poxs. 98-120.

DOBSON, A. e LUCARDIE, P. (edición a cargo de)(1993), *The Politics of Nature*, Londres, Routledge.

DOBSON, A. (1993), " Critical Theory and Green Politics", en Dobson e Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*. Poxs. 190-209.

(1996a), "Environment Sustainabilities: An Analysis and a Typology", en *Environmental Politics*, vol. 5, nº 3, outono, páxs. 401-428.

(1996b), "Democratising Green Theory: Preconditions and Principles", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought*. Páxs. 132-148.

(1997), *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós.

(1998), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*, Oxford, Oxford University Press.

(1999a)(edición a cargo de), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.

(1999b), "El liberalismo y la política de la ecología", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, páxs. 11-20.

(1999c), "Teñir de verde el liberalismo (Entrevista con Robert Goodin)", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, páxs. 201-210.

(2000), "Ecological Citizenship: A Disruptive Influence", en Pierson e Torney (edición a cargo de), *Politics at the Edge: The PSA Yearbook 1999*. Páxs. 40-62.

(2007), *Green Political Thought*, 4ª edición, Londres, Routledge.

DOHERTY, B. e GEUS, M. (edición a cargo de)(1996), *Democracy and Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*, Londres, Routledge.

DOUGLAS, M. (1994), *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, Routledge.
DOWNING, L. e THIGPEN, R. (1989), "A Defense on Neutrality in Liberal Political Theory", en *Polity*, vol. XXI, nº 3, páxs. 502-516.
DRUMMOND, I. e MARSDEN, T. (1999), *The Condition of Sustainability*, Londres, Routledge.
DRYZEK, J. (1987), *Rational Ecology. Environment and Political Economy*, Oxford, Cambridge University Press.
(1990a), *Discursive Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
(1990b), "Designs for Environmental Discourse: The Greening of the Administrative State?", en Paehlke e Torgerson (edición a cargo de), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*. Páxs. 97-111.
(1994), "Ecology and Discursive Democracy: Beyond Liberal Democracy and the Administrative State", en Goodin (edición a cargo de), *The Politics of Environment*. Páxs. 394-418.
(1995), "Political and Ecological Communication", en *Environmental Politics*, vol. 4, n º4, Inverno, páxs. 13-30.
(1996a), *Democracy in Capitalism Times: Ideals, Limits, and Struggles*, Nova York, Oxford University Press.
(1996b), "Foundations for Environmental Political Economy: The Search of Homo Ecologicus?", en *New Political Economy*, vol. 1, nº 1, páxs. 27-37.
(1997), *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*, Oxford, Oxford University Press.
(2000a), *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press.
(2000b), "Discursive Democracy vs Liberal Constitutionalism", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 78-89.
(2006), *Deliberative Global Politics: Discourse and Democracy in a Divided World*, Cambridge, Polity.
DUNLAP, R. E. (2001), "La sociología ambiental y el nuevo paradigma medioambiental", en *Sistema*, nº 162-163, páxs. 11-32.
DUQUE, A. (1984), *El suicidio de la modernidad*, Barcelona, Bruguera.
DWYER, P. D. (1996), "The Invention of Nature", en Ellen e Fukui (edición a cargo de), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Páxs. 157-186.
ECCLESHALL, R. e GEOGHEGAN, V. (edición a cargo de)(2003), *Political Ideologies. An Introduction*, Londres, Routledge.
ECHEVERRIA, J. (1995), "Leibniz contra Kuhn: Problemas del relativismo científico", en *Revista de Occidente*, nº 169, xuño, páxs. 55-70.
(1999), *Introducción a la metodología de la ciencia. Filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Madrid, Cátedra.

ECKERSLEY, R. (1992), *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*, Nova York, State University of New York Press.

(1996), "Greening Liberal Democracy. The Rights Discourse Revisited", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought*. Páxs. 212-236.

(1998), "Environment Rights and Democracy", en Keil, Bell, Penz e Fawcett (edición a cargo de), *Political Ecology. Global and Local*. Páxs. 353-376.

(2000), "Deliberative Democracy, Ecological Representation and Risk: Towards a Democracy of the Affected", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 117-132.

EKINS, P. (1993), "Making Development Sustainable", en Sachs (edición a cargo de), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*. Páxs. 91-103.

EDER, K. (1995), "Rationality in Environmental Discourse: A Cultural Approach", en Rüdig (edición a cargo de), *Green Politics Three*. Páxs. 9-37.

(1996), *The Social Construction of Nature*, Londres, Sage.

(2000), "Taming Risks Through Dialogues: The Rationality and Functionality of Discursive Institutions in Risk Society", en Cohen (edición a cargo de), *Risk in Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*. Páxs. 225-250.

EGRI, C. (1999), "Nature In Spiritual Traditions: Social and Cultural Implications For Environmental Change", en Fisher e Hajer (edición a cargo de), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*. Páxs. 58-80.

EHRLICH, P. e EHRLICH, A. (1969), *The Population Bomb*, Nova York, Sierra Club.

ELIADE, M. (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.

ELLEN, R. e FUKUI, K. (edición a cargo de)(1996), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.

ELLEN, R. (1996), "Introduction", en Ellen e Fukui (edición a cargo de), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Páxs. 1-35.

ELSTER, J. (1997), "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", en Bohman e Rehg (edición a cargo de), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Páxs. 3-34.

(2001a)(edición a cargo), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.

(2001b), "Introducción", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 13-34.

(2001c), "La deliberación y los procesos de creación constitucional", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 129-160.

ELWORHTY, S. (edición a cargo de)(1995), *Perspectives on the Environment 2. Interdisciplinary research on politics, planning, society and the environment*, Aldershot, Avebury.

ENGELS, F. (1981), *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Madrid, Editorial Ayuso.

ENZENSBERGER, H. M. (1974), *Para una crítica de la ecología política*, Barcelona, Anagrama.
ESCAMEZ, S. (1998), "Democracia o demología", en Valencia (edición a cargo de), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*. Páxs. 45-64.
ESQUILO, (2000), *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra.
EVERNDEN, N. (1992), *The Social Creation of Nature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
FAIRWEATHER, N. B., ELWORTHY, S., STROH, M. e STEPHENS, P. (edición a cargo de) (1999), *Environmental Futures*, Houndmills, MacMillan.
FARIA, C. (2014), "Equality, Priority and NonHuman Animals", en *Dilemata*, nº 14, páxs. 225-236.
FEATHERSTONE, M. (1992), "Postmodernism and the Aestheticization of Everyday Life", en Lash e Friedman (edición a cargo de), *Modernity and Identity*. Páxs. 265-289.
FERRATER MORA, J. (1958), *Diccionario de Filosofía*, Boas Aires, Sudamericana.
FETSCHER, I. (2002), "La Ilustración en Francia: La Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau", en Vallespín (edición a cargo de), *Historia de la Teoría Política, 3*. Páxs. 97-162.
FIGLIO, K. (1996), "Knowing, Loving and Hating Nature. A Psychoanalytic View", en Robertson, Mash, Tickner, Bird, Curtis e Putnam (edición a cargo de), *FutureNatural. Nature, Science, Culture*. Páxs. 72-85.
FISHER, F. e BLACK, M. (edición a cargo de)(1995), *Greening Environmental Policy: The Politics of a Sustainable Future*, Londres, Paul Chapman.
FISHER, F. e HAJER, M. (edición a cargo de)(1999), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*, Oxford, Oxford University Press.
FISHKIN, J. e LUSKIN, R. (2000), "The Quest for Deliberative Democracy" en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 17-28.
FISHKIN, J. (1995), *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona, Ariel.
FLORES, D. (1999), "Place: Thinking About Bioregional Story", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 43-60.
FLYNN, J.; SLOVIC, P. e KUNREUTHER, H. (2001), *Risk, Media and Stigma. Understanding Public Challenges to Modern Science and Technology*, Londres, Earthscan.
FOSTER, J. B. (2004), *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*, Barcelona, El Viejo Topo.
FOSTER, J. (edición a cargo de)(1997), *Valuing Nature? Ethics, Economics and the Environment*, Londres, Routledge.
FRANKEL, B. (1990), *Los utópicos postindustriales*, Valencia, Alfons el Magnánim.
FRANKLIN, J. (edición a cargo de)(1998), *The Politics of Risk Society*, Cambridge, Polity.
FRASER, N. e GORDON, L. (1994), "Civil Citizenship Against Social Citizenship", en van Steenbergen (edición a cargo de), *The Condition of Citizenship*. Páxs. 90-107.

FRASER, E. e LACEY, N. (1993), *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf.

FREEDEN, M. (1995), "Green Ideology: Concepts and Structures" [Recurso en liña], en OCEES Research Paper, nº 4.

FREUD, S. (1999), *El malestar en la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva.

