

ALGUNOS FETICHES DEL ECOLOGISMO PROFUNDO

Felipe Colabidas

Arquitecto, profesor de urbanismo.
Escuela de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid

El autor teme por un posible «ecologismo profundo» y doctrinario que como movimiento social inducido y manipulado pone en peligro la centralidad humana. Ante ese peligro resalta las distintas formas de reciprocidad entre la naturaleza y lo humano.

«[...] ¿Cuándo nos será al fin permitido, a nosotros los hombres, comenzar a ser naturales, a “naturalizarnos”, con la pura naturaleza, la naturaleza recobrada, la naturaleza liberada?»: tal es la cuestión planteada por Nietzsche al final de un aforismo de *La gaya ciencia* [...] A esta pregunta se ofrecerá aquí una respuesta concebida del siguiente modo: el hombre será «naturalizado» el día que asuma plenamente el artificio renunciando a la idea de naturaleza misma, que puede ser considerada [...] como el principio de todas las ideas que contribuyen a divinizar la existencia (y, de esta manera, a despreciarla como tal).

Clément Rosset¹

Nadie en su sano juicio puede negar legitimidad y congruencia a quienes critican con tenacidad el estado medioambiental del mundo moderno que entre todos estamos construyendo. Gestionar con sutileza la degradada biosfera sigue siendo

una asignatura pendiente que, sin embargo –hay que decirlo– la humanidad ha incluido ya desde hace bastante tiempo entre sus niveles prioritarios. Y si no, ahí está la abrumadora escalada y el progresivo protagonismo que, al socaire de lo políticamente correcto, ha experimentado en muy pocos años el concepto de *sustentabilidad*. Vaya pues por delante que *la razón común* más manifiesta y urgente está mayormente de su parte y que, por tanto, la cordura inmediata asiste, a todas luces, a quienes se esfuerzan en impulsar esta –fuerte o débil, radical o conciliadora– nueva sensibilidad medioambiental. El proyecto ilustrado, a la larga, conduce al auge de la sensibilidad medioambiental y a su correcta aplicación, a tratar con la debida sabiduría y esmero el planeta común que todos tenemos por morada.

Con esta convicción me atrevería a sostener además que el ecologismo es –quizá tras el feminismo, con el que tan a menudo ha cami-

nado de la mano— el movimiento social que desde mediados de los sesenta ha irrumpido con más ímpetu y ha mostrado más vitalidad para enfrentarse a algunos de los males manifiestamente evitables que ahora tiene planteados la civilización por causa, paradójicamente, de sí misma, de su propio progreso: de la incesante lucha de la voluntad humana por hacer efectiva la habitabilidad del mundo. Esto es, por superar *el reino de la necesidad*, con el penoso esfuerzo personal que siempre le acompaña, para propiciar el despliegue de la libertad y la paulatina emancipación de nuestra especie.

100 Tan es así, que esa profusión de ideas críticas y acciones hostigantes al Sistema, englobadas bajo un mismo lema: el ecologismo, ha hecho exclamar que «un nuevo fantasma recorre el Occidente industrializado»; y si bien es verdad que tampoco hay que sacar las cosas de quicio, no se puede negar que pocos enfrentamientos con las deficiencias manifiestas de lo establecido se han impuesto tan de prisa y han agrupado en solidaridad a tanta gente como lo ha hecho, en las últimas cuatro décadas, este masivo movimiento de amargo descontento naturalista. Y, antes de pasar a la carga, otra de las virtudes que tampoco quiero dejar de señalar del ecologismo es que —tratándose de un movimiento que cuestiona con rotundidad las bases del modo de vida dominante en el mundo desarrollado y, por tanto, de su sistema de producción y consumo—, en general, hasta el momento y en lo que yo sé, no se ha manchado las manos de sangre ni se ha dejado llevar por el obsceno fetiche de la realidad más negra: el de «la violencia como partera de la

historia». Algo, en lo que desgraciadamente han caído gran parte de los otros movimientos políticos esencialistas y tajantes, que identifican mecánicamente radicalidad con sangre; y de los que por desdicha tenemos sobradas muestras nacionalistas en nuestro país.

