



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Naturalezas muertas

Autor: Almino, Joáo

Forma sugerida de citar: Almino, J. (1993). Naturalezas muertas. *Cuadernos Americanos*, 6(42), 11-27.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VII, núm. 42, (noviembre-diciembre de 1993).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

NATURALEZAS MUERTAS

Por João ALMINO
FILÓSOFO BRASILEÑO

Mas como su fecundidad debe tener fin, la tierra dejó de gestar, como una mujer agotada por su larga edad. Pues la naturaleza del mundo entero se modifica con el tiempo. todo pasa, todo muda y se transforma bajo las órdenes de la naturaleza. . La tierra pasa sin cesar de un estado a otro: lo que ella pudo un día se vuelve imposible para ella; ella puede producir aquello para lo que antes era incapaz.

Lucrecio

*For I thought Epicurus and Lucretius
By Nature meant the whole Goddam Machinery
But you say that in college nomenclature
The only meaning possible for Nature
in Landor's quatrain would be Pretty Scenery.*

Robert Frost

Llegó el tiempo de nuevas alianzas... entre la historia de los hombres, de sus sociedades, de sus saberes y la aventura exploradora de la naturaleza.

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers

ALGUNAS DE LAS CUESTIONES propuestas por la ecología son inseparables de la discusión sobre la naturaleza y el progreso en la crisis de la modernidad y tienen que ver con los rumbos de la propia modernidad.

La reflexión sobre la naturaleza se remonta a Epicuro o Lucrecio, e ideas que hoy llamaríamos “ecológicas” se encuentran en textos de la Antigüedad clásica, de lo que son ejemplo los textos de

Platón. De hecho, en Platón ya está presente la idea de una degradación y de una corrupción (que implican la noción de naturaleza) como resultado de la desobediencia humana a los designios divinos. Para él, "lo que destruye y corrompe es el mal" y "el bien es lo que preserva y es útil".¹ Las bases filosóficas para una visión tanto antiecológica como ecológica de la naturaleza pueden ser también atribuidas a corrientes de la doctrina judeocristiana. Esta doctrina habría sido antiecológica al lanzar los fundamentos de la linealidad histórica, que revisó la noción de tiempo cíclico de la Antigüedad clásica occidental, sin el cual sería imposible la noción de progreso, y al fincar el marco de una relación de exterioridad entre hombre y naturaleza, sobre la cual se basa la idea antropocéntrica de la dominación de aquél sobre ésta. El progreso, conquistado con esfuerzo y trabajo, sería un sacrificio impuesto al hombre como forma de recuperar la armonía del estado natural paradisiaco perdido con el pecado original. La ética judeocristiana, al poner al hombre por encima de la naturaleza en nombre de Dios, favorecería el desarrollo de la tecnología, el industrialismo y la voluntad de explorar. Por otro lado, la perspectiva ecológica es atribuida al pensamiento cristiano medieval de san Francisco de Asís, citado como quien "intentó sustituir la idea de una regla ilimitada de creación del hombre por la idea de la igualdad de todas las criaturas, inclusive el hombre".²

Sería posible, además de eso, remontar a tiempos inmemoriales la historia de la degradación ambiental. Son hitos en esta historia la utilización del fuego, el inicio de la metalurgia, la introducción de los cultivos agrícolas y del pastoreo, el inicio del aprovechamiento del agua y el viento como fuente de energía, la invención de la pólvora, de la máquina de vapor, de la electricidad, del motor a base de explosión y de la energía nuclear. Un resumen de la historia de la degradación ambiental tendría que concentrarse en dos momentos de aceleración de la historia. El primero de ellos fue la revolución neolítica, que correspondió al desarrollo de la agricultura, de los textiles y de la cerámica, a la domesticación de animales y a la sedentarización humana.

¹ *La República*, X, 608.

² Lynn White, Jr., "The historical roots of our ecologic crisis", en *Dynamo and Virgin Reconsidered*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1976, p. 93. Sobre la relación entre judeocristianismo y antiecolgismo, véase también, entre otros, Walter H. O'Brian, "Man, nature and the history of philosophy", en William T. Blackstone, *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974, pp. 79-89.

Pero fue sólo durante el segundo momento, con la revolución industrial, que hubo densidad y generalización de la degradación ambiental, facilitada por la fusión entre ciencia (especulativa) y tecnología (empírica), por la mentalidad dominante en el tipo de sociedad inaugurada con el capitalismo, y, de forma más amplia, por determinada visión de progreso y naturaleza que venía poco a poco afirmándose en la modernidad, o sea, desde el Renacimiento.

Es innegable la vinculación entre las varias formas de manifestación de la preocupación ecológica y las consecuencias de la revolución industrial. Por lo demás, esta preocupación no es expresión mecánica de una realidad que necesita ser urgentemente modificada. Si así fuese, la ecología no habría esperado hasta la segunda mitad del siglo XIX para desarrollarse. Sería importante, por consiguiente, analizar no sólo el contexto general de la discusión filosófica de la modernidad que proporciona los fundamentos para la cuestión ecológica, sino también las raíces más inmediatas (en el propio siglo XIX) de la ecología.