FREUDENBURG, W. (2000), "Social Constructions and Social Constrictions: Toward Analyzing the Social Construction of *'the naturalized'* as well as *'the natural'*", en Spaargaren, Mol e Buttel (edición a cargo de), *Environment and Global Modernity*. Páxs. 103-120.

GAMBETTA, D. (2001), "'¡Claro!': Ensayo sobre el machismo discursivo", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 35-64.

GANDY, M. (1997), "Ecology, Modernity, and the Intellectual Legacy of the Frankfurt School", en Light e Smith (edición a cargo de), *Space, Place and Environmental Ethics*. Páxs. 231-254.

GARE, A. (1995), *Postmodernism and the Environment Crisis*, Londres, Routledge.

GARGARELLA, R. (2001), "Representación plena, deliberación e imparcialidad", en Elster (edición a cargo de), *La democracia debilitaría*. Páxs. 323-346.

GARNER, R. (1996), *Environmental Politics*, Londres, Prentice Hall.

GARRIDO, F. (1996), *La ecología como política del tiempo*, Granada, Comares.

GEUS, M. de (1998), "Sustainability, Liberal Democracy, Liberalism" [Recurso en liña], ponencia presentada nas Sesións da ECPR celebradas en Warwick, marzal.

(1999a), *Ecological Utopias. Envisioning the Sustainable Society*, Utrecht, International Books.

(1999b), "Sostenibilidad y tradiciónn liberal", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, páxs. 21-40.

GIBBONS, M.; LIMOGES, H.; NOWOTNY, H.; SCHWARTZMAN, S.; SCOTT, P. e TROW, M. (1994), *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Londres, Sage.

GIDDENS, A. (1985), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Houndmills, MacMillan Press.

(1996), *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra.

(2001)(edición a cargo de), *The Global Third Way*, Cambridge, Polity Press.

(2002), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.

GIRLCHRIST, A. (2000), "Design for Living: The Challenge of Sustainable Communities", en Barton (edición a cargo de), *Sustainable Communities. The Potential for Eco-Neighborhoods*. Páxs. 147-159.

GLAESER, E. (2011), *El triunfo de las ciudades*, Madrid, Taurus.

GOLDBLATT, D. (1996), *Social Theory and the Environment*, Cambridge, Polity.

GOLDSMITH, E.; ALLEN, R.; ALLABY, M.; DAVOLL, J.; e LAWRENCE, S. (1972), *Manifiesto para la supervivencia*, Madrid, Alianza.

GONZÁLEZ, M. T. (2005), *Género, Cultura y Construccionismo Social en la narración de historias de vida* [Recurso Electrónico], Sevilla, Universidad de Sevilla.

GOODBODY, A. H. (edición a cargo de)(2002), *The Culture of German Environmentalism: Anxieties, Visions, Reality*, Oxford, Berghahn.

GOODIN, R. (1992), *Green Political Theory*, Londres, Polity.

(1994)(edición a cargo de), *The Politics of the Environment*, Aldershot, Edward Elgar.

(1996), "Enfranchising the Earth, and its Alternative", en *Political Studies*, XLIV, nº 5, páxs. 835-849.

(1998), "Review Article: Communities of Enlightenment", en *British Journal of Political Science*, nº 28, páxs. 531-558.

GOODLAND, R. (edición a cargo de)(1997), *Medio ambiente y desarrollo sostenible: más allá del informe Brundtland*, Madrid, Trotta.

GOODWIN, B. (2000), *Using Political Ideas*, Chichester, Wiley.

GORZ, A. (1993), "Political Ecology: Expertocracy versus Self-Limitation", en *New Left Review*, nº 202, poxs. 55-67.

(1995), *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid, Ediciones Hoac.

GOTTLIEB, R. (edición a cargo de)(1997), *The Ecological Community. Environmental Challenges for Philosophy, Politics and Morality*, Nova York, Routledge.

GRIMALDI, G. (2005), *Federalismo, Ecologia e Partiti Verdi*, Milán, Giuffrè.

GROVE-WHITE, R. (1997), "Environment, Risk and Democracy", en Jacobs (edición a cargo de), *Greening the Millennium? The New Politics of Environment*. Páxs. 109-122.

(1998), "Risk Society, Politics and BSE", en Franklin (edición a cargo de), *The Politics of Risk Society*. Páxs. 50-53.

GRUNDMANN, R. (1988), *Marx and the Domination of Nature. Alienation, Technology and Communism*, Badia Fiesolana, European University Institute.

(1991a), "The Ecological Challenge to Marxism", en *New Left Review*, nº 187, páxs. 103-120.

(1991b), *Marxism and Ecology*, Oxford, Clarendon Press.

GUHA, R. (2012), "Environnementalisme radical et préservation de la nature sauvage: une critique de la périphérie", en Hache (edición a cargo de), *Écologie Politique. Cosmos, Communautés, Milieux*. Páxs. 155-170.

GUNN, A. (1998), "Rethinking Communities: Environmental Ethics in an Urbanized World", en *Environmental Ethics*, vol. 20, nº 4, páxs. 341-360.
GUNSTEREN, H. van (1994), "Four Conceptions of Citizenship", en van Steenbergen (edición a cargo de), *The Conditions of Citizenship*. Páxs. 36-48.
GUTMANN, A. e THOMPSON, D. (1996), *Democracy and Disagreement. Why Coral Conflict Cannot be Avoided in Politics, and What Should be Done About It*, Cambridge, The Belknap Press.
HAAKE, J.; KUHNDT, M.; LIEDTKE, C.; ORBACH, T.; e ROHN, H. (1999), "Firms and Dematerialisation", en Köhn, Gowdy, Hinternerger e van der Straaten (edición a cargo de), *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*. Páxs. 193-207.
HABERMAS, J. (1994), "Citizenship and Nacional Identity", en van Steenbergen (edición a cargo de), *The Condition of Citizenship*. Páxs. 20-35.
(1995), "New Social Movements", en Redclift e Woodgate (edición a cargo de), *The Sociology of the Environment III*. Páxs. 421-425.
(1996), "Three Normative Models of Democracy", en Benhabib (edición a cargo de), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Páxs. 21-30.
(1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
(1999), *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.
HACHE, E. (edición a cargo de)(2012), *Écologie Politique. Cosmos, Communautés, Milieux*, Paris, Éditions Amsterdam.
HAILA, Y. (1999), "The North as/and the Other: Ecology, Domination, Solidarity", en Fisher e Hajer (edición a cargo de), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourses*. Páxs. 42-57.
HAILWOOD, S. A. (2000), "The Value of Nature's Otherness", en *Environmental Values*, nº 9, páxs. 353-372.
HAJER, M. e KESSELRING, S. (1999), "Democracy in the Risk Society? Learning from the New Politics of Mobility in Munich", en *Environmental Politics*, vol. 8, nº 3, páxs. 1-23.
HAJER, M. (1995), *The Politics of Environmental Discourses. Ecological Modernization and the Policy Process*, Oxford, Oxford University Press.
HALDANE, J. (1994), "Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment", *Environmental Values*, vol. 3, nº 2, páxs. 97-106.
HALL, S.; HELD, D.; e McGREW, T. (edición a cargo de)(1992), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity.
HANNIGAN, J. (1995), *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*, Londres, Routledge.
HARDIN, G. e BADEN, J. (edición a cargo de)(1977), *Managing the Commons*, San Francisco, W.H. Freeman and Company.

HARDIN, G. (1977a), "The Tragedy of the Commons", en Hardin e Baden (edición a cargo de), *Managing the Commons*. Poxs. 16-30.

(1977b), "Living on a Lifeboat", en Hardin e Baden (edición a cargo de), *Managing the Commons*. Páxs. 261-279.

HARGROVE, E. (1989), *Foundations of Environmental Ethics*, Nova Jersey, Prentice Hall.

HARRISON, R. P. (1996), "Toward a Philosophy of Nature", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 426-437.

HARTMANN, F. (1998), "Towards a Social Ecological Politics of Sustainability", en Keil, Bell, Penz e Fawcett (edición a cargo de), *Political Ecology. Global and Local*. Páxs. 336-352.

HARVEY, D. (1999), *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.

(1993), "From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity", en Bird, Curtis, Putnam e Tickner (edición a cargo de), *Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*. Páxs. 3-29.

(1996), *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Londres, Blackwell.

(2000), *Spaces of Hope*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

(2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Tres Cantos, Akal.

HAYLES, N. K. (1995), "Searching for Common Ground", en Soulé e Lease (edición a cargo de), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Páxs. 47-63.

HAYWARD, T. e O'NEILL, J. (edición a cargo de)(1997), *Justice, Property and the Environment: Social and Legal Perspectives*, Aldershot, Ashgate.

HAYWARD, T. (1992), "Ecology and Human Emancipation", en *Radical Philosophy*, nº 62, páxs. 3-13.

