



# Una visión crítica de la Modernidad: El Movimiento Ecología Profunda

A critical view of Modernity: The Deep Ecology Movement

---

**Policarpo Sánchez Yustos**

Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid

## Resumen

La Modernidad, cuya seña de identidad es la tensión dialéctica, se ha construido a través de dos grandes revoluciones: la científica y la industrial. Pero un incontrolado proceso de industrialización, acompañado de un desmedido incremento poblacional, favorecido por un exorbitante omnivorismo energético permitido por una tecnología en constante evolución, ha provocado una crisis ecológica sin precedentes a escala planetaria. Este problema, según anuncia el «ecologismo» se ha convertido en uno de los retos más importantes a los que se enfrenta la humanidad en el siglo XXI. Los debates de este movimiento, tradicionalmente, se han organizado en torno a dos grandes líneas de pensamiento: el ambientalismo y la ecología profunda. Aunque ambas líneas se unen en la lucha por la conservación de la biodiversidad del Planeta, el Movimiento Ecología Profunda, tras un análisis profundo de la situación, concluye que el germen está larvado en la propia Ilustración. Idealizan así un horizonte post-industrial que nos debe conducir hacia el deseado futuro pre-industrial.

## Abstract

The Modernity, whose identity sign is the dialectic tension, has been raised over two great revolutions: the scientific and the industrial. But, an uncontrolled industrial process and population explosion, stimulated by a great energetic omnivorism, enabled by an incessant technological evolution, have caused a worldwide environmental crisis. Nowadays, this problem has turned into the most important challenge of the humankind. Traditionally, the ecology debates have been arranged around two great stances: the environmentalism and the deep ecology. Nevertheless, both struggle for the conservation of the planetary biodiversity, the Deep Ecology Movement concludes, after a deep analysis, that the origin of this situation dates back to the Illustration. As a result, they idealize a post-industrial horizon which will lead us towards the desirable pre-industrial future.

Palabras Clave: Civilización industrial. Pensamiento fuerte. Pensamiento débil.  
Ambientalismo, Ecología profunda

Keywords: Industrial civilization. Strong thought. Weak thought. Environmentalism.  
Deep ecology

## Introducción

Por Modernidad se puede entender el conjunto de características comunes que perfilan a los países más desarrollados en diversas esferas: económica, política, social y filosófica. Este concepto también hace referencia a la imagen que la sociedad capitalista construye sobre sí misma en el momento en que se consolida como tal. Precisamente a partir de esta estructura socio-económica emerge la tensión dialéctica como su principal seña de identidad.



En términos históricos la Modernidad se alcanza con la transformación de la sociedad rural tradicional en sociedad industrial y urbana, lo que significa: la expansión de la economía de mercado, la innovación científica, la industrialización y urbanización a gran escala y, como consecuencia, un crecimiento poblacional sin precedentes. Estos cambios, concretizados en la Revolución Industrial del siglo XVIII, favorecen el desarrollo de la burguesía y del capitalismo.

La fuerza motriz de todas estas transformaciones es la Revolución Científica. Los conocimientos que proporciona la ciencia son difundidos en la sociedad y puestos al servicio de la configuración del Estado moderno. Su puesta en escena se articula mediante la separación de la vida en esferas (económica, política, moral, etc.), aunque el órgano rector de este proceso es el mercado. La economía se convierte de este modo en la fuerza motriz que domina al resto de ámbitos. Esta circunstancia suscita una actitud egocéntrica entre los ciudadanos, apelotonados en urbes industrializadas donde se hacina la explosión demográfica.

Y a en el siglo XX la Modernidad alcanza su plena madurez. También es el siglo en el que Occidente se percata de las extrañas repercusiones medioambientales ocasionadas por el conjunto de actividades económicas que está llevando a cabo (McNeill 2003). El furibundo avance que ha experimentado la industrialización en los últimos siglos ha hecho posible que, actualmente, la perspectiva de una situación ecológica crítica a escala planetaria se convierta en una realidad tangible. De hecho en el siglo XXI esta crisis medioambiental se ha convertido en uno de los retos más importantes a los que se enfrenta la humanidad.