Pero todos los movimientos sociales presentan una contradicción insoslayable: por una parte, son los lugares preferentes para la acción social reivindicativa y la transformación política, para la fecunda contestación y resistencia a la parte más sórdida de lo indebidamente asentado; y por otra, segregan también pautas gregarias de abyecta adhesión incondicional por parte de quienes se entregan de buena gana al blindaje de sus idearios cerrados. Así desempeñan pues también la función de Gran Mamá que reparte cobijo e identidad a aquellos de sus militantes que optan por someterse sin el menor espíritu autocrítico a su tutela. Y de esta contradicción tampoco ha logrado escapar el ecologismo, más bien todo lo contrario. Al efecto, se ha hablado largo, y con competencia, de la existencia de tres ecologías, de «tres corrientes bien diferenciadas, incluso opuestas en sus mismos principios al abordar la cuestión directriz de las relaciones del hombre con la naturaleza»². Tres maneras, pues, de ser, lo que, de forma quizá demasiado extensa pero bien significativa, podemos sin engaño llamar *ecologistas*. Sin embargo, para lo que yo quiero desarrollar ahora —la preocupación, intrínseca y central, por las distintas formas de reciprocidad que se postulan entre la naturaleza y lo humano—, estas tres ecologías se reducen únicamente a dos, como bien se deduce al analizar en profundidad el libro de

Ferry que acabo de citar. Así es: al pretender establecer cualquier taxonomía de las mencionadas relaciones entre hombre y naturaleza, lo cualitativo se aborda, precisamente, señalando el lugar específico que el hombre ocupa en el conjunto del cosmos. Y, al efecto de fijar tal ubicación, sólo conozco dos respuestas sustantivas y concluyentes: la que, de una u otra forma, privilegia y singulariza la posición de lo humano y la que niega tal cosa, siendo el resto de las opciones posibles una cuestión meramente de grado, cuantitativa, entre esos dos extremos.

Ciertamente, una de estas dos opciones concluyentes, la menos imperativa en su dogmática, usa la naturaleza únicamente como excusa, como «instrumento» necesario para que la humanidad refuerce sus privilegios y logre así lo mejor dentro de lo que se le ofrece como posible. Vista de esta forma, la naturaleza no tiene otro valor en sí que el que cobra en su pleno aprovechamiento y –digámoslo sin tapujos– explotación por la humanidad misma. Para quienes militan en esta corriente, si los hombres se ven inducidos a respetar la naturaleza es únicamente porque constatan que un maltrato continuado del entorno vuelve sus resultados contra ellos mismos, y la escasez material consecuente acaba por enturbiar sus propias relaciones personales. Todo lo vaga que se quiera, tal corriente establece, sin el menor género de dudas, un corte claro en la cadena del ser, un corte radical entre los humanos y el resto de las cosas. Se parte pues aquí –admitámoslo– de un cierto antropocentrismo, el que históricamente ha sido mantenido con tesón por el humanismo más operativo y el pensa-

miento ilustrado menos metafísico e ideologizado de la modernidad. Forma de reflexión que, por otra parte, tiene sus más claros cimientos en una tradición griega más antigua, una tradición basada en la profunda convicción de que –para bien y para mal, y obligado es también renocer que algunas veces incluso para peor–: «el hombre es la medida de todas las cosas».

La opción antagonica sostiene, con grados muy diversos de radicalidad, que «el ecosistema –la biosfera– asume un valor intrínseco muy superior al de esta especie, a fin de cuentas harto pernicioso, que es la especie humana»³. Lo que, obviamente, supone siempre una lucha frontal, y algo obsesiva, contra el más mínimo resto de antropocentrismo. Se exhibe así, sin el menor pudor, el extraño complejo de arrogarse la plena defensa del *Todo*, del universo, defensa basada en la supuesta superioridad de los denominados *derechos de la naturaleza* sobre los, más acotados, *derechos humano*, los cuales son, por tanto, subsidiarios frente a los de la naturaleza en su conjunto. Y lo que es más grave: se pretende que este confinamiento rija incluso las relaciones entre los hombres mismos; pues es aquí donde reside a mi entender la gran ignominia de su planteamiento. Tal disyuntiva muestra la ya clásica oposición entre «la ecología profunda» (*deep ecology*), “ecocéntrica” o “biocéntrica”, y la “ecología superficial” (*shallow ecology*) o “medioambientalista”, que se fundamenta en el antiguo antropocentrismo»⁴.

Por otra parte, si bien la preocupación por el funcionamiento correcto del ecosistema no carece de importancia para nuestra emanci-

pación, tampoco es, ni con mucho –y en pugna con lo que comúnmente sostienen los que priman esa sensibilidad medioambiental– el problema crucial; pues la liberación humana –a mi entender– depende mucho más del estado de desarrollo de las relaciones sociales que unos mantenemos con otros que del tipo de vínculos establecidos por todos nosotros con el entorno exterior. Contrariamente, pues, a lo que se suele mantener, la vía medioambientalista es la genuinamente política, la única que clava sus cimientos en la inmanencia y la autonomía humana, en su voluntad, mientras que *la ecología profunda* parte de una petición de principio; la que asume un orden heterónimo superior: *la naturaleza*, que se presenta así como la última sombra de un poder que nos trasciende con su *proyecto* abrumador.