(1995), *Ecological Thought: An Introduction*, Londres, Polity.

(1997), "Anthropocentrism: A Misunderstood Problem", en *Environmental Values*, nº 6, páxs. 49-63.

(1998a), "Constitutional Environmental Rights and Liberal Democracy" [Recurso electrónico], ponencia presentada ás Sessions da ECPR celebradas en Warwick, marzal.

(1998b), *Political Theory and Ecological Values*, Cambridge, Polity Press.

(1999), "Derechos constitucionales medioambientales y democracia liberal", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, páxs. 41-64.

(2005), *Constitutional Environmental Rights*, Oxford, Oxford University Press.

HEIDEGGER, M. (1974), *El ser y el tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

HEILBRONER, R. (1974), *La formación de la sociedad económica*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

(1975), *An Inquiry into the Human Prospect*, Londres, Calder & Boyars.

HELD, D. (1987), *Models of Democracy*, Cambridge, Blackwell.

(1993a)(edición a cargo de), *Prospects for Democracy*, Cambridge, Polity.

(1993b), “Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?”, en Held (edición a cargo de), *Prospects for Democracy*. Páxs. 13-52.

(2001), “Regulating Globalization? The Reinvention of Politics”, en Giddens (edición a cargo de), *The Global Third Way Debate*. Páxs. 394-406.

HELLER, A. e FEHÉR, F. (1995), *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península.

HEMPEL, L. (1999), “Conceptual and Analytical Challenges in Building Sustainable Communities”, en Mazmanian e Kraft (edición a cargo de), *Toward Sustainable Communities. Transition and Transformations in Environmental Policy*. Páxs. 43-74.

HIRST, P. (1993), “Associational Democracy”, en Held (edición a cargo de), *Prospects for Democracy*. Páxs. 112-135.

(1995), “Can Secondary Associations Enhance Democratic Governance?” en Olin Wright (edición a cargo de), *Associations and Democracy*. Páxs. 101-113.

HISKES, R. (1998), *Democracy, Risk and Community. Technological Hazards and the Evolution of Liberalism*, Nova York, Oxford University Press.

HOLBROOK, D. (1997), “The Consequentialistic Side of Environmental Ethics”, en *Environmental Values*, nº 6, páxs. 87-96.

HOLDEN, B. (1993), *Understanding Liberal Democracy*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf.

HOLDER, J. (edición a cargo de)(1993), *Perspectives on the Environment. Interdisciplinary Research in Action*, Aldershot, Avebury.

HOLLAND, A. (1996), “The Use and Abuse of Ecological Concepts in Environmental Ethics”, en Cooper e Carling (edición a cargo de), *Ecologist and Ethical Judgements*. Páxs. 27-42.

(1997), “Substitutability. Or, Why Strong Sustainability is Weak and Absurdly Strong Sustainability is not Absurd”, en Foster (edición a cargo de), *Valuing Nature? Ethics, Economics and the Environment*. Páxs. 119-134.

(1999), “Sustainability: Should We Start from Here?”, en Dobson (edición a cargo de), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Páxs. 46-68.

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.

HORTA, O. (2007), *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo* [Recurso Electrónico], Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da USC.

HOWARTH, J. M. (1996), “Ecology: Modern Hero or Post-modern Villain? From Scientific Trees to Phenomenological Wood”, en Cooper e Carling (edición a cargo de), *Ecologist and Ethical Judgements*. Páxs. 1-12.

HUCKLE, J. e STERLING, S. (edición a cargo de)(1996), *Education for Sustainability*, Londres, Earthscan.

HUMPHREY, M. (2001), "Reassessing Ecology and Political Theory", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 1, páxs. 1-6.

INGLEHART, R. (1990), "Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements", en Dalton e Kuechler (edición a cargo de), *Challenging the Political Order. New Social Movements in Western Democracies*. Páxs. 43-66.

INGOLD, T. (1993), "The Temporality of the Landscape", en *World Archaeology*, vol. 25, nº 2, páxs. 152-174.

(1996), "Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment", en Ellen e Fukui (edición a cargo de), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Páxs. 117-156.

IRVINE, S. e PONTON, A. (1988), *A Green Manifesto. Policies for a Green Future*, Londres, Optima.

IRWIN, A. (1995), *Citizen Science. A Study of People, Expertise and Sustainable Development*, Londres, Routledge.

(2001), *Sociology and the Environment*, Cambridge, Polity.

JACOBS, M. (1991), *The Green Economy: Environment, Sustainable Development and the Politics of the Future*, Londres, Pluto Press.

(1997a)(edición a cargo de), *Greening the Millenium? The New Politics of Environment*, Oxford, Blackwell.

(1997b), "Introduction: The New Politics of the Environment", en Jacobs (edición a cargo de), *Greening the Millenium? The New Politics of Environment*. Páxs. 1-17.

(1997c), "Environmental Valuation, Deliberative Democracy and Public Decision-making Institutions", en Foster (edición a cargo de), *Valuing Nature? Ethics, Economics and the Environment*. Páxs. 211-231.

(1999a), "Sustainable Development as a Contested Concept", en Dobson (edición a cargo de), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Páxs. 21-45.

(1999b), "Sustainability and Markets: On the Neo-classical Model of Environmental Economics", en Kenny e Meadowcroft (edición a cargo de), *Planning Sustainability*. Páxs. 78-100.

JAMESON, F. (1998), *Teoría de la posmodernidad*, Barcelona, Trotta.

JÄNICKE, M. (1996), "Democracy as a Condition for Environmental Policy Success: The Importance of Non-Institutional Factors", en Lafferty e Meadowcroft (edición a cargo de), *Democracy and the Environment*. Páxs. 71-85.

JASANOFF, S. (1999), "The Songlines of Risk", en *Environmental Values*, vol. 8, nº 2, páxs. 135-152.

JAYAL, N. G. (2001), "Balancing Political and Ecological Values", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 1, páxs. 65-88.

JOHNSON, J. (2001), "Argumentos en favor de la deliberación. Algunas consideraciones escépticas", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 207.234.

JONAS, H. (1998), *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder.

JÜNGER, E. (1998), *El libro del reloj de arena*, Barcelona, Tusquets.

KANE, M. (1999), "Sustainability Concepts: From Theory to Practice", en Köhn, Gowdy, Hinterberger e Straaten (edición a cargo de), *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*. Páxs. 15-31.

KASPERSON, R.; RENN, O.; SLOVIC, P. e BROWN, H. (1998), "The Social Amplification of Risk: A Conceptual Framework", en Löfstedt e Frewer (edición a cargo de), *Risk and Modern Society*. Páxs. 149-162.

KASSMAN, K. (1997), *Envisioning Ecotopia. The U.S. Green Movement and the Politics of Radical Social Change*, Westport, Praeger.

KATZ, E. (1992), "The Call of the Wild: The Struggle Against Domination and the Technological Fix of Nature", en *Environmental Ethics*, vol. 14, nº 3, poxs. 265-273.

(1997), "Nature's Presence: Reflections on Healing and Domination", en Light e Smith (edición a cargo de), *Space, Place and Environmental Ethics*. Páxs. 49-61.

KEAT, R. (1994), "Citizens, Consumers and the Environment: Reflections on The Economist of the Earth", en *Environmental Values*, vol. 10, nº 3, páxs. 333-349.

KEELEY, L. (1997), *War Before Civilization*, Oxford, Oxford University Press.

KEIL, R.; BELL, D.; PENZ, P.; e FAWCETT, L. (edición a cargo de)(1998), *Political Ecology. Global and Local*, Londres, Routledge.

KENNY, M. e MEADOWCROFT, J. (edición a cargo de)(1999), *Planning Sustainability*, Londres, Routledge.

KENNY, M. (1996), "Paradoxes of Community", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought*. Páxs. 19-35.

(2003), "Ecologism", en Eccleshall e Geoghegan (edición a cargo de), *Political Ideologies. An Introduction*. Páxs. 151-180.

KEULARTZ, J. (1998), *Struggle for Nature. A Critique of Radical Ecology*, Londres, Routledge.

KIDNER, D. (2000), "Fabricating Nature: A Critique of the Social Construction of Nature", en *Environmental Ethics*, vol. 22, nº 4, páxs. 339-358.

KLYZA, C. M. (1999), "Bioregional Possibilities in Vermont", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 81-98.

KNIGHT, J. e JOHNSON, J. (1994), "Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy", en *Political Theory*, vol. 22, nº 2, páxs. 277-296.

KNIGHT, J. (1999), "Constitutionalism and Deliberative Democracy", en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 159-169.

