

## Sección IV

Análisis de los impulsores indirectos de cambio de los tipos operativos de ecosistemas

## Capítulo 24

# Impulsores culturales



Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Filosofía

Autor: Jorge Riechmann

---



## ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. INTRODUCCIÓN.....	9
2. LO NATURAL Y LO CULTURAL.....	9
3. DEFINIR LA CULTURA .....	10
4. UN MODELO DE INTERACCIÓN ENTRE IDEAS E INTERESES.....	11
5. AFINIDADES SELECTIVAS.....	12
6. EL FACTOR RELIGIOSO.....	13
7. LOS VALORES Y CREENCIAS DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL.....	15
8. LA CUESTIÓN DE LA DOMINACIÓN .....	15
9. VALORES: LA IMPORTANCIA DEL ALTRUISMO .....	16
10. CINCO MOMENTOS DE RUPTURA.....	17
11. LA CULTURA DEL CAPITALISMO FORDISTA Y POSFORDISTA: CONSUMISMO .....	20
12. “ESCAPADA VIRTUAL” .....	21
13. NEXOS DE LOS IMPULSORES INDIRECTOS ENTRE SÍ, Y CON LOS DIRECTOS.....	21
14. VALORES AMBIENTALES: LA INVESTIGACIÓN DEMOSCÓPICA .....	22
15. HARTAZGO DE LO QUE UNO NO COME .....	23
16. EN SÍNTESIS: CAPITALISMO E INSOSTENIBILIDAD.....	24
17. NECESITAMOS CAMBIAR, PERO... ..	25
18. ...NO HAY ATAJOS.....	26
19. HACIA UNA CULTURA DE LA SOSTENIBILIDAD .....	27
20. CONTRA LA <i>HYBRIS</i> .....	28
21. REEQUILIBRAR AL DESEQUILIBRADO.....	29
22. “EXPANSIÓN ILIMITADA DEL (PSEUDO)DOMINIO (PSEUDO)RACIONAL” .....	30
23. OPCIONES DE RESPUESTA .....	30
24. SÍSIFO Y EL BARÓN DE MÜNCHHAUSEN COMO HÉROES CULTURALES.....	31
25. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	33



## MENSAJES CLAVE

Para localizar las fuentes culturales de la insostenibilidad del modelo de civilización actual no habría que retroceder a las raíces culturales más lejanas (las consecuencias de las religiones judeo-cristianas, por ejemplo). Es la cultura asociada con la Revolución Industrial –que cabría cifrar en la fórmula del filósofo Cornelius Castoriadis “la expansión ilimitada del (pseudo)dominio **(pseudo)racional**” – la que nos causa graves problemas.

Prevalece el ímpetu de dominación de la naturaleza mediante la técnica, convirtiendo los ecosistemas, sus componentes incluida la biodiversidad que alberga en mercancías susceptibles de contribuir a la acumulación privada de capital.

Si pese a todo quisiéramos buscar raíces religiosas de la insostenibilidad socioecológica, habría que **referirse a la “religión” del dinero y la tecnología** (cabe hablar en tales contextos de *mercadolatría* y *tecnolatría*).

Entre los valores y creencias que nos desencaminan: la especie humana como dueña y señora de la naturaleza, situada aparte de las demás especies. Valores propios del liberalismo económico, como la defensa de la libre iniciativa privada para la creación de empresas, la ausencia de intervención estatal en la esfera económica o la protección de derechos absolutos de propiedad... Y asimismo: la creencia en el progreso, en el inagotable ingenio humano, en la bondad inherente al crecimiento económico, en la identificación del bienestar humano con el acceso ilimitado a los bienes materiales y en la inagotabilidad de la naturaleza...

En definitiva, la mayoría de la gente, en las sociedades industriales, tiende a creer –erróneamente– que el desarrollo de la tecnociencia, impulsado por el mercado libre, producirá un crecimiento ilimitado de la economía mediante el sometimiento de la naturaleza, y que esto redundará de alguna forma en una vida mejor para los seres humanos.

En nuestro país, movimientos sociopolíticos renovadores como el krausismo-institucionismo y el naturismo anarquista, que de manera muy evidente portaban en sí el germen de lo que llamaríamos hoy una conciencia ecológica de gran calidad, fueron laminados por el bloque “nacionalcatólico” vencedor de la Guerra Civil.

La ruptura socio-ecológica (en 1920-1950, en los países más industrializados; en los años sesenta en nuestro país) **asociada con la transición a la fase “fordista” del capitalismo resulta ser incluso más importante**, en términos de impacto humano sobre la ecosfera, que la que se dio con el comienzo de la Revolución Industrial. Cabe caracterizar el consumismo como cultura del capitalismo contemporáneo. En nuestro país se desarrolla a partir de los años sesenta del siglo XX una cultura consumista análoga a la que encontramos en otros países occidentales (y que aquí se acopla, en los últimos dos decenios, con **esa transición de nuestra economía a una “economía de la adquisición”** que se diagnostica en el capítulo 29).

La cultura (hegemónica) del capitalismo neoliberal actúa como un decisivo impulsor indirecto de la degradación ecológica de España (y de la que causan las conductas de los españoles/as en otros lugares del mundo). La raíz del problema no está en el exceso de población (aunque la estabilización demográfica sea sin duda un requisito previo de la sostenibilidad), ni en la tecnología considerada abstractamente (aunque no quepa aceptar una supuesta “neutralidad” de la tecnología), ni tampoco en las características de la naturaleza humana (aunque encontremos en ésta un problemático componente de desmesura, sabemos que, históricamente, el ser humano ha construido comunidades sostenibles y otras insostenibles). La raíz, el motor causal, se halla en el proceso de acumulación de capital, sobre todo en su forma actual (lo que para abreviar solemos llamar globalización neoliberal). En las instituciones económico-políticas básicas del capitalismo, y la cultura asociada con ellas, se halla la raíz de nuestra insostenibilidad presente.

Un factor de gran importancia es la **“escapada virtual”** que se generaliza en una sociedad donde los ojos están cada vez más prendidos de las pantallas de televisiones, ordenadores o consolas de videojuego.

La evidencia demoscópica disponible muestra que la **“adhesión moral”** de los españoles y españolas a valores proambientales –declarada en encuestas de opinión– no se refleja después en su conducta. Por eso cabe hablar de una generalizada falsa conciencia sobre las políticas ambientales y la cultura ecológica en España. La cultura que prevalece –la que se traduce en prácticas no discursivas– es abrumadoramente productivista.

Esto tiene que ver con la generalizada banalización y mediatización de lo ecológico en una cultura donde las prácticas del *marketing* tienden a invadirlo todo, de manera que también los discursos de sostenibilidad –por lo demás, como hemos subrayado, a menudo divorciados de las prácticas– tienden a traducirse –muy reductivamente– a *marketing* verde.

Invocar retóricamente los valores de la ética ecológica no nos acerca a ellos. Es cierto que los individuos podemos modelar nuestro carácter de acuerdo con designios conscientes, y los grupos humanos pueden actuar colectivamente sobre su cultura, transformándola hacia nuevos valores (en España, cabe llamar la atención sobre los valiosos precedentes del krauso-institucionismo burgués y el naturismo obrero de signo anarquista). Pero –salvo si hablamos de crisis agudas– se trata de procesos complejos, a medio y largo plazo: exigen esfuerzos sostenidos y los resultados se miden en lustros, en decenios (o sea, los lapsos en que se desarrollan los procesos de socialización). No hay atajos.

Es cierto, por otra parte, que si se dan crisis graves que entrañen quebrantos considerables del orden socioeconómico pueden abrirse **“ventanas de oportunidad”** para cambios de conciencia menos lineales. Y no cabe en absoluto excluir tal agravamiento de la crisis socio-ecológica de nuestro horizonte, incluso a corto plazo (quizá como consecuencia de la “pinza” entre “cénit del petróleo” y calentamiento climático).

El ser humano es, constitutivamente un ser desequilibrado: pero el capitalismo potencia esto hasta el infinito –exactamente lo contrario de lo que debería hacer un sistema socioeconómico aceptable–. En la cultura de la desmesura que hoy prevalece, necesitamos recordarlo más que nunca. Las instituciones que precisamos deben servir para reequilibrar, no para desequilibrar más aún al ya desequilibrado. Una cultura de la sostenibilidad debe promover activamente ese reequilibrio.

Donde no resulta ya posible una homeostasis natural (porque hemos sido –metafóricamente– “expulsados del Jardín del Edén” y no hay regreso posible al mismo), la inmensa potencia de lo simbólico puede –y debe– sustituirla por una homeostasis cultural: lo sabemos tanto por la historia y la etnografía (que nos aportan múltiples testimonios de sociedades “reequilibradas”) como a través del análisis teórico. Con los recursos del lenguaje y la cultura, hemos de aprender a frenar el apetito de mercancías y moderar el exceso de entusiasmo por lo superhumano (o transhumano).

La idea de una cultura de la autocontención apunta a contrariar la fórmula de Castoriadis antes evocada: expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional. Parte de la intuición de que los seres humanos, confrontados a su finitud, vulnerabilidad y dependencia, pueden ciertamente ceder a lo tanático –la pulsión de muerte– y emprender la lucha por la dominación (sobre los demás, sobre la naturaleza externa, sobre sí mismos y su propia naturaleza interna); pero pueden también emprender una senda antagónica que se orienta al cuidado de lo frágil, la ayuda mutua, el auxiliarnos unos a otros a confrontar la muerte.

Por eso hay que buscar la desmercantilización –al menos parcial– de los bienes y servicios esenciales de la economía para cubrir las necesidades básicas de la población española, y la provisión socializada de tales bienes y servicios. Hablamos de sectores tan básicos como energía, agua, vivienda, sanidad, educación, crédito... Una economía basada en los bienes comunes ha de asociarse con una cultura que reconstruya una noción de bien común.

La ruptura cultural decisiva tiene que apuntar contra la mercantilización generalizada, el productivismo y el desarrollismo. Se trataría de romper la identificación entre progreso y crecimiento económico (producción de bienes y servicios mercantilizados) que se hizo tan fuerte para la sociedad española tras la ruptura cultural de los años sesenta. Precisamos que la calidad (de la vida, de los vínculos sociales, de **los ecosistemas) prevalezca sobre la cantidad: una concepción del progreso “posdesarrollista”,** que tendría que coincidir con la siguiente definición breve de desarrollo sostenible: vida buena dentro de los límites de los ecosistemas.





## 1. Introducción

“En último termino se trata de transmitir la idea de que la conservación de la naturaleza es cada vez más un producto social que debe dirigirse no sólo a las especies y espacios protegidos sino también a las raíces culturales de la sociedad” (Montes y Lomas, 2010). En efecto: pero ¿cómo trabaja uno en las raíces culturales de la sociedad? Carmen Magallón exclama: “No podemos cruzarnos de brazos ante las muestras de agotamiento moral de nuestras viejas sociedades. Se ha dicho: ¡es la economía, estúpido! ¡Es la política, estúpido! Me pregunto si no será en realidad: ¡es otro pensamiento, estúpido! (Y borren lo de estúpido, que no me gusta insultar)” (Magallón, 2010) De acuerdo, pero ¿cómo conseguimos cultivar colectivamente ese pensamiento alternativo, para que se plasme en prácticas sociales diferentes?”

Los principales impulsores indirectos esenciales de insostenibilidad considerados por la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio mundial (MA, 2005) y por EME son (A) las tendencias demográficas, (B) la economía (globalización, mercados financieros, marco de regulación, etc.), (C) los impulsores político-institucionales (el marco legal, las instituciones, los movimientos sociales, etc.), (D) la ciencia y la tecnología y (E) los impulsores culturales (creencias, identidad, religión, etc.). En este apartado se abordará este último conjunto de impulsores indirectos.

## 2. Lo natural y lo cultural

Si decimos que el Cambio Global es antropogénico (y por eso acuñamos un término tremendo como el de Antropoceno); y si sabemos que el *anthropos* –el ser humano– es un animal cultural, entonces resulta obvio que, de alguna forma, las raíces de la crisis socio-ecológica mundial son culturales. Pero ¿de qué forma? Tendremos que interrogarnos, para empezar, por el significado de la *cultura*.

Ahora bien: de la propia estructura de la vida humana se sigue que, en un sentido importante, *la cultura no es separable de los demás factores*. En efecto, siendo como somos *animales que actúan representándose fines*, estas representaciones (ideas y valores en sentido amplio) van a estar presentes en cualquier acción humana significativa, y por tanto en todas las dimensiones de lo humano. Y así encontraremos que ideas, creencias, normas y valores intervienen en la demografía, la economía, la política, la ciencia y la tecnología.

Como argumenta el antropólogo Alfredo Francesch, *en el caso de los seres humanos la dicotomía naturaleza/ cultura no permite entender casi nada* (Franchesch, en prep.). Veamos un texto de un conocido científico contemporáneo, Steven Pinker:

“No rebato, como algunos suponen, una postura extrema en defensa de la ‘educación’ con otra postura extrema en defensa de la ‘naturaleza’, pues la verdad se encuentra en algún lugar intermedio. En algunos casos, es correcta una explicación ambiental [se refiere al contexto cultural] extrema: un ejemplo evidente es la lengua que uno habla, y las diferencias entre las razas y los grupos étnicos en las puntuaciones de los test quizá constituyan otro. En otros casos, como en determinados trastornos neurológicos heredados, será correcta una explicación hereditaria extrema. En la mayoría de los casos, la explicación correcta estará en una interacción compleja entre la herencia y el medio: la cultura es esencial, pero no podría existir sin unas facultades mentales que permiten que los seres humanos construyan y aprendan la cultura. Mi objetivo en este libro no es defender que los genes lo son todo y que la cultura no es nada –nadie cree tal cosa” (Pinker, 2003).

<sup>1</sup>Vale la pena indicar que tales son precisamente las preguntas que plantea la Evaluación del Milenio sobre el Comportamiento Humano (MAHB por sus siglas en inglés), que está tratando de llevar adelante la Global Sustainability Alliance. (Ehrlich y Kennedy, 2005).