A lo largo de la modernidad, la naturaleza —del latín *natura*, nacimiento— ha sido definida sobre todo de forma negativa. por el *no es* más que por el *es*. En primer lugar, puede oponerse a una sobrenaturaleza o al espíritu. Lo natural, antónimo de sobrenatural, correspondería al mundo físico, a la *physis* (naturaleza) griega, entendida como el conjunto de la materia, la base atomística del mundo o todos los procesos físicos, químicos y biológicos. Aunque Heidegger, en *Introducción a la metafísica*, crea que esta concepción deriva de una lectura del cristianismo, ésta también ha sido la interpretación más corriente del sentido de la *physis*. Pero la naturaleza puede también ser vista como el nacimiento, o estado original, por oposición a toda historia. O entonces como la historia que se repite, o sea, lo ordinario. Una variante es oponer naturaleza y cultura, por ejemplo cuando ésta es cuestionada en nombre de aquella o viceversa. Estas oposiciones derivan de otra, la que confronta naturaleza con artificio, entendido como obra del hombre, él mismo parte de la naturaleza. No se concibe aquí la extensión de un don del artificio a otras especies, pues su intervención cíclica y no acumulativa en la naturaleza no la altera. La naturaleza sería lo contrario del *ars*, técnica o arte. Sería lo que se hace por sí mismo, lo que no fue transformado o incluso tocado por el hombre. Se atribuye en general en este caso sentido a la naturaleza, lo que presupone que ella

no sea mero acaso, sino, al contrario, algo ordenado, regulado por principios o leyes.

Esta conceptualización antitética está en la base tanto del artificialismo como del naturalismo. Ella puede aplicarse también *mutatis mutandis* a las nociones de estado de naturaleza y de naturaleza humana. De un lado, el concepto de estado de naturaleza, básico para los contractualistas y los llamados jusnaturalistas, debe ser entendido en contexto histórico-filosófico específico, como pieza de la explicación del surgimiento de las sociedades políticas, y no se confunde con el de naturaleza. Del otro, no es extraño al concepto de naturaleza y está basado en los mismos fundamentos de este último concepto. De hecho, el estado de naturaleza es el estado original, el nacimiento, aquél que la humanidad recibió como un dato, oponiéndose a la construcción política y social humana. Conforme a esta definición, el estado de naturaleza es, además, pensado, a veces, como lo opuesto al de civilización. Además de eso, es posible concebir que el hombre, parte de la naturaleza (y, por tanto, natural) tenga una naturaleza, cuyo concepto, de la misma forma, abarcaría las ideas de origen y ausencia de la obra civilizadora. Así, el hombre natural y con naturaleza crearía, por su intervención, la anti-naturaleza, superaría, por su propia voluntad, el estado de naturaleza y se apartaría, a través de su obra de civilización, de su naturaleza.

Para el artificialismo, la naturaleza es ilusoria, porque inexistente o es imposible determinar el estado original. Alternativamente, es puro artificio, fruto de la civilización. La naturaleza, creación humana, podría ser siempre perfeccionada por él, como en la composición del paisaje. El filósofo francés contemporáneo Clément Rosset, en *A anti-natureza*, asumiendo él mismo esta perspectiva, cree que, en la modernidad, Maquiavelo y Hobbes no tienen como punto de partida para sus filosofías una naturaleza. Porque inexistente una naturaleza, base de una moral pasible de ser violentada, los medios preconizados por Maquiavelo no podrían ser considerados inmorales. El punto de partida de Hobbes no sería, por su parte, una naturaleza, pues lo que él así denomina es el fruto del acaso.³ En Hobbes, además, el estado de naturaleza universal, del cual derivaría (como consecuencia lógica y no histórica) el *bellum omnium contra omnes*, es una pura hipótesis de la razón. Jamás existió ni

³ Clément Rosset, *A anti-natureza*, Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989, pp. 179-186, 202-205.

existirá. No existió siquiera una vez en el tiempo, en el inicio de la historia de la humanidad, sin que pueda, por lo tanto, ser considerado estado originario.⁴

Si aceptamos la interpretación de Rosset, ningún sentido bueno o malo se vincula al estado de naturaleza en Hobbes, pues el estado de guerra, que, en principio, caracterizaría el mal de este estado, es independiente de la idea de una agresividad natural necesaria, ya que, fuera de la institución, los deseos del hombre son sobre todo erráticos.

Aquello que llamaríamos naturaleza humana es producto cultural o social, sin ser, por lo tanto, una naturaleza, aunque sin artificio. Si Maquiavelo nunca habla de moral es porque ignora la naturaleza humana, instancia necesaria a toda moral. El punto de partida de Hobbes, a su vez, no es una naturaleza humana: llama "naturaleza humana" al producto de la institución social. Para él, los hombres no disponen de naturaleza siquiera para concluir el contrato social, pues éste también es obra del acaso, como aclaró en *De cive* (1, 2): "si se consideran acuciosamente las causas por las cuales los hombres se reúnen y se complacen en una sociedad mutua, se percibe pronto que esto no ocurre sino por accidente, y no por una necesaria disposición de la naturaleza".