KÖHN, J.; GOWDY, J.; HINTERBERGER, F.; e STRAATEN, J. van der (edición a cargo de) (1999), *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*, Cheltenham, Edward Elgar.
KOTZ, D. (2008), "Neoliberalism and Financialization" [Recurso electrónico], Conferencia en honor a Jane D'Arista, Universidade de Massachussets Amherst, 2-3 de maio.
KUHN, T. S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
KUMAR, K. (1987), *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Blackwell.
KYMLICKA, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
LACLAU, E. (1995), "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 5, páxs. 38-52.
LAFFERTY, W. M. e MEADOWCROFT, J. (edición a cargo de)(1996), *Democracy and the Environment*, Cheltenham, Edward Elgar.
LASH, S. e FRIEDMAN, J. (edición a cargo de)(1992), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell.
LASH, S. e URRY, J. (1994), *Economies of Signs and Space*, Londres, Sage.
LASH, S. (2000), "Risk Culture", en Adam, Beck e van Loon (edición a cargo de), *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*. Páxs. 47-62.
LASLETT, P. e RUNCIMAN, W. G. (edición a cargo de)(1979), *Philosophy, Politics and Society*, 6 volumes, Oxford, Blackwell.
LATOUCHE, S. e HARPAGÈS, D. (2011), *La hora del decrecimiento*, Barcelona, Octaedro.
LATOUCHE, S. (2008), *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Barcelona, Icaria.
LEASE, G. (1995), "Introduction: Nature under Fire", en Soulé e Lease (edición a cargo de), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Páxs. 3-16.
LEE, K. N. (1993), *Compass and Gyroscope. Integrating Science and Politics for the Environment*, Washington, Island Press.
LEE, K. (1995), "Beauty for Ever?", en *Environmental Values*, nº 4, páxs. 213-225.
LEFEBVRE, H. (2013), *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing.
LEISS, W. (1994), *The Domination of Nature*, Londres, McGuill-Queen's University Press.
LELÉ, S. (1991), "Sustainable Development: A Critical Review", en *World Development*, vol. 19, nº 6, páxs. 607-621.
LEOPOLD, A. (1989), *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press.
LEVIDOW, L. (1996), "Simulating Mother Nature, Industrializing Agriculture", en Robertson, Mash, Tickner, Bird, Curtis e Putnam (edición a cargo de), *FutureNatural. Nature, Science, Culture*. Páxs. 55-71.

LEVINE, A. (1981), *Liberal Democracy: A Critic of its Theory*, Nova York, Columbia University Press.
LEVITAS, R. (1993), "The Future of Thinking About the Future", en Bird, Curtis, Putnam e Tickner (edición a cargo de), *Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*. Páxs. 257-266.
LEWIS, M. (1992), *Green Delusions. An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*, Duke, Duke University Press.
LIDSKOG, R. (2000), "Scientific Evidence or Lay People's Experience? On Risk and Trust with Regard to Modern Environmental Threats", en Cohen (edición a cargo de), *Risk in the Modern Age. Social Theory, Science and Environmental Decision-Making*. Páxs. 196-224.
LIGHT, A. e SMITH, J. M. (edición a cargo de)(1997), *Space, Place and Environmental Ethics*, Londres, Rowan&Littlefield.
LIGHT, A. (2001), "The Urban Blind Spot in Environmental Ethics", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 1, páxs. 7-35.
LIPOVETSKY, G. (1994), *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.
LIPSCHUTZ, R. D. (1999), "Bioregionalism, Civil Society and Global Environmental Governance", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 101-120.
LLANERAS, K. e SAN MIGUEL, J. (2014), *Ultimátum a la Tierra: sobre el Manifiesto última llamada* [en liña], consultado por última vez o 10 de setembro. Dispoñíbel aquí: http://politikon.es/2014/07/10/ultimatum-la-tierra/
LÖFSTEDT, R. e FREWER, L. (edición a cargo de)(1998), *Risk and Modern Society*, Londres, Earthscan.
LOMBORG, B. (2005), *El ecologista escéptico*, Pozuelo de Alarcón, Espasa Calpe.
LÓPEZ SILVESTRE, F. (2006), "De la situación del 'pospaisaje' a las nuevas visiones del paisaje: introducción", en Sobrina e López Silvestre (edición a cargo de), *Nuevas visiones del paisaje: la versión atlántica*. Páxs. 13-29.

(2007a)(edición a cargo de), *Paseantes, viaxeiros, paisaxes: xornadas*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.

(2007b), "Introdución, por unha filosofía nómade da paisaxe", en López Silvestre (edición a cargo de), *Paseantes, viaxeiros, paisaxes: xornadas*. Páxs. 17-21.

(2009), "Cara a unha teoría integral da paisaxe", en Díaz-Fierros e López Silvestre (edición a cargo de), *Olladas críticas sobre a paisaxe*. Páxs. 93-104.

(2013), *Los pájaros y el fantasma. Una historia del artista en el paisaje*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

LOW, N. e GLEESON, B. (1999), "Geography, Justice and the Limits of Rights", en Proctor e Smith (edición a cargo de), *Geography and Ethics. Journeys in a Moral Terrain*. Páxs. 30-43.

LÖWY, M. (2012), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Madrid, Biblioteca Nueva.
LUHMANN, N. (1989), *Ecological Communication*, Cambridge, Polity.
LUKE, T. (1999), *Capitalism, Democracy and Ecology. Departing for Marx*, Urbana, University of Illinois Press.
LUPTON, D. (1999), *Risk*, Londres, Routledge.
LYNCH, T. (1996), "Deep Ecology as Aesthetic Movement" en *Environmental Values*, nº 5, páxs. 147-160.
LYOTARD, J. F. (1994), *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
LYON, D. (1996), *Postmodernidad*, Madrid, Alianza.
MACEDO, S. (edición a cargo de)(1999), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, Nova York, Oxford University Press.
MacGREGOR, S. (2007), *Beyond Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care*, Vancouver, UBC Press.
MacINTYRE, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
MACKIE, G. (2001), "Todos los hombres son mentirosos: ¿carece de sentido la democracia?", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 95-128.
MacNAGHTEN, P. e URRY, J. (1998), *Contested Natures*, Londres, Sage.
MacPHERSON, C. B. (1979), "The Maximization of Democracy", en Laslett e Runciman (edición a cargo de), *Philosophy, Politics and Society. Third Series*. Páxs. 83-103.
(1982), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza.
MÁIZ, R. (2006), "Deliberación e inclusión en la democracia republicana", en *REIS*, nº 113, páxs. 11-47.
(2011), *A arte do imposible. Ensaios a contrafío sobre o valor da política*, Vigo, Galaxia.
MANIN, B. (1987), "On Legitimacy and Political Deliberation", en *Potical Theory*, vol. 15, nº 3, páxs. 338-368.
(1998), *Los principios de la democracia representativa*, Madrid, Alianza.
MANSBRIDGE, J. (1999), "Everyday Talk in the Deliberative System", en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 211-239.
MANUEL, F. E. e MANUEL, F. P. (1984), *El pensamiento utópico en el mundo occidental. III. La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX)*, Madrid, Taurus.
MARCELLESI, F. (2007), "Desarrollo, decrecimiento y eco-nomía verde", en *The Ecologist*, VIII, nº 31, páxs. 34-36.
(2008), "Ecología Política: Teoría, génesis y praxis de la ideología verde", en *Cuadernos Bakeaz*, nº 85, páxs. 1-16.
MARSHALL, T. H. e BOTTOMORE, T. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza.

MARTELL, L. (1994), *Ecology and Society. An Introduction*, Cambridge, Polity Press.

MARTINEZ DE PISÓN, E. (1997), "El paisaje, patrimonio cultural", en *Revista de Occidente*, nº 194-195, xullo-agosto, páxs. 37-49.

MARX, K. e ENGELS, F. (1970), *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos.

(1975), *Obras escogidas*, 2 volumes, Madrid, Akal.

(2012), *Obras escogidas de Karl Marx y Friedrich Engels*, Granada, Comares.

MARX, K. (1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, 2 volumes, Madrid, Siglo XXI.

(1992), *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 volumes, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

(2005), *Manuscritos de economía y filosofía*, Torrejón de Ardoz, Alianza Editorial.

MASON, M. (1999), *Environmental Democracy*, Londres, Earthscan.

MASSEY, D. (1993), "Power-geometry and a Progressive Sense of Place", en Bird, Curtis, Putnam e Tickner (edición a cargo de), *Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*. Páxs. 59-69.

MATHEWS, F. (1991), *The Ecological Self*, Londres, Routledge.

(1995a), "Introduction", en *Environmental Politics*, vol. 4, nº 4, páxs. 1-12.

(1995b), "Community and the Ecological Self", en *Environmental Politics*, vol. 4, nº 4, páxs. 66-100.

MAZMANIAN, D. e KRAFT, M. (edición a cargo de)(1999), *Toward Sustainable Communities. Transition and Transformations in Environmental Policy*, Cambridge, MIT Press.

McDOWELL, L. (2000), *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Cátedra.