102

Ambas actitudes –la medioambiental y la profunda– tienen su público. Sin embargo, no es ningún desvarío mantener que, en general, *lo profundo y radical* –con todo el fundamentalismo que inexorablemente se adosa a su impronta esencialista, y que tan magistral y tempranamente destapó Isaiah Berlin en el pensamiento político surgido del romanticismo– tiene mejor prensa. Puede que en la práctica, tal actitud radical vea sensatamente restringido su campo de acción social frente a un reformismo más limitado y más cauto, pero, en el ámbito normativo, *lo drástico y extremo* sigue ofreciéndose como un argumento de autoridad que el mundo real de lo propiamente establecido –mejor o peor, pero siempre en remodelación y transformación perfectible– se ve obligado a aceptar de la tantas veces ne-

bulosa e irresponsable utopía. Rememorando pues, aunque a la contra, a un poeta alemán arrebatado⁵, muy pertinente cuando se trae a colación, como yo ahora, movimientos sociales con una fuerte base romántica –altamente reactiva y, por tanto, *sistemáticamente anti-Sistema*–, podríamos decir que *donde surge lo que nos quiere salvar*, muchas veces también *crece el peligro* que más tarde nos aplasta.

La *ecología profunda* quiere arrasar toda distinción cualitativa entre la humanidad y el resto del cosmos, todo antropocentrismo: no sólo el antropocentrismo ingenuo y metafísico –del que la humanidad no tuvo más remedio que apearse tras las irrefutables pruebas que la ciencia ha venido ofreciendo al efecto desde, al menos, el Renacimiento–, sino también ese otro antropocentrismo lúcido tercamente mantenido por el humanismo más digno y operativo, más impenitente⁶. Este antropocentrismo lo es únicamente en que no cede al privilegiar, frente al resto de las cosas del mundo, lo humano para lo humano mismo. Y qué duda cabe que ahora es esa *ecología profunda* la que, con más vehemencia catastrofista y más seguridad doctrinaria, nos quiere ‘salvar de nosotros mismos y de nuestro muy injusto, pobre y perfectible, Sistema. De ahí que en las entrañas de su contestación radical también esté creciendo, creo yo, *el peligro que nos aplasta*.

Tal peligro lo veo en su manifiesta dogmática, en su falta de ironía y su predisposición a no conformarse con ser sólo un movimiento abierto más en el juego plural de las transformaciones sociales, un movimiento que se somete a las paulatinas críticas y autocríticas, sino más bien todo lo contrario: un pronuncia-

miento que se atrinchera en su estricto ideario dogmático y que, por tanto, no hace sino pensarse a sí mismo como «el único pensamiento que combate integralmente, y con la debida convicción, al denominado pensamiento único» y escorarse así hacia el ámbito y las formas de hacer de las Iglesias. Esta mani-fiesta falta de ironía, este exceso de seriedad, y su consecuente deslíz hacia las declaraciones pomposas, queda patentemente al descubierto en el siguiente párrafo que, dirigido a una diana distinta del ecologismo, da sin embargo de lleno en algunas de sus características más dudosas –su mesianismo, su pretensión de saber integral cerrado, su impronta salvífica, et-cétera: «Lo opuesto a la ironía es algo que vamos a llamar Iglesia, entendiendo por tal ese discurso cerrado, total, que da cuenta de todo y sabe siempre lo que hay que hacer y por qué; discurso que explica, justifica y recomienda que *sabe*. La Iglesia siempre es católica y ecuménica, totalizante, arca que salva del diluvio que ella misma predica»⁷.

Para avalar con algunas razones el precedente diagnóstico, quisiera a continuación mostrar con brevedad, apuntar más bien, algunas ideas en las que, creo, se sustenta el pensamiento político del ecologismo profundo y que muestran muy a las claras su naturaleza esencialista y sectaria. Éste es el aspecto en que ahora me interesa incidir, el que le lleva a homogeneizar el pensamiento de sus militantes y a desfondarlo de pasión y de autocrítica. Voy a mostrar tan sólo cuatro de las ideas-fetiché que subyacen en su filosofía; cuatro lugares comunes que de forma insistente aparecen en los escritos y publicaciones ecologistas y que dejan

ver bien a las claras su talante. Para evitar equívocos, me presto de inmediato a aclarar que la concisión de mi crítica se debe al carácter meramente intuitivo de la misma. Estos cuatro fetiches son.

