



LA ECOLOGÍA POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE UNA CRÍTICA INTERNA DEL LIBERALISMO

Corine Pelluchon¹

Resumen

Palabras clave: *Ecología política, democracia, liberalismo, ontología, responsabilidad, sociedad civil, sujeto.*

¹ Profesora a la Universidad de Franche-Comté. Correo electrónico: cpelluchon@yahoo.fr

Crítica externa y crítica interna del liberalismo

El marco conceptual de este artículo se distingue del que da coherencia a la ecología política de André Gorz, esto es, de la crítica del capitalismo como modelo de desarrollo que impone la dominación del capital a las necesidades y a los deseos de cada uno y determina, en nombre del crecimiento, la producción, el consumo, pero también el tipo de Estado y la relación de los individuos consigo mismos y con los demás (Gorz, 1978). Sin embargo, dos aspectos esenciales de la actitud de Gorz se encuentran en nuestro acercamiento a la ecología y en la manera como hacemos de este problema una cuestión política, que suscita la crítica de nuestra organización política y el examen de sus fundamentos filosóficos.

El primer punto común se encuentra en el hecho de que la crisis ecológica no es considerada como un problema que proviene solamente del agotamiento de los recursos naturales. De hecho, la concentración en este problema no debate necesariamente sobre los estilos de vida de los individuos que temen sobre todo que esta situación no los haga renunciar a sus hábitos de consumo. Dicho acercamiento además condena a la ecología a no ser más que una preocupación secundaria cuyas posturas globales y a largo plazo son ocultadas por los intereses inmediatos y a corto plazo. Es también este acercamiento de

la ecología al que A. Naess calificaba como superficial (Naess, 1973), distinguiéndolo de la ecología profunda, *deep ecology*, caracterizada por la afirmación de dos partes inseparables de la reflexión, la parte política y la ontológica. La ausencia de reflexión sobre el hecho de que nos cuesta inscribir la ecología en nuestras vidas y hacerla entrar verdaderamente en la política reduce la preocupación por el medio ambiente a declaraciones de intención. Esta puede ser incluso, decía Gorz, recuperada por el capitalismo, que “se conforma con coerciones ecológicas”².

En otras palabras, Gorz, y más ampliamente los partidarios de la ecología política, que nace en 1972 tras dos informes, uno encomendado por el Club de Roma “Halte à la Croissance” (alto al Crecimiento) y el otro escrito por científicos británicos “Blue Print for Survival”, tienen un enfoque ecosocial que implica una concepción extensa del medio ambiente. Las condiciones de producción y de consumo, la organización del trabajo y la alienación de los individuos explican, para Gorz, el estado del planeta, así como nuestra imposibilidad de detener, en este contexto social y político, su deterioro. La toma de conciencia de la crisis ambiental es el punto de partida de un cuestionamiento global del lugar de la economía en la política y de las representaciones culturales que ordenan

2 A. Gorz, *Ecologie et liberté*, Paris, Galilée, 1978, p. 15.

nuestra relación con la naturaleza, con nuestro cuerpo y con los demás³. Por el contrario, en el centro de esta interrogación filosófica se encuentra el vínculo entre lo que F. Guattari llamaba las tres ecologías o ecosofías (Guattari, 1989), esto es, el estado del planeta, las modalidades del ser en grupo (ecosofía social) y la vivencia existencial o la esencia de la subjetividad (ecosofía mental). Dicho vínculo es difícilmente aprehendido por las formaciones políticas, incluso por los Verdes (partido ecologista francés). De igual modo, esta articulación y la importancia de la reflexión sobre la subjetividad son comunes en la ecología política y en la reflexión que conducimos.

Esta reflexión, no obstante, se distingue del pensamiento de Gorz y del de sus herederos, en la medida en que el cuestionamiento de la política por la ecología no es dependiente, en este texto, de una teoría de la dominación. Esta observación no quita nada a la pertinencia ni a la actualidad de la crítica al capitalismo. La acusación de Gorz a la divisa que consiste en producir más para consumir más es particularmente interesante: no nos exhorta solamente a la moderación, sino que su crítica al imperativo de crecimiento que se despliega en la economía capitalista se basa en un análisis de las bases antropológicas de esta lógica mercantil. Esta mantiene, con la ayuda del marketing, una mistificación: la dinámica de las crecientes y siempre frustradas

necesidades que incitan a los individuos a querer alzarse por encima de los otros, codiciando bienes que no pueden ser accesibles a todos y estimulando, al hacerlo, la desaparición de los servicios colectivos que frenan el alza del consumo de bienes privados. El vínculo entre el consumismo, el marketing, la alienación del individuo, la atomización de la sociedad y el declive de los servicios públicos es explicitado al mismo tiempo que aparece la incompatibilidad de naturaleza entre el capitalismo y la ecología⁴.