Ente tales evidencias y alarmas, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, entre las clases medias de los países más industrializados surge el «ecologismo». Sus debates se han organizado en torno a dos grandes líneas de pensamiento que, en la *praxis*, se unen formalmente –por ejemplo– para denunciar la contaminación industrial y el deterioro ambiental de tal o cual ecosistema, pero en el *fondo* se contraponen.

La línea menos dogmática y doctrinal, conocida como «ambientalismo», está implicada tanto en la búsqueda de soluciones directas para solventar los problemas ecológicos, como en la conservación de la biodiversidad. Este grupo cobija la herencia del humanismo ilustrado, por lo que respetan y protegen la naturaleza en virtud de los intereses humanos. Consideran que la crisis ecológica se resuelve reparando algunos puntos de la actual civilización industrial.

En frente nos encontramos con la línea más radical. También se interesa por las *consecuencias*, pero además se compromete en la búsqueda intelectual de las *causas* que han propiciado la actual situación ecológica. Esta última cuestión los conduce hacia una marcada hostilidad por las formas más rotundas de la Modernidad, por cuanto ven en el «humanismo» el sustrato a partir del cual se originan los problemas ambientales que están arruinando a la biosfera. Argumentan la necesidad de *profundos* cambios económicos, políticos, sociales y filosóficos que, de un modo implacable, den al traste con la actual civilización, de cuyos frutos parecen renegar.

Esta última facción está poblada por un abigarrado conglomerado de opiniones, ideas y reflexiones que confluyen al unísono en la búsqueda de las raíces intelectuales que han secundado a la desalmada apropiación de la naturaleza a manos del hombre. El calado de su empresa les conduce a denominarse «ecología profunda» (*deep ecology*), en clara contraposición a las que consideran formas frívolas del «ambientalismo» (*shallow ecology*), al que acusan de mero “conservacionismo”. El programa del «Movimiento de la Ecología Profunda» (MEP) es presentado en un primer momento por el filósofo noruego Arne Naess, en su conferencia titulada *The shallow and the deep. Long-range ecology movements* (Naess 1973). Dictada en 1972, con motivo de la «Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo» celebrada el mismo año.



## 2. Dialéctica de la Modernidad

En el presente trabajo entendemos la Modernidad como un proyecto en construcción cuya característica medular es su tensión dialéctica. En este conflicto se diferencian con claridad dos polos: el «pensamiento fuerte» y el «pensamiento débil». No se trata de episodios históricos que se suceden el uno al otro, más bien representan y agrupan las principales ligaduras intelectuales de un único y compacto proyecto histórico-cultural. Son los ejes fundamentales del proceso de modernización a partir del cuales se alza la actual civilización. Este juego de poderes ha determinado que la Modernidad se postule como “la tarea crítica del pensamiento” y su *episteme* se constituya sobre el reconocimiento de la “reflexión” (Racionero 1999: 125).

### 2.1. El pensamiento fuerte

Sobre los mimbres de la Revolución Científica se teje un *pensamiento fuerte* que observa con buenos ojos el signado de la Revolución Industrial; a saber, la suplantación del orden natural por un orden técnico, funcional y racional que insulariza al hombre de la naturaleza y le dota de derechos. El ser humano se convierte así en la medida del Mundo y en el *telos* del Universo. Los orígenes de este henchido antropocentrismo se remontan al «humanismo renacentista», en concreto en las obras de Francis Bacon (1561-1626) y Rene Descartes (1596-1650), quienes suscitan el dominio técnico de la naturaleza a manos de la nueva ciencia moderna.

Las señas de identidad de este pensamiento son, por excelencia, las propias de la Ilustración, que tras hacer girar todo en rededor del hombre pasa a alumbrar a la mismísima Razón. «La diosa razón», presentada en sociedad como la legítima norma trascendental que fundamenta la autosuficiencia del hombre, cincela a la Ciencia y al Progreso. La noción ilustrada de progreso hace referencia al propio desarrollo científico-técnico y a sus propios logros (el crecimiento económico y el perfeccionamiento moral), en tanto en cuanto la civilización ocupa el último y más refinado peldaño del progreso. Se confirma así la idea positiva de que no existe ningún límite en el perfeccionamiento de las facultades humanas. En definitiva, el progreso se arma sobre la razón. Todo se reduce a su dominio. Es el basamento de la ciencia, cuyo éxito es consecuencia de su carácter instrumental práctico y utilitario.