McGINNIS, V. (1999a), *Bioregionalism*, Londres, Routledge.

(1999b), "A Rehearsal to Bioregionalism", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 1-9.

(1999c), "Boundary Creatures and Bounded Spaces", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 61-80.

McKIBBEN, B. (1990), *The End of Nature*, Nova York, Anchor Books.

MEAD, M. (2004), *Studying Contemporary Western Society: Method and Theory*, Oxford, Berghahn Books.

MEADOWS, D.; MEADOWS, D.; RANDERS, J.; e BEHRENS III, W. (1972), *Los límites del crecimiento*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

MELLOR, M. (2000), *Feminismo y ecología*, México D.F., Siglo XXI.

MERCHANT, C. (1992), *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, Nova York, Routledge.

(1995), *Earthcare. Women and the Environment*, Nova York, Routledge.

(1996), "Reinventing Eden: Western Culture as Recovery Narrative", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 132-159.

MEYER, J. M. (1999), "Interpreting Nature and Politics in the History of Western Thought: The Environmentalist Challenge", en *Environmental Politics*, vol. 8, nº 2, páxs. 1-23.

MIDGLEY, M. (1992), *Science as Salvation. A Modern Myth and its Meaning*, Londres, Routledge.

MIES, M. e SHIVA, V. (1997), *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.

(1998), *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*, Barcelona, Icaria.

MILLS, M. e KING, F. (2000), "Ecological Constitutionalism and the Limits of Deliberation and Representation", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 133-145.

MILLS, M. (1996), "Green Democracy: The Search for an Ethical Solution", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought*. Páxs. 97-114.

(1998), "Liberal Sustainability? The Duties o Being and Association" [Recurso electrónico], ponencia presentada nas Sesións da ECPR celebradas en Warwick, marzal.

MILTON, K. (1999), "Nature is Already Sacred", en *Environmental Values*, vol. 8, nº 3, páxs. 437-449.

MINH-HA, T. T. (1996), "Nature's r: A Musical Swoon", en Robertson, Mash, Tickner, Bird, Curtis e Putnam (edición a cargo de), *FutureNatural. Nature, Science, Culture*. Páxs. 86-104.

MITCHAM, C. (1997), "The Sustainability Question", en Gottlieb (edición a cargo de), *The Ecological Community. Environmental Challenges for Philosophy, Politics, and Morality*. Páxs. 359-380.

MONEDERO, J. C. (2006), "Verde izquierda desbordante: apuntes para un socialismo posmoderno", en Valencia (edición a cargo de), *La izquierda verde*. Páxs. 301-340.

MORPHY, H. (1999), "From Hunting to Mining: The History of Human Environmental Relations in Eastern Arnhem Land", en Slack (edición a cargo de), *Environments and Historical Change*. Páxs. 168-188.

MOSCOVICI, S. (1975), *Sociedad contra natura*, México D.F., Siglo XXI.

MOUFFE, C. (edición a cargo de)(1992a), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso.

(1992b), "Preface: Democratic Politics Today", en Mouffe (edición a cargo de), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Páxs. 1-15.

(1996), "Radical Democracy or Liberal Democracy?", en Trend (edición a cargo de), *Radical Democracy. Identity, Citizenship and the State*. Páxs. 19-26.

(2012), *La paradoja democrática: el peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa.

MUGUERZA, J. (1990), *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

MUIR, R. (1999), *Approaches to Landscape*, Houndmills, MacMillan.

MÜNSTER, A. (2013), *Utopie, Écologie, Écosocialisme. De l'utopie concrète d'Ernst Bloch à l`écologie socialiste*, Paris, L'Harmattan.

MUSSCHENGA, B. (1994), "Liberal Neutrality and the Justification of Environmental Conservation", en Zweers e Boersema (edición a cargo de), *Ecology, Technology and Culture*. Páxs. 164-174.

MYERS, M. (1993), "The Question of Linkages in Environment and Development", en *Bioscience*, nº 43, páxs. 302-310.

MYERSON, G. e RYDIN, Y. (1996), *The Language of the Environment. A New Rhetoric*, Londres, UCL Press.

NAESS, A. (1989), *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press.

(1993), "Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis", en *Environmental Values*, nº 2, páxs. 67-71.

(1995), "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", en Redclift e Woodgate (edición a cargo de), *The Sociology of the Environment, II*. Páxs. 167-172.

(1996), "Sustainable Development and the Deep Ecology Movement", en Baker, Kousis, Richardson e Young (edición a cargo de), *The Politics of Sustainable Development. Theory, Policy and Practice within the European Union*. Páxs. 61-71.

NEUMAYER, E. (2003), *Weak versus Strong Sustainability. Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, Cheltenham, Edward Elgar.

NICHOLSON, L. J. (1990), *Feminism/Postmodernism*, Nova York, Routledge.

NIETZSCHE, F. (1997), *El crepúsculo de los idolos*, Madrid, Alianza.

NINO, C. S. (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.

NISBET, R. (1996), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.

NORTON, B. (1991), *Toward Unity Among Environmentalist*, Oxford, Oxford University Press.

NOVO, M. (1995), *La educación ambiental. Bases éticas, conceptuales y metodológicas*, Madrid, Universitas.

(2007), *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*, Madrid, Prentice Hall.

O'BRIEN, M.; PENNA, S.; e HAY, C. (edición a cargo de)(1999), *Theorizing Modernity. Reflexivity, Environment and Identity in Gidden's Social Theory*, Londres, Longman.

O'CONNOR, J. (1986), "Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction", en *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 1, nº 1, páxs. 11-38.

(1996), "The Second Contradiction of Capitalism", en Benton (edición a cargo de), *The Greening of Marxism*. Páxs. 197-221.

(1997), "¿Qué es la historia ecológica?, ¿Por qué la historia ecológica?", en *Ecología Política*, nº 14, páxs. 115-130.

OELSCHLAEGER, M. (1991), *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Yale University Press.

OFFE, C. (1988), *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema.

OLIN WRIGHT, E. (edición a cargo de)(1995), *Associations and Democracy*, Londres, Verso.

O'NEILL, J. (1993), *Ecology, Policy and Politics*, Londres, Routledge.

(1997), "Value Pluralism, Incommensurability and Institutions", en Foster (edición a cargo de), *Valuing Nature? Ethics, Economics and the Environment*. Poxs. 75-88.

OPHULS, W. (1977a), *Ecology and the Politics of Scarcity*, San Francisco, W.H. Freeman and Conpany.

(1977b), ""The Politics of a Sustainable Society", en Pirages (edición a cargo de), *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*. Páxs. 157-172.

(1997), *Requiem for Modern Politics. The Tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millennium*, Boulder, Westview Press.

O'RIORDAN, T. (1976), *Environmentalism*, Londres, Pion Limited.

(1995)(edición a cargo de), *Perceiving Environmental Risk*, Londres, Academic Press.

(2000), *Environmental Science for Environmental Management*, Harlow, Prentice Hall.

(2001a)(edición a cargo de), *Globalism, Localism & Identity. Fresh Perspectives on the Transition to the Sustainability*, Londres, Earthscan.

(2001b), "Taking the Transition Forward", en O'Riordan (edición a cargo de), *Globalism, Localism & Identity. Fresh Perspectives on the Transition to the Sustainability*. Páxs. 237-240.

ORTEGA, J. de (2014), *Ultimátum a la Tierra (II): Recursos para la economía global* [en liña], consultado por última vez o 10 de setembro. Dispoñíbel aquí: http://politikon.es/2014/07/15/ultimatum-la-tierra-ii-recursos-para-la-economia-global/

OSUNA, A. J. (2013), "Zoo Habilis", en *FIVE*, nº 1, páxs. 189-198.

PAEHLKE, R. e TORGERSON, D. (edición a cargo de)(1990), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*, Ontario, Broadview Press.

PAEHLKE, R. (1989), *Environmentalism and the Future of Progressive Politics*, New Haven, Yale University Press.

(1990), "Democracy and Environmentalism: Opening a Door to the Administrative State", en Paehlke e Torgerson (edición a cargo de), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*. Páxs. 35-55.

(1995), "Environmental Values for a Sustainable Society: The Democratic Challenge", en Fisher e Black (edición a cargo de), *Greening Environmental Policy: The Politics of a Sustainable Future*. Páxs. 129-144.

PANIAGUA, A. e MOYANO, E. (1998), "Medioambiente, desarrollo sostenible y escalas de sustentabilidad", en *REIS*, nº 83, páxs. 151-178.

PASSMORE, J. (1978), *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Ecología y tradiciones en Occidente*, Madrid, Alianza.

PATEMAN, C. (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

PATERSON, M. (1999), "Green Political Strategy and the State", en Fairweather, Elworthy, Stroh e Stephens (edición a cargo de), *Environmental Futures*. Páxs. 73-87.