Finalmente, es notable la manera en que Gorz subraya la dependencia entre un tipo de energía y un tipo de Estado, sobre todo cuando se trata de la energía nuclear. Como lo dice en la última entrevista que dio al *Nouvel Observateur*, el problema de los desechos no está todavía resuelto. Además, esta energía exige instalaciones gigantes, fábricas de separación isotópica y de tratamiento peligroso y vulnerable. El costo energético del transporte no es insignificante, aunque haya pasado frecuentemente en silencio en las campañas de promoción que presentan la energía nuclear como una energía limpia. La elección de la energía nuclear exige un Estado fuerte, una policía numerosa, una vigilancia permanente y una cultura del secreto⁵. Más allá de la pregunta por si la opción de la energía nuclear civil no es en sí una manera de promover la energía nu-

3 Ibid., p. 18.

4 Ibid., pp. 31-36.

5 Ibid., pp. 111-114.

clear militar, se trata de mostrar que la elección de este tipo de energía, tan benéfica para ciertas empresas privadas, es una elección política en el sentido fuerte de la palabra. Esta se opone a los ideales de transparencia, de publicidad y de participación ligados a la democracia. Son tales los riesgos inherentes a esta tecnología, sobre todo para las futuras generaciones, que es poco probable que esta técnica fuera aceptada por el público si se le entregara una información adecuada y precisa, y si un verdadero debate público sobre la energía nuclear fuera organizado. Por el contrario, las energías renovables, que se prestan a una producción local, adaptada a los diferentes recursos del territorio, se arriesgan menos a ser el objeto del monopolio y promueven la concertación entre las diferentes partes interesadas y los usuarios. De este modo, lo que da originalidad y actualidad a este análisis es la oposición de Gorz a la energía nuclear, que no está dictada únicamente por la consideración de los riesgos presentes y futuros, sino que se inscribe en una reflexión sobre la organización política que dicha energía supone.

Sin embargo, a pesar de la admiración que tenemos por el filósofo desaparecido en 2007, escogemos un acercamiento diferente a la relación entre ecología y política. Dicho acercamiento está incluso muy alejado del contexto ideológico de la ecología política de Gorz, es decir, del marxismo y de las posiciones que identi-

fican a la mayor parte de sus herederos⁶. En efecto, considerando que el capitalismo incrementa la crisis ambiental, pero que no es la causa primera ni posiblemente la causa principal⁷, y retomando, pero en otro ámbito, la preocupación de Gorz referente a los fundamentos antropológicos de nuestra organización política, mostraremos cómo la ecología obliga a un cuestionamiento de ciertas concepciones éticas y ontológicas que están en el centro del liberalismo.

Más allá de las críticas externas del liberalismo político y económico queremos estudiar los principales conceptos de la tradición liberal que continúan otorgando una unidad a sus diferentes corrientes. El objetivo es mostrar en qué sentido la consideración de la ecología impone modificaciones importantes respecto de los fundamentos éticos y ontológicos del liberalismo, pero también en el plano de las instituciones políticas y de la democracia (a la cual el liberalismo se encuentra estrechamente ligado en la actualidad). El contexto de la ecología política es aquí el de una crítica interna del liberalismo, particularmente del político. Lo anterior no significa necesariamente que esta crítica sea menos radical que si estuviera ligada a la voluntad de superar el capitalismo. La radicalidad aquí no designa tanto una oposición ideológica, sino un esfuer-

6 Ver los miembros de la revista *Ecorev*.

7 C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris, le Cerf, 2011, p. 103.

zo por remontarse a las causas de una crisis ambiental, que es también una crisis moral y social. El deseo de extirpar las raíces de este mal, que hace dudar de lo bueno de nuestra civilización, no implica obligatoriamente el rechazo de esta y de sus ideales. La ecología también conduce a una tentativa que busca completar el liberalismo y la filosofía de los derechos del hombre. Esta conducta constructiva, que toma en serio lo que S. Moscovici llamaba en 1968 “la pregunta natural”⁸, no es una forma de recuperar la ecología para ponerla al servicio del capitalismo o disolverla en una política incoherente en donde el conjunto de las medidas económicas y sociales estarían en contradicción con los imperativos ecológicos. Se trata, por el contrario, de sacar partido del hecho de que la ecología pone al día las insuficiencias de nuestras concepciones filosóficas y de nuestras instituciones. En una palabra, la ecología incomoda tanto a la política como a la filosofía, y esta incomodidad puede ser a la vez una oportunidad para la filosofía y para la democracia.

Al ser limitado el marco de este estudio, nos centraremos sobre todo en los conceptos claves del liberalismo político, tales como la soberanía del sujeto, el derecho a elegir su modo de vida y los

derechos del hombre. El antropocentrismo constitutivo del fundamento del derecho natural moderno merece ser tenido en cuenta cuando se interroga sobre los límites morales de la acción de los individuos y de la humanidad misma en su interacción con las otras especies y las entidades no humanas. ¿Es nuestra concepción del sujeto pertinente en la época de los desafíos ecológicos? Sea cual sea la teoría política que se prefiera, más cercana del liberalismo igualitario de Rawls que del liberalismo radical de Hayeck, hostil por principio al mercado y la propiedad privada o que estime que la protección y la gestión de los bienes comunes supone la supresión de la especulación pero no la abolición del mercado⁹, es extraño que los filósofos pongan en duda los principios de la ética clásica que delimitan la ética y la justicia en nuestras relaciones con los demás. Más allá de las divisiones tradicionales que oponen los partidarios del mercado a quienes invitan a salir del capitalismo, pero también la derecha a la izquierda, el desafío de una búsque-

8 S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1968), Paris, Flammarion, 1977. Ver la página 7, donde el autor dice que el siglo XVIII había sido marcado por “la cuestión política”, el XIX por “la cuestión social” y que, en nuestra época, “la cuestión natural” pasaba al primer plano.