El movimiento ilustrado no representa en exclusiva el pensamiento fuerte. Éste también está trenzado por otras corrientes (antropocentrismo, pragmatismo o racionalismo), que a su vez son fuente de inspiración para el movimiento ilustrado. Si bien es cierto, muchas de los grandes ejes teórico-filosóficos del siglo XIX (evolucionismo, materialismo, positivismo, liberalismo o socialismo) germinan del sustrato de las Luces. Además, este tipo de pensamiento abraza aquellos valores derivados del individualismo, el liberalismo, el igualitarismo y la democracia.

En suma, con una marcada vocación universalista el pensamiento fuerte se alía con la razón y la ciencia puesto que nos emancipan de la naturaleza, del mito y la superstición. Pero la clave de su éxito radica en la potencia representativa que irradia su pensamiento compacto, que tenazmente se obstina en disolver en su seno toda diferencia.

### 2.2. El pensamiento débil

Paralelamente a este proceso de consolidación de las Luces, germina un intermitente y descentrado movimiento que reivindica los olvidos de la Ilustración. En contraste, comienza a formularse un *pensamiento débil* cuyo principal cometido, desde el principio, ha sido el debilitamiento del *pensamiento fuerte*. Para Gianni Vattimo (1990) –autor del



concepto– el pensamiento débil se caracteriza por no admitir una fundamentación última y normativa; su único sostén es la verdad debilitada que proporciona la hermenéutica; se aleja de la razón totalizante; se relaciona con la dialéctica, que rescata todo aquello que la cultura dominante ha eliminando; y, también, conjuga la dialéctica con la herencia de la diferencia. Se muestra por tanto desconfiado ante la razón, la ciencia y el progreso, y presenta su desencanto ante el *statu quo* derivado de todas las transformaciones que han sacudido, hasta hacerlas desaparecer, a las formas de pensamiento premodernas, por las que además sienten una profunda nostalgia. Se vuelve así la espalda al futuro –del que no se espera nada– y se abre la puerta al pasado, entrando la melancolía y el nihilismo.

En el pensamiento débil, con su ontología de formas frágiles, la ciencia queda relegada a una mera construcción social. Se sospecha que sus discursos, relatos y métodos están consignados a la legitimación de las representaciones más macizas de la Modernidad. Se llega a equiparar el saber científico con cualquier otro, por lo que sus certezas se convierten en simples opiniones que se dispersan en un pluralismo indiferenciado donde se rehúsa de cualquier punto de vista hegemónico. Toda la fuerza de este pensamiento está reservada para mostrar a la “gaya ciencia” como una alcahueta de la razón; a la verdad como su miembro defensivo –pero atrofiado–; y al progreso accidentado en la cuneta de la contemporaneidad.

Este pensamiento, ante todo, está representado –filosóficamente– por la muerte de Dios y del Sujeto. Con ello, se evapora la «realidad», la trascendencia del «ser» y la «verdad». La ausencia de cualquier referente se convierte en la rosa de los vientos de todos aquellos que se empeñan en la exploración de los abismos que alcanza la Modernidad. Iniciándose de este modo una estrecha implicación en la delineación de los contornos del subjetivismo y del relativismo, que se consuma en una auténtica filiación por la retórica, la metáfora, el símbolo y el mito. Todo ello sazonado por un pesimismo latente que no hace otra casa que alimentar un nihilismo larvado en las propias entrañas de la Modernidad. De la alianza anudada entre el subjetivismo y el sentimiento anti-científico –junto con la hermenéutica–, sigue la creencia de que cualquier interpretación es tan buena como cualquier otra.

Prospera de este modo, durante el siglo XIX, un romanticismo intelectual que se caracteriza por su idealismo, irracionalismo, anticientifismo y tecnofobia. Durante el siglo XX esta marea romántica avena los fértiles cauces del pensamiento débil y, en las últimas décadas, termina por desembocar en el «postmodernismo». Pero el gran colector de todo este magma contra-ilustrado es Friedrich Nietzsche (1844-1900), quien sin reparo alguno destripa a la Modernidad. Sin embargo, queremos detenernos brevemente en la «Escuela de Frankfurt», de la primera mitad del siglo XX, ya que su sustrato intelectual provee de densidad argumental al MEP, en su tarea de bosquejar una crítica historiada de la razón instrumental y del mundo de la técnica.