Para el naturalismo, por el contrario, la naturaleza es el origen de todos sus opuestos. Es, por lo tanto, la sustancia básica a partir de la cual puede existir o se puede pensar la historia, la cultura, la civilización, el arte, lo sobrenatural. Como afirmó Heidegger:

Cualesquiera sean la fuerza y el alcance atribuidos a la palabra 'Naturaleza' en las diversas fases de la historia occidental, esta palabra contiene cada vez una interpretación del ser en su conjunto aun ahí donde es apenas entendida como noción antitética. En todas estas distinciones (Naturaleza-Sobrenaturaleza, Naturaleza-Arte, Naturaleza-Historia, Naturaleza-Espíritu) la naturaleza no adquiere solamente significado como término de oposición, sino que ella es la primera, en la medida en que es siempre y en primer lugar por oposición a la *naturaleza* que se hacen las distinciones; por consiguiente, lo que se distingue de ella recibe su determinación *a partir de ella*.⁵

⁴ Norberto Bobbio, *Sociedade e estado na filosofia politica moderna*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986, pp. 49-50.

⁵ Martin Heidegger, "Ce qu'est et comment se détermine la physis", en *Questions II*, París, Gallimard, 1968, p. 180.

Los autores que creen en la existencia de la naturaleza han debatido sobre si ella es intrínsecamente buena o mala, resultando de ahí una moral y proposiciones sobre la relación hombre-naturaleza. El dios Pan, espíritu local de la naturaleza en la Arcadia, y en el Imperio Romano dios de la naturaleza, transformado en símbolo del universo porque su nombre era sinónimo de "todo", causaba miedo irracional en los viajeros, de donde se originó la palabra "pánico". De hecho ¿no fueron naturales las eras glaciales así como los grandes terremotos y erupciones volcánicas que destruyeron ciudades enteras? En un naturalismo negativo, la naturaleza puede, así, aparecer como amenazadora al hombre, dotada de gran capacidad de destrucción, base de la idea de necesidad de control humano sobre sus ímpetus destructivos, de la creencia babilónica de que el conocimiento científico significa poder tecnológico sobre la naturaleza y de la propuesta cartesiana de que el hombre alcanza el conocimiento y la verdad para volverse maestro y poseedor de la naturaleza. No sin una dosis de ironía, decía Nietzsche en el aforismo 225 de su libro *La gaya ciencia*:

"¡El mal siempre se aseguró del mayor efecto! ¡Y la naturaleza es mala! ¡Seamos por lo tanto naturales!" Así concluyen secretamente aquellos que en la humanidad persiguen los grandes efectos, a los cuales muy frecuentemente hemos contado entre los grandes hombres...⁶

El naturalismo negativo también puede aplicarse a las concepciones sobre el estado de naturaleza y la naturaleza humana. En Locke y Kant, a pesar de asociarse el estado de naturaleza al bien, este bien no es estable y permanente. Locke defendió que, precediendo al estado civil, el estado de naturaleza es innato al hombre, existiendo ya en él la posesión, aunque todavía no la propiedad, sobre los bienes de la naturaleza. En el *Segundo Tratado de Gobierno*, el estado de naturaleza acarrea una razón natural, una justicia natural y leyes naturales y está asociado al bien. Sin embargo, para él, a partir de la introducción de la moneda y la posibilidad de acumulación, este estado puede degenerar en un estado de guerra. Incluso en Kant está presente la idea de un estado de naturaleza original no corrompido, estado, con todo, provisional que, aunque pudiera conllevar la justicia y el contrato entre los hombres,

⁶ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, París, 10/18, 1977, p. 250.

estaba desprovisto de toda garantía legal, sin que en él pudiese continuar viviendo el hombre indefinidamente.⁷

En cuanto a la naturaleza humana, en la ética judcocrisiana, aunque el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de Dios, y su naturaleza, anterior al pecado, sea vista como buena, existe también paradójicamente la percepción de que, para llegar a Dios, los hombres deben superar en sí mismos los ímpetus de su naturaleza primitiva. El estado de naturaleza humana es considerado aquí estado de perdición, lo opuesto al estado de gracia.