9 S. Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, Vrin, 2006, pp. 147-179. El autor escribe que los ecosistemas y el clima deben dejar de ser *res nullius*, cosas que no pertenecen a nadie y de las que todo el mundo puede abusar, para pasar a ser *res communis*, cosas comunes cuya escasez hay que administrar. Ahora bien, esto no implica obligatoriamente la abolición de la propiedad privada. La idea es que el mercado funcione como un mercado de bienes y de servicios, lo que supone suprimir el efecto económico que produce la escasez de los recursos naturales extraídos del subsuelo y, por ende, evitar que los Estados y las compañías se aprovechen de ellos. Estos últimos serán únicamente indemnizados por los costos de explotación.

da filosófica sobre los fundamentos de la ética, del derecho y del sujeto, consiste en saber si la ecología puede ser compatible con el humanismo y en qué condiciones (Pelluchon, 2011).

En resumidas cuentas, una parte importante de la reflexión filosófica sobre la ecología se enfoca en las modificaciones institucionales que pueden proceder de la consideración de la protección de la biósfera finita, de los intereses por las otras especies y de la calidad de vida de las generaciones futuras. La pregunta por la representación de los hombres y de las entidades no humanas que entran, como dice Latour, en “la composición progresiva de un mundo común” (Latour, 1999), pero a su vez por las condiciones de una respuesta más democrática a la crisis ambiental, conducirán a debatir sobre la deliberación y la participación, promovidas por los ecologistas como por los filósofos políticos que reflexionan acerca de las transformaciones actuales de la democracia, sobre todo acerca de aquellas transformaciones que involucran las técnicas y el medio ambiente (Reber, 2007). Adhiriéndonos a estos análisis relativos a las condiciones de una evaluación democrática de las elecciones medioambientales, elegimos poner el acento sobre algunas dificultades del liberalismo político subrayadas de manera particularmente clara por las técnicas, la bioética y la ecología.

Estas dificultades conciernen al ideal de neutralidad axiológica del Esta-

do querido por un cierto liberalismo, o cuando menos, a la idea de que en política es necesario abstenerse de fundar las decisiones colectivas sobre una visión sustancial del bien. Este rechazo legítimo del paternalismo estatal y de lo que R. Ogien ha llamado la ética maximalista (Ogien, 2007), no implica necesariamente la suspensión, en las *discusiones* que apuntan a elaborar las normas de lo justo, de todas las concepciones metafísicas u ontológicas de los participantes, como se ve en Habermas. Sin embargo, si se debaten, en primer lugar, unas normas ecológicas del reconocimiento del valor intrínseco de los ecosistemas, que es la noción esencial de la ecología profunda y que supone el rechazo del antropocentrismo o por lo menos la modificación de la filosofía clásica del sujeto, se puede ver que es imposible llegar a un consenso por comparación. Además, la idea de un “consenso por confrontación” de las convicciones de los participantes, de las cuales está a favor Jean-Marc Ferry¹⁰, no significa necesariamente que la única fuente de las normas en el dominio medioambiental sea la razón pública. Estas normas serán evidentemente reconocidas por los seres humanos en procesos deliberativos que deben sobrepasar el carácter limitado, incluso elitista, que está aún atado a la puesta en práctica de la ética del discurso¹¹. Sin

10 J.-M. Ferry, *Normes et valeurs*, Bruxelles, ed. de l'université de Bruxelles, 2002, pp. 63-64.

11 J. Bohman, “Realizing deliberative democracy as a mode of inquiry: pragmatism, social facts

embargo, esto no quiere decir que mientras se trata de ecología, la medida de lo justo y lo injusto sea relativa solo a los seres humanos. Existen imperativos ligados a las normas etológicas de los otros seres vivos, a los intereses de los ecosistemas, que el hombre descubre pero de los que no es su creador (Pelluchon, 2011).

Del mismo modo, ¿es suficiente la idea según la cual el único límite a mis actos, que hace legítima la intervención del Estado son los demás hombres, cuya vida debo preservar y cuya libertad debe ser compatible con la mía, cuando se integra la defensa de las otras especies y la protección de la biosfera finita? La ecología, que supone cambios en nuestros hábitos de consumo, está en tensión con el derecho de cada uno a elegir su estilo de vida. ¿Cómo pueden ser tomados los imperativos ecológicos en consideración a nivel político sin que el Estado tenga que recurrir a la coerción, pero haciendo de alguna manera que el principio de la soberanía individual, es decir, el consentimiento de los ciudadanos sea respetado? Este dilema plantea el problema de la información y de la formación de los ciudadanos, que se encuentra también en el centro de las transformaciones de la democracia hacia una mayor deliberación y participación. Insistiremos sobre la sociedad civil y las asociaciones, que son una manera de pensar la ciudadanía más allá de la de-

and normative theory", *Journal of Speculative Philosophy*, n° 18, vol. I, 2004, pp. 23-43.

liberación, retomando aquí un leitmotiv del pensamiento de liberales como Tocqueville, pero también como J. S. Mill, para quien un gobierno limitado supondría un individuo culto y autónomo¹².