En líneas generales, la «Teoría Crítica» de los de *Frankfurt* fue diseñada para desenmascarar concienzudamente la ideología dominante que existe detrás del capitalismo, dejando al desnudo su realidad opresiva. El denominador común de todas sus proposiciones es el cuestionamiento de los fundamentos teóricos y epistemológicos del capitalismo. Sus presupuestos trascienden al propio marxismo, pues sustituyen la formulación histórica del capitalismo propuesta por Marx (ligada al conflicto de clases como vector explicativo de la historia), por una interpretación en el marco del conflicto entre sociedad y naturaleza. Ante todo, el capitalismo es visto como un sistema socio-económico de dominio y explotación que, encastillado en la razón instrumental, se hace valer de la razón científica como órgano opresor, como instrumento de sometimiento y control, ya no sólo de la sociedad sino también –y recurrentemente– de la naturaleza. Su dialéctica destructiva representa el macabro triunfo de la cultura sobre la naturaleza.



### 3. Crítica al pensamiento fuerte

El MEP comparte con el pensamiento débil el ejercicio intelectual crítico que busca desactivar el «antropocentrismo», a cuyos lomos se sube la razón, la ciencia y el progreso –genuinos demiurgos de la civilización industrial–. Pero la singularidad de sus ideas no le es dada por su crítica, que en gran medida coge prestada. Más bien, su autenticidad reside en que para lo que consideran una “era de incertidumbre” plantean la extensión de una sociedad ecológizada y utópica en el sentido más estricto del término.

Antes de ocuparnos de las soluciones que este Movimiento sugiere para corregir la actual crisis ecológica, ineludiblemente, tenemos que detenernos en el compromiso que asume en la búsqueda de los motivos que la han originado. Según consideran, las causas directas del actual deterioro ambiental hay que buscarlas en el proceso de industrialización –como así lo indica el IPCC en sus informes de 2007–. Luego, las ideas de este irresponsable comportamiento están larvadas en las propias esencias de la Ilustración. Concretamente en las Luces de la Revolución Científica, que fomentan una actitud instrumentalista hacia la naturaleza. No olvidemos que su brillo alumbra a la Revolución Industrial, que sirve de fértil pasto al capitalismo, cuyo advenimiento supuso una auténtica transformación en la representación de la naturaleza. Además, la Revolución Industrial es sin duda alguna uno de los hitos históricos más significativos de la relación del hombre con la naturaleza, comparable a la Revolución Neolítica. De este modo, el MEP concentra su ataque tanto en el “racionalismo cartesiano” como en el “mundo de la técnica” que preside a la civilización industrial que, en efecto, se otorga el gobierno absoluto sobre la ecoesfera.

En opinión del MEP, el «humanismo» –necesariamente antropocentrista–, a partir de los siglos XVI-XVII, se convierte en una empresa ideológica orientada a legitimar, en clave de racionalización, la colonización de la naturaleza. Por lo que existe una complicidad secreta entre el humanismo y la explotación de la naturaleza; un prejuicio antropocentrista que induce a tomar el universo como el escenario de nuestras acciones. Durante estos siglos la racionalidad consigue convertirse en la norma absoluta de cualquier valoración, haciendo acto de presencia un despotismo racional que, ajeno a cualquier compasión, despliega una inusitada violencia tecno-científica destinada al sometimiento y control de la naturaleza. El despliegue de este rotundo poderío hace del hombre un ser de trascendencia.

Por tal motivo algunos autores han considerado el poso dejado por la tradición judeocristiana como el principal agente de este comportamiento, pues sitúa el espíritu y su ley por encima de la naturaleza (White, 1967). Si bien es cierto, en ocasiones, las religiones orientales también han cerrado los ojos ante este tipo de agresiones (Tuan, 1968). Sin embargo las reflexiones más *profundas* elaboradas al respecto concluyen que las raíces de la actual inestabilidad ambiental hay que buscarlas en la arrogancia de la razón y en la fe ciega depositada en la ciencia y el progreso. En particular, culpan al racionalismo cartesiano el haber vehiculado, de la contemplación al control, el cambio de nuestra relación con el mundo natural.