La Naturaleza como orden cerrado

La total entrega a la idea de *Naturaleza* como un orden cerrado, sombra del Hacedor omnipotente y heterónimo a lo humano mismo, de la que ya hemos hablado como sustento ideológico básico del ecologismo profundo. La naturaleza se presenta pues así como aquello que debe seguir determinando la vida de la gente; y así lo manifiestan a través de una reivindicación, recurrente en sus programas, heredada del materialismo histórico: la necesidad de acabar poniendo *valor de uso* donde la sociedad hoy pone mero *valor de cambio*; bien entendido que el valor de uso es lo que la naturaleza quiere que las cosas sean. Y los ecologistas están bien dispuestos a ser sus mercenarios, a materializar ese querer implícito. Ésta es pues para ellos la lucha: valor de uso *versus* valor de cambio. Surge así un optimismo utopista: las cosas, y entre ellas el hombre mismo, tienen naturaleza y esencia. Se trata únicamente de descubrirla para posteriormente reorganizar el mundo a su manera. He aquí ese mundo como naturaleza que remite a «una petición previa de principio», que ya fue sabiamente conjurada por Clement Rosset en su momento, al ver en ello una de las principales sombras de lo inhumano: «uno de los mayores obstáculos que aíslan al hombre en relación con lo real, al sustituir la simplicidad caótica de la existencia por la complicación ordenada

del mundo». La cosa resulta, pues, más difícil, más trágica y mordaz de lo que ellos postulan, pues los hombres no tienen otra naturaleza que la de no tenerla. O mejor aún, su naturaleza es la permanente transformación de lo que son. El hombre es, ante todo, un desertor de la zoología, y esta deserción tiene el sello complicado, y algo enigmático, del azar y la voluntad. Resulta por tanto un intento banal tratar de fijar «científicamente» su valor de uso estableciendo, por ejemplo, una teoría completa de las necesidades humanas, aunque para ello se hable de necesidades radicales surgidas de la auténtica naturaleza humana, y opuestas a las necesidades inducidas por el mercado, pues, como acabamos de decir, esa naturaleza propiamente no existe, sino que nos vemos forzados a tener que inventarla. Para atemperar este optimismo simplista y cerrar esta primera crítica, no me parece pues del todo inoportuno traer a colación el talante escéptico que ofrece el siguiente párrafo de Faulkner. Siempre, claro está, que se sepa a la vez orillar el nihilismo y superarlo con la oportuna acción trágica.

No te lo doy para que puedas acordarte del tiempo sino para que puedas olvidarlo de vez en cuando y no dediques todo tu aliento a dominarlo. Porque —me dijo— jamás se ganó batalla alguna. Ni siquiera se dan batallas. El campo de batalla no hace sino revelar al hombre su propia estupidez y desesperación, y la victoria es una ilusión de filósofos y de locos.

Un saber integral

La pretendida existencia de un *Saber Integral*, omnicomprendivo y superador de cualquier

parcialidad inherente a nuestros conocimientos operativos, con el que únicamente ellos presumen poder planificar un desarrollo homeostático del mundo. La idea de que todo puede ser conocido, y desde todos los puntos de vista a la vez, mejor aún, desde un punto de vista que engloba a todos los demás, parciales, y que no puede ser otro que el estrictamente naturalista y físico, el que corresponde al *Todo integral*. Este conocimiento que al principio había sido patrimonio de Dios, pasó posteriormente a ser referencia obligada de la razón de Estado y hoy lo es del movimiento alternativo. Y esta vindicación la realizan precisamente los ecologistas porque el Estado, imperfecto él, no ha podido ni ha sabido hacerse con semejante punto de vista totalizante. Así, el argumento que más comúnmente esgrimen contra el poder establecido es que toda su planificación del presente es parcial y que sólo ellos, a través de un planteamiento integral —basado la mayoría de las veces en un rechazo explícito de la lógica que establecen los intercambios monetarios y el ofrecimiento alternativo de una valoración a través de flujos energéticos— pueden aportar tal racionalización general. Lo que subyace a este razonamiento —aparte de una supremacía moral, también supuesta, desde la que creen actuar una parte significativa de sus militantes— es la posibilidad, bastante mecánica y simplista, de un conocimiento completo de los fenómenos, tras el entendimiento de todas las causas que los determinan. Sin embargo, este cientificismo determinista ha sufrido ya hace tiempo un duro golpe desde el propio campo científico, mediante la impugnación parcial del principio de causalidad mecánica y el reconocimiento del

propio azar como otra de las causas determinantes de los fenómenos. Valgan, para acabar esta segunda crítica, y como terapia ahora del cientificismo anclado en el saber global, unas palabras de alguien tan al margen de toda veleidad anticientífica como es el propio Galileo.