El sujeto en cuestión

Uno de los desafíos que la ecología plantea al liberalismo puede ser resumido de la siguiente forma: ¿cómo conciliar la protección de la biosfera y el respeto por la biodiversidad con el derecho de cada quien a elegir su modo de vida en tanto que no se oponga a la libertad de los otros y no les cause ningún daño?¹³. La primera parte de este dilema subraya la pertinencia de uno de los conceptos esenciales del liberalismo político que funda el ideal de un gobierno limitado: la soberanía del individuo. Este último es juez de su propia vida y tiene también "el derecho de juzgar por su propio derecho"¹⁴. Este principio permite rechazar las soluciones tecnocráticas en la crisis ambiental y el dominio de un Estado fuerte o de un Leviatán, que en nombre de la defensa del medioambiente impondría a los individuos las restricciones que él juzgaría necesarias. De esta forma, el individualismo que sirve de base al liberalismo y que desde su

12 J.-S. Mill, *De la libertad* (1859), tr. fr. L. Lenglet / D. White, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1990. Ver el capítulo III, donde el autor dice que el libre desarrollo de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar.

13 *Ibid.*, p. 74.

14 Según la fórmula de L. Jaume en *L'individu effacé ou Le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, p. 11.

nacimiento está asociado a un contexto marcado por el miedo a la tiranía y a las guerras de religión, a los valores de autonomía o de *self-government*, a la tolerancia o al derecho de resistencia, como se ve en Mill y en Locke¹⁵, es todavía una referencia valiosa que nos preserva de toda respuesta autoritaria o liberticida en la crisis ambiental. Sin embargo, el individualismo que asigna al Estado de derecho la tarea de protegernos contra los otros y promover nuestra libertad y nuestro bienestar, no parece suficiente a partir de la consideración de las consecuencias de nuestras técnicas y de nuestros modos de consumo sobre las otras culturas y sobre las generaciones futuras. Además, la norma relativa al respeto de la biodiversidad, que puede entrar en contradicción con ciertas prácticas culturales, como se ve con los Makhas, una población aborigen del Estado de Washington para la cual la caza de la ballena azul es una cuestión de identidad cultural¹⁶, es incompatible con el fundamento individualista del derecho natural moderno.

En efecto, la seria consideración del “problema natural” exige la superación del individualismo heredado de Hob-

bes, quien definió el derecho natural como el derecho que tiene “cada hombre a usar todo lo que es bueno para su conservación”¹⁷. Ciertamente, los herederos de Hobbes buscarán corregir esta concepción del hombre y del vínculo social, en donde el deseo de gloria y de dominación sobre el otro es compensado por el miedo a la muerte violenta, que atenúa el carácter destructor de la rivalidad con la paz y justifica el recurso al absolutismo. De esta forma Locke, para quien el individuo en el estado de naturaleza no está obsesionado ni por la gloria ni por el miedo, sino atormentado por el hambre, insiste sobre los límites en los cuales la apropiación de la naturaleza y de sus recursos por medio del trabajo sigue siendo legítima: la propiedad común de la tierra, de los recursos vitales como el agua, el aire, el mar, debe ser protegida y la supervivencia de los otros hombres, especialmente de aquellos que no tienen propiedad, no debe ser amenazada por la propiedad privada. La ley natural, revelada por Dios y conocida por la razón, ordena conservarse y conservar la especie y, por consiguiente, no consumir más de lo que se necesita, evitando el despilfarro¹⁸.

El ultraliberalismo de algunos pensadores libertarios como Nozick¹⁹, quienes

15 J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, (1690), trad. fr D. Mazel, Paris, Flammarion, 1984, chap. XIX.

16 M. L. Martello, “Negotiating Global Nature and Local Culture: The Case of Makah Whaling”, in Jasanoff S., Martello M. L. (eds.), *Earthly Politics, Local and global in Environmental Governance*, Cambridge, Mass., London, The M.I.T. Press, 2004, pp. 263-284.

17 T. Hobbes, *Léviathan* (1651), trad. Fr. G. Mairet, Paris, Folio, 2000, Voir le chap. XIV.

18 J. Locke, *Second Traité du gouvernement civil*, chap. V, 31, 36, 46.

19 R. Nozick, *Anarchie, Etat et utopie* (1974), trad. fr. E. d’Auzac de la Lamartine, PUF, 1981.

se valdrán de Locke y justificarán la apropiación total de las tierras por empresas privadas, la expropiación de los individuos autóctonos y la acumulación del capital gracias a la explotación de los hombres y la mercantilización de su trabajo, es una deformación y una traición a Locke. En efecto, el liberalismo de este filósofo no puede ser una forma de capitalismo anticipado, como lo atestigua su adhesión al principio de la propiedad de sí mismo que prohíbe que el trabajador renuncie a los derechos que tiene sobre su trabajo y no se aliene, como dirá Marx, así como sus análisis sobre el poder corruptor del dinero, en donde los intercambios no se hacen más en función del valor de uso de las cosas, sino de su valor de cambio. No solamente el liberalismo de Locke no haría posibles los monopolios, ni la crisis económica, social y ambiental generada por el capitalismo mundial, sino que además la filosofía que funda su teoría política es incompatible con nuestro modo de consumo, en donde una montaña de objetos insignificantes se transforma en una montaña de basura, como decía Gorz en *Ecología y libertad*.