El moderno humanismo metafísico –el hombre trascendente– patrocina una empresa de colonización de la naturaleza sin precedentes. Su carta de naturaleza es concedida por el racionalismo cartesiano, que parte de la dualidad “naturaleza-sujeto”. Según la filosofía racional, armada por Rene Descartes, el sujeto racional, mediante su capacidad lógica, hace inteligibles las experiencias del mundo exterior, real y racional. La razón ordena la experiencia y las sensaciones, ya que en el acto de pensar radica la facultad de conocer: *cogito, ergo sum*.

Únicamente se puede acceder al conocimiento del mundo objetivo mediante la capacidad de la razón para ordenar y estructurar las sensaciones. Esta disposición pensante emancipa al sujeto y da forma al mundo de las ideas asociado con la experiencia. La



emancipación de la subjetividad es fruto de la actividad racional del individuo (“pienso, luego existo”), condición que lo aleja de la animalidad (“pienso, luego no soy un animal”) y, a la postre, lo convierte en un ser civilizado. Así, según Descartes, todo es objetivable en la medida en que el *cogito* puede explicarlo mediante la razón. Por tanto, la naturaleza humana y no humana puede conocerse racionalmente.

En la medida en que el sujeto es instituido como el polo único y exclusivo de sentido y de valor, la naturaleza deja de ser la que percibimos a través de los sentidos y se convierte en la que aprehendemos mediante el esfuerzo de la inteligencia. No es más que la realidad primaria que se opone a las apariencias percibidas en la inmediatez sensible. Aunque para destilar su esencia –la naturaleza de la naturaleza– hay que recurrir al uso de la razón más abstracta (verdad matemática esencial). El medio natural, colonizado de este modo por un ánimo utilitarista, pasa a convertirse en un formidable depósito de objetos neutros, de materiales en bruto destinados al consumo de los hombres.

En resumidas cuentas, este antropocentrismo otorga todos los derechos al hombre y ninguno a la naturaleza, de hecho, los animales son vacantes de todo espíritu. Hasta tal extremo carga Descartes al hombre de trascendencia y vacía al animal que, para dejar despejada la emancipación del hombre de toda animalidad, llega a considerar a estos últimos como meras máquinas (la “teoría del animal-máquina”). Por todo ello, el MEP considera que el humanismo cartesiano es, sin duda, la doctrina que más lejos ha ido en la desvalorización de la naturaleza.

Fue así como el pensamiento fuerte se caseifica a partir del fermento que deja el antropocentrismo, sin embargo, su robustez la alcanza en la arena del mundo de la técnica que, por su parte, patrocina el proceso de industrialización. En su cuño está impresa la idea de que el progreso de la humanidad se mide por el crecimiento económico y tecnológico. A la postre la industrialización, al calor de la tecno-ciencia, ha fomentado una actitud instrumentalista hacia la naturaleza.

Durante la Modernidad todas estas conquistas han sido sufragadas a través de un sistema económico muy concreto: el capitalismo. A pesar de ello, no debemos caer en el juicio fácil de cargar a su haber la total responsabilidad de la actual crisis ambiental, pues los regímenes comunistas tampoco se han mostrado muy respetuosos con el ambiente (McNeill 2003). No olvidemos que el propio Marx respalda la idea de que la explotación del hombre por el hombre deje paso a la explotación de la naturaleza por el hombre (Schmidt 1976). En realidad el capitalismo y el comunismo son parte de un concepto mundial más amplio, al que Jonathon Porritt (1984) llama «industrialismo».

Por otro lado, el MEP se suma al inmanente romanticismo que impregna al pensamiento débil. Se muestra desencantado ante la presente civilización industrial y considera la idea ilustrada de progreso como una fuente de peligros. Observa como una amenaza el exacerbado progreso tecno-industrial, ya que está causando serios perjuicios a nuestra salud y a la del Planeta. Peor aún, esta delicada situación se ve agravada por un desmedido incremento poblacional, favorecido por un exorbitante omnivorismo energético permitido por una tecnología en constante evolución. Este círculo vicioso está poniendo a prueba los límites de la «capacidad de acarreo» de la Tierra.