PEARCE, D.; TURNER, R.; O'RIORDAN, T.; ADGER, N.; ATKINSON, G.; BRISSON, I.; BROWN, K.; DUBOURG, R.; FANKHAUSER, S.; JORDAN, A.; MADDISON, D.; MORAN, D.; e POWELL, J. (1993), *Blueprint 3. Measuring Sustainable Development*, Londres, Earthscan.

PELLOW, D. e BRULLE, R. (edición a cargo de)(2005), *Power, Justice, and the Environment: A Critical Appraisal of the Environmental Justice Movement*, Cambridge, MIT Press.

PEPPER, D. (1993a), *Eco-socialism. From Deep Ecology to Social Justice*, Londres, Routledge.

(1993b), "Anthropocentrism, Humanism and Eco-socialism: A Blueprint for the Survival of Ecological Politics", en *Environmental Politics*, vol. 2, nº 3, outono, páxs. 428-452.

(1996), *Modern Environmentalism. An Introduction*, Londres, Routledge.

PEPPERMAN, B. (1991), "Environmental Ethics & Political Theory", en *Polity*, vol. XXIII, nº 4, páxs. 567-584.

(1996), "Democracy and Environmental Ethics", en Lafferty e Meadowcroft (edición a cargo de), *Democracy and the Environment*. Páxs. 86-107.

PERELMAN, M. (1996), "Marx and Resource Scarcity", en Benton (edición a cargo de), *The Greening of Marxism*. Páxs. 64-80.

PETERSON, A. (1999), "Environmental Ethics and the Social Construction of Nature", en *Environmental Ethics*, vol. 21, inverno, páxs. 339-357.

PINKER, S. (2002), *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Nova York, Viking.

(2012), *Los ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós.

PIRAGES, D. (edición a cargo de)(1977a), *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*, Nova York, Praege Publishers.

(1977b), "Introduction: A Social Design for Sustainable Growth", en Pirages (edición a cargo de), *The Sustainable Society. Implications for Limited Growth*. Páxs. 1-13.

PITKIN, H. (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press.

PLUMWOOD, V. (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge.

(1995), "Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective", en *Environmental Politics*, vol. 4, nº 4, inverno, páxs. 134-168.

PORRITT, J. (1984), *Seeing Green. The Politics of Ecology Explained*, Londres, Basil Blackwell.

(1997), "Environmental Politics: The Old and the New", en Jacobs (edición a cargo de), *Greening the Millennium? The New Politics of Environment*. Páxs. 62-73.

(2003), *Actuar con prudencia: ciencia y medio ambiente*, Barcelona, Blume.

PRICE, J. (1998), "Looking for Nature at the Mall: A Field Guide to the Nature Company", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 186-203.

PROCTOR, J. e SMITH, D. M. (edición a cargo de)(1999), *Geography and Ethics. Journeys In a Moral Terrain*, Londres, Routledge.

PRZEWORSKI, A. (1999), *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press.

(2001), "Deliberación y dominación ideológica", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 183-206.

(2010), *Qué esperar de la democracia: límites y posibilidades de gobierno*, Bos Aires, Siglo XXI.

PULEO, A. H. (1993), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos.

(2005), "Del ecofemismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido", en Amorós e de Miguel (edición a cargo de), *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Páxs. 121-152.

(2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

PYTHIAM-ADAMS, C. (1999), "Environments and Identities: Landscape as Cultural Projection in the English Provincial Past", en Slack (edición a cargo de), *Environmental and Historical Change*. Páxs. 118-146.

RADCLIFFE, J. (2000), *Green Politics. Dictatorship or Democracy?*, Londres, MacMillan.

RAINBOW, S. (1993), *Green Politics*, Auckland, Oxford University Press.

RÄTTILÄ, T. (2000), "Deliberation as Public Use of Reason - Or, What Public, Whose Reason?", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 40-52.

RAWLS, J. (1996), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.

RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.

REDCLIFT, M. e BENTON, T. (edición a cargo de)(1994), *Social Theory and the Global Environment*, Londres, Routledge.

REDCLIFT, M. e WOODGATE, G. (1994), "Sociology and the Environment: Discordant Discourse?", en Redclift e Benton (edición a cargo de), *Social Theory and the Global Environment*. Páxs. 51-66.

(1995)(edición a cargo de), *The Sociology of the Environment*, 3 volumes, Aldershot, Edward Elgar.

REDCLIFT, M. (1987), *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*, Londres, Methuen.

(1993), "Sustainable Development: Needs, Values, Rights", en *Environmental Values*, nº 2, páxs. 3-20.

(1999a), "Pathways to Sustainability: Issues, Policies and Theories", en Kenny e Meadowcroft (edición a cargo de), *Planning Sustainability*. Páxs. 66-77.

(1999b), "Sustainability and Sociology: Northern Preoccupations", en Becker e Jahn (edición a cargo de), *Sustainability and the Social Science. A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*. Páxs. 59-73.

REGAN, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.

(1984)(edición a cargo de), *Earthbond. Introductory Essays in Environmental Ethics*, Illinois, Waveland Press.

RIECHMANN, J. e FERNÁNDEZ BUEY, F. (1996), *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Madrid, Siglo XXI.

RIECHMANN, J. (2000), *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid, Catarata.

(2006), "La crítica ecosocialista al capitalismo", en Valencia (edición a cargo de), *La izquierda verde*. Páx. 67-112.

RIVERO, A. (1999), "¿Es incompatible el liberalismo con la idea de una sociedad sostenible?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, páxs. 83-96.

ROBERTS, P. (2009), *El hambre que viene. La crisis alimentaria y sus consecuencias*, Barcelona, Ediciones B.

ROBERTSON, G.; MASH, M.; TICKNER, L.; BIRD, J.; CURTIS, B.; e PUTNAM, T. (edición a cargo de)(1996), *FutureNature. Nature, Science, Culture*, Londres, Routledge.

ROBTEUTSCHER, S. (2000), "Associative Democracy - Fashionable Slogan or Constructive Innovation?", en Saward (edición a cargo), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 172-183.

ROCHELEAU, D.; THOMAS-SLAYTER, B.; e WANGARI, E. (edición a cargo de)(1996), *Feminist Political Ecology. Global Issues and Local Experiences*, Londres, Routledge.

ROEBUCK, P. (1999), "Meaning and Geography", en Proctor e Smith (edición a cargo de), *Geography and Ethics. Journeys in a Moral Terrain* Páxs. 19-29.

ROSAS, J. C. (edición a cargo de)(2008), *Manual de Filosofía Política*, Coimbra, Almedina.

(2011), "Existe um direito humano ao ambiente protegido?", en Barcia (edición a cargo de), *A razón ecolóxica. Actas do VII Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofía*, Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da USC.

ROSSET, C. (1974), *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus.

ROUSSEAU, J. J. (1989), *Contrato Social*, Madrid, Espasa Calpe.

(1995), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos.

ROUSSOPOULOS, D. (1993), *Political Ecology. Beyond Environmentalism*, Montreal, Black Rose Books.
RÜDIG, W. (edición a cargo de)(1995), *Green Politics Three*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
RUIZ SOROA, J. M. (2010), *El esencialismo democrático*, Madrid, Trotta.
SACHS, I. (1999), "Social Sustainability and Whole Development: Exploring the Dimensions of Sustainable Development", en Becker e Jahn (edición a cargo de), *Sustainability and the Social Science. A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*. Páxs. 25-36.
SACHS, W. (edición a cargo de)(1993), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books.
SACRISTÁN, M. (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria.
SAGOFF, M. (2008), *The Economy of the Earth. Philosophy, Law and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press.
SALE, K. (2000), *Dwellers in the Land. The Bioregional Vision*, Atenas, University of Georgia Press.
SALLEH, A. (1997), *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmodern*, Londres, Zed Books.
SÁNCHEZ, C. (2002), "Hannah Arendt", en Vallespín (edición a cargo de), *Historia de la teoría política, 6*. Páxs. 151-193.
SÁNCHEZ-CUENCA, I. (2010), *Más democracia, menos liberalismo*, Bos Aires, Katz Editores.
SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2008), "Genealogía de la vindicación", en Beltrán e Maquieira (edición a cargo de), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Páxs. 17-74.
SANDLER, R e PEZZULLO, P. (2007), *Environmental Justice and Environmentalism: The Social Justice Challenge to the Environmental Movement*, Cambridge, MIT Press.
SARGISSON, L. (2001), "What's Wrong with Ecofeminism", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 1, páxs. 52-64.
SAVATER, F. (1995), *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de Hoy.
SAVINIO, A. (2010), *Nueva Enciclopedia*, Barcelona, Acantilado.
SAWARD, M. (1993), "Green Democracy", en Dobson e Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*. Páxs. 63-80.
(1996), "Must Democrats be Environmentalists?", en Doherty e Geus (edición a cargo de), *Democracy and Green Political Thought*. Páxs. 79-96.
(1998), *The Terms of Democracy*, Cambridge, Polity.
(2000a)(edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*, Londres, Routledge.