A pesar de esto, haciendo de la conservación de la especie humana el límite moral de la propiedad y quedando en el marco de un pensamiento en donde la ética se limita a los vínculos con los otros hombres, Locke redirige el individualismo y el antropocentrismo característicos del pensamiento político moderno. Para

él, como para todos los filósofos liberales, incluso para Rawls, los derechos del hombre no se les imponen un límite cuando ponen en peligro la supervivencia de las otras especies. Sin embargo, es menos el antropocentrismo de la ética clásica que está aquí en juego como la idea según la cual el hombre tendría un derecho soberano y absoluto sobre la naturaleza y las otras especies, con tal de que no someta al hambre a los otros hombres y se respete su soberanía. Dicho de otro modo, más que una oposición tajante entre antropocentrismo y ecocentrismo o biocentrismo, la ecología nos invita a un examen de los fundamentos filosóficos de los derechos del hombre y a una reflexión sobre el derecho de nuestro derecho. ¿Es el hombre como agente moral individual la única fuente de legitimidad? Nuestro uso de los otros seres vivos, en particular de los animales, y nuestra manera de explotar la tierra, de interferir con los ecosistemas, ¿son justos desde que no generen ningún daño al otro y no agraven las desigualdades entre los hombres y los pueblos?

El problema de la justicia ambiental, es decir, de la repartición desigual de las cargas de la contaminación y del costo de la defensa del medio ambiente, es una pregunta central que puede ser abordada en un marco de pensamiento rawlsiano, refiriéndose principalmente al principio de diferencia. Sin embargo, la pregunta formulada aquí es más radical que la que consiste en preguntarse por

el cómo integrar en las normas públicas los intereses de las otras culturas e incluso de las generaciones venideras. Estos problemas, que pertenecen al campo de la razón pública, ponen en dificultad el consenso traslapado de Rawls, quien tenía conciencia de que los problemas de equidad intergeneracional y del medio ambiente no podían ser resueltos sobre la base de la justicia procedimental, ya que suponían la introducción de valores a propósito de los cuales no podemos obtener un consenso traslapado²⁰. No obstante, estos problemas no cuestionan los fundamentos ontológicos de nuestro derecho.

Por el contrario, el problema de la utilización de los seres vivos, especialmente de los animales, es la prueba de nuestra justicia, pues nos obliga a interrogarnos sobre el derecho de nuestro derecho: ¿el hombre tiene un derecho absoluto sobre los otros seres vivos o más bien a este derecho se le pone un límite que no solamente viene de la consideración de las consecuencias de su acción sobre el estado del planeta y sobre los otros hombres, sino que proviene de la consideración de las normas etológicas de los animales, los cuales necesitan ciertas condiciones de vida para desarrollarse? Si esto es así, si el derecho del hombre no justifica que use y abuse de los animales y que explote los ecosistemas sin tomar en cuenta sus propias normas, entonces la crianza intensiva que no permite a las gallinas extender sus

alas, ni a los cerdos husmear en el suelo y que les impone una vida disminuida, no es solamente cruel, sino que es igualmente injusta. Además, ¿nuestra utilización de los seres vivos y de la tierra afecta la imagen que tenemos de nosotros mismos, el *quis* del quién soy? (Pelluchon, 2011).

¿Quiénes somos para concedernos el derecho de negar, en nuestra utilización y explotación de los animales, sus normas etológicas? Estas no se refieren a nuestro punto de vista y no somos sus autores, incluso si tenemos la capacidad de aprehenderlas y de reconocerlas, lo que señala, por otra parte, la responsabilidad que incumbe a nuestra especie y la distingue de las otras. La concepción que tenemos del sujeto humano no es separable de la consideración de nuestras relaciones con las otras especies y de la manera como habitamos la tierra y compartimos los recursos con los otros hombres y las otras especies. Además, los sufrimientos que infligimos a los animales, desde las cadenas de producción hasta el sacrificio y la degradación del medio ambiente nos acusan: Nos dan una imagen de nosotros mismos que se vuelve insoportable para un número creciente de personas²¹, sea cual sea la respuesta que estas dan a esta toma de conciencia, optando por el vegetarianismo, integrando una asociación de protección animal, comprando pro-

20 J. Rawls, *Libéralisme politique* (1993), trad. Fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, pp. 261-262.

21 J. Derrida, *De quoi demain... Dialogue avec Elisabeth Roudinesco*, Paris, Champs Flammarion, 2001, p. 109.

ductos animales venidos de la crianza tradicional o tan solo ignorándolo.

Estas observaciones, lejos de conducir al rechazo de la filosofía de los derechos del hombre y al ideal de soberanía del individuo, cuya importancia hemos comenzado por recordar, invitan a enriquecer la concepción del sujeto que sirve aún de fundamento en nuestra organización social y política. Este tipo de planteamiento, que remite a lo que hemos llamado la ética de la vulnerabilidad, termina por reforzar los valores de autonomía y de responsabilidad que se encuentran en el centro del liberalismo, incluso si el contenido de estas nociones y la situación de una con respecto a la otra son diferentes de las que caracterizan el pensamiento de los liberales desde Locke a Rawls. La parte ontológica de la reflexión sobre la crisis moral, antropológica y ambiental que vivimos conduce a una concepción del vínculo del hombre con el otro, con algo diferente de él, que modifica el sentido de la libertad humana. A partir del momento en que pienso que mi responsabilidad crea mi ipseidad, que soy a lo que respondo, y que la manera como habito la tierra y exploto los animales me da a conocer, entonces no puedo satisfacerme más con una concepción negativa de la libertad ni con su identificación con la capacidad de hacer elecciones y cambiarlas. Además, es “la libertad en tanto justificada”, lo que Levinas llama también “el buen derecho de la libertad” que “la filosofía moderna no

pone nunca en duda”²², la que se examina aquí, como cada vez que se piensa al hombre no como un *Dasein* preocupado por existir, sino que se insiste sobre la necesidad de alimentos y sobre la corporeidad del sujeto, sobre el cuerpo que es el lugar de la responsabilidad²³.