Desde el sentimiento romántico de la naturaleza que custodia este Movimiento, se afirma que la actual crisis ecológica es, en realidad, una crisis de civilización. Su ideal es un mundo en el que las épocas perdidas y los horizontes lejanos tienen prioridad sobre el presente. Su profunda relación con la naturaleza les impulsa a revalorizar el estado salvaje en contra de la civilización. Rescatan así el “mito del buen salvaje” para elaborar, desde su ángulo, una nueva construcción cultural de la naturaleza. Es decir, un nuevo *corpus* y *praxis* de relaciones con el ambiente que, además, da cabida a la activación de formas





alternativas de vida en sociedad que deben conducirnos hacia el deseado futuro pre-industrial.

#### 4. La Modernidad descentralizada

El rasgo más significativo del MEP es la propuesta teórica de un conjunto de formas alternativas de vida en sociedad, como principal medida para atajar la actual crisis medioambiental. Sabemos que esta determinación viene marcada por una exhaustiva exploración del asiento intelectual donde descansan las raíces del problema. Este reconocimiento es seguido por la conclusión de que el pensamiento más macizo de la Modernidad está firmemente afianzado en el sistema económico y político de los países desarrollados. En consecuencia, pretenden corregir –si no deponer– todo sistema económico que hipoteque el futuro del Planeta, tal es el caso del capitalismo y de la sociedad consumista que ha configurado. A partir de estos alegatos verdea un prolijo número de reflexiones e ideas que, bronceadas por el holismo y la utopía, formulan profundos cambios económicos, políticos, sociales y filosóficos.

En líneas generales, el programa del MEP (Naess 1973; Naess y Sessions 1995), está presidido por un «biocentrismo» implicado en la defensa intelectual y emocional de una *Ética para la Tierra* (Leopold, 1968). Este compromiso parte de la premisa de que el hombre es sólo una parte más de la ecoesfera, de modo que la totalidad es superior moralmente a los individuos. Abrazan así un amor holístico –referido a la totalidad de los seres vivos– que les induce a otorgar supremacía ético-moral a los valores de la bioesfera por encima de los del humanismo.

Una de sus premisas capitales es el «igualitarismo biológico». Es defendido como un valor en sí mismo independientemente de la utilidad del mundo natural para los fines del hombre. La riqueza y la diversidad de vida contribuye a la realización de este valor y, en consecuencia, se convierte también en un valor en sí mismo. Los humanos no tenemos derecho a mermar esta riqueza y diversidad biológica. De modo y manera que el florecimiento de la vida y de la cultura humana debe ser compatible con una reducción substancial de la población humana, pues su excesiva intervención en los mecanismos naturales está propiciando un grave deterioro ambiental. Así las cosas, según el MEP, tenemos que cambiar nuestras orientaciones políticas en el plano de las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas.

Por un lado, con esta declaración de intenciones se pone en tela de juicio la tradición moderna del humanismo jurídico, puesto que se considera que la naturaleza posee un valor intrínseco y, como tal, es digna de respeto. De ahí la idea de un «contrato natural» como medio para reestablecer nuestra relación con la naturaleza y reemplazar de este modo los valores humanistas por unos valores biocentristas, que sitúan a cualquier ser viviente –vegetal y animal– en el ámbito de la consideración legal y moral.

El inconveniente principal que conlleva establecer la naturaleza como sujeto de derecho es que ésta no es un agente susceptible de actuar con la reciprocidad que se espera de un *alter ego* jurídico. Por otro lado, erigir la naturaleza como persona jurídica implica legitimarla como un modelo ético a imitar por los humanos. Como si el orden natural *per se* fuera bueno y la especie humana la manzana podrida del Cosmos –un infalible agente de destrucción de la vida–. Semejante romanticismo conduce al Movimiento a renegar de los mejores frutos de la Modernidad.

Por otro lado, consideran que la actual dinámica económica es el principal promotor del problema ecológico. Por lo que proliferan las opiniones que se ajustan a esta esfera y desmienten la idea de que del bienestar social está vehiculado por el crecimiento económico. En concreto, critican al sistema económico global por despilfarrar energía y



combustibles, por generar contaminación y, también, por acaudalar como unidad común de medida la conmensurabilidad fundada en los precios y el dinero. Por contra, defienden la inconmensurabilidad –o ausencia de una unidad de medida– y denuncian el consumo ostentoso de los países ricos y la propia economía capitalista, que fomenta y premia los comportamientos individualistas, con la consabida aparición de “gorriones”. Pero, la fuerza de arrastre de la civilización industrial no cesa de empujar hacia el abismo de la desaparición a la “vida comunal”. Promoviendo lo que se ha denominado la *Tragedia de los comunes* (Hardin, 1968).