Al inicio de la modernidad, sin embargo, era más común vincular la naturaleza con el bien original. De hecho, entre los autores del Renacimiento es frecuente la asociación entre naturaleza y Dios, y entre la producción (artificial) del hombre y lo diabólico. Erasmo afirma, por ejemplo, en *Dulce bellum inexpertis*, que, cuando se aparta de la naturaleza, el hombre necesariamente realiza una obra diabólica, sobre todo a través de la técnica, de las tecnologías de la guerra, con las cuales inventa armas cada vez más destructivas. Más tarde, en el siglo XVIII, Rousseau tal vez sea el exponente mayor de este naturalismo positivo. Para él, la naturaleza presente es sólo residual, sin corresponder más puntualmente a la naturaleza original, aún no corrompida y por eso intrínsecamente buena. Rousseau, además de eso, ve el estado de naturaleza inequívocamente de forma positiva y, de una manera general, rechaza el artificio. Aunque algunos de sus textos sugieran que no consideró posible ni deseable la vuelta al "estado de naturaleza", tanto en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* como en el *Contrato social*, está presente la idea de un estado de naturaleza que precede un estado de civilización pervertido, para cuya recuperación sirve como referencia lo que se ilustra como el mito del buen salvaje. El estado de naturaleza es, para Rousseau, el estado original a partir del cual la humanidad decae para entrar en la "sociedad civil". En cuanto a la naturaleza humana, en Erasmo, La Boétie o en Rousseau está presente la asociación entre decadencia del hombre y su desnaturalización.

En la modernidad, la definición de la relación hombre-naturaleza no depende, sin embargo, solamente del valor atribuido a la naturaleza, al estado de naturaleza o a la naturaleza humana.

⁷ Norberto Bobbio, *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1984, p. 88; *idem*, *Sociedade e estado na filosofia política moderna*, p. 55.

Se asienta también y principalmente en el reforzamiento de la idea cristiana del hombre como centro del mundo. El hombre pasa a ser pensado como ser autónomo y como sujeto de una historia lineal terrena, lo que permitirá no sólo el surgimiento de una visión de progreso ligada a la imagen de un dominio creciente sobre la naturaleza, sino también la aparición de reacciones críticas a esta visión, entre las cuales llegaron a ser incluidas las del ecologismo.

Según el filósofo francés Alain Renaut, "lo que constituye la modernidad es el hecho de que el hombre se pensará como fuente de sus representaciones y de sus actos, como su fundamento (sujeto) o aun como su autor". "La modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con el advenimiento de la subjetividad", según formulaciones que van de Heidegger a Cassirer. En tanto que para los antiguos, la "idea de autonomía no hacia sentido (fundándose la autoridad no en el *concurso* de las voluntades, sino en la naturaleza de las cosas o en el orden del mundo)",⁸ para los modernos, según Cassirer, "el ideal de humanidad comprende en sí mismo el ideal de *autonomía*".⁹

El marco para la modernidad es el Renacimiento, base tanto del subjetivismo como del humanismo. Con la Ilustración, sin embargo, la propuesta moderna, que implica la autonomía de la razón humana, alcanza su madurez, por lo que pasa a ser considerada, en interpretaciones que van de Weber a Foucault, como el verdadero punto de partida de la modernidad. Para Weber la modernidad, tanto de la sociedad como de la cultura, está vinculada a un proceso de racionalización, teniendo como referencia la Ilustración. La modernidad cultural fue caracterizada por él

como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y en la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte. Éstas se diferenciaron porque las visiones unificadas del mundo de la religión y de la metafísica cayeron por tierra.¹⁰

"Según Foucault, la modernidad fue propiamente inaugurada por Kant, quien en su ensayo de 1784, *¿Qué es la Ilustración?*, inició un discurso de la filosofía como discurso de la modernidad...

⁸ Alain Renaut, *L'ère de l'Individu*, París, Gallimard, 1989, pp. 53, 55 y 57.

⁹ Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, París, Ed. du Minuit, 1983, p. 127, *apud* Alain Renaut, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰ Jürgen Habermas, "Modernity-An incomplete project", en *The Anti-Aesthetic*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983, p. 9.

La pregunta pasó a ser: ¿cuál es esa actualidad en que estoy inscrito como filósofo, y cuál el papel de la filosofía en esa actualidad?”. La actualidad era la Ilustración, “cuya principal característica era permitir el acceso del hombre a la mayoría de edad, por el uso de la razón”.¹¹

Para el filósofo político Claude Lefort, el humanismo nace en Florencia, sin que se pueda reducir su significado a un tipo de enseñanza opuesto a la escolástica:

Es la idea de que el mundo es el único teatro de la aventura humana, de que en él el hombre es autor, actor y espectador de su historia; es la idea de una auto-inteligibilidad de principio del discurso humano, es la emancipación de ese discurso de toda autoridad que le fijase de fuera los criterios de legitimidad, que dan al humanismo su plena significación...¹²

Alain Renaut considera que el humanismo es la concepción y la valorización de la humanidad como capacidad de autonomía y que el hombre del humanismo es aquel que ya no cree recibir sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas ni de Dios, sino que las fundamenta él mismo a partir de su razón y de su voluntad. El humanismo contiene, así, una promesa de libertad para el hombre, que consiste en valorizar en él la doble capacidad de ser consciente de sí mismo (auto-reflexión) y de fundar su propio destino (la libertad como auto-fundación), incluyendo, entre sus valores, la conciencia, el control, la voluntad, la auto-fundación y la autonomía.¹³

Hay quien, como Louis Dumont, asocia la sociedad moderna al individualismo y considera que, en la “ideología moderna del hombre y de la sociedad”, el individuo aparece como el ser moral “independiente” y esencialmente “no social”.¹⁴ El valor individualista, para él, reina sin restricciones ni limitaciones y está en la base del artificialismo moderno, que se remonta a las expresiones modernas del cristianismo, como en Calvino, que concentra la extramundanía en la voluntad individual.¹⁵ Dumont considera que

¹¹ Sérgio Paulo Rouanet, *As razões do iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 239.