Pero la cuestión no es tanto –observa Francesch– que “la verdad se encuentre en algún lugar intermedio”, sino que, por así expresarlo, *la naturaleza humana es inmanentemente cultural*. Como escribió Clifford Geertz hace ya bastante tiempo (Geertz, 1987), un ser humano sin cultura ni siquiera sería un ser humano<sup>2</sup>. “Los homínidos, antiguos y modernos, probablemente han dependido siempre de alguna forma de cultura para su propia existencia” (Harris, 1983). Somos animales culturales. En nosotros la cultura no está, simplemente, yuxtapuesta, o superpuesta a la naturaleza: lo penetra todo. Y en la actualidad determina decisivamente la transformación de la biosfera y del planeta Tierra:

“Un nuevo agente –el *Homo sapiens*– ha emergido como regulador del funcionamiento del sistema [Tierra], sometiéndolo a un gigantesco experimento cuyos resultados se presumen negativos. El ser humano ha modificado los ritmos de cambio (caracterizados hoy por ser rápidos, intensos, globalizantes y traumáticos) y se ha erguido como la fuerza evolutiva más potente sobre la Tierra: hemos pasado de una evolución biológica dictada por las fuerzas de la naturaleza a una evolución cultural impuesta por una sola especie” (Aguado, 2010).

Ahora bien: si en el caso de lo humano la cultura lo penetra todo, no cabe duda de que necesitamos alguna precisión adicional antes de seguir adelante, a la hora de interrogarnos sobre su papel como impulsor indirecto en el marco de la EME. ¿Qué entendemos por cultura?

### 3. Definir la cultura

En su formulación más amplia, cultura es *información transmitida por aprendizaje social* (a diferencia de la información transmitida por herencia) (Mosterín, 1993 y Mosterín, 2009). La antropología moderna trabaja básicamente con esta noción. Así, según la clásica definición de Edward B. Tylor en 1871, cultura es “todo aquel complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad” (Harris, 1983). Bronislaw Malinowski también habló de cultura en términos de herencia social (no biológica), especificando que “la cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados”<sup>3</sup>. Marvin Harris se refiere a “el estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar” (Harris, 1983).

Malinowski incluía en la definición de cultura artefactos y bienes, que convendría considerar más bien como efectos o resultados de la cultura, más que como cultura misma; Harris incluía explícitamente los modos de acción, las prácticas y conductas. Una posibilidad –elegida por algunos antropólogos– sería restringir el significado de cultura a su “componente ideal”: las reglas mentales para hablar y actuar compartidas por los miembros de una sociedad. Desde esta perspectiva, acciones y prácticas quedarían del lado de la antropología social, mientras que ideas, creencias normas y valores pertenecerían a la antropología cultural (Harris, 1983 y Eagleton, 2001).

Tendríamos entonces una *definición restringida* de cultura como ideas, creencias, normas y valores transmitidas por aprendizaje social, separando el componente “ideal” del “material”<sup>4</sup>. Trabajamos con esta definición restringida en lo que sigue. Reformulamos entonces nuestra pregunta: ¿de qué forma la

<sup>2</sup> Se puede ver un examen reciente de la cuestión de los “niños salvajes” en García Alonso (2009).

<sup>3</sup> Bronislaw, voz “Culture” en Malinowski (1931).

<sup>4</sup> “La cultura de cualquier sociedad, o de cualquier grupo de una sociedad, puede definirse como *el sistema de significados que comparten los miembros de un grupo humano y que definen lo que es bueno y lo que es malo, lo correcto y lo incorrecto, y de qué manera deben pensar y comportarse los miembros del grupo*. Como dice Raymond Williams (1981), una cultura es un ‘sistema significativo’, y a través de él ‘se comunica, se reproduce, se experimenta y se explora’ un orden social” (Watson, 1994).

“Una cultura no consiste simplemente en sistemas de valores, creencias o artes. No es tampoco una institución visible, que funcione en paralelo a los sistemas políticos o económicos. Más bien se trata de una combinación de todos estos elementos valores, creencias, costumbres, tradiciones, símbolos, normas e instituciones— para crear un marco superior a través del cual las personas perciben la realidad.” Erik Assadourian, “Auge y caída de la cultura consumista”, en Worldwatch Institute, 2010.

cultura –en sentido restringido– es un impulsor indirecto de la insostenibilidad que degrada ecosistemas? Dicho de otra forma: ¿qué papel causal desempeña la “superestructura” cultural –ideas, creencias, valores, normas<sup>5</sup>...– en los cambios socioecológicos importantes?

#### 4. Un modelo de interacción entre ideas e intereses

Para tratar de contestar, necesitamos un modelo –aunque sea esquemático– de la interacción entre la cultura (en sentido restringido) y los demás componentes del mundo humano. Asumiremos el propuesto por el sociólogo británico Tony Watson. En éste, el punto de partida son las necesidades básicas:

“Tienen que satisfacerse ciertas necesidades mínimas para que los seres humanos sobrevivan en el mundo. Éstas se pueden reducir a dos tipos: primero, necesidades físicas de alimento, cobijo y similares, y segundo, una necesidad mental de encontrar un sentido al mundo en que se encuentran. Las personas no sólo necesitan un cobijo físico contra los elementos; también necesitan un ‘escudo mental contra el terror’ (P.L. Berger) –una manera de organizar las ideas y creencias que genere un sentido de orden frente al caos potencial del mundo” (Watson, 1994).

Así, han de solucionarse dos problemas fundamentales para que se desarrolle la vida social: 1. el problema de la asignación de los recursos escasos y preciados (área de los intereses), y 2. el problema de dar un sentido al mundo (área de las ideas y valores).<sup>6</sup>

“Las formas en que se tratan estos dos tipos de problemas están estrechamente interrelacionadas. Como los seres humanos se caracterizan por una capacidad de concebir alternativas, tenderán a hacer evaluaciones de los medios disponibles para satisfacer necesidades fundamentales. (...) De este modo, entre los recursos disponibles algunos se valorarán más que otros y estas evaluaciones se pondrán en común en los modelos de significado que se desarrollan en la esfera de las ideas y apuntalarán la cultura emergente. Aquí, en el proceso de interacción del ser humano subjetivo con el ambiente objetivo, vemos una interacción dialéctica entre lo material y lo mental al influir las ideas en los intereses y los intereses en las ideas” (Watson, 1994).

Las “interacciones dialécticas” han sido tratadas con un grado creciente de sofisticación por la teoría de sistemas –esa disciplina intelectual donde reinan los *feedback loops*– desde mediados del siglo XX. En los grupos humanos se da *un proceso de retroacción constante entre la cultura (en sentido restringido: ideas, creencias, valores y normas) y los factores materiales* de la existencia humana. Por ello, incluso si pensamos que en la explicación de los fenómenos ecológico-sociales la primacía causal corresponde en general a los factores materiales (los “intereses” de Watson), como lo haremos por ejemplo desde perspectivas marxistas o materialistas culturales, tiene sentido preguntarse por el posible papel causal de ideas, creencias y valores en la crisis ecológica-social<sup>7</sup>. Pues “la cultura condiciona las percepciones individuales del mundo, influencia lo que las personas consideran importante, y sugiere cursos de acción que se consideran apropiados o inapropiados” (Nelson *et al*, 2005)

<sup>5</sup> En la cultura (según nuestra definición restringida) cabe distinguir *un elemento normativo (valores y normas) y otro cognitivo (ideas y creencias)*. *Grosso modo*, los valores son las cosas que la gente considera importantes en su vida (la filosofía antigua los llamaba más bien “bienes”; “valores” es el término moderno). Mientras que las normas establecen lo que puede considerarse comportamiento correcto o incorrecto.

<sup>6</sup> Véase el completo esquema de Watson (1994) en p. 66.

<sup>7</sup> Sobre la importancia de las ideas en el desencadenamiento de la Revolución Francesa, el historiador y teórico de la moral Alasdair MacIntyre cuenta –señalando que quizá la anécdota es apócrifa– cómo en cierta ocasión Thomas Carlyle cenaba con un hombre de negocios. Éste se cansó de la locuacidad de Carlyle y le reprochó: “Ideas, señor Carlyle, nada más que ideas”. A lo que Carlyle replicó: “Hubo una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que no contenía más que ideas. La segunda edición fue encuadernada con la piel de los que se rieron de la primera”. MacIntyre, (1991).

## 5. Afinidades selectivas

El físico estadounidense Amory Lovins –uno de los pioneros de la conciencia ecologista en los años setenta del siglo XX– ha sugerido, parafraseando a Edwin Land, que “la invención es el cese repentino de la estupidez (...). La gente que parece haber tenido una idea nueva, en realidad ha dejado de tener una idea vieja”<sup>8</sup>. Ahora bien, para la mayoría de la gente resulta muy difícil –por no decir casi imposible– liberarse de “ideas viejas” cuando sus ingresos, su puesto de trabajo, su posición social o la estima y el reconocimiento que merecen a los otros dependen precisamente de que sigan fieles a las ideas viejas. Aquí opera la retroalimentación entre ideas e intereses que acabamos de señalar. Resulta plausible la sugerencia del sociólogo Max Weber: las concepciones del mundo (compuestas por ideas y valores) actúan como una suerte de guardagujas, marcando las vías ferroviarias por las que se encauza la acción humana (impulsada por dinámicas de interés). A partir del concepto de *afinidad electiva* de Goethe, Weber sugiere que las personas practican una “afinidad selectiva” cuando *adoptan ideas y valores que encajen con sus intereses* (Watson, 1994).

El teórico –y militante– comunista Antonio Gramsci vio que la principal táctica del poder es crear hegemonía para garantizar la dominación: *que los dominados interioricen la cultura y el “sentido común” de los dominadores*, extender un sentido común que descansa sobre la aceptación de la obediencia y la naturalización de la injusticia. Como señala Juan Carlos Monedero:

“Cuando los intereses de la minoría se logran presentar como los intereses de la mayoría, la dominación ha avanzado buena parte de su camino. Los habitus (en expresión de Pierre Bourdieu) son esos comportamientos cultural e institucionalmente sancionados que orientan la acción individual y colectiva. Son el baúl de donde se nutren los hábitos sociales, fuera de los cuales los comportamientos se interpretan como ajenos y extraños. Vienen con la educación, con las metáforas de cada sociedad, con los premios y recompensas sociales asimiladas en un grupo. (...) Hay que entender de una vez por todas que todo ser humano es intelectual (aunque no todos tengan la función de intelectual), que todo ser humano piensa y con su pensamiento escudriña posibles escenarios de libertad” (Monedero, 2010).

El director del diario *Público*, tras apuntar la paradoja de la crisis actual (que comenzó en 2007): que una crisis sistémica del capitalismo coincida con el hundimiento generalizado de la izquierda, señala: “El poder del miedo, esa *doctrina del shock* que Naomi Klein supo denunciar antes de la hecatombe de 2008, tiene mucho que ver con lo que está ocurriendo. (...) La secuela más grave del *crash* económico consiste en esa debilidad patética de la política frente a los mercados. (...) Hacen falta alternativas realistas que respondan sin complejos (y sin miedo) al dominio conservador en la economía, en los medios, en el lenguaje y hasta en la forma de explicar el mundo” (Maraña, 2011). Pues bien, habría que insistir en que *sobre todo* hay que rechazar esa forma asentada, hegemónica, de explicar el mundo. Sólo desafiando el “sentido común” que han logrado imponer las fuerzas que hoy gobiernan el mundo podremos hacer frente a la crisis ecológico-social.

La actual crisis ecológico-social no es una crisis “natural”: es una crisis humana. Son los sistemas humanos los que están funcionando mal, no los sistemas naturales. Son las acciones humanas las que impactan sobre la naturaleza, dañándola. En otras palabras, *la crisis ecológico-social es un producto de las relaciones sociales, la práctica humana y la cultura*. El historiador Donald Worster señala por ejemplo:

<sup>8</sup> Lovins citado en Carl Fussman, “Te energizer”, *Discover*, febrero de 2006. Nota al margen: el pensamiento oriental –por ejemplo, el budismo y el vedanta advaita– ha insistido hasta la saciedad en la primacía de desembarazarnos de nuestra ignorancia, deshacernos de las “ideas viejas” para ser capaces de ver con ojos nuevos.

“En la actualidad nos enfrentamos a una crisis global, no por cómo funcionan los ecosistemas sino más bien por cómo funcionan nuestros sistemas éticos. Superar la crisis no sólo requiere comprender nuestro impacto en la naturaleza de la manera más precisa posible, sino también comprender dichos sistemas éticos y utilizar esa comprensión para reformarlos. Los historiadores, junto con los literatos, los antropólogos y los filósofos no pueden realizar dicha reforma: pero pueden fomentar esa comprensión” (Worster, 1993).

## 6. El factor religioso

Según el historiador de la ciencia y la tecnología Lynn J. White, en un artículo semanal de 1967, nuestros problemas ecológicos derivan de “las actitudes cristianas del hombre hacia su entorno, compartidas no sólo por los cristianos y neocristianos, sino también por aquellos que risueñamente se consideran poscristianos”. Tales actitudes nos llevan a “creernos superiores a la naturaleza, a despreciarla y a sacrificarla al más banal de nuestros caprichos”. Y dado que las raíces de nuestros problemas se hunden en el profundo suelo de la religión, el remedio habrá de ser “esencialmente religioso, nos guste o no ese adjetivo” (Lynn se refería en tono aprobatorio a los *beatniks* –a quienes llama “los revolucionarios básicos de nuestro tiempo”– y al budismo zen). En la misma línea, René Dubos (1986):

“La expresión ‘conquista de la naturaleza’ es sin duda una de las más censurables y engañosas de las lenguas occidentales, pues refleja la ilusión de que todas las fuerzas naturales pueden ser totalmente controladas y expresa el concepto criminal de que la naturaleza debe ser considerada principalmente como una fuente de materia prima y energía al servicio del hombre. Esta opinión sobre la relación del hombre con la naturaleza es tan destructiva como filosóficamente insostenible. (...) Nuestra salvación depende de nuestra capacidad para crear una religión de la naturaleza y un sucedáneo de la magia que convenga a las necesidades y al conocimiento del hombre moderno.” (Dubos, 1986)

Ahora bien, por una parte un examen más atento de la cuestión revela que probablemente no deberíamos buscar en el Viejo Testamento las principales raíces de la actitud despótica e instrumental hacia la naturaleza (Attfield, 1991). Por otra parte, la tradición judeo-cristiana –como cualquier otra gran cultura– es más bien un conjunto de tradiciones con una rica diferenciación interna, de manera que en su seno cabe encontrar también materiales para proponer una avanzada ética ecológica, y ello tanto desde perspectivas protestantes (Bradley, 1993) como católicas. Desde esta última perspectiva, en el mundo iberoamericano hay que destacar el enorme y fecundo esfuerzo desplegado por el “teólogo de la liberación” brasileño Leonardo Boff (ver Boff, 2000; Boff, 2001 y Boff, 2008 entre otros).