Ya hemos visto que Locke, insistiendo en el hambre y señalando la necesidad de no privar a los otros de sus medios de subsistencia, imponía a la iniciativa individual límites morales reconocidos por el individuo, incluso si él no es su fuente o creador. La consideración de la vulnerabilidad implica, como se ve cuando se interroga acerca del acompañamiento a personas en situación de dependencia, que la ventaja mutua ya no es la fuerza principal del vínculo social. Este trabajo que consiste en completar el liberalismo, particularmente el de Rawls, elaborando herramientas conceptuales que permitan pensar la solidaridad hacia las personas en situación de discapacidad, hacia las cuales no tenemos, según Rawls, sino deberes derivados y pensando la justicia en nuestras relaciones con las otras especies, ya ha sido propuesto por M. Nussbaum (Nussbaum, 2007). Sin embargo, lo que quisiéramos subrayar concierne a un aspecto poco desarrollado por los filósofos políticos, incluidos

22 E. Levinas, “Les Enseignements” (1950), *Œuvres II, Parole et silence*, Paris, Grasset, 2011, pp. 183-184.

23 E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977, p. 133.

aquellos y aquellas que hablan de la vulnerabilidad y señalan la necesidad de sustituir el ideal de independencia que tiende a hacer de la autonomía el valor de los valores, una concepción relacional del yo²⁴.

En efecto, hablar del derecho de nuestro derecho es hacer la pregunta, probablemente sin respuesta, por el derecho a ser y por el deber ser de nuestro derecho. Dicha pregunta no implica la adhesión al ecocentrismo. No excluye al humanismo, pero supone un humanismo renovado, ligado a un sujeto que integra en el seno de la preservación de sí el cuidado de no degradar la tierra y de no imponer a los otros seres vivos y a los demás hombres una vida disminuida. Esta preocupación no es un deber moral, sino que es la dimensión de mi relación conmigo mismo y con los otros.

Algunos pueden pensar que la sustitución de la antropología de Hobbes por esta filosofía del sujeto es una manera de soñar despierto, pues la mayoría de los individuos siguen siendo movidos por el deseo de gloria y no logran disminuir su consumo, incluso el consumo de carne, aún siendo conscientes del costo ambiental de la carne y del hecho de que el aumento de la demanda, bajo la presión de los países emergentes y considerando la realidad demográfica, conducirá a la intensificación de la crianza industrial. Sin embargo, todos están de acuerdo en

que no puede hacerse ningún cambio en los estilos de vida sin el consentimiento de los individuos. Ahora bien, estos últimos no podrán aceptar los sacrificios que impondrá la consideración de las generaciones futuras, ni ejercer su derecho de resistencia obligando al gobierno a invertir en las energías renovables, si no están íntimamente convencidos de que lo que se juega en la crisis ambiental es de orden ontológico. Se trata de la relación consigo mismo, con la naturaleza, con los otros, con el cuerpo, con el poder, con su mortalidad, con la descendencia. Como dice Castoriadis, lo que se requiere hoy es “una creación imaginaria de una importancia sin igual (...) una creación que pondría en el centro de la vida humana otros significados diferentes a la expansión de la producción y del consumo, que pondría objetivos de vida diferentes y que podrían ser reconocidos por los seres humanos como valiosos”²⁵.

Decir que es necesaria una reorganización de las instituciones sociales, de las relaciones con el trabajo, de la economía, de la política y de la cultura no es suficiente. La vigilancia respecto de la contaminación de la política por los juicios moralizantes de un grupo es muy importante. Asimismo, la filosofía se distingue de toda *Weltanschauung* o visión del mundo. Sin embargo, esto no significa que sea necesario renunciar a toda ambición, olvidando que la creatividad conceptual que han mostrado desde

24 Como los éticos del *care*, C. Gilligan y J. Tronto especialmente.

25 C. Castoriadis, “L’écologie contre le marchand”, *Société à la dérive*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 239.

hace mucho tiempo los filósofos ha permitido salir del antiguo régimen y afirmar la soberanía del individuo contra la tiranía. Hoy, el liberalismo político que vive, como lo dice C. Audard, de su propia crítica y que ha reaccionado siempre al contexto histórico y a las crisis que atravesaba en sus transformaciones²⁶, puede encontrar en la reflexión sobre la ecología la ocasión de transformarse.