¹² Claude Lefort, “La naissance de l’idéologie et l’humanisme”, en *Les formes de l’histoire*, París, Gallimard, 1978, p. 265.

¹³ Alain Renaut, *op. cit.*, p. 14, 16 y 53.

¹⁴ Louis Dumont, *O individualismo*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985, p. 75.

¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

el holismo es “no moderno”.¹⁶ El propio totalitarismo no sólo no podría disociarse del individualismo, sino que también tendría expresiones individualistas. Sería “una enfermedad de la sociedad moderna” resultante “de la tentativa, en una sociedad donde el individualismo está profundamente enraizado, y predominante [sobre todo en el campo de la cultura y de las creaciones personales], de subordinarlo a la primacía de la sociedad como totalidad”.¹⁷ Los rasgos “individualistas (o modernos)” del nazismo, por ejemplo, estarían evidenciados en la doctrina a que estaba “realmente ligado” el pensamiento de Adolfo Hitler, a la “lucha de todos contra todos”, un “darwinismo social” en que “los sujetos reales... son los individuos biológicos”.¹⁸

Sin embargo, un humanismo que redujese su propuesta a la completa independencia humana y que implicase la idea de control total del hombre sobre su historia y sobre la naturaleza, así como un progresismo resultante de esto, sería, en la concepción de Alain Renaut y Luc Ferry, en *La pensée 68*, “metafísico” e “ingenuo”. Tal vez se deba decir que él no es necesario, aunque haya sido predominante a partir del siglo XIX, cuando generó, entre otras, reacciones románticas y ecológicas.

El ecologismo se desarrolló, en parte, como una crítica naturalista de una visión moderna, humanista y artificialista que culminó, sobre todo en el siglo XIX, en el individualismo à outrance y en la reducción de la naturaleza a recursos para la explotación ávida y depredatoria por parte del hombre. Se fundamenta principalmente en una crítica a una concepción de progreso derivada de una historia esencial y hecha natural. La propia “historia” que se establece a partir del siglo XVIII es heredera de la historia natural y, según Foucault, para que ésta existiese, fue necesario, primero, que la historia se volviese natural, o sea, que dejasen de existir historias y pasase a existir la historia esencial (*Les mots et les choses*, Capítulo V, “Classer”).

Esa historia esencial y naturalizada vino a ser la expresión moderna de la naturaleza, base de toda evolución y de la creencia de que la historia humana sigue un curso lineal progresivo resultante de un conjunto de acciones humanas individuales y egoístas. Es decir, la historia se transforma en otro nombre para la naturaleza, en

¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹⁷ *Ibid.*, p. 151.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 165 y 167.

la medida en que es *una* y pasa a desempeñar el papel, que antes era de la naturaleza, de servir como referencial a partir del cual el mundo y las acciones humanas ganan significado.

Ese humanismo moderno artificialista atribuyó al individuo un papel central como explotador de la naturaleza. Creyendo demasiado en el progreso histórico, endiosando lo nuevo y lo moderno, favoreciendo una razón puramente instrumental y la creencia en la capacidad transformadora ilimitada de la tecnología, condujo a la destrucción de la naturaleza para alcanzar objetivos estrechos del presente, perjudiciales al hombre en una perspectiva larga de la historia. Según la formulación del filósofo brasileño Gerd Bornheim:

El espectáculo de la construcción de la historia parece totalmente entregada a las fuerzas transformadoras de la razón instrumental. Y tales fuerzas tienden a desconocer, como es notorio, cualquier límite, toda forma de autocontrol. Ellas están constituidas por un complejo de factores que se extiende del individualismo capitalista a la suficiencia, por así decirlo, fatalista de las innovaciones tecnológicas.¹⁹

La noción de progreso sirvió a la construcción de una ética de apropiación, explotación y control de la naturaleza. Robert Nisbet, en su libro *Historia de la idea de progreso*, sostiene que esta idea existe desde la Antigüedad. No hay duda, sin embargo, que solamente podría tener eficacia en las sociedades históricas, entendidas aquí no en oposición a las primitivas (o prehistóricas), sino como aquellas empeñadas en la búsqueda de su origen y de su fin terrenos, con las cuales se inaugura un imaginario distinto al medieval.