Como apunta Erik Gómez-Baggethun (2010), investigaciones centradas en el análisis de raíces culturales más cercanas “han apuntado al ideario civilizatorio de la modernidad nacido en Occidente durante la Ilustración y llevado a la práctica por medio de las revoluciones industriales y liberales de los siglos XVIII y XIX (...). Desde esta lectura, la crisis ecológica desencadenada por el proceso de cambio global, habría de ser entendida en el contexto del ideario moderno del progreso y el culto tecnocientífico, que generaría el sustrato ideológico para el establecimiento de la economía del crecimiento.” Es la cultura asociada con la Revolución Industrial –y que cabría cifrar en la fórmula de Cornelius Castoriadis sobre la que he llamado la atención en repetidas ocasiones: “la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional” (Castoriadis y Cohn-Bendit, 1982)– la que nos causa graves problemas.

Es cierto que, en EEUU, un número considerable de investigaciones sociológicas vinculan la adhesión al fundamentalismo cristiano con una escasa preocupación por los problemas ambientales (Eckberg y Blocker, 1996). Algo así podría quizá extrapolarse a la derecha española heredera del

“nacionalcatolicismo”, la cual ha buscado alimento ideológico –en tiempos más recientes– en el neoliberalismo/neoconservadurismo que irradió desde EEUU al mundo entero al menos desde finales del decenio de los setenta<sup>9</sup>. Pero no me parece que la explicación de la deficiente conciencia ambiental de los españoles/as –lábil y desconectada de la práctica– haya de buscarse en la religión. O quizá sí: pero en tal caso no en la religión en la que estamos pensando, el catolicismo al que mayoritariamente se adscribe la población española<sup>10</sup>...

En efecto, para la sociedad española posfranquista, sometida desde hace medio siglo a un vertiginoso cambio cultural de signo neocapitalista –que incluye como fenómenos destacados la progresiva indiferencia hacia la religiosidad tradicional<sup>11</sup> y un hedonismo mercantil en auge–, sólo podrían buscarse **raíces religiosas de la insostenibilidad ecológica si nos referimos a la “religión” del dinero y la tecnología** (suelo hablar en tales contextos de *mercadolatría y tecnolatría*). En esa dirección apuntan, en efecto, los cristianos que se toman en serio su fe... y por ello denuncian “las falacias religiosas del mercado”.

“Asistimos hoy, a nivel mundial, a una exacerbada retórica en torno a las virtudes ilimitadas del mercado. Se trata de un clima avasallador, de una oikumene mesiánica. (...) Luchamos pues contra un verdadero credo. (...) Basándome en el concepto bíblico de idolatría (recurso a símbolos religiosos para atentar contra la vida y para oprimir), he denunciado la presencia de un ingente proceso de idolatría en la economía de mercado” (Assmann, 1997).

Por lo demás, economistas de la talla de John K. Galbraith apuntaron hace ya tiempo hacia el mismo fenómeno:

“La retórica sobre el mercado del conservadurismo de nuestros días está afincada, firme y muy efectivamente, en el interés económico; el compromiso con el mercado clásico, el modo como se lo explica, y su amplio y penetrante papel en la conciencia pública están vigorosamente al servicio de intereses económicos. Y toda esta retórica posee una cualidad teológica que la eleva muy por encima de cualquier exigencia de comprobación empírica” (Galbraith, 1987).

<sup>9</sup> Uno se queda sorprendido cuando el Presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, en una entrevista de 2010 afirma que la globalización capitalista asociada con ese proyecto neoliberal-neoconservador “empezó hace diez años” (o sea ¡hacia el año 2000!). Zapatero entrevistado en *El País*, 21 de noviembre de 2010. Un buen análisis del complejo cultural neoliberal/neoconservador en Susan George, *El pensamiento secuestrado. Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de EEUU*, Icaria, Barcelona 2007.

<sup>10</sup> Aproximadamente el 75% de los españoles/as se definen en materia religiosa como católicos (frente a un 20% de no creyentes o ateos). Datos del Instituto Nacional de Estadística y del Centro de Investigaciones Sociológicas, correspondientes a sondeos realizados en 2007.

<sup>11</sup> De las tres cuartas partes de españoles/as que se declaran católicos a comienzos del siglo XXI, apenas un 15% va a misa al menos una vez por semana. Casi un 57% declara que no va casi nunca (datos de 2010). Según el estudio 2.752 del CIS (de 2008), la proporción de católicos practicantes en la población española cayó del 83% en 1965 al 28% en 2008. Según otros sondeos, el 80% de los jóvenes no confía en la Iglesia católica. Sólo entre la población mayor de 60 años los católicos practicantes alcanzan una escueta mayoría (51%); en cambio, entre los jóvenes de 18 a 29 años sólo se declaran católicos practicantes el 15% (sondeo Publiscopio de noviembre de 2010; resumen en *Público*, 24 de diciembre de 2010, p. 2-3. A título de anécdota: hay más españoles/as creyentes en la astrología (33%) o en los ovnis (23%) que en la existencia del infierno (21%), según el sondeo Publiscopio de 2010 recién citado.

## 7. Los valores y creencias de la sociedad industrial

El gran Gregory Bateson, en 1970, hablaba de la crisis ecológico-social como fruto de tres causas interconectadas: a) el crecimiento demográfico, b) el avance tecnológico (mal orientado) y c) la concepción dominante (pero equivocada) de la naturaleza del ser humano y su relación con el medio ambiente: la *hybris* occidental (Bateson, 1970). En cuanto a las ideas y valores “equivocados”, Bateson escribe que:

“Las ideas que dominan nuestra civilización se remontan, en su forma más virulenta, a la Revolución Industrial. Se las puede resumir así:

- Nosotros contra el ambiente.
- Nosotros contra otros seres humanos.
- Lo que importa es el individuo (o la empresa individual o la nación individual).
- Podemos tener un control unilateral sobre el ambiente y tenemos que esforzarnos para conseguirlo.
- Vivimos dentro de una ‘frontera’ en infinita expansión.
- El determinismo económico es algo de sentido común.
- La tecnología se encargará de arreglarlo todo.”

Algunos científicos sociales y filósofos han denominado el *paradigma social dominante* a un conjunto de valores y creencias compartidos, relativos al medio físico y social, que son transmitidos a las generaciones sucesivas formando una “cosmovisión” (*Weltanschauung*, concepción del mundo) fundamental (Cf. por ejemplo Dunlap y Van Liere, 1984). Entre estos valores y creencias dominantes se hallan: la especie humana como dueña y señora de la naturaleza, situada aparte de las demás especies; también valores propios del liberalismo económico, como la defensa de la libre iniciativa privada para la creación de empresas, la ausencia de intervención estatal en la esfera económica o la protección de derechos absolutos de propiedad... Y asimismo: la creencia en el progreso, en el inagotable ingenio humano, en la bondad inherente al crecimiento económico, en la identificación unívoca del bienestar humano con el acceso ilimitado a los bienes materiales y en la inagotabilidad de la naturaleza...

En definitiva, la mayoría de la gente, en las sociedades industriales, tiende a creer que el desarrollo de la tecnociencia, impulsado por el mercado libre, producirá un crecimiento ilimitado de la economía mediante el sometimiento de la naturaleza, y que esto redundará de alguna forma en una vida mejor para los seres humanos. Según el economista ecológico Herman E. Daly, “la visión neoclásica [vale decir, el enfoque dominante en economía] es aquella en que el hombre, el creador, sobrepasa todos los límites y rehace la Creación para que se adapte a sus preferencias subjetivas e individualistas.”

## 8. La cuestión de la dominación

En el centro de la cultura occidental determinada por las dinámicas del capitalismo, el crecimiento industrial y la tecnociencia hallamos la cuestión de la dominación. Vale la pena recordar la fórmula con que Cornelius Castoriadis captaba la “esencia” de la sociedad industrial (o, en los términos del filósofo greco-francés, el *imaginario social colectivo* de ésta, el núcleo de significaciones imaginarias que mantienen la cohesión social y orientan la actividad). Para Castoriadis, como ya apuntamos antes, “el objetivo central de la vida social [en esta sociedad] es la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Encontramos esta formulación en muchos lugares de la obra de Castoriadis, por ejemplo en Castoriadis y Cohn-Bendit, (1982).

También René Dubos –entre otros forjadores de un pensamiento ecologista– critica semejante filosofía de la dominación, y apunta lo contraproducente que resulta: “Cuanto más absoluto sea el dominio del hombre fáustico y más se adhiera a la filosofía de que la naturaleza debe ser conquistada, más rápidamente se deteriorará el entorno y más calidad perderá la vida humana” (Dubos, 1986).

Aunque no sea éste ahora el objetivo de nuestra indagación, no podemos dejar de preguntarnos, de pasada: ¿por qué el exceso de dominación acaba por volverse en contra del dominador? Una respuesta breve sería: formamos parte de *sistemas complejos adaptativos* (ecosistemas) y del “sistema de ecosistemas” que es la biosfera, con múltiples bucles de retroacción. De manera que, *por esta naturaleza sistémica y “retroalimentada” de la realidad, los efectos de nuestras acciones acaban por volver sobre nosotros mismos* (como intuyeron muchas sabidurías tradicionales: recordemos por ejemplo la noción hindú de *karma*<sup>13</sup>).

De forma poco realista, David Orr escribe que “casi todo el mundo acepta actualmente que el proyecto moderno de crecimiento económico y dominio de la naturaleza ha fracasado estrepitosamente” (Orr, 2010), pues los excesos del sistema industrial amenazan los sistemas vitales del planeta. ¡Ojalá esa mirada lúcida estuviese en efecto generalizada! Pero, por el contrario, se diría que las mayorías sociales permanecen aún hipnotizadas por un espejismo de progreso que se vincula con un crecimiento económico sin límites.

## 9. Valores: la importancia del altruismo

Tal y como se indica en la obra de referencia del MA internacional *Ecosystems and Human Well-Being: Scenarios*, diferentes investigadores han sugerido que el altruismo es un valor clave en lo que a preocupación ambiental se refiere. “Bastante trabajo empírico dentro de esta tradición ha desplegado las medidas de valores trans-culturales de Schwartz, y ha encontrado apoyo consistente para la idea de que el altruismo predice la preocupación ambiental, así como evidencia de que los valores tradicionales –lo que se podría llamar conservadurismo, que aparece vinculado con el integrista en muchas fes religiosas– conducen a una menor preocupación por el medio ambiente” (Nelson *et al*, 2005).

Si volvemos la vista un siglo atrás, hacia la España finisecular del XIX, resulta interesante constatar la existencia de dos movimientos culturales de fondo con un importante potencial para redefinir las relaciones entre naturaleza y sociedad, precisamente a partir de valores altruistas. Me refiero al krausoinstitucionismo por el lado burgués, y al naturismo anarquista por el lado obrero.

Por una parte, el movimiento articulado en torno a la Institución Libre de Enseñanza –fundada en 1876, y dirigida por figuras de la talla de Francisco Giner de los Ríos y Manuel B. Cossío<sup>14</sup>– pone en marcha un vasto programa de formación –en el sentido de *paideía*, de *Bildung*– dirigido al conjunto de la sociedad española en los decenios últimos del siglo XIX. El gran ecólogo Fernando González Bernáldez, al analizar los cambios históricos en la “imagen sociocultural de la naturaleza”, detectaba un punto de inflexión en aquellos años, cuando aumentan “el interés y la curiosidad por la naturaleza asociados con la difusión en España de corrientes críticas” frente a “los planteamientos de la sociedad tradicional” (González Bernáldez, 1987).. El krausoinstitucionismo articuló un nuevo interés por la naturaleza –con dimensiones filosóficas, científicas, estéticas, educativas...– con un vasto programa de pedagogía social.

<sup>13</sup> *Karman* es la voz sánscrita que remite a la retribución de los actos, a la “maduración de las acciones buenas o malas” (mediante el mecanismo de las reencarnaciones buenas o malas). Cf. por ejemplo *Diálogos mayores de Buda* (edición de Carmen Dragonetti y Fernando Tola), Trotta, Madrid 2010, p. 49.

<sup>14</sup> Una anécdota que pone de manifiesto el temple político-moral de aquellos varones. Alberto Jiménez Fraud cuenta –en su *Historia de la universidad española*: lo ha recordado alguna vez Luis García Montero— la reacción que tuvo Francisco Giner de los Ríos cuando el rey Alfonso XIII quiso visitar la Institución Libre de Enseñanza: “La Institución tiene dos puertas, y cuando Su Majestad nos haga el honor de llamar a una de ellas, yo saldré por la otra”.



“En su singular acercamiento a la naturaleza, que (...) combinaba lo patriótico y lo científico, lo pedagógico y lo artístico, la Institución Libre de Enseñanza desbordó con mucho, al igual que en otras facetas de su amplio influjo moral y cultural, su función como centro educativo. De hecho, fue probablemente el principal foco difusor de nuevas actitudes hacia la naturaleza en la sociedad española de su tiempo. La riqueza del interés institucionista por el medio natural se manifiesta sobre todo en la actividad excursionista y quizá tenga su mejor exponente en la constitución, en 1886, de la Sociedad para el Estudio del Guadarrama” (Casado, 2001).

Este programa de pedagogía social hundía sus raíces en una filosofía interesante, el krausismo: ésta consideraba al mundo como un todo unitario, orgánico y armónico y buscaba en correspondencia una ciencia igualmente global y sintética, que reuniera “holísticamente” –diríamos hoy– las distintas ramas del saber y ofreciera una explicación de los distintos elementos de la naturaleza como partes orgánicas y cambiantes de un único ser. Huelga decir que la ecología como disciplina científica, que cuajó en los primeros decenios del siglo XX, y las más recientes “ciencias de la Tierra” –articuladas en los decenios finales del siglo XX–, se sitúan en esta estela.

En segundo lugar, hemos de mencionar que el anarquismo español y el comunismo libertario, aunando interés por la naturaleza e ideas descentralizadoras, se constituyeron en una poderosa fuerza desde finales del siglo XIX hasta 1939 (año de la victoria de los fascistas, militares y nacionalcatólicos sublevados en la Guerra Civil). El malthusianismo anarquista y el anarco-naturismo conocieron en España un desarrollo muy importante:

“Para los anarquistas neomalthusianos los medios contraceptivos tenían una finalidad superior que va más allá de evitar embarazos no deseados (...) como la Maternidad Consciente y Voluntaria, basada en el Matriarcado Moral, que habría de conducir al ideal social popular de una nueva Generación Consciente, hermanado con el Naturismo Integral anarquista en el marco del ‘socialismo de los pobres’...” (Masjuán, 1993).