La frívola fatuidad de querer entenderlo todo surge de la completa carencia de cualquier conocimiento. Si uno hubiera intentado tan sólo una vez entender perfectamente una cosa, y hubiera llegado a gustar verdaderamente cómo está hecho el saber, se daría cuenta de que no entiende las demás infinitas verdades.

La mortalidad

No menos revelador del espíritu que subyace a estos militantes es la posición generalizada que mantienen ante la muerte. Para gran parte de ellos, y así lo he podido comprobar en escritos de aquí y de allí, nuestra mortalidad es un hecho natural, ni más ni menos que la del resto de lo que en algún momento de su existencia tuvo vitalidad —el reino extenso de la biología—. Parten de una visión un tanto estrecha que apuntala el crédito del sacrificio, que postula, simplemente, devolver al todo natural, a través de la tierra, lo que paulatinamente fuimos tomando de ella, para seguir haciendo así posible el eterno intercambio de los flujos materiales y energéticos. Lo menos que se puede decir es que se trata de materialistas vulgares, de románticos también a medias: gente a la que jamás le ha golpeado en los pulsos «la alegría de la inmortalidad». Diría más, a mi entender hay en semejante *razonabilidad* un talante abyecto que acepta, con sumisión,

la Muerte y sus emisarios, lo que en sí es una merma ética y estética frente a las —concedámoslo— inútiles condenas de nuestra trágica condición; desesperados lamentos que con tanta lucidez solidaria se ponen bien de manifiesto en la cita con que voy a concluir esta tercera crítica.

El rey persa azotando al mar [por el naufragio de sus naves y la pérdida de sus tripulaciones], Voltaire escribiendo en pública protesta por el seísmo de Lisboa no son ridículos ejemplos de desvarío, sino coherentes y rigurosas figuras de moral militante bien entendida que comprende el absurdo inscrito en cualquier conducta ética y lo acepta⁸.

Alternativa revolucionaria

Y para acabar, me gustaría también poner al descubierto algo que hace años —cuando yo leía con más interés sus panfletos— el ecologismo solía explicitar con frecuencia, y que hoy, creo, se mantiene con igual intensidad en su ideario, aunque sólo tácitamente: la reivindicación de ser «la única alternativa revolucionaria posible»; lo que revela claramente el sectarismo inherente a quienes sólo entienden *el pluralismo democrático* como un mero instrumento táctico de oportunismo político. Esto, a su vez, manifiesta desprecio por la concepción política radical —ahora sí— que piensa la única alternativa *revolucionaria* —en lo poco de digno que aún le resta a la palabra— como inexistencia, precisamente, de una única alternativa revolucionaria correcta; pues ésta siempre desemboca en la sociedad cerrada, mientras que, por el contrario, la pluralidad de una sociedad abierta, vertebra-

dora, es capaz de acoger en mestizaje las diversidades existentes y darles aire. Pues quizá, más allá del exaltado esencialismo romántico que globalmente propone el ecologismo –y tómese con holgura y precaución ese «globalmente», pues, como hemos visto,

los ecologistas también son entre sí gratamente distintos–, el auténtico reto que ahora tenemos planteado es precisamente el múltiple desarrollo personal de las individualidades, compatible con la sociedad solidaria de los hombres.

NOTAS

¹ Clément Rosset. *La anti naturaleza*. Taurus, Madrid, 1974, página 9.

² Luc Ferry. *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Tusquets, Barcelona, 1994, página 27.

³ Luc Ferry. *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Tusquets, Barcelona, 1994, página 29.

⁴ *Ibíd.*, página 29.

⁵ Hölderlin: «Pero donde crece el peligro surge también lo que nos salva».

⁶ Fernando Savater. *El humanismo impenitente*. Anagrama, Barcelona 1990.

⁷ Fernando Savater «Ironía o Iglesia», 1977 en *La voluntad disculpada*, Taurus, Madrid, 1996, página 155.

⁸ Fernando Savater. *Nihilismo y acción*, Taurus. Madrid, 1970.