Ante esta grave descompensación, se propone la *descentralización* de la sociedad y de la política. La *sociedad descentralizada* se levanta sobre comunidades independientes que tienen una producción y consumo local y, entre ellas, intercambian productos. Al enfatizar los valores del ámbito comunitario, realmente, lo que se está haciendo es proponer a la comunidad como un medio para restaurar las relaciones armónicas de las personas entre sí y con la naturaleza. Nos les falta razón a los que opinan que con esta simple fórmula económica y política, en primer lugar, reduciríamos tajantemente el impacto ambiental y ganaríamos en calidad de vida. Es lo que Ted Trainer llama *Abandonar la opulencia* (1985) y cambiarla por la *frugalidad*. En otras palabras, el primer paso para conseguir terminar con una ideología y un “modo de vida” que damnifica cada vez más a la naturaleza consiste en valorar más la *calidad* que la *cantidad* de vida.

El ángulo más agudo de una *política descentralizada* es seguido de cerca por el «biorregionalismo», que desciende por la cuerda floja que supone dictaminar con qué significación administrativa se dota a las comunidades. Con esta finalidad, Kirkpatrick Sale (1974) crea los conceptos de *biorregión*, *ecorregión* y *georregión*, pues sus toscas fronteras estarían exclusivamente determinadas por dictados naturales. Asimismo, sus tierras estarían habitadas por diferentes comunidades confederadas, organizadas en biorregiones, ecosistemas o biomas, sin que esto impida que cada biorregión pueda tener diferentes sistemas políticos, por lo que cada una de estas “eco-aldeas” podría colegir su propio régimen político. Próxima a esta línea de opinión utópica confluye el socialismo libertario de la «ecología social» de Murray Bookchin (1998, 1999).

Es evidente que para muchos de estos autores la forma del Estado moderna ha quedado obsoleta. También es evidente que muchos de ellos no consideran la utopía como un modelo concreto de sociedad, sino como un conjunto de principios. Son plenamente conscientes de que la utopía de hoy puede ser la realidad del mañana, por lo que se aventuran a dibujar un horizonte post-industrial que nos conduzca hacia el deseado futuro pre-industrial.

La descentralización también alcanza al hombre. Así, el «biocentrismo» visualiza el *hombre descentrado* –intrascendente– como una parte más de la biosfera. Esta forma de pensar lleva implícito el deseo de volver a instalar a la humanidad en el proceso evolutivo que le dio origen. Cuestionándose por tanto el derecho que tenemos para interferir en la propia mecánica bio-evolutiva. Sobre esta cuestión surgen dos respuestas. Por una parte se habla de la necesidad de reducir el número de efectivos humanos y, por la otra, de que éstos tengan una ética para la tierra. Entre las medidas que aconsejan reducir la población a un mínimo sostenible (J. Lovelock habla de 500 millones y A. Naess de tan sólo 100 millones) cabe destacar la esterilización y la vasectomía masiva, la legalización del aborto y los matrimonios grupales y poliándricos. Aunque la más sorprende de todas ellas es la que sugiere una extinción voluntaria de la humanidad para poner fin a la devastación que ocasionamos al Planeta. Parece más razonable –menos traumático cuanto menos– el diseño de una ética para el medioambiente que conceda al resto de seres vivos y a nuestro entorno natural el mismo trato moral que concedemos a los seres humanos.

Fuera del MEP, este interés por la moral y la ética ecologista/ecologizada ha cuajado entre aquellos que han apostado por el valor de la educación como estrategia para el necesario





cambio. En este sentido, uno de los enfoques éticos mejor ilustrados y para nada exento de profundidad, es el presentado por Edgar Morin en su "pensamiento ecologizado" (Morin 1996; Morín y Hulot 2008; Morin *et al.*, 2002). Este humanista francés pretende abrir nuevos caminos para la formación de una "sociedad-mundo" ecologizada, capaz de pensar y construir unas condiciones de solidaridad planetaria; y, también, capaz de aceptar que el problema ecológico no sólo concierne a nuestras relaciones con la naturaleza, sino y esencialmente a nuestra relación con nosotros mismos.