Hay que señalar que además de su carácter declaradamente feminista y de su interés por una nueva ética sexual, aquel neomalthusianismo proletario pretendía el equilibrio entre el crecimiento demográfico y la disponibilidad de recursos naturales en un planeta finito... ¡muchos decenios antes del Club de Roma! (Masjuán, 2000)

Pues bien: ambos movimientos, tanto el krauso-institucionismo como el naturismo anarquista, que de manera muy evidente portaban en sí el germen de lo que llamaríamos hoy una conciencia ecológica de gran calidad, fueron laminados **por el bloque “nacionalcatólico” vencedor de la Guerra Civil**. Por desgracia sólo podemos especular acerca de los frutos que esas semillas –bien plantadas en el suelo de nuestro país hacia 1930– hubieran podido producir.

## 10. Cinco momentos de ruptura

Si queremos caracterizar el consumismo como cultura del capitalismo contemporáneo, hay que afinar un poco en su contextualización histórica. Al pensar en las rupturas socio-ecológicas (discontinuidades históricas) que han conducido a la humanidad a la crítica situación actual, en mi opinión hay que señalar básicamente cinco momentos:

- 1) La “Revolución Neolítica” que lleva desde el mundo de los pequeños grupos de cazadores-recolectores a poblaciones sedentarias de agricultores y ganaderos, con patriarcado, estratificación social, ciudades, Estados y ejércitos.

- 2) El “choque de mundos” a partir de 1492, con la “acumulación originaria” en tierras europeas a costa de las riquezas del “Nuevo Mundo” americano. Se desarrollan la “Revolución Científica” y el capitalismo mercantil.
- 3) La “Revolución Industrial” con su base energética fosilista. Resulta impulsada por la “primera revolución tecnológica” (a finales del siglo XVIII), aplicándose la energía contenida en el carbón, por medio de la máquina de vapor, al transporte (ferrocarriles, buques de vapor), la minería y la industria fabril. La base fosilista del capitalismo industrial supone una decisiva ruptura de límites en el uso energético (paso de una base energética de flujos a una de *stocks*), y hay que ponerla en conexión con el desarrollo de la ideología decimonónica del Progreso, transformada en la ideología del desarrollismo/ productivismo ya en el siglo XX.
- 4) El paso al capitalismo “fordista”, a partir de los años veinte (del siglo XX) en EEUU, y en la posguerra de la segunda guerra mundial en Europa (los “treinta años gloriosos” de los que hablaba Jean Fourastié): base energética caracterizada por el petróleo y la electricidad, taylorismo, mecanización, producción y consumo de masas, regulación keynesiana de la economía, legislación social, desarrollo del *Welfare State* y –al final del período– introducción de mecanismos de protección ambiental. En España, nuestro particular desacoplamiento –con respecto al resto del mundo occidental– que resulta de la victoria de la sublevación fascista en 1939 se traduce en un ingreso más tardío en el capitalismo de tipo fordista: a partir de los años sesenta del siglo XX. Desde entonces se implanta el modelo socioeconómico cuyos pilares son la producción en serie, el consumo de masas y la obsolescencia programada de las mercancías, y van cobrando vigencia nuevos valores consumistas, frente a la sociedad tradicional que había apuntalado el franquismo.
- 5) El período neoliberal/neoconservador (posfordista) que se abre en los ochenta, y que simbólicamente viene marcado por el acceso al poder de Margaret Thatcher en Gran Bretaña, y de Ronald Reagan en EEUU. Aquí se da otro momento de ruptura importante: cambio tecnológico (informática, telecomunicaciones, biotecnologías...), desregulación, mundialización de los mercados, retroceso del poder de los trabajadores, dominio creciente del capital financiero sobre el conjunto de la economía, “sociedad líquida”, agudización de una crisis ecológica cada vez más fuera de control...

Los seres humanos de las sociedades ricas, desde los comienzos de la Revolución Industrial, estamos viviendo un período histórico excepcional: una especie de “estado de excepción” histórico. Esta excepcionalidad se acentúa sobre todo después de ese giro *dentro* de la Revolución Industrial que habitualmente se identifica como segunda revolución tecnológica<sup>15</sup> y comienzo de la fase “fordista” del capitalismo. En esta fase, las nuevas fuentes de energía, y los nuevos métodos de organización del trabajo, permiten ingresar en el estadio de la sociedad de producción y consumo de masas.

Pues bien, la ruptura socio-ecológica (en 1920-1950) **asociada con la transición a la fase “fordista” del capitalismo** resulta ser incluso más importante, en términos de impacto humano sobre la ecosfera, que la que se dio con el comienzo de la Revolución Industrial. Aunque no podemos ahora desarrollarlo por extenso, vale la pena reparar en fenómenos como los recogidos en el recuadro siguiente.

<sup>15</sup> Los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX inician la conmoción tecnológica y económica asociada con ese giro de la Revolución Industrial a veces llamado *segunda revolución tecnológica*: aprovechamiento del *petróleo* como fuente de energía básica, uso generalizado de la *energía eléctrica*, desarrollo de la industria del *automóvil* y de la *industria química*. Globalmente, el uso mundial de energía inanimada comercial ascendía a aproximadamente 1.100 millones de megavatios-hora en 1860, a más de 4.000 millones en 1890, a 6.089 millones en 1900, 9.387 millones en 1910, 11.298 millones en 1920 y 13.054 millones en 1930 (puede consultarse al respecto la *Historia económica de la población mundial* del historiador Carlo Cipolla (Crítica, Barcelona 1978).

- En la primera mitad de los años cuarenta tienen lugar el desarrollo y empleo bélico de las armas nucleares; desde los años cincuenta se edificará, a partir de estos comienzos, una industria nuclear "civil" (entrecorrimiento porque la expresión constituye para mí una contradicción en los términos). Con el estallido de la primera bomba atómica empleada contra seres humanos (el 6 de agosto de 1945, en Hiroshima) se inaugura una situación históricamente nueva, en la que la acumulación de un poder destructivo inimaginable pone en tela de juicio la supervivencia del ser humano como especie.
- Antes de 1950, la mayoría del dióxido de carbono que las actividades humanas expulsaban a la atmósfera procedía de la combustión de biomasa (madera, residuos vegetales, excrementos animales, etc). Después de esta fecha, en su mayor parte procede de la quema de combustibles fósiles (Clark, 1989). Entre 1950 y 1990, las emisiones anuales de carbono pasaron de 1.620 a 5.941 millones de toneladas (Brown *et al.*, 1994). Entre 1990 y 2007 las emisiones aumentaron un impresionante 37% adicional (Worldwatch Institute, 2009).
- Se calcula que entre 1950 y 1990 los humanos hemos consumido el doble de energía que en toda la historia humana anterior; y entre 1940 y 1990, sólo los estadounidenses han consumido más recursos minerales y combustibles fósiles que todos los demás pueblos del mundo a lo largo de toda la historia humana anterior (Worldwatch Institute, 1991).
- El consumo anual de petróleo pasó de 3.800 millones de barriles en 1950 a 27.635 millones en 2000 (Meadows *et al.*, 2006).
- El consumo mundial anual de metales se multiplicó por un factor superior a diez entre 1945 y 1990 (Meadows *et al.*, 2006). Entre 1955 y 2008 el número de automóviles en el mundo aumentó de 86 a 620 millones, y los viajes en avión se dispararon de 68 millones de personas en 1955 a más de 2.000 millones en 2005 (Worldwatch Institute, 2010a)
- La producción industrial ha crecido 50 veces en los últimos cien años (1885-1985): pero 4/5 de ese crecimiento se han producido a partir de 1950, reseñaba en 1987 el informe *Nuestro futuro común* (Informe de la CMMAD *Nuestro futuro común*, 1988). Entre 1950 y 2000, la producción industrial mundial se multiplicó por ocho (Meadows *et al.*, 2006).
- Entre 1950 y 2000, la producción anual de pulpa de papel pasó de 12 millones de toneladas métricas a 171 (Meadows *et al.*, 2006).
- En el período que consideramos, 1930-1950, tiene lugar la "revolución química" (petroquímica, organoclorados, etc) que progresivamente va inundando la biosfera y nuestras vidas de decenas de miles de sustancias sintéticas. Un elemento importante (por su enorme impacto ambiental) de esa "revolución química" es la *quimización de la agricultura*: mientras que hasta 1950 aproximadamente el aumento de la producción agrícola procedía principalmente de la expansión de los terrenos de cultivo, a partir de esta fecha el factor fundamental son los insumos químicos (King y Schneider, 1991). Por ejemplo, en EEUU el uso de sustancias químicas agrícolas (insecticidas, herbicidas y fungicidas) aumentó en cerca del 500% entre 1950 y 1987 (Commoner, 1992). Y el consumo mundial de abonos químicos pasó de sólo 14 millones de toneladas en 1950 a 143 millones en 1990 (Brown *et al.*, 1994).

En España, la gran intensificación fordista (que en los países más industrializados se implantó en 1920-1950 aproximadamente) tuvo lugar aproximadamente en 1955-1975. El modelo industrial que se puso en marcha en aquellos años era el del capitalismo fordista clásico, con gran peso de la industria básica – cemento, acero, fertilizantes, automóvil–, escasísima eficiencia energética y ambiental, y poca atención dedicada al control de la contaminación. Un símbolo elocuente de este desarrollo –aunque no se cuenta entre los que nos sentimos más orgullosos de evocar– bien puede ser la generación de basura urbana: la producción de residuos sólidos urbanos (RSU) se multiplicó por cuatro entre 1960 y 1975, pasando de apenas 200 grs. por persona y día a cerca de 1 kg.<sup>16</sup> Este salto –la cuadruplicación de la basura– es el que separa a una sociedad "subdesarrollada" de una "desarrollada", según la jerga dominante.

<sup>16</sup> Luego, en España pasamos de 323 kg. de RSU por habitante y año en 1990, a 556 kg. en 2007 (Informe *Sostenibilidad en España 2009*)

## 11. La cultura del capitalismo fordista y posfordista: consumismo

Una coincidencia significativa: una encuesta anual a estudiantes universitarios de primer curso en EEUU, realizada durante más de 35 años seguidos, muestra que desde comienzos de los años setenta hasta hoy la importancia concedida a “tener una buena posición económica” no ha dejado de crecer, mientras que menguaba la de “desarrollar una filosofía que dé sentido a la vida”. Pues bien: los años en que se cruzaron las dos curvas respectivas, para luego separarse en forma de tijera, fueron precisamente 1977-78. Justo los comienzos de la era neoliberal/ neoconservadora...<sup>17</sup> En España, cabría quizá visualizar el cambio cultural que se da desde el franquismo desarrollista y “fordista” de los sesenta hasta nuestra “modernidad posmoderna” de los ochenta mediante el contraste entre el cine de Alfredo Landa (que permitió incluso bautizar al “landismo” como fenómeno sociológico y cultural) y las películas de Pedro Almodóvar.

En nuestro país se desarrolla a partir de los años sesenta del siglo XX una cultura consumista análoga a la que encontramos en otros países occidentales (y que aquí se acopla, en los últimos dos decenios, con esa transición de nuestra economía a una “economía de la adquisición” que diagnostica Óscar Carpintero en el capítulo 29). Cunde lo que se dio en llamar la “cultura del pelotazo” en los ochenta; se extiende una exacerbada cultura de nuevos ricos en 1994-2007, los tres lustros de auge económico (bruscamente quebrados por la crisis que comenzó en 2007). Se produce una estetización generalizada de la vida social (bajo la presión de la propaganda comercial): si antaño “la invasión de los ladrones de cuerpos” parecía adoptar la forma de ideologías políticas alienantes, hoy son las artes mercantilizadas las que se apoderan de nuestras experiencias<sup>18</sup>. El aumento de las operaciones de cirugía plástica –¡incluso las niñas de seis años aprenden que “sin tetas no hay paraíso”!– y los fenómenos televisivos tipo “Operación Triunfo” van de consuno con la disolución de las solidaridades y la degradación de una cultura política democrática que por lo demás nunca fue muy robusta en España. Hay crecimiento de las desigualdades, tolerado por la sociedad, mientras va calando la “lluvia fina” del “cada cual para sí mismo”. Se afianza un cuasi-bipartidismo político que excluye cualquier crítica de fondo al capitalismo neoliberal. Se minimizan de las perspectivas de transformación sociopolítica radical (y con ello las de cualquier transición a la sostenibilidad).

Un indicador decisivo del cambio cultural que se produce es, en mi opinión, el valor atribuido a la movilidad sin límite. Aquí hay que consignar el papel del automóvil privado con sus autopistas, el tren de alta velocidad al que cada capital de provincia desea estar conectada, los vuelos (democratizados con el *low-cost*)... Se multiplican las agencias de viajes, los portales de internet especializados en “escapadas”, las revistas especializadas en turismo y motores... Reductivamente, se identifica la libertad (un valor básico para el ser humano, magnificado además por la cultura europea desde el Renacimiento) con esta movilidad exacerbada en cuya base encuentra el sobreconsumo de materiales y energía (sobre todo combustibles fósiles).

<sup>17</sup> Erik Assadourian, “Auge y caída de la cultura consumista”, en Worldwatch Institute (2010b).. EEUU marcó el rumbo que luego ha seguido Occidente en general. En el informe *Jóvenes españoles 2010* de la Fundación Santa María, hecho público en noviembre de 2010, nos enteramos de que “ganar dinero” es muy importante para el 47% de los jóvenes encuestados; en cambio “llevar una vida moral y digna” lo es solamente para el 43%. (Declaran que la política es muy importante para ellos/as sólo el 7%, la religión el 6%)

<sup>18</sup> “Muchos críticos de arte especializados sugieren que, en la actualidad, las artes han conquistado todo el mundo de los vivos. Los sueños supuestamente ociosos de la vanguardia del siglo pasado se han realizado, aunque no necesariamente en la forma que ellos deseaban y confiaban que sería su victoria. Parece que una vez alcanzada ésta, las artes ya no necesitan las obras de arte para manifestar su existencia...” (Bauman, 2009, p. 91).