Esta transformación implica una parte relativa a las instancias de la deliberación y de la participación, pero incluye también y sobre todo una parte ontológica susceptible, si no de responder a la miseria moral y psíquica de los hombres contemporáneos, por lo menos a exhortarlos a juzgar por sí mismos y a juzgar su derecho, en lugar de obedecer a maestros o soportar lo que H. Arendt llamaba “un régimen de los decretos”²⁷, compuestos de microdecisiones cuya racionalidad no entienden. Así, la reflexión sobre las condiciones de la autonomía política crea el vínculo entre la parte ontológica y la política. El cuestionamiento por la imagen del hombre y por la concepción del sujeto que se basa en la ética y el derecho tiene repercusiones sobre la manera como los individuos asumen su responsabilidad, incluso sobre sus elecciones de vida. Este examen va a la par con un interrogante referente a las instancias de

la deliberación y a las maneras de reforzar la participación de los ciudadanos. El desafío es promover una respuesta democrática a la crisis ambiental.

La ecología y las transformaciones de la democracia

Autores como B. Latour y D. Bourg han señalado la necesidad de transformar la democracia, con el fin de que la ecología deje de ser relegada a un segundo plano. A finales de los noventa, el autor de *Políticas de la Naturaleza* insistía en la necesidad de una representación de las entidades no humanas que entran en la composición de un mundo común. Nuestras políticas, afirma, son siempre cosmopolíticas, lo que quiere decir que las cuestiones que se debaten a nivel local o nacional reflejan la manera en que se conciben los vínculos de los humanos con los no humanos. El juego político no es solamente un juego para dos, como si las pasiones humanas y los intereses de los grupos y de los países fueran los motores determinantes de la historia. De lo que se trata es de poner en claro aquello de lo que dependemos y que generalmente no tomamos en cuenta en los debates políticos, como el clima y los ecosistemas. Su idea de una cámara doble²⁸, la primera compuesta de un grupo de expertos y científicos que propondrían la candidatura de nuevas entidades íntimamente relacionadas con nuestras

26 C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 333, 735.

27 H. Arendt, *L'impérialismein Les origines du totalitarisme* (1951), P. Bouretz éd., Paris, Gallimard Arendt, 2002, pp. 530 y 531.

28 *Politiques de la nature* (1999), Paris, La Découverte, 2004. Ver, entre otras, pp. 101-103; 299.

vidas –ya sean virus, nuevas tecnologías u OGM–, y la otra, que remitiría a la labor que clásicamente se le ha delegado a los políticos, quienes decidirían acerca de la candidatura de tales entidades y de cuáles pueden entrar en la política, ha renovado la ecología política.

Esta, diferente de la teoría de inspiración marxista de la dominación, apunta, según Latour, a adaptar la democracia representativa a un mundo cuya complejidad es señalada por sus mismas técnicas, datos científicos y problemas ambientales. Para representar este “pluriverso”²⁹, Latour elabora su teoría de un Parlamento de las cosas, que señala el papel de los científicos en las decisiones políticas. Dejando a un lado la confusión entre la valoración y la decisión, que incumbe a los políticos, y advirtiéndonos contra las palabras de aquellos científicos que solo generan perplejidad en la gente, Latour plantea propuestas que son consonantes con la creación del GIEC³⁰. A la vez compuesto de representantes políticos y de un portavoz del clima, los cuales votarían para definir los grados de certeza de las causalidades físicas, este consorcio encarna la reconfiguración de la relación entre ciencia y sociedad, necesaria en la época de la civilización tecnológica y las catástrofes ecológicas.

pesar de su audacia la ecología política de Latour no permite crear otra relación entre valores, conciencias e instituciones. Si bien muestra que el objetivo es tomar en cuenta las informaciones científicas relacionadas con el estado del planeta sin caer en esa ilusión que consistiría en creer que la ciencia enuncia hechos y sirve para dar luz verde a quienes deciden, Latour se muestra menos elocuente sobre las condiciones de una mayor participación ciudadana en las decisiones tecnológicas y del medio ambiente. Del mismo modo, el saber si la protección de la biósfera finita debe volverse un nuevo deber del Estado, es un asunto que no se resuelve.

Según Latour, el gran reto de la democracia es la representación de los ausentes, de las generaciones futuras, de los excluidos y de las otras especies del planeta. Su gran mérito es subrayar el vínculo entre la representación de los hombres y la de las entidades no humanas. Aún más, su Parlamento de las cosas supone que al problema central de la democracia representativa, es decir, la representatividad de los representantes y de los elegidos, viene a sumarse otro problema: saber si lo que los representantes dicen ofrece una buena representación de un mundo común, aún en composición. Latour se dio cuenta de que el contexto tecnológico y “la pregunta por la naturaleza” son una oportunidad para la extensión del sistema deliberativo, que estimulan la creación de procedimientos que per-

Sin embargo, podríamos pensar que a

²⁹ *Ibid.*, p. 61, 69.