(2000b), “Less Than Meets the Eyes: Democratic Legitimacy and Deliberation Theory”, en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 66-77.

SCHAMA, S. (1996), *Landscape and Memory*, Londres, Fontana Press.

SCHAUER, F. (1999), “Talking as Decision Procedure”, en Macedo (edición a cargo de), *Deliberation Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 17-27.

SCHLOSBERG, D. (2002), *Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference for Environmentalism*, Oxford, Oxford University Press.

(2007), *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*, Oxford, Oxford University Press.

SCHMID, W. (2011), *El arte de vivir ecológico*, Valencia, Pre-Textos.

SCHMIDT, A. (1977), *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI.

SCHROEVERS, P. (1994), “Science: A Modest Hope”, en Zweers e Boersema (edición a cargo de), *Ecology, Technology and Culture*. Páxs. 94-98.

SERRANO MORENO, J. L. (1997), “Premisas para una teoría ecopolítica del Estado”, en *Ecología Política*, nº 13, páxs. 157-162.

SEYFANG, G. (2005), “Shopping for Sustainability: Can Sustainable Consumption Promote Ecological Citizenship?”, en Valencia e Dobson (edición a cargo de), *Citizenship, Environment, Economy*. Páxs. 137-154.

SHALIT, A. de (1995), *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Londres, Routledge.

(1996), “Where Philosophy Meets Politics: The Concept of the Environment” [Recurso en liña], OCEES Research Paper, nº 13.

(2000), *The Environment: Between Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press.

SHALLCROSS, T. e ROBINSON, J. (edición a cargo de)(2006), *Global Citizenship and Environmental Justice*, Amsterdam, Rodopi.

SHAPIRO, I. (1999), “Enough of Deliberation: Politics is About Interests and Power”, en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 28-38.

SHIVA, V. (1993), “The Greening of Global Reach”, en Sachs (edición a cargo de), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*. Páxs. 149-156.

SHORT, J. R. (1991), *Imagined Country. Environment, Culture and Society*, Londres, Routledge.

SHRADER-FRECHETTE, K. e McCOY, E. (1994), “How the Tail Wags the Dog: How Value Judgements Determine Ecological Science”, en *Environmental Values*, vol. 3, nº 2, páxs. 107-120.

SIKOR, T. e NORGGARD, R. (1999), “Principles for Sustainability: Protection, Investment, Cooperation and Innovation”, en Köhn, Gowdy, Hinterberger e van der Straaten (edición a cargo de), *Sustainability in Question. The Search for a Conceptual Framework*. Páxs. 49-65.

SIMMONS, I. G. (1993), *Interpreting Nature. Cultural Constructions of the Environment*, Londres, Routledge.

SIMON, J. e KAHN, H. (1984), *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000*, Oxford, Blacwell.

SIMON, W. (1999), "Three Limitations of Deliberative Democracy: Identity Politics, Bad Faith, and Indeterminacy", en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 49-57.

SINGER, P. (1999), *Liberación animal*, Madrid, Trotta.

(2006), *In defense of animals: The Second Wave*, Malden, Blackwell.

SLACK, P. (edición a cargo de)(1999), *Environments and Historical Change*, Oxford, Oxford University Press.

SLATER, C. (1996), "Amazonia as Edenic Narrative", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 114-131.

SLOVIC, P. (2000), *The Perception of Risk*, Londres, Earthscan.

SMIL, V. (2003), *Alimentar el mundo. Un reto del siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI.

SMITH, G. (2000), "Toward Deliberative Institutions", en Saward (edición a cargo de), *Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association*. Páxs. 29-39.

(2001), "Taking Deliberation Seriously: Institutional Design and Green Politics", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 3, páxs. 72-93.

(2003), *Deliberative Democracy and the Environment*, Londres, Routledge.

(2009), *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation*, Cambridge, Cambridge University Press.

SMITH, M. J. (1998), *Ecologism. Towards Ecological Citizenship*, Buckingham, Open University Press.

SMITH, M. (1999), "To Speak of Trees: Social Constructivism, Environmental Values, and the Future of Deep Ecology", en *Environmental Ethics*, vol. 21, nº 4, páxs. 359-376.

SMITH, N. (1993), "Homeless/Global: Scaling Places", en Bird, Curtis, Putnam e Tickner (edición a cargo de), *Mapping the Futures. Local Culture, Global Change*. Páxs. 87-119.

(1996), "The Production of Nature", en Robertson, Mash, Tickner, Bird, Curtis e Putnam (edición a cargo de), *FutureNatural. Nature, Science, Culture*. Páxs. 35-54.

SOBRINA, M. L. e LÓPEZ SILVESTRE, F. (edición a cargo de)(2006), *Nuevas visiones del paisaje: la versión atlántica*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.

SONTAG, S. (2005), *Sobre la fotografía*, Madrid, Alfaguara.

SOPER, K. (1995), *What is Nature?*, Oxford, Blackwell.

(1996a), "Greening Prometheus: Marxism and Ecology", en Benton (edición a cargo de), *The Greening of Marxism*. Páxs. 81-102.

(1996b), "Nature/'nature'", en Robertson, Mash, Tickner, Bird, Curtis e Putnam (edición a cargo de), *FutureNatural. Nature, Science, Culture*. Páxs. 22-34.

SOROMENHO-MARQUES, V. (2005), *Metamorfoses. Entre o colapso e o desenvolvimento sustentável*, Mira-Sintra, Publicações Europa-América.

SOULÉ, M. E. e LEASE, G. (edición a cargo de)(1995), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington, Island Press.

SOULÉ, M. E. (1995), "The Social Siege of Nature", en Soulé e Lease (edición a cargo de), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Páxs. 31-45.

SPAARGAREN, G.; MOL, G.; e BUTTEL, F. H. (edición a cargo de)(2000), *Environment and Global Modernity*, Londres, Sage.

SPAARGAREN, G. (2000), "Ecological Modernization Theory and the Changing Discourse on Environment and Modernity", en Spaargaren, Mol e Buttel (edición a cargo de), *Environment and Global Modernity*. Páxs. 41-72.

SPASH, C. e CLAYTON, A. (1997), "The Maintenance of Natural Capital: Motivations and Methods", en Light e Smith (edición a cargo de), *Space, Place and Environmental Ethics*. Páxs. 143-173.

SPIRN, A. W. (1996), "Constructing Nature: The Legacy of Frederick Law Olmsted", en Cronon (edición a cargo de), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. Páxs. 91-113.

STEENBERGEN, B. van (edición a cargo de)(1994a), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage.

(1994b), "Towards a Global Ecological Citizenship", en van Steenbergen (edición a cargo de), *The Condition of Citizenship*. Páxs. 141-152.

STEPHENS, L. H. (2000), "Nature, Purity, Ontology", en *Environmental Values*, nº 9, páxs. 267-294.

(2001a), "Green Liberalism: Nature, Agency and the Good", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 3, páxs. 1-22.

(2001b), "The Green only Blooms Amid the Millian Flower: A Reply to Marcel Wissenburg", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 3, páxs. 43-47.

STEWART, A. (1995), "Two Conceptions of Citizenship", en *British Journal of Sociology*, vol. 46, nº 1, páxs. 63-78.

STEWART, M. (2000), "Community Governance", en Barton (edición a cargo de), *Sustainable Communities. The Potencial for Eco-Neighborhoods*. Páxs. 176-186.

STOKES, S. (2001), "Patologías de la liberación", en Elster (edición a cargo de), *La democracia deliberativa*. Páxs. 161-182.

STONE, C. D. (1996), *Should Trees Have Standing? An Other Essays on Law, Moral and the Environment*, Nova York, Oceania Publications.

STREECK, W. (1998), "Inclusión y secesión: algunas cuestiones acerca de las fronteras de la democracia asociativa", en *Zona Abierta*, nº 84-85, páxs. 147-158.