## 12. “Escapada virtual”

Un factor cuya importancia resulta imposible exagerar es la escapada virtual que se generaliza en una sociedad donde los ojos están cada vez más prendidos de las pantallas de televisiones, ordenadores y consolas de videojuego: “La escapada virtual consiste en relacionarse, percibir, preocuparse, sentir emociones y ocuparse más de las pantallas que del territorio, mientras éste va siendo progresivamente devastado” (Cembranos, 2009). Cembranos señala que el desplazamiento progresivo de nuestras preocupaciones desde las ventanas hacia las pantallas puede tener consecuencias fatales tanto para la salud del territorio como para nuestras relaciones reales. “La dificultad que experimenta el cerebro para distinguir entre la realidad y la realidad virtual facilita un proceso de sustitución de las personas reales por personas virtuales (auge de la prensa rosa) y provoca un fuerte aislamiento. Nos sentimos mirados, pero nadie nos mira...”

## 13. Nexos de los impulsores indirectos entre sí, y con los directos

El impacto de la cultura (valores, normas, ideas y creencias “equivocados” en cuanto impulsores indirectos de insostenibilidad) sobre los otros impulsores indirectos y sobre los impulsores directos no resulta difícil de discernir. Creencias erróneas sobre la capacidad de absorción de contaminación y otros impulsores directos de cambio por parte de los ecosistemas, asociadas con la valoración excesiva de los intereses privados de lucro, llevan a políticas muy laxas de control de la contaminación –con el desenlace en horrores concretos del tipo de las balsas de fosfoyesos de Fertiberia en la bahía de Huelva. Un ideal de vivienda centrado en el chalé privado con jardín, con baja densidad de edificación, y la exaltación de las segundas y terceras viviendas de propiedad privada, asociado todo ello de nuevo con la valoración excesiva de los intereses privados de lucro, conduce a la desastrosa política de ocupación del territorio que tuvo lugar en España en los decenios últimos. La falsa identificación de la libertad con la movilidad sin trabas conduce a cientos de kilómetros adicionales de autopistas, AVE y vuelos en avión –con los efectos que ello tiene sobre las emisiones de gases de “efecto invernadero” y por tanto sus implicaciones en el cambio climático.. La creencia en que los demás seres vivos y los ecosistemas son meros recursos al servicio de los intereses humanos, asociado todo ello de nuevo con la valoración excesiva de los intereses privados de lucro (en cada caso habría que introducir esta cláusula), desemboca en el modelo de ganadería y agricultura industrial que padecemos, con sus enormes impactos ambientales. Y así podríamos continuar este recuento...<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Propondré sólo un ejemplo final. En el suplemento cultural *Babelia* del 20 de noviembre de 2010, un director de cine español se declaraba –lo cuenta la periodista Rocío García – “enloquecido, eso sí, por un continente, África, y un lugar concreto: el desierto del Ténéré, al norte de Níger –‘es donde siento de verdad la paz, el silencio, la soledad’ –, un sitio muy peligroso hoy por estar asentadas allí bases de Al Qaeda”. En este caso, verdaderamente espectacular, una idea equivocada de “autorrealización” – ¡la paz, el silencio y la soledad son sobre todo realidades interiores!— conduce a este conciudadano nuestro a poner en juego cantidades ingentes de energía y materiales para refugiarse en el desierto del Ténéré, con egoísta desprecio de las complicaciones geopolíticas (Al Qaeda) que, si las cosas vinieran mal dadas, podrían desembocar en la necesidad de un rescate diplomático y/o militar, poniendo en juego todavía muchos más recursos adicionales...

## 14. Valores ambientales: la investigación demoscópica

Mucha investigación demoscópica se complace en indicar una conciencia ambiental cada vez más generalizada entre los españoles/as, pero haríamos mal en echar ninguna campana al vuelo: los hechos, tozudamente, van por otro lado. Desde luego, encontrar una agencia de viajes y un negocio de fotodepilación casi en cada manzana de cada ciudad española<sup>20</sup>, en el último período de *boom* económico (los tres lustros que van desde mediados de los noventa hasta 2007-2008, con el estallido de la crisis inmobiliaria, financiera y económica), no supone precisamente un indicio de cambio hacia la sostenibilidad. ¿Qué tienen los sociólogos que decirnos al respecto?

Un estudio de síntesis reciente es la monografía del CIS “Opiniones y actitudes” nº 67, sobre *Ciudadanía y conciencia medioambiental en España* (Valencia *et al.*, 2010; Díez Nicolás, 2004). No comparto el marco normativo del estudio –sostenibilidad como *modernización ecológica* del capitalismo y la democracia liberal–, pero de todas maneras su interpretación de la evidencia empírica disponible –que se refiere básicamente al período 1996-2010– no depende decisivamente de ese marco, y sugiere un terreno común de encuentro para quienes entienden la *ciudadanía ecológica* de otra forma (por ejemplo, desde un republicanismo cívico penetrado de valores medioambientales, o desde el ecosocialismo).

Los autores distinguen tres tipos de disposición ciudadana hacia el medio ambiente: (1) *adhesión moral* (cierta conciencia ambiental, sin que ésta encuentre expresión directa en el estilo de vida o las preferencias políticas; algo más en terreno del decir que del hacer). (2) *Cooperación voluntaria* (con acciones voluntarias que impliquen cierto cuidado del medio ambiente, más allá del mero respeto a las leyes). (3) *Participación activa*, desarrollando un compromiso activo con la causa medioambiental, mediante distintas formas de participación cívica y política (Valencia *et al.*, 2010).

Pues bien, lo que la –limitada– evidencia empírica disponible muestra es que **esa “adhesión moral” de los españoles y españolas –declarada en encuestas de opinión– no se refleja después en su conducta.** “La proclamación de valores ambientales no tiene el debido reflejo en la vida de quienes los declaran”.

Por otra parte, se aprecia un considerable “déficit informativo y aún cognitivo”: “todo indica que la mayoría de los ciudadanos carece de la información y el conocimiento necesarios para poner en práctica su conciencia medioambiental, de modo que esta deje de ser una mera declaración de intenciones, para producir algún impacto en el mundo real”. De manera típica, los españoles y españolas declaran estar *ellos mismos* altamente preocupados por el medio ambiente y los problemas ecológicos, pero *al mismo tiempo* creen que los demás no lo están, y “es generalizado el escepticismo acerca de las mejoras que puedan lograrse mediante la sola acción individual (...). Así, son mayoría quienes piensan que ‘no tiene sentido que yo personalmente haga todo lo que pueda por el medio ambiente, a menos que los demás hagan lo mismo’.”

“Si indagamos acerca de sacrificios concretos en defensa medioambiental, yendo del terreno de las declaraciones al terreno de los hechos, nos encontramos con una evidente contradicción entre la conciencia ambiental expresada y el estilo de vida adquirido con el estatus socioeconómico (...). Así, casi la mitad de la población se mostraba fuertemente contrariada en 2004 ante la idea de pagar precios más elevados para proteger el medio ambiente, mientras que poco más de un cuarto de la misma estaría dispuesto a hacerlo. Mayor es el porcentaje de quienes se negarían a pagar muchos más impuestos con la misma finalidad. Igualmente próximos al 50% son los que declaran no aceptar recortes en el nivel de vida con el ánimo de proteger el medio ambiente”

<sup>20</sup> Un dato interesante: según los expertos (p. ej. Ildelfonso Grande, profesor de comercialización e investigación de mercados en la Universidad de Navarra), en los últimos tres lustros, en España, se viene observando un incremento espectacular de productos cosméticos y de belleza antes típicamente femeninos, y que ahora pasan al mercado masculino. En 2010, los varones suponen aproximadamente el 30% de los 5.000 millones de euros que mueve el sector anualmente. Con ello, los españoles van aproximándose a pautas que en los “países de nuestro entorno” se adoptaron antes: el mismo experto dice que en el Reino Unido las mujeres gastan semanalmente unas 14 libras en cuidados, y los varones 18.

El nivel de participación en grupos o asociaciones con objetivos medioambientales es muy bajo: según diversas encuestas oscilaría, en el primer decenio del siglo XXI, entre el 1'8 y el 3'8% de la población. “El ciudadano español ni aprovecha los cauces participativos existentes –como la Agenda 21, por ejemplo– ni asume un papel activo en la defensa del medio ambiente. (...) Esta renuencia participativa, indicativa de una falta de tensión pública endémica en el ciudadano español, está en consonancia con la demanda de soluciones públicas para la sostenibilidad, de tal manera que el ciudadano se muestra dispuesto a *cooperar* con las autoridades en la realización de la misma, pero no tanto a *participar* políticamente en su definición democrática”.

En conclusión, “el medio ambiente está lejos aún de constituirse en una verdadera prioridad social” (Valencia *et al*, 2004).. Y los dichos están desconectados de los hechos...

“La conciencia medioambiental de los españoles se caracteriza por su debilidad. De hecho, si consideramos al ciudadano ecológico como aquel en quien concurren no sólo el cumplimiento de las obligaciones legales ambientales, sino también un cierto número de virtudes morales y disposiciones prácticas hacia el entorno, puede afirmarse que el ciudadano ecológico español –todavía– no existe. (...)La conciencia ambiental tiende a expresarse retóricamente –en forma de valores y opiniones ambientales– antes que actitudinalmente –mediante prácticas sostenibles–. Es decir, el ciudadano expresa valores ambientales, pero no los realiza en la práctica.” (p. 75)

## 15. Hartazgo de lo que uno no come

Una dificultad adicional es que en los primeros años del siglo XXI cunde lo que cabría llamar una generalizada falsa conciencia sobre las políticas ambientales y la cultura ecológica en España. ¿En qué sentido? La popular escritora estadounidense –afincada en Venecia– Donna Leon, conocida no sólo por sus novelas negras sino también por su activismo medioambiental, se quejaba en cierta ocasión: “Cuando empiezo a hablar de ecología la gente bosteza. Antes de abrir yo la boca ya ponen cara de hastío”<sup>21</sup>. Análoga sensación de hartazgo sin haber comido casi nada –en lo que a acción pro-ecológica eficaz se refiere– hallamos en España: como si el país tuviera en el estómago uno de esos balones llenos de aire que los cirujanos implantan a veces para combatir la obesidad mórbida...

Acerca de las cuestiones ecológicas y ambientales, parece cundir el cansancio y un desengañado hastío entre la población –lo que se manifiesta en la vigencia del estereotipo cultural del “ecologista coñazo”<sup>22</sup>–, asunto que no deja de tener su punta de paradoja, pues la cultura que prevalece –la que se traduce en prácticas no discursivas– es abrumadoramente productivista. Sin duda esto tiene que ver con la generalizada banalización y mediatización de lo ecológico en una cultura donde las prácticas del *marketing* tienden a invadirlo todo, de manera que también los discursos de sostenibilidad –por lo demás, como hemos visto, a menudo divorciados de las prácticas– tienden a traducirse –muy reductivamente– un *marketing* verde.

Por ejemplo, comenta el avispado novelista Rafael Reig: “Se echa en falta el Quijote o el Cándido de nuestra sociedad, el que cumpla a rajatabla [como Don Quijote el código de la caballería] el (tedioso y pormenorizado) reglamento de la corrección política, la solidaridad, la tolerancia, la multiculturalidad, el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, la salud, la gimnasia, la indumentaria y hasta la sexualidad contemporánea” (Reig, 2010). Resulta singular que, en esta época de dominio cultural aplastante por parte del paleoliberalismo neoconservador, ésa que sugiere Reig sea la norma cultural frente a la que habría que levantar las armas de la sátira...

<sup>21</sup> Conversación con Petra Reski en *El País Semanal*, 28 de febrero de 2010, p. 30.

<sup>22</sup> Un botón de muestra: en enero de 2011 las autoridades canarias y los herederos de Eduardo Chillida han relanzado el proyecto de horadar la montaña protegida de Tindaya en Fuerteventura, que el escultor vasco ya fallecido concibió en 1993. La oposición del movimiento ecologista local es cerrada, y no carece de buenos argumentos: Luis Chillida –hijo del escultor– los desestima tildando de “coñazo espantoso” a los ecologistas críticos de la obra (Ansede, 2011)..

Otro ejemplo inquietante: hablando en una entrevista –publicada en el mismo suplemento cultural una semana después– acerca del deseo de acercar la arquitectura a la Naturaleza, el gran arquitecto Rafael Moneo se refiere a “una arquitectura que, de acuerdo con la ideología dominante, pueda ser calificada como ecológica”. Pero ¿cómo no ver que resulta un disparate pensar el ecologismo en términos de “ideología dominante”? Sólo si se lo identifica con un discurso medioambientalista hipócrita y divorciado de la acción, en realidad reducido a teñir de verde cuatro tópicos insustanciales, tendría sentido decir del ecologismo algo así...

No hay –nunca– vacío moral (tampoco cuando estamos o nos creemos en medio de una “crisis de valores”). Otra cosa es que se den situaciones en que los valores vigentes son –al menos en parte– más bien disvalores o antivalores (desde el punto de vista de la emancipación humana y la sustentabilidad ecológica, cabe precisar). Como en la España de hoy mismo... Se siguen santificando el dinero y el éxito –a pesar de la conmoción que tendría que haber supuesto la crisis económica que comenzó en 2007–; los valores de la izquierda –la igualdad, la justicia, el trabajo– son despreciados.

## 16. En síntesis: capitalismo e insostenibilidad

*Ninguna cultura es mejor que sus bosques*, dijo W.H. Auden, y nos lo recuerda Ronald Wright: “Las civilizaciones han desarrollado muchas técnicas para obligar a la tierra a producir más alimento, unas sostenibles y otras no. La enseñanza que deduzco del pasado es ésta: que la salud de la tierra y del agua –así como la de los bosques, que son los lugares donde se conserva el agua– es la única base duradera para la supervivencia y el éxito de cualquier civilización” (Wright, 2006). Sin embargo, esta clase de nociones resultan muy ajenas a la cultura que ha desarrollado el capitalismo (sobre todo en su última fase neoliberal/neoconservadora). Prevalece el ímpetu de dominación de la naturaleza mediante la técnica, convirtiendo los ecosistemas, sus componentes y la biodiversidad que albergan en mercancías susceptibles de contribuir a la acumulación privada de capital.

“El capitalismo cuenta con unos 500 años de existencia –unos 250 de capitalismo mercantil, seguidos por el capitalismo industrial de los últimos 250 años –, menos del 0’4% total de la existencia humana. (...) En esa pequeña fracción de la historia humana, la naturaleza cooperativa, atenta y dada a compartir, presente en el carácter humano, ha visto reducida su importancia, mientras que la competencia agresiva ha pasado a ser prominente a fin de promover un sistema basado en la acumulación de capital, así como para poder sobrevivir dentro de dicho sistema. De la mano del capitalismo se ha desarrollado una cultura cuyo epítome lo forman la codicia, el individualismo, la explotación de hombres y mujeres por parte de los demás y la competencia...” (Magdoffy Magdoff, 2005).