Si la tradición judeocristiana implica una linealidad histórica, ésta se concibe como paso de lo terreno a lo divino. Sería difícil comprobar que ya estuviese concebida en ella la idea de progreso terreno conducido por el propio hombre. Como el orden de la naturaleza y el de las sociedades humanas eran divinos, así como todo poder, los hombres solamente podrían aspirar a su plena realización después de la muerte, ya que eran incapaces de modificar este orden. Y aun en la modernidad, no sólo la idea de progreso está ausente en algunos de sus grandes autores, como Maquiavelo, para quien la historia era repetitiva, sino también algunos de los primeros embriones de la idea de progreso, en el siglo XVI, apuntaron en

¹⁹ Gerd Bornheim, "As origens antagónicas da ecologia", en *Idéias / Ensaio: Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, año 1, núm. 11 (17 de septiembre de 1989), p. 10.

sentido negativo, como en la descripción del proceso de degeneración de la humanidad que hace Erasmo en *Dulce bellum inexpertis* y en la imagen del “mal encuentro”, con la cual La Boétie, en *De la esclavitud voluntaria*, describe la transición de las sociedades primitivas, que viven en estado natural, hacia las sociedades con Estado. Aún en el siglo XVIII, Rousseau, con la noción de progreso de la desigualdad, se alinea a esta corriente. Sobre todo en Erasmo y La Boétie, el progreso criticado significaba su distanciamiento de la naturaleza y de la naturaleza humana.

La noción de progreso, con todo, se fue afirmando poco a poco en la modernidad en un sentido positivo y vino a ser instrumental para la revolución industrial inglesa. Entre los autores artificialistas, Hobbes valorizó positivamente el cambio del pasado hacia el presente. Entre los naturalistas, Locke, a pesar de asociar el estado de naturaleza al bien, creía necesario, por considerarlo inseguro, su superación a través del contrato y la creación del Estado civil. Fue sólo en la época de la revolución industrial cuando se estableció, sin embargo, ampliamente la idea de que el progreso lleva a la humanidad hacia un mundo mejor, a través del dominio de la naturaleza por el hombre, en la línea de las formulaciones de Bacon y Descartes. “Para el hombre racional del siglo XVIII la belleza era la tierra bien conformada y cultivada, y las áreas silvestres no ejercían atracción”.²⁰

La Ilustración, a su vez, si por una parte endiosó a la naturaleza, por otro, creyendo en la autonomía del hombre y de su razón, favoreció la consolidación de la idea de progreso. A fines del siglo XVIII, esta idea conquistó definitivamente el espacio histórico-filosófico, habiendo sido la *Idea de una Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita*, de Kant, tal vez su expresión más acabada. Ahí Kant sostenía que la humanidad camina siempre hacia su perfeccionamiento, a través de las oposiciones y de los conflictos. Lanzaba, con eso, la base para las filosofías de la historia de Hegel y de Marx. La idea de progreso vino a ser dominante en el siglo XIX y fue llevada casi al nivel de una religión.

La ecología tiene como una de sus raíces la reacción romántica en el propio siglo XIX a la Ilustración y a la revolución industrial. De una forma general, el culto de la naturaleza es subproducto de la sociedad industrial: “...los románticos se rebelaron contra las ‘excrecencias’ del capitalismo industrial”, entre las cuales “la pobreza, la

²⁰ David Pepper, *The Roots of Modern Environmentalism*, Londres, Croom Helm, 1984, p. 80.

inmundicia, el materialismo y la contaminación... Estas excrecencias se simbolizaron en la ciudad del siglo XIX, y el antiurbanismo es uno de los principales rasgos del pensamiento romántico'.²¹ Hay una subversión de la simbología medieval, que contrastaba lo "sagrado" de la ciudad, como santuario a Dios y expresión de las más altas conquistas espirituales del hombre, a lo "profano" de los campos vírgenes. La reacción romántica creció en la medida en que la agricultura fue tomando los campos y, más tarde, el proceso de industrialización transformó tierras y especies en recursos y materias primas.

Sin embargo, continuó vivo hasta hoy el modernismo humanista y artificialista que crec en la capacidad transformadora ilimitada de la tecnología y se basa en el individualismo, en la razón instrumental y en el progreso metafísico. Es todavía dominante, sobre todo en los medios empresariales, la creencia en la capacidad humana de vencer cualquier obstáculo económico o ecológico a través de la tecnología. No habría, por lo tanto, necesidad de alterar, a no ser a través de una revolución tecnológica, los modelos económicos del capitalismo.

Esta perspectiva, que parte de la aceptación del presente, se ve como realista. Su imagen del futuro no es sino la del presente y de lo moderno amplificadas. Pretende resolver los problemas ambientales con la creación de más artificio: plantaciones de especies de árboles desarrolladas por el hombre, soluciones biológicas y genéticas para problemas ambientales resultantes de la industrialización e industrialismo creciente en campos nuevos.

Dicha visión implicaría, para algunos ecologistas, una segunda muerte de la naturaleza. Es el caso de Bill McKibben, que no sólo cree que de hecho la naturaleza como tal ya murió, sino que ella puede morir una segunda vez, precisamente con las soluciones traídas por los nuevos avances científicos y tecnológicos. Para él, el primer asesinato cometido por el hombre contra la naturaleza fue accidental, en tanto que el segundo caracteriza un crimen premeditado.²²

Si entendemos, a pesar de todo, la naturaleza como *physis*, ella no puede ser sino naturaleza muerta siempre. Decía el primer filósofo conocido que criticó la idea de naturaleza, Empédocles de Agrigento: "no hay naturaleza para ninguna de las cosas mortales, ni ningún fin en destructiva muerte, sino solamente mezcla y

²¹ *Ibid.*, p. 84.