STUART, T. (2011), *Despilfarro. El escándalo global de la comida*, Madrid, Alianza Editorial.
TAIBO, C. (2010), *Decrescimento, crise, capitalismo*, Santiago de Compostela, Estaleiro Editora.
TAYLOR, C., (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
TAYLOR, N. (2000), "Eco-Villages: Dream and Reality", en Barton (edición a cargo de), *Sustainable Communities. The Potencial for Eco-Neighborhoods*. Páxs. 19-28.
THOMAS, K. (1984), *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Londres, Penguin.
THOMASHOW, M. (1999), "Toward a cosmopolitan bioregionalism", en McGinnis (edición a cargo de), *Bioregionalism*. Páxs. 121-132.
TOKAR, B. (1987), *The Green Alternative. Creating an Ecological Future*, San Pedro, R. & E. Miles.
TORGA, M. (1998), *Diario 1932-1987*, Barcelona, Círculo de Lectores.
TORGERSON, D. (1990), "Limits of the Administrative Mind: The Problem of Defining Environmental Problems", en Paehlke e Torgerson (edición a cargo de), *Managing Leviathan. Environmental Politics and the Administrative State*. Páxs. 115-161.
(1999a), *The Promise of Green Politics*, Durham, Duke University Press.
(1999b), "Images of Place in Green Politics: The Cultural Mirror of Indigenous Traditions", en Fischer e Hajer (edición a cargo de), *Living with Nature. Environmental Politics as Cultural Discourse*. Páxs. 186-203.
TOURAINE, A. (1994), *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Temas de Hoy.
TREND, D. (1996a), *Radical Democracy. Identity, Citizenship and the State*, Londres, Routledge.
(1996b), "Democracy's Crisis of Meaning", en Trend (edición a cargo de), *Radical Democracy. Identity, Citizenship and the State*. Páxs. 7-18.
TUAN, Y. (2007), *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina.
VALDIVIESO, J. (2002), "El espacio del ecologismo en la filosofía política", en RIFP, nº 19, páxs. 157-177.
(2006), "'*El ser natural humano*'. Ecologismo, marxismo y socialismo", en Valencia (edición a cargo de), *La izquierda verde*. Páxs. 29-66.
VALENCIA, A. e DOBSON, A. (edición a cargo de)(2005), *Citizenship, Environment, Economy*, Milton Keynes, Routledge.
VALENCIA, A. (1997), "Democracia, ciudadanía y ecologismo político", comunicación presentada al III Congreso de la AECPA, Salamanca, 2-4 outubro.
(1998a)(edición a cargo de), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Málaga, Universidad de Málaga.

(1998b), “Movimientos y partidos ecologistas como nuevas formas de participación”, en Valencia (edición a cargo de), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*. Páxs. 159-177.

(2000), “Teoría política verde: balance de una disciplina emergente”, en *Revista Española de Ciencia Política*, nº 3, páxs. 181-194.

(2001), “Ciudadanía Ecológica: ¿Tiene el ecologismo una noción propia de la ciudadanía?” [Recurso electrónico], comunicación presentada no Congreso da AECPA, La Laguna, 26-28 de setembro.

(2002), “La teoría política en la era de la tecnocracia”, en Vallespín (edición a cargo de), *Historia de la Teoría Política, 6*. Páxs. 433-453.

(2006)(edición a cargo de), *La izquierda verde*, Barcelona, Icaria.

VALÉRY, P. (1993), *Escritos filosóficos*, Madrid, Visor.

VALLE, T. del (1995), “Identidad, memoria y juegos de poder”, en *Deva*, marzal 1995, nº 2, páxs. 14-21.

VALLESPÍN, F. (2000), *El futuro de la política*, Madrid, Taurus.

(2002)(edición a cargo de), *Historia de la Teoría Política*, 6 volumenes, Madrid, Alianza.

VATN, A. (2005), *Institutions and the Environment*, Cheltenham, Edward Elgar.

VERCHER, A. (1998), “Derechos humanos y medio ambiente”, en *Claves*, nº 84, xullo-agosto, páxs. 14-21.

VINCENT, A. (1993), “The Character of Ecology”, en *Environmental Politics*, vol. 2, nº 2, verán, páxs. 248-276.

(1995), *Modern Political Ideologies*, Oxford, Blackwell.

(1998), “Liberalism and the Environment”, en *Environmental Values*, nº 7, páxs. 443-459.

WALKER, K. J. (1989), “The State in Environmental Management: The Ecological Dimension”, en *Political Studies*, XXXVII, páxs. 25-38.

WALZER, M. (1992), “The Civil Society Argument”, en Mouffe (edición a cargo de), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Páxs. 89-107.

(1996), “La crítica comunitarista del liberalismo”, en *La Política*, nº 1, páxs. 47-64.

(1999), “Deliberation, and What Else?”, en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 58-69.

WARHURST, A. (edición a cargo de)(2000), *Towards Collaborative Environment Research Agenda: Challenges for Business and Society*, Basingstoke, Palsgrave MacMillan.

WARREN, K. (1999), “Environmental Justice: Some Ecofeminist Worries about a Distributive Model”, en *Environmental Ethics*, vol. 21, nº 2, páxs. 151-161.

(2003) (edición a cargo de), *Filosofías Ecofeministas*, Barcelona, Icaria.

WARREN, M. E. (1996), “What Should we Expect from more Democracy? Radically Democratic Responses to Politics”, en *Political Theory*, vol. 24, nº 2, páxs. 241-270.

WEALE, A. (1992), *The New Politics of Pollution*, Manchester, Manchester University Press.

(1993), "The Limits of Ecocentrism", en *Environmental Politics*, vol. 2, nº 2, páxs. 341-344.

(1999), *Democracy*, Londres, MacMillan.

WEIBUST, I. (2009), *Green Leviathan: The Case for a Federal Role in Environment Policy*, Farnham, Ashgate.

WENZ, P. (1988), *Environmental Justice*, Nova York, State University of New York Press.

WERTHEIMER, A. (1999), "Internal Disagreements: Deliberation and Abortion", en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Páxs. 170-183.

WESTON, J. (edición a cargo de)(1982), *Red and Green: The New Politics of the Environment*, Londres, Pluto Press.

WESTRA, L. (1993), "The Ethics of Environmental Holism and the Democratic State: Are They in Conflict?", en *Environmental Values*, nº 2, páxs. 125-136.

WHITWORTH, A. (2001), "Ethics and Reality in Environmental Discourses", en *Environmental Politics*, vol. 10, n º 2, páxs. 22-42.

WIESE, B. von (1979), *La cultura de la Ilustración*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

WILDAVSKY, A. (1995), *But Is It True? A Citizen's Guide to Environmental Health and Safety Issues*, Cambridge, Harvard University Press.

WILLIAMS, R. (1980a), *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*, Londres, Verso.

(1980b), "Ideas of Nature", en Williams *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*. Páxs. 67-85.

(2000), *Palabras claves: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Bos Aires, Nueva Visión.

(2001), *El campo y la ciudad*, Avellaneda, Editorial Paidós.

WILSON, A. (1992), *The Culture of Nature. North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*, Cambridge, Blackwell.

WISSENBURG, M. (1993), "The Idea of Nature and the Nature of Distributive Justice", en Dobson e Lucardie (edición a cargo de), *The Politics of Nature*. Páxs. 3-20.

(1998), *Green Liberalism. The Free and the Green Society*, Londres, UCL Press.

(1999), "Una democracia liberal sostenible", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, páxs. 41-64.

(2000), *Liberal Democracy and Environmentalism*, Londres, Routledge.

(2001), "Liberalism is Always Greener on the Other Side of Mill: A Reply to Piers Stephens", en *Environmental Politics*, vol. 10, nº 3, páxs. 23-42.

WOODGATE, G. e REDCLIFT, M. (1998), "From a 'Sociology of Nature' to Environmental Sociology: Beyond Social Construction", en *Environmental Values*, nº 7, páxs. 3-24.

WORSTER, D. (1995), "Nature and the Disorder of History", en Soulé e Lease (edición a cargo de), *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Páxs. 65-85.

WYNNE, B. (1994), “Scientific Knowledge and the Global Environment”, en Redclift e Benton (edición a cargo de), *Social Theory and the Environment*. Páxs. 169-189.

YEARLEY, S. (1992), “Environmental Challenges”, en Hall, Held e McGrew (edición a cargo de), *Modernity and its Future*. Páxs. 117-168.

(1996), “Social Movements and Environmental Change”, en Redclift e Benton (edición a cargo de), *Social Theory and the Environment*. Poxs. 150-168.

YOUNG, I. M. (1990), “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, en Nicholson (edición a cargo de), *Feminism/Posmodernism*. Páxs. 300-323.

(1998), “Los grupos sociales en la democracia asociativa”, en *Zona Abierta*, nº 84-85, páxs. 167-176.

(1999), “Justice, Inclusion and Deliberative Democracy”, en Macedo (edición a cargo de), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Poxs. 151-158.

(2000a), *Inclusion and Democracy*, Nova York, Oxford University Press.

(2000b), *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.

YOUNG, J. (1990), *Post-Environmentalism*, Londres, Belhaven Press.

YOUNG, R. (1984), “Naturaleza”, en Bottomore (edición a cargo de), *Diccionario del pensamiento marxista*. Páxs. 563-564.

ZIMMERMAN, M. (edición a cargo de)(1993), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Nova Jersey, Prentice Hall.

(1994), *Contesting Earth’s Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley, University of California Press.

ZWEERS, W. e BOERSEMA, J. J. (edición a cargo de)(1994), *Ecology, Technology and Culture*, Cambridge, The White Horse.