La cultura (hegemónica) del capitalismo neoliberal actúa sin duda como un decisivo impulsor indirecto de la degradación ecológica de España (y de la que causan las conductas de los españoles/as en otros lugares del mundo). La raíz del problema no está en el exceso de población (aunque la estabilización demográfica sea sin duda un requisito previo de la sostenibilidad), ni en la tecnología considerada abstractamente (aunque no quepa aceptar una supuesta “neutralidad” de la tecnología), ni tampoco en las características de la naturaleza humana (aunque encontremos en ésta una problemática *hybris* sobre la que volveremos enseguida, sabemos que, históricamente, el mismo *anthropos* ha construido comunidades sostenibles y otras insostenibles). La raíz, el motor causal, se halla en el proceso de acumulación de capital, sobre todo en su forma actual (lo que para abreviar solemos llamar globalización neoliberal). En las instituciones económico-políticas básicas del capitalismo, y la cultura asociada con ellas, se halla la raíz de nuestra insostenibilidad presente. Albert Recio –economista de la UAB– enuncia con claridad las dimensiones más importantes del problema:



“La crisis ambiental no es sólo un problema natural. Es, fundamentalmente, un problema social. Del modelo de instituciones que organizan la vida económica. Una economía capitalista necesita el crecimiento continuado para el buen funcionamiento de su institución central, la empresa capitalista. También porque el crecimiento permite postergar indefinidamente el debate sobre la distribución del producto social y legitima el beneficio privado por su papel en la inversión. (...) Sin construir otro modelo de estructuras institucionales, donde existan verdaderos mecanismos de democracia económica (...) va a ser difícil alcanzar algún tipo de equilibrio sostenible de la vida humana en el planeta” (Recio, 2007),

## 17. Necesitamos cambiar, pero...

Visto todo lo anterior, no resulta difícil coincidir con Jordi Pigem cuando afirma:

“La crisis ecológica es la expresión biosférica de una profunda crisis cultural, una crisis derivada del modo en que percibimos nuestro lugar en el mundo. Buscamos el sentido de la vida en la acumulación, mientras el mar se vacía de peces y la tierra de fauna y flora silvestres. Liberarnos de la idolatría del consumo y del crecimiento por el crecimiento requiere transformar el imaginario personal y colectivo, transformar nuestra manera de entender el mundo y de entendernos a nosotros mismos. Un criterio para ello es abandonar la sed de riqueza material a favor de otras formas de plenitud. No se trata de ascetismo. Al fin y al cabo, la revista *Décroissance* lleva como subtítulo *Le journal de la joie de vivre* (Pigem, 2009).

Lo que necesitamos no queda por debajo de una revolución cultural:

“Una radical reorientación de la especie humana, desde la carrera actual literalmente insensata hacia una condición de equilibrio, de la competición a la cooperación, no sólo pide una reforma de la economía, sino una revolución cultural, o incluso antropológica. Un desarrollo de la conciencia, en lugar de un crecimiento de la potencia. Del ser, en lugar del tener. El final del paradigma economicista, es decir, de la autonomización de la economía, para reintroducirla en el ámbito de una sociedad que haya recuperado la conciencia de los límites naturales y la necesidad de solidaridad social” (Ruffolo, 2006).

El problema es que no bastan –ni de lejos– las apelaciones bienintencionadas a la transformación personal. “Tratar de cambiar el mundo simplemente cambiando el corazón del hombre y de la mujer, sin cambiar las estructuras, puede constituirse en una excusa para dejar todo como está”(Gadotti, 2002). Por decirlo muy brevemente: no es un asunto de autoayuda, es un asunto de luchas sociales<sup>23</sup>. Y una vez identificados los problemas, poner en marcha los cambios culturales necesarios puede ser un asunto de plazos muy largos: pensemos en los dos ejemplos españoles a los que antes me referí (los movimientos socio-culturales del krausismo-institucionalismo y el anarquismo naturista).

La cultura donde nacemos y crecemos nos proporciona nuestras prácticas sociales “por defecto”, y tratar de enjuiciar críticamente –y acaso transformar colectivamente– algunas de esas prácticas requiere casi siempre grandes esfuerzos.

<sup>23</sup> Aunque, para no ponernos las cosas demasiado fáciles, recomiendo meditar atentamente la advertencia del gran Serge-Christophe Kolm: “Mucha gente ha visto que hacía falta ‘cambiar al ser humano’. No hablemos de quienes intentaron hacerlo a la fuerza, y por tanto contra la libertad y la felicidad –incurriendo por el contrario en crímenes sangrientos. Pero quienes lo intentaron con sinceridad en general pensaron que bastaba con cambiar las condiciones externas de los individuos. Ahora bien, las condiciones externas de una persona son, de entrada, las demás personas. Se trata por tanto de una imposibilidad lógica, y de tal error se derivan los mayores dramas del siglo XX. La única solución es la autotransformación libre de cada uno, donde otras personas no intervienen más que para dar consejos sobre la forma de conocer y dirigir la mente de uno” (Kolm, 1984).

## 18. ...no hay atajos

No hay atajos. Uno no se inventa una nueva cultura *prêt-à-porter* como el mago que se saca un conejo de la chistera. Invocar retóricamente los valores de la ética ecológica no nos acerca a ellos. Es cierto que los individuos podemos modelar nuestro carácter de acuerdo con designios conscientes (ya los antiguos griegos sabían mucho de eso: basta releer la *Ética a Nicómaco*)<sup>24</sup>, y los grupos humanos pueden actuar colectivamente sobre su cultura, transformándola hacia nuevos valores (en España, he de llamar de nuevo la atención sobre los valiosos precedentes del krausismo burgués y el naturismo obrero de signo anarquista). Pero –salvo si hablamos de crisis agudas– se trata de procesos complejos, a medio y largo plazo: exigen esfuerzos sostenidos y los resultados se miden en lustros, en decenios (o sea, los lapsos en que se desarrollan los procesos de socialización).

También es cierto, por otra parte, que si se dan crisis graves que entrañen quebrantos considerables del orden socioeconómico pueden abrirse “ventanas de oportunidad” para cambios de conciencia menos lineales. Una de las “Conclusiones aprobadas por unanimidad en el grandioso mitin del Olympia” de la CNT, en febrero de 1937, decía: “Elaboración de una moral de sacrificio para la guerra”<sup>25</sup>. Elaborar una moral, de forma intencionada, no es un propósito que resulta fácil de llevar adelante en ninguna circunstancia: pero quizá precisamente en la conmoción de una guerra cuente con más opciones tener éxito que en otros contextos. En cuanto a nosotros, en el mundo del siglo XXI, pocas dudas deberíamos abrigar acerca de la cercanía de grandes crisis en nuestro horizonte, en este nuestro mundo de “efecto invernadero inducido” desbocado y *peak oil*.

“Tendría que haber llegado para cualquier persona dotada de sentido moral, y para todos, el momento de disociarse. Prerrequisito para una acción disconforme, realmente innovadora e incisiva. Para evitar el suicidio en masa o la narcotización de los individuos, haría falta un salto en el imaginario social, colectivo. (...) Una idea de sociedad (no un modelo preconfeccionado en abstracto por presuntas vanguardias) abierta, autodeterminada y capaz de autogobierno. Un modelo de relaciones voluntarias, cooperativas, no mercantilizadas. Un nuevo comunitarismo y un nuevo humanismo capaz de contemplar la Tierra, que supere el pensamiento dualista mente/ cuerpo, hombre/ naturaleza. Una transfiguración de la actual condición antropológica. (...) Para salir del armazón cultural, psicológico, social y político de la modernidad contemporánea (crecimiento destructivo, homologación deshumanizadora, violencia sistemática) nos vendría bien un pensamiento realmente herético capaz de concebir lo inconcebible, de expresar lo inefable y de actuar con voluntad de no-potencia” (Cacciari, 2010).

Y, en cualquier caso, para los animales culturales que somos no hay forma de esquivar el bucle cultural remitiéndonos a nuestra naturaleza humana animal. Ésta es real, sin duda: somos “el tercer chimpancé”, cierta clase de simios sociales cuyo linaje se separó del de chimpancés y bonobos hace unos pocos

<sup>24</sup> Entre los contemporáneos, hemos de remitir la noción de *preferencias de segundo orden* (o “metapreferencias”) de Harry Frankfurt. Como se ha dicho, este autor sostiene que lo distintivo de una persona es la capacidad para realizar una evaluación autorreflexiva, que se manifiesta a través de la formación de deseos de segundo orden, es decir, aquellos deseos que tienen por objeto un deseo de primer orden. Un deseo de primer orden tendría por objeto simplemente una cosa o una actividad, como por ejemplo desear comer postres con crema, mientras que un deseo de segundo orden tendría por objeto un deseo de primer orden, por ejemplo, desear no desear comidas con alto contenido calórico. Para Frankfurt lo distintivo de un sujeto autónomo es la capacidad de autorreflexión manifiesta en la posibilidad de formación de “metapreferencias” o preferencias de segundo orden (Frankfurt, 2006).

<sup>25</sup> Daba cuenta de ello *Solidaridad Obrera* el 23 de febrero de 1937.

millones de años<sup>26</sup>. Pero remitirnos a eso no nos sirve de mucho: incluso cuando enfatizamos las necesidades básicas ancladas en nuestra naturaleza simia, y la importancia de la corporalidad en una concepción deseable del bienestar humano, estamos haciendo una opción de valor, es nuestra cultura la que aconseja recurrir a nuestra naturaleza (animal). Sería mucho más sostenible espulgarlos más (en sentido amplio, no necesariamente literal: cuidarnos unos a otros en relaciones cara a cara) y viajar menos, pero no es que nuestra naturaleza nos imponga lo primero, sino que optamos por una cultura donde espulgarse sea valioso (frente a otras opciones posibles: subordinarlo todo al deseo de viajar a Marte, por ejemplo; Riechmann, 2004). Un filósofo moral tan lúcido como Alasdair MacIntyre insiste en que

“al transformarse [culturalmente], el ser humano se convierte en un animal reencauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa. La segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza animal. El ser humano sigue siendo un animal con identidad animal” (MacIntyre, 2001).

Creo que MacIntyre ahí minusvalora nuestro problema: pensemos por ejemplo en implantes biónicos que puedan dotar de sentidos y capacidades nuevas al ser humano... Nuestra naturaleza animal se halla abierta, como si dijéramos “desfondada” por la cultura<sup>27</sup>. El hecho es que no podemos saltar fuera de nuestra propia sombra, **no hay para nosotros un “afuera” del lenguaje y la cultura**. No podemos esquivar nuestro ser cultural para regresar a un ser natural previo a la cultura humana (como querrían quizá ciertos adalides del primitivismo).

## 19. Hacia una cultura de la sostenibilidad

Teniendo todo ello en cuenta, vale la pena intentar una reflexión somera sobre las posibilidades de que se desarrolle una cultura de la sostenibilidad. Pero ¿qué valores serían centrales en una cultura semejante? He llamado la atención acerca de la idea de autocontención en toda una pentalogía publicada entre 2000 y 2009<sup>28</sup>. Al versado en filosofía práctica, la idea de autocontención le evocará quizá ecos de la doctrina aristotélica del justo medio (*mesotés*), la cual, según Bertrand Russell, resulta poco excitante, pero es verdadera (Russell, 2003). Hemos de intentar mantenernos en el justo medio, evitando los vicios que resultan de un defecto o un exceso.

<sup>26</sup> Hace unos siete millones de años, para ser más exactos. Sin embargo, cabe matizar —con Javier Sampedro— que en 2006 la más avanzada comparación entre el genoma humano y el del chimpancé ha revelado que la separación de estas dos especies no ocurrió en nada parecido a un episodio, sino a lo largo de toda una era de cuatro millones de años, que ya había empezado mucho antes (hace 11 millones), y que terminó mucho después: hace “probablemente menos de 5,4 millones de años”, según los científicos de Harvard y el MIT. “El tiempo de separación de siete millones de años es solo el promedio de las diferencias. La realidad es que hay grandes bloques genómicos que son mucho más similares entre humanos y chimpancés que el promedio. Es decir, que se separaron mucho después que el resto del genoma. El caso extremo es el cromosoma X, que según los científicos de Boston ‘tiene menos de 5,4 millones de años’. La media es siete porque otros bloques tienen casi diez millones de años”. Javier Sampedro, “Amor híbrido en tiempos de calentamiento”, *El País*, 16 de diciembre de 2010.

<sup>27</sup> MacIntyre, apoyándose en Tomás de Aquino, sostiene que “un bien mueve a un agente a orientar su acción hacia ese fin y a tratar el logro de ese fin como un bien logrado. De manera que los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza, que deben ser alcanzados. (...) Para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios, de modo que la orientación de los delfines hacia la consecución de objetivos justifica que se hable de los bienes propios y característicos de los delfines”, y análogamente con los seres humanos (*Animales racionales y dependientes*, p. 38). El problema es que *no hay un conjunto cerrado de bienes propios de los seres humanos* (como si lo hay para los delfines: cazar pescado, jugar, aparearse, etc.). ¿Qué diríamos de los “bienes propios de la naturaleza humana” que prolíficamente nos propone Donatien Alphonse François, Marqués de Sade, por ejemplo en *Los 120 días de Sodoma*?

<sup>28</sup> Se trata de los volúmenes *Un mundo vulnerable*, *Biomimesis*, *Gente que no quiere viajar a Marte*, *La habitación de Pascal* y *Todos los animales somos hermanos* (todos ellos en la editorial madrileña Libros de la Catarata).

“No se trata de deshacerse de toda emoción o pasión provocadas por sucesos o incidentes hijos del azar, sino de controlar las pasiones de acuerdo con una regla primordial: busca el término medio, busca en la vida el comedimiento (Kolakowski, 2008).

He llamado la atención otras veces sobre lo siguiente: esta búsqueda del “término medio” –aquí nos interesa sobre todo un “término medio” relativo al metabolismo entre sociedad y naturaleza– tiene un sentido muy profundo, muy arraigado en la estructura de la realidad. Si inyectamos un exceso de energía en un sistema complejo, éste será incapaz de asimilarla y acabará desorganizándose...