²² Bill McKibben, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989, p. 166.

disociación de las mezclas, a las que los hombres llamaron naturaleza'.²³ Marx afirmaba, por su parte, en su tesis sobre Epicuro:

Los átomos son efectivamente la sustancia de la naturaleza, de donde todo brota y todo se disuelve... Se formaron nuevos fenómenos, pero el propio átomo permanece siempre en el fondo como sedimento. Así, cuando se piensa el átomo de acuerdo con su puro concepto, es el espacio vacío, la naturaleza destruida, lo que es su existencia... El átomo como tal no existe sino en el vacío. Así, la muerte de la naturaleza se volvió la sustancia inmortal.²⁴

Entendida la naturaleza en este sentido de la *physis*, sería, así, imposible distinguir la naturaleza limpia de la naturaleza contaminada. Además de eso, lo natural y artificial formarían parte de una misma naturaleza muerta. Pero esta naturaleza muerta no podría oponerse a una naturaleza viva. Tal vez en este sentido Nietzsche recomendaba que "evitemos decir que la muerte sería lo opuesto a la vida. Lo vivo no es sino un género de lo que está muerto, y un género bastante raro."²⁵

Para que la naturaleza pueda tener vida y muerte es necesario que sea entendida no como *physis*, sino en oposición a la cultura, a la civilización o a todo aquello que es fabricado por el hombre. En este sentido, sería posible afirmar que la naturaleza estuvo viva, pero, según creen muchos ecologistas, está moribunda o, en gran parte, muerta. Lo que se llama frecuentemente naturaleza no es más que algo que ya es producto de una relación con el hombre, en cuyo dinamismo los hombres participaron mediante su intervención.

En un continente como el europeo, aquello que se entiende por naturaleza es algo que fue modificado ya varias veces por el hombre. El uso del suelo, de los ríos, la topografía, las plantaciones, hasta los animales tuvieron una interrelación durante millares de años con la presencia humana. Si la naturaleza existió, es imposible determinar su primera esencia y, en gran medida, ya no existe más. El historiador Lynn White Jr. cuenta, por ejemplo, que cierta vez Aldous Huxley discurría sobre los tristes resultados de la acción humana sobre la naturaleza y, para ilustrar su argumento, relató su regreso a la región inglesa que conoció de niño. El pasto que otrora la recubría

²³ *De la naturaleza*, frag. 8, apud, Clément Rosset, *A anti-natureza*, p. 131.

²⁴ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, Paris, Ducros, 1970, pp. 264-265, apud Clément Rosset, *op. cit.*, p. 156.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 193.

ahora estaba invadido por la maleza. Los conejos, que antes mantenían bajo control el crecimiento de esa maleza, habían sucumbido a una enfermedad introducida deliberadamente por los agricultores locales para reducir la destrucción que provocaban en sus plantaciones. Lynn White Jr. lo interrumpió, entonces, "para señalar que el propio conejo habla sido traído como animal doméstico a Inglaterra en 1176, presumiblemente para mejorar la dieta de proteínas del campesinado."²⁶ En realidad llega a ser imposible determinar la naturaleza entendida como algo original, exento de la intervención humana. Tal vez, por eso, decía Clément Rosset, al comentar la *Naturalis historia*, de Plinio el Viejo: "nunca sabremos quién era la naturaleza; deberemos contentarnos con saber que ella fue asesinada".²⁷

En tres sentidos, por lo tanto, la naturaleza está totalmente o en parte muerta, en el de la *physis*, en el de la naturaleza como origen exenta de la intervención humana y en el de la naturaleza creada por el hombre. En los tres casos, la naturaleza muerta no puede resucitar, ya que, aun en aquel en que se reconoce que ella vivió, sería necesaria para eso la retroactividad del tiempo. ¿Será, entonces, que la naturaleza no existe y es imposible su conservación o preservación? ¿Será que la única preservación posible es la de la propia naturaleza muerta o la del artificio? ¿Será que, frente a estas naturalezas muertas, nada podemos hacer y que las preocupaciones ecológicas se mueven en un universo ilusorio?

La construcción de diques por los holandeses condujo a la muerte de la naturaleza, pero no se puede decir con seguridad que su construcción fue un mal para la población holandesa. "Durante cerca de mil años o más los frisios y holandeses han hecho retroceder el Mar del Norte... ¿Qué tal si especies de animales, aves, peces, vida costera, o plantas murieron en el proceso?"²⁸

Los holandeses defienden hoy en día la no contaminación de la atmósfera global para evitar que los mares suban como resultado del calentamiento de la Tierra, y así, preservar su artificio. ¿Deberíamos pedirles que intentasen restablecer los océanos bajo sus diques y revivir las especies posiblemente muertas en su proceso artificial de invasión del océano? En casos como éstos, ¿será que, de hecho, lo éticamente correcto es preservar la naturaleza y, si fuera

²⁶ Lynn White, Jr., *op. cit.*, p. 75.