El pensamiento ecologizado supone la reintegración del medio ambiente en nuestra "consciencia antropológica", así como la complejización –en el sentido más "moriniano" del término– de la propia idea de naturaleza. De este modo se desaloja de su seno cualquier carga antropocentrista y se aparta lo natural de su asimilación al cruel dominio selectivo que elimina al débil en beneficio del fuerte. A la par, se rescata a la naturaleza del rincón romántico y naif donde ha sido aparcada y se resguarda al abrigo de la ciencia ecológica. Ésta nos enseña que en la medida en que estamos ligados por lazos de interdependencia todos los tripulantes planetarios compartimos un origen y destino común.

Por último, el pensamiento ecológico, más sosegado y con menor carga utópica, también se alía con el sentimiento romántico de la naturaleza. Pues recupera la idea de relación umbilical y nutricia con la *Tierra-Madre*, y la establece como el pilar sobre el cual levantar una nueva conciencia planetaria de solidaridad que vincule a los humanos entre sí y con la naturaleza. **RM**

### Bibliografía

- Bookchin, M. (1998). *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. Madrid: Nossaj y Jara
- Bookchin, M. (1998). *Por una sociedad ecológica*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of Commons. *Science*, (162), 1243-1248.
- Leopold, A. (1968). *A Sand Country Almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- McNeil, J. (2003). *Algo nuevo bajo el sol. Historia medioambiental del Mundo en el siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Morin, E. (1996). El Pensamiento ecologizado. *Gazeta de Antropología*, (12). Available at: [http://www.ugr.es/~pwlac/G12\\_01Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G12_01Edgar_Morin.html)
- Morin, E. & Hulot, N. (2008). *El año I de la era ecológica*. Barcelona: Paidós,
- Morin, E., Roger Ciurana, E. & Domingo Motta, R. (2002). *Educación en la Era Planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep. Long-range ecology movements. *Inquiry*, 16, 85-100.
- Naess, A. & Sessions, G. (1995). Platform principles of the Deep Ecology. En A. Drengson & Y. Inoue (Ed.) *The Deep Ecology Movement. An introductory Anthropology*. Berkeley: North Atlantic Books.



- Racionero, Q. (1999). No después sino distinto. Notas para el debate sobre la ciencia moderna y postmoderna. *Revista de Filosofía*, (21), 113-155.
- Porrit, J. (1984). *Seeing Green: the politics of ecology explained*. Oxford: Blackwell.
- Sale, K. (1974). Mother of all. En S. Kumar (Ed.) *The Schumacher lectures, Vol I*. (pp. 224-249). Londres: Blond & Briggs.
- Schmidt, A. (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Vattimo, G. (1990). Dialéctica, diferencia y pensamiento débil. En G. Vattimo y P.A. Rovatti (Coord.) *El pensamiento débil* (pp. 18-42). Cátedra: Madrid.
- Tuan, Y. (1968). Environmental attitude and behavior: examples from Europe and China. *Canadian Geographer*, (3), 175-191.
- White, L. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, (155), 1203-1207.

### **Sobre el autor**

Policarpo Sánchez Yustos es Doctor en Prehistoria y Arqueología por la Universidad de Valladolid. Actualmente trabaja en el Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid, en el Área de Conservación e Investigación. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *El Paleolítico Antiguo en la cuenca del Duero: la Unidad Ecológica de Páramos* (Zephyrus Revista de Prehistoria, 2010), *Las dimensiones del paisaje en la arqueología* (revista Munibe, 2010) y *La conciencia ecológica. El espejo de una civilización suicida* (Gazeta de Antropología, 2009).

[policarpos@hotmail.com](mailto:policarpos@hotmail.com)

### Contacto

Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid  
Plaza de las Bernardas, s/n.  
Alcalá de Henares.  
28801 Madrid

*Recibido: Enero 2011*

*Aceptado: Abril 2011*

Artículo disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/24/psanchez05.pdf>