“Los sistemas autoorganizados existen en situaciones en las que consiguen suficiente energía, pero no demasiada. Si no consiguen suficiente energía de suficiente calidad (por debajo de un umbral mínimo), las estructuras organizadas no tienen base y no se da auto-organización. Si se suministra demasiada energía, el caos se adueña del sistema, pues la energía sobrepasa la capacidad disipativa de las estructuras y éstas se derrumban. De forma que los sistemas auto-organizados existen en el terreno intermedio entre lo suficiente y lo no demasiado” (James y Schneider, 1994).

Encontramos la misma intuición en ese formidable libro que es *La termodinámica de la vida* de Schneider y Sagan: “Los sistemas alejados del equilibrio [entre ellos, los ecosistemas y los organismos vivos: se refieren al equilibrio termodinámico, ese poco deseable estado de máximo desorden y disipación energética] parecen surgir cuando existe un ciclo energético y material suficiente pero no excesivo” (Schneider y Sagan, 2008). Es la misma dinámica de sistemas complejos como los ecosistemas y los organismos vivos la que conduce hacia la virtud de la *suficiencia*, hacia el término medio (entre la escasez de energía y su sobreconsumo): uno barrunta que Aristóteles se sentiría cómodo entre los modernos teóricos de sistemas complejos.

## 20. Contra la *hybris*

Ahora bien, ¡una cosa es decirlo y otra hacerlo! La desmesura humana (que los griegos antiguos llamaron *hybris*, y los cristianos pecado original) no es algo episódico ni secundario en nuestra vida: más bien parece pertenecer a la misma naturaleza de un animal lingüístico como lo somos nosotros.

“Nuestra condición de ‘caídos’ tiene que ver con el sufrimiento y la explotación que acarrea inevitablemente la libertad humana. Radica en el hecho de que somos animales contradictorios, pues nuestros poderes creativos y destructivos emanan más o menos de la misma fuente. El filósofo Hegel creía que el mal florecía a la par que la libertad individual. Una criatura dotada de lenguaje puede expandir mucho más allá el restringido radio de acción de las criaturas no lingüísticas. Adquiere, por así decirlo, poderes divinos de creación. Pero como la mayoría de las fuentes potentes de invención, estas capacidades son también sumamente peligrosas. Un animal así corre el peligro constante de desarrollarse demasiado rápido, sobrepasarse a sí mismo y acabar quedándose en nada. La humanidad tiene un cierto elemento potencial de autofrustración o autoperdición. Y eso es lo que el mito bíblico de la Caída se esfuerza por formular, pues Adán y Eva emplean sus poderes creativos para deshacerse a sí mismos. El ser humano es el Hombre Fáustico, de ambición demasiado voraz para su propio bienestar y eternamente impelido más allá de sus propios límites por el reclamo de lo infinito. Esta criatura hace el vacío a todas las cosas finitas en su arrogante relación amorosa con lo ilimitable. Y como el infinito es una especie de nada, el deseo de esa nada constituye una expresión de (...) la pulsión de muerte freudiana” (Eagleton, 2010).

Con el lenguaje y la cultura salimos –a medias, claro: sólo a medias– fuera del mundo natural, lleno de mecanismos de homeostasis y autorregulación: se vuelven posibles todos los excesos, todas las desmesuras.

“En comparación con esa estable eficiencia [de la naturaleza], la inteligencia humana resulta mercurial e inquietante. Estamos impulsados por necesidades y expectativas inagotables. Nuestra inteligencia es una maquinaria hiperbólica. No queremos simplemente sobrevivir, como quieren el mejillón y la gallina, sino que queremos vivir, convivir, crear, liberarnos, superarnos, en una palabra, supervivir. Esto no quiere decir vivir por encima de nuestras posibilidades, lo que sería quimérico, sino vivir por encima de nuestras realidades, o sea, vivir dirigidos por la posibilidad, que es irreal, inventada, fantaseada” (Marina, 2010).

El ser humano es, constitutivamente: un ser desequilibrado: pero el capitalismo potencia esto hasta el infinito –exactamente lo contrario de lo que debería hacer un sistema socioeconómico aceptable. En la cultura de la *hybris* que hoy prevalece, necesitamos recordarlo más que nunca. Las instituciones que necesitamos deben servir para reequilibrar, no para desequilibrar más aún al ya desequilibrado.

“Lo infinito (el inacabable impulso por obtener beneficios, la marcha incesante del progreso tecnológico, el poder permanentemente creciente del capital) siempre corre el riesgo de aplastar y ahogar a lo finito. El valor de cambio –que, como bien reconoció Aristóteles, es potencialmente ilimitado – prevalece sobre el valor de uso. El capitalismo es un sistema que necesita estar en perpetuo movimiento simplemente para mantenerse donde está. La transgresión constante forma parte de su esencia. (...) El capitalismo no es la causa de nuestra situación de ‘caída’, como tienden a imaginar los izquierdistas más ingenuos. Pero, de todos los regímenes humanos, es el que más exacerba las contradicciones incorporadas en un animal lingüístico” (Eagleton, 2010).

## 21. Reequilibrar al desequilibrado

Un animal lingüístico y técnico –como *Homo sapiens sapiens*– es un ser inherentemente desequilibrado. El lenguaje y la cultura nos desequilibran: son también lo único que puede reequilibrarnos. Donde no resulta ya posible una homeostasis natural, la inmensa potencia de lo simbólico puede sustituirla por una homeostasis cultural: lo sabemos tanto por la historia y la etnografía (que nos aportan múltiples testimonios de sociedades “reequilibradas”) como a través del análisis teórico (tratado como “racionalidad ecológica” en Riechmann, 2009). Como sugería hace más de tres decenios Manuel Sacristán, “hemos de reconocer [en la era de la crisis socioecológica global] que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada” (Sacristán, 1987). Y por eso “la operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se pueden resumir en una de las sentencias de Delfos: *de nada en demasía*” (Sacristán, 1987). Tan arcaica que no está de más seguir escuchando al viejo Solón: “Les aguardan muchos sufrimientos a causa de su desmesura [*hybris*], pues no saben frenar el hartazgo ni moderar la alegría...” (*Elegías*, III, 8) Con los recursos del lenguaje y la cultura, hemos de aprender a frenar el apetito de mercancías y moderar el exceso de entusiasmo por lo superhumano (o transhumano).

El gran cometido de lo que podemos llamar la “fábrica social” –la construcción colectiva de una socialidad decente– es equilibrar al desequilibrado. Si nos dedicamos –como lo hace la desbocada maquinaria capitalista– a desequilibrarlo aún más, estamos perdidos.

“Cuando a la mayoría le parece que la humanidad se ha liberado de las limitaciones impuestas por la naturaleza es, justamente, cuando estas limitaciones aparecen como un muro al que nos aproximamos vertiginosamente en un auto en constante aceleración (tomando prestada una

conocida imagen de Ramón Margalef, gran maestro de la ecología española). Esta aceleración, y las respuestas no lineales de los sistemas complejos naturales y sociales, son los riesgos mayores a los que nos enfrentamos. (...) La sociedad debe aprender a vivir en los sistemas ecológicos y planetarios, y no en contra de ellos (Terradas, 2008)

En sendos pasos de sus diálogos *Gorgias* y *República*, escritos hace veinticuatro siglos, Platón argumenta que el ser humano que no es capaz de poner límites a sus deseos será infeliz, pues los deseos ilimitados nunca podrán satisfacerse. Para seres finitos, frágiles e imperfectos hay una conexión no sólo conceptual entre autocontención y posibilidades de vida lograda. Haríamos bien en recuperar esta porción de antigua sabiduría griega.

## 22. “Expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional”

Tal era, ya lo vimos antes, la fórmula con que el gran pensador greco-francés Cornelius Castoriadis captaba algo esencial de la cultura occidental: cultura que culmina en la clase de sociedad biocida que hoy tiende a convertirse en planetaria. Vale la pena fijarse en tres elementos de la frase: en primer lugar una *hybris* que, al no reconocer límites de ninguna clase, se condena a chocar contra las estructuras y consistencias de los seres vivos finitos en un planeta limitado; en segundo lugar un impulso de dominación tanático, nacido seguramente de grietas de la psique humana donde se ha aventurado sobre todo el psicoanálisis; en tercer lugar una clase de racionalidad extraviada sobre la que me he extendido en otros lugares (Riechmann, 2009). El adjetivo *pseudo* califica, por partida doble, la contraproduktividad de un impulso cuyo carácter destructivo acaba volviéndose contra sí mismo.

La idea de una cultura de la autocontención apunta a contrariar la fórmula de Castoriadis. Parte de la intuición de que los seres humanos, confrontados a su finitud, vulnerabilidad y dependencia, pueden ciertamente ceder a lo tanático –la pulsión de muerte– y emprender la lucha por la dominación (sobre los demás, sobre la naturaleza externa, sobre sí mismos y su propia naturaleza interna); pero pueden también emprender una senda antagónica que se orienta al cuidado de lo frágil, la ayuda mutua, el ayudarnos unos a otros a confrontar la muerte.

## 23. Opciones de respuesta

Donella Meadows, la experta en análisis de sistemas y autora principal del famoso informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972; actualizaciones en 1992 y 2002), escribió en 1997 un notable artículo titulado “*Leverage points: places to intervene in a system*” (Meadows, 1999). Identificó doce “puntos de palanca” en sistemas complejos, donde “un pequeño cambio en el lugar preciso puede producir grandes cambios en el conjunto”. Por ejemplo, la octava palanca es la “fuerza de los bucles de realimentación negativos, en comparación con los efectos que están tratando de contrarrestar”; y la sexta la “estructura de flujos de información (quién tiene –o no– acceso a según qué clases de información)”. Las palancas más potentes serían los paradigmas sociales (cosmovisiones, más o menos: palanca dos) y la capacidad para trascender los paradigmas dados (cambiando voluntariamente los valores y prioridades que se hallan en la base de los paradigmas: palanca uno).

Si nos atenemos a esta imagen de la palanca, cabe preguntarse: el lugar clave para intervenir en nuestro país ¿no sería la desmercantilización –al menos parcial– de los bienes y servicios esenciales para cubrir las necesidades básicas de la población española, y la provisión socializada de tales bienes y servicios? Se trata de sectores tan básicos como energía, agua, vivienda, sanidad, educación, crédito... Una economía basada en los bienes comunes ¿no se asociará con una cultura que reconstruya una noción de bien común?

Un clima adecuado, un abastecimiento energético suficiente y sostenible, o el adecuado suministro de crédito a una economía que haga las paces con la naturaleza son bienes comunes. La racionalidad (económica, ecológica, social) nos dice que los sistemas que garantizan estos bienes no pueden ser privados, ni gestionarse buscando el máximo beneficio para las minorías rentistas que nos han llevado al borde del abismo. Atendamos a la advertencia de Susan George:

“Una economía capitalista conlleva la existencia del mercado, pero lo contrario no es verdad: todo depende de la clase de mercado de que se trate. El sueño neoliberal del ‘mercado autorregulado’ se ha revelado finalmente como una pesadilla y una bestia mitológica (...). El debate no debería centrarse en decir sí o no al mercado sino más bien en qué artículos deberían ser comprados y vendidos a precios fijados con arreglo a la oferta y la demanda, y cuáles deberían ser considerados bienes y servicios comunes o públicos, cuyo precio tendría que fijarse en función de su utilidad social.

(...) Mi lista de bienes públicos o comunes comenzaría con uno que hace una década no aparecía: un clima adecuado para los seres humanos. Actualmente el clima es un bien común porque el bienestar de todos depende de él, lo cual no impide los intentos de convertirlo en un artículo rentable y comercializable por medio de permisos y compensaciones relativas a la contaminación. Se trata de un enfoque erróneo aunque sólo sea porque el mercado presupone la existencia continuada de la mercancía comercializada, en este caso las emisiones de dióxido de carbono que es exactamente lo que hemos de eliminar.

(...) La siguiente lista, más convencional, de bienes públicos intentaría reparar el daño de décadas de privatización, e incluiría no sólo puntos obvios como la salud, la educación y el agua sino también la energía, una buena parte de la investigación científica y los fármacos, aparte del crédito financiero y el sistema bancario” (George, 2010).

El gran economista Kenneth Boulding, hace ya muchos años, sugirió que el PIB (Producto Interior Bruto) debería considerarse más bien una medida del coste interior bruto, y que una sociedad racional en un planeta finito debería orientar sus esfuerzos a minimizar este indicador, no a maximizarlo. Minimizar el PIB –que mide los intercambios mercantiles– quiere decir: desmercantilizar.

La ruptura cultural decisiva, la que hoy necesitamos, tiene que apuntar contra la mercantilización generalizada, el productivismo y el desarrollismo. Se trataría de romper la identificación entre progreso y crecimiento económico (producción de bienes y servicios mercantilizados) que se hizo tan fuerte para la sociedad española tras la ruptura cultural de los años sesenta que antes analizamos. Necesitamos menos horas de trabajo, menos cosas, menos competencia destructiva, menos estrés, menos desigualdad; y también más cooperación, más seguridad existencial, más democracia, más tiempo para la familia y los amigos, más tiempo libre, más fiesta... Precisamos que la calidad (de la vida, de los vínculos sociales, de **los ecosistemas) prevalezca sobre la cantidad: una concepción del progreso “posdesarrollista”,** que tendría que coincidir con la siguiente definición breve de desarrollo sostenible: vida buena dentro de los límites de los ecosistemas.

## 24. Sísifo y el Barón de Münchhausen como héroes culturales

“¿Seremos capaces” –se preguntaba Pedro Prieto, investigador y activista de *Crisis energética* (Véase [www.crisisenergetica.org](http://www.crisisenergetica.org)), en una electromisiva– “de cambiar por voluntad propia o será el forzamiento de las consecuencias de nuestros actos lo único que nos moverá?” Uno se siente tentado a contestar: como tan a menudo en la *mesopotamia humana* (la expresión es de Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria en *El naufragio del hombre*), supongo que lo más probable es que ni cambio guiado por voluntad racional, ni mero ajustarse a lo inevitable, sino un “humano, demasiado humano” hacer de la necesidad virtud, salvando en el último momento los pocos muebles que aún sea posible, y todo ello padeciendo pérdidas y sufrimientos espantosos.