²⁷ Clément Rosset, *op. cit.*, p. 264.

²⁸ Cf. Lynn White, Jr., *op. cit.*, p. 77.

éste el caso, qué naturaleza, entonces, se desea preservar? En otro ejemplo, ¿cómo interpretar la salvación "artificial" de las ballenas bloqueadas por el hielo, como defensa de la naturaleza o refuerzo del artificio?

¿Cuál será la naturaleza muerta, ya que aquella que significa la negación del artificio no es sino un artificio de segundo grado? Ningún ecologista dudaría en decir qué es natural y qué no es natural. La naturaleza que muere es aquella de especies enteras que desaparecen, sea en el reino animal, sea en el vegetal, tratándose, por lo tanto, de preservar la diversidad de las especies. Poco importa si un bosque fue totalmente plantado por el hombre en una región donde antes nunca hubiese nacido un árbol. El resultado será vida y naturaleza. La naturaleza no tiene que ser la naturaleza original. La floresta de la Tijuca, en Río de Janeiro, fue plantada por el hombre y no le pasaría por la cabeza a ningún ecologista defender, por eso, su destrucción. La naturaleza son los árboles, los animales, los ríos, el hombre; es, en general, lo rural. No son las máquinas, ni las construcciones urbanas, ni el resultado de las manipulaciones genéticas.

Pero ¿qué es lo que une todo esto, como criterio de naturaleza para la acción del ecologista, sino una visión ética y cultural? Si eventualmente aquél aceptase la apertura de un canal o la construcción de un dique y reprobese la actitud de comer carne, obviamente el criterio no sería el de la oposición de lo natural a lo artificial. Si los leones, al comer carne, practican un acto natural y si los hombres no deben hacer lo mismo, la razón para ello será, no la de la obediencia a la naturaleza, sino una razón ética, cultural o, en el caso de que así se comprobase, de salud. No se trata propiamente de defender la naturaleza, sino un estilo de vida.

En realidad, ninguno de los conceptos de naturaleza puede ser utilizado con seguridad como base para la conservación del medio ambiente. El criterio de la existencia o no de la intervención humana nos llevaría a intentar restablecer los mares sobre el territorio de Holanda.

El concepto de naturaleza como *physis* no permite las diferenciaciones que el ecologismo hace entre naturaleza limpia y naturaleza contaminada. No es suficiente, por otro lado, imaginar los problemas ecológicos como ecuacionables únicamente a partir de una creación (artificial) de la naturaleza, a través de modificaciones de las composiciones químicas o, en ciertos casos, de la aplicación de la tecnología correctiva, ya que algunas tecnologías nuevas plantean problemas éticos que no pueden ser ignorados por la ecología.

Las cuestiones ambientales, en el fondo, no son reductibles a una química, así como es inútil tomar como referencia para el ideal ambiental un estado original. La pureza o impureza no son valores absolutos, que toman como referencia un estado original no corrompido, que exista en sí, independientemente del hombre. Al contrario, son relativas, en determinados contextos sociales e históricos, a la salud humana, animal o vegetal o a una interrelación entre ellas. Imposible, por ejemplo, oponer el alimento químico al no químico, ya que no hay nada que no sea químico, o juzgar el contenido químico de un alimento, a no ser por sus efectos en el organismo que lo digiere. Dice Stephen Cotgrove que "la contaminación es... un concepto social... como Mary Douglas plantea sucintamente, 'la suciedad es materia fuera de lugar'".²⁹ Hay, según él, siempre una cuestión de significado, ya que el juicio de que determinado nivel constituye contaminación va más allá de las lecturas en los medidores.

Es también inútil utilizar la extensión de la intervención humana como criterio de juicio sobre el deterioro ambiental o intentar adaptar al hombre a sistemas pensados con su total ausencia. Es necesario reconocer, como ya señalé, que el dinamismo natural presupone la participación humana, por lo menos en cuanto a aquella naturaleza que lo envuelve y lo circunda, pensando hombre y naturaleza como una sola cosa y no en una relación de exterioridad.

En la realidad, las cuestiones ambientales deben ser decididas sobre bases no sólo ecológicas o incluso económicas, sino también políticas y morales. O tal vez se deba decir que lo ecológico es esencialmente político y moral o que debe subordinarse al universo de la política y de la moral. Es también en el terreno político y moral donde mejor pueden conjugarse las acciones ambientales con otras que la humanidad considera igualmente importantes para su preservación y desarrollo. Un neohumanismo ecológico, al reconocer o volver explícita la presencia humana en las distintas dimensiones de la cuestión ecológica puede situarla mejor en esta perspectiva moral y política.

Traducción de Jorge Ruedas de la Serna

²⁹ Stephen Cotgrove, *Catastrophe or Cornucopia*, Chichester-New York, John Wiley & Sons, 1982, p. 25. La cita de Mary Douglas se refiere a *Purity and Danger; an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.