Antes examinamos la evidencia demoscópica disponible sobre la conciencia ambiental de los españoles y españolas, constatando un escandaloso divorcio entre los dichos y los hechos. Ante semejante disociación, las bienintencionadas apelaciones a la educación –la educación ambiental formal e informal– para salir de semejante desaguisado, dando por perdida a la generación de los padres y apostando al cambio de conciencia en la de los hijos, resultan poco convincentes. Cuando el sistema educativo insiste en valores cuya vigencia social es casi nula, esa nueva generación probablemente hará caso omiso de los mismos: pensemos en lo que ocurre con la enseñanza católica en la secularizada España de hoy, fragmentada en diez mil micromundos culturales y entregada al hedonismo de la mercancía...

La salida de esa trampa, a mi entender, es autoeducarse haciendo: la socialización mediante luchas sociales (ecológico-sociales en este caso). Como el Barón de Münchhausen, nos evadimos de la ciénaga tirando de nuestros propios cabellos. El cambio de conciencia decisivo se dará –si es que se da– mediante el trabajo en los movimientos sociales: especialmente en el movimiento ecologista fuerte y pujante que necesitamos...

En más de una ocasión he propuesto que deberíamos considerar al Barón de Münchhausen uno de nuestros grandes héroes culturales (formando pareja con el bueno de Sísifo). Se puede argumentar desde la teoría de sistemas: al fin y al cabo, ese barón legendario –a quien hay que situar en aquel otro territorio legendario que era el Imperio Austrohúngaro de, por ejemplo, el finado Luis García Berlanga–, que tira de su propia coleta para tratar de extraerse a sí mismo –¡y a su caballo! ¡viva la solidaridad animal!– de la ciénaga donde se halla empantanado, ¿qué es sino una poderosa metáfora de los *feedback loops* con que trabaja la teoría de sistemas?

No hay sostenibilidad *prêt à porter*, no hay emancipación humana *prêt à porter*, no hay sociedad justa *prêt à porter*. No hay atajos. (Sí que hay milagros –apariciones de lo nuevo e imprevisto–, pero eso es otro asunto en el que no puedo detenerme aquí.) El cambio intencional guiado por una idea de bien común (de vida buena para todos y todas, dentro de los límites biofísicos del planeta Tierra) sólo parece posible mediante un interminable y cotidiano trabajo que va tratando de tejer vínculos sociales, resistir frente a la potencia de Tánatos, construir lo bueno y lo bello. Un trabajo siempre amenazado, y que ha de reemprenderse siempre. Un trabajo sisífico.

Más Barón de Münchhausen y más Sísifo, y menos Prometeo y menos Fausto: tal sería, creo, la terapia cultural que necesitamos... y que sólo podemos autoadministrarnos (no hay equipo médico externo que vaya a salvarnos). En *Fortunas y adversidades de la famosa Moll Flanders* (la novela que Daniel Defoe publicó en 1722) leemos: “Con dinero en el bolsillo uno se encuentra bien en todas partes (Defoe, 1722). Cabe evocar, frente al lema de la heroína de Defoe –hoy *conventional wisdom* bajo el Imperio de la Mercancía–, un jaiku del gran Basho (1644-1694): “Bajo las flores del cerezo/ nadie puede sentirse/ un completo extraño”<sup>29</sup>. Aquí tenemos, contrapuestos en muy pocas palabras, la cultura del *Homo economicus* capitalista frente a esa otra manera de habitar el mundo que necesitamos. Podría caracterizarla la autolimitación, la biofilia, el reconocimiento del otro y los vínculos vivos con los “diez mil seres” de quienes hablan los sabios taoístas. Pero podríamos decirlo también con nuestro Juan Ramón Jiménez, excelente representante de aquella cultura krauso-institucionista que antes evocamos, y quizá el mayor poeta español del siglo XX:

“Habrà que constituir la ‘Minoría de Inventores Máximos’ contra el progreso ingenioso. El límite del progreso ingenioso señalará el límite de las necesidades innecesarias. La vuelta del progreso a lo esencial señalará el límite de la exigencia humana, guiará al hombre de hoy hacia la igualdad suficiente de la vida material, que todos debemos desear, buscar, conseguir” (Jiménez, 1990).

<sup>29</sup> No estoy seguro de la atribución. En *Jaikus inmortales* (ed. de Antonio Cabezas, Hiperión, Madrid 1999, p. 114), se da a Issa (1762-1826) como autor del siguiente jaiku: “Bajo las flores/ deja de haber personas/ del todo extrañas”.



## 25. Referencias bibliográficas

- Aguado, M., 2010. Hacia la sostenibilidad del bienestar humano en un mundo cambiante (tesis de fin de máster), UNIA (Universidad Internacional de Andalucía).
- Ansele, M., 2011. “Canarias retoma el ‘socavón’ de Eduardo Chillida”, Público 19 de enero de 2011.
- Assmann, H., 1997. Las falacias religiosas del mercado, Cuadernos de Cristianisme i Justícia 76, Barcelona.
- Attfeld, R., 1991. Man’s dominion and the Judaeo-Christian heritage. Capítulo 2 de The Ethics of Environmental Concern, The University of Georgia Press, Athens y Londres (segunda edición).
- Bateson, G., 1970. “Las raíces de la crisis ecológica”. En: Lohlé, C., 1991. Pasos hacia una ecología de la mente, Planeta Argentina, Buenos Aires.
- Bauman, Z, 2009. El arte de la vida, Paidós, Barcelona.
- Boff, L., 2000. La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad, Trotta, Madrid
- Boff, L., 2008. La opción-Tierra, Sal Terrae, Santander.
- Boff, Leonardo, 2001. Ética planetaria desde el Gran Sur, Trotta, Madrid.
- Bradley, I., 1993. Dios es “verde”. Cristianismo y medio ambiente, Sal Terrae, Santander.
- Brown, L.R. *et al.*, 1994. Vital Signs (Norton, New York/ London)
- Cacciari, P., 2010. Decrecimiento o barbarie, Icaria, Barcelona.
- Casado S., 2001. La escritura de la naturaleza, Obra Social de Caja Madrid, Madrid 2001, p. 29.
- Castoriadis, C. Y Cohn-Bendit, D., 1982. De la ecología a la autonomía, Mascarón, Barcelona.
- Cembranos, F., 2009. “La escapada virtual: del desarrollo de una ceguera colectiva”, en AAVV: Claves del ecologismo social, Libros en Acción, Madrid.
- Cipolla, C., 1978. Historia económica de la población mundial. Crítica, Barcelona.
- Clark, William C., 1989. "Ecología humana y cambios en el medio ambiente planetario", en Revista Internacional de Ciencias Sociales 121, UNESCO.
- Commoner, B., 1992. En paz con el planeta, Crítica, Barcelona.
- Defoe, D., 1722. Moll Flanders, Edición en e-book que puede encontrarse en <http://www.todoebook.net/ebooks/NovelaClasica/Daniel%20Defoe%20-%20Moll%20Flanders%20-%20v1.0.pdf>
- Díez Nicolás, J., 2004. El dilema de la supervivencia. Los españoles ante el medio ambiente, Obra Social de Caja Madrid, Madrid.
- Dubos, R., 1986. Un dios interior. El hombre del futuro como parte de un mundo natural, Salvat, Barcelona.
- Dunlap, R. y Van Liere, K., 1984. “Commitment to the Dominant Social Paradigm and Concern for Environmental Quality”, Social Science Quarterly 65 (4): 1013-1028.
- Eagleton, T., 2001. La idea de cultura, Paidós, Barcelona 2001.
- Eagleton, T., 2010. Sobre el mal, Península, Barcelona.
- Eckberg, D.L. y Blocker, T.J., 1996. Christianity, environmentalism and the theoretical problem of fundamentalism, Journal for the Scientific Study of Religion vol. 35, p. 343-355.
- Ehrlich, P.R. y Kennedy, D. 2005. “Millennium Assessment of Human Behaviour: A Challenge to Scientists”, Science, 22: 562-563.

- Francesch A., en prep. “Sabores y sinsabores de un programa darwinista para las ciencias sociales”.
- Frankfurt, H, 2006. La importancia de lo que nos preocupa, Katz, Buenos Aires.
- Gadotti, M., 2002. Pedagogía de la Tierra, Siglo XXI, México.
- Galbraith, J. K., 1987. Economics in Perspective. A Critical History, Houghton Mifflin Comp., Boston.
- García Alonso, M., 2009. “El regreso de las abejas perdidas. Los niños salvajes en los límites de la cultura”, Revista de dialectología y tradiciones populares vol. LXIV num. 1.
- Geertz, C., 1987. “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona.
- George, S., 2010. Sus crisis, nuestras soluciones, Icaria, Barcelona.
- Gómez-Baggethun, E., 2010. Ecologizar la economía o economizar la ecología, tesis doctoral, Departamento de Ecología de la UAM, Madrid, p. 4.
- González Bernáldez, F., 1987. “Cambios en la imagen sociocultural de la naturaleza”, en El futuro de la gestión de los recursos naturales renovables en España, CSIC, Madrid.
- Harris, M., 1983. Introducción a la antropología general, Alianza, Madrid.
- Informe de la CMMAD, 1988. Nuestro futuro común (“informe Brundtland”), Alianza, Madrid.
- Informe Sostenibilidad en España 2009 –Atlas, OSE/ Mundiprensa, Alcalá de Henares.
- Jiménez, Juan Ramón, 1990. Notas “Límites del progreso”, en Y para recordar por qué he venido (edición de Fco. Javier Blasco), Pre-Textos, Valencia.
- Kay, J. J. y Schneider, E., 1994. “Embracing complexity: the challenge of the ecosystem approach”, Alternatives 20/3.
- King, A. y Schneider, B., 1991. La primera revolución global. Informe del Consejo al Club de Roma, Plaza y Janés, Barcelona.
- Kolakowski, L. , 2008. Las preguntas de los grandes filósofos, Arcadia, Barcelona 2008, p. 44.
- Kolm, Serge-C., 1984. entrevista “Un bouddhisme profond pour le monde moderne”, revista Aurores 39, enero de 1984.
- MacIntyre, A., 1991. Historia de la ética, Paidós, Barcelona.
- MacIntyre, A., 2001. Animales racionales y dependientes, Paidós, Barcelona.
- Magallón, C, 2010. El Foro 2010, una fuente de pensamiento alternativo, diario Público, 13 de diciembre de 2010.
- Magdoff, H. y Magdoff, F., 2005. “¿Es posible que la ‘naturaleza humana’ cambie?”, dentro de su artículo “Más cerca del socialismo”, originalmente publicado en Monthly Review vol. 57(3). En castellano: Selecciones de Monthly Review , Un socialismo para el siglo XXI, ed. Hacer, Barcelona 2007.
- Malinowski, B., 1931. Encyclopedia of the Social Sciences vol. 4, Nueva York.
- Maraña, J., 2011. “El miedo exige respuestas”, Público, 9 de enero de 2011.
- Marina, J., 2010. Las culturas fracasadas. Anagrama, Barcelona.
- Masjuán, E., 1993. “Población y recursos naturales en el anarquismo ibérico”, Ecología Política 5, Barcelona.
- Masjuán, E., 2000. La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo ¿orgánico? O ecológico, neomaltusianismo y naturismo social. Icaria, Barcelona.

- Meadows, D., 1999. "Leverage points: places to intervene in a system". The sustainability Institute ([http://www.sustainabilityinstitute.org/pubs/Leverage\\_Points.pdf](http://www.sustainabilityinstitute.org/pubs/Leverage_Points.pdf)).
- Meadows, D., Randers, J. y Meadows, D., 2006. Los límites del crecimiento, 30 años después. Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona.
- Monedero, J.C., 2010. Claves para un mundo en transición. Crítica y reconstrucción de la política, libro + DVD, edición del autor, Madrid.
- Montes, C. y Lomas, P., 2010. La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio en España, Ambienta, 91.
- Mosterín, J., 1993. Filosofía de la cultura, Alianza, Madrid.
- Mosterín, J., 2009. La cultura humana, Espasa, Madrid.
- Nelson, G. C *et al.*, 2005. "Drivers of change in ecosystem condition and services", capítulo 7 de Millennium Ecosystem Assessment (MA): Ecosystems and Human Well-Being: Scenarios, Island Press, Washington DC 2005.
- Orr, D. .W., 2010. "¿Para qué sirve ahora la educación superior?", en Worldwatch Institute: La situación del mundo 2010. Cambio cultural: del consumismo a la sostenibilidad, Icaria, Barcelona 2010.
- Pigem, J., 2009. Buena crisis, Kairós, Barcelona 2009.
- Pinker, S, 2003. La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana, Paidós, Barcelona.
- Recio, A., 2007. "¿Cambio climático global o crisis socio-ecológica?", mientras tanto 104-105, Barcelona.
- Reig, R., 2010. "Aplicar el reglamento", ABC Cultural del 19 de junio de 2010.
- Riechmann, J., 2004. Gente que no quiere viajar a Marte, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Riechmann, J., 2009. La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Ruffolo, G., 2006. "Il capitalismo è un treno in corsa verso un abisso", L'Espresso, 7 de julio de 2006.
- Russell, B., 2003. La conquista de la felicidad, Random House Mondadori/ El País, Madrid.
- Sacristán, M., 1987. Pacifismo, ecología y política alternativa. Icaria, Barcelona.
- Sampedro, J., 2010. "Amor híbrido en tiempos de calentamiento", El País, 16 de diciembre de 2010.
- Schneider, E.D. y Sagan, D., 2008. La termodinámica de la vida. Tusquets, Barcelona.
- Terradas, J., 2008. "El milenio de la ecología", en Museo Nacional de Ciencias Naturales/ CSIC: 150 años de ecología en España. Ciencia para una tierra frágil, Madrid.
- Valencia, Á., Arias Maldonado, M. y Vázquez García, R., 2010. Ciudadanía y conciencia medioambiental en España, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Watson, T., 1994. Trabajo y sociedad. Ed. Hacer, Barcelona.
- White, L.J., 1967. The historical roots of our ecological crisis, Science 155:1203-1207. Véase John Passmore, La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza, Alianza, Madrid 1978, p. 19 y ss.
- Worldwatch Institute, 1991. La situación en el mundo 1991.
- Worldwatch Institute, 2009. La situación del mundo 2009, Icaria, Barcelona.
- Worldwatch Institute, 2010a, La situación del mundo 2010, Icaria, Barcelona.

- Worldwatch Institute, 2010b, La situación del mundo 2010. Cambio cultural: del consumismo a la sostenibilidad, Icaria, Barcelona 2010
- Worster, D., 1993. The Wealth of Nature. Environmental History and Ecological Imagination, Oxford University Press, Nueva York.
- Wright, R., 2006. Breve historia del progreso, Urano, Barcelona.