³⁰ Grupo intergubernamental de expertos sobre la evolución climática, creado en 1988.

miten abrir un espacio a la pluralidad epistémica, a las múltiples controversias, al tiempo que vuelven posible la decisión política. Dicho de otra manera, el surgimiento de problemas que obligan a ir más allá de los cortes ideológicos clásicos entre progresismo y conservatismo y que exigen una argumentación que quizá las formaciones políticas clásicas ya no pueden proporcionar, transforman profundamente la democracia y la cultura política. Sin embargo, la parte concedida a la participación ciudadana, pero también a la consideración de lo que hoy se llama la sociedad civil, es relativamente menor en el pensamiento de Latour. A fin de cuentas, la capacidad de invención que debemos demostrar para pensar las condiciones de la deliberación pública en la era de los desafíos tecnológicos y ecológicos no implica para Latour la creación de sistemas meta-representativos. A pesar de las preocupaciones que toma para que no se confunda la función de los científicos y la de los políticos, no es del todo seguro que la doble cámara que desea permita evitar la expertocracia. Por otro lado, los autores de *Hacia una democracia ecológica* dan pistas de reflexión que podrían responder a estas dificultades.

En efecto, D. Bourg y K. Whiteside comienzan por subrayar las tensiones que existen entre la consideración de los desafíos globales a largo término, que caracterizan a la ecología, y el gobierno representativo que privilegia los intereses inmediatos de los electores y los asuntos

más inminentes. A su reflexión sobre las instancias deliberativas que pueden hacer figurar la protección de la biósfera y el respeto de las otras especies entre las obligaciones del Estado, agregan una crítica de los fundamentos filosóficos de la democracia representativa y sugieren la introducción de organizaciones ambientales no gubernamentales (siglas en francés ONGE) en las instituciones públicas o gubernamentales³¹. Lejos de limitarse a consultar expertos sobre uno u otro problema, los políticos ven sus propuestas legislativas examinadas por tales organizaciones. Perdiendo su estatus de *outsiders* o de simples autoridades morales, se vuelven de alguna manera contra poderes en el seno mismo del poder: ejercen vigilancia en las comisiones que regulan la energía, la agricultura, el transporte, la vivienda, la investigación y la educación; sacan a la luz, con pruebas y argumentos, los componentes ambientales de las políticas públicas. El carácter transversal de la ecología resulta así más garantizado que en el sistema actual, en el que es confiado a un ministerio cuyos objetivos y esfuerzos son a veces contradichos por otras medidas procedentes de otro sector, tal como recientemente se ha observado con la subvención que alentaba la compra de un nuevo vehículo.

La presencia de ONGE es un triunfo democrático. Se trataba de una de las promesas anunciadas durante la conven-

31 D. Bourg, K. Whiteside, *Vers une démocratie écologique*, Paris, Le Seuil, 2010, pp. 76-80.

ción de Grenelle³² del medio ambiente. El decreto del 12 de julio de 2011 sobre la representatividad de los actores gubernamentales debía supuestamente mantener dicha promesa, pero la elección de las ONGE autorizadas para reunirse excluye las asociaciones sobre las que el Estado no tiene control y suscita la crítica de las organizaciones ambientales y de la mayoría de ecologistas. Ahora bien, en lo que concierne a la democracia ecológica, las propuestas de Bourg y de Whiteside resultan esclarecedoras: subrayando la independencia de las ONGE que se han desarrollado en la sociedad civil y por fuera de los partidos, proponen seleccionarlas a partir de criterios que descalifiquen las asociaciones creadas *ad hoc* o por oportunismo. De igual forma, desean que los jurados populares evalúen su competencia y que aquellas que se reúnan en las instancias deliberativas sean seleccionadas de forma aleatoria y rotativa. Estos procedimientos, que sustraen la elección de las ONGE a la decisión del gobierno, no corresponden a la solución que sostiene la actual ministra. Garantizarían sin embargo mayor justicia, transparencia y publicidad en la elección de las ONGE y servirían para luchar con mayor eficacia contra la corrupción vinculada a la presión de los lobbies o el desgaste del poder.

nes acerca de la defensa de la biósfera, puede decirse que la originalidad de Bourg y de Whiteside radica en introducir las consideraciones ecológicas a nivel constitucional³³. Este papel de guardián de una constitución, que integre las nuevas obligaciones del Estado, corresponde a la Academia del futuro, compuesta de científicos y de algunos filósofos seleccionados, y posteriormente elegidos por sorteo. Esta Academia, que se ocupa de los asuntos ecológicos que la Academia de las ciencias raramente considera, como lo han señalado diferentes participantes en la convención de Grenelle del medio ambiente, informa a las autoridades públicas sobre los conocimientos internacionales acerca del estado del planeta y los recursos naturales. En cuanto al Nuevo Senado que Bourg y Whiteside desean, podemos decir que “traduce e interpreta dichos conocimientos”³⁴, elabora proyectos de ley con el propósito de cumplir los nuevos objetivos constitucionales y veta todo proyecto que contradiga las nuevas obligaciones del Estado.

Sobre los capítulos referentes a la democracia deliberativa y a la función de los científicos, es preciso decir que convergen las propuestas de Bourg y de Whiteside y las síntesis redactadas por las diferentes comisiones que participaron en la convención de Grenelle. Por el contrario, la cuestión de la

32 Lleva este nombre porque se realizó en la calle con el mismo nombre (nota del traductor).

33 Ibid., p. 88.

34 Ibid., p. 92.

participación de los ciudadanos no genera consenso. Continúa dividiendo a los políticos, mientras que es considerada por los militantes ecologistas y las asociaciones medioambientales como esencial. En efecto, esta es la condición de una respuesta democrática a la crisis medioambiental. Además, se inscribe en un movimiento más general que remite a las transformaciones de la democracia.

El pluralismo moral, el multiculturalismo y la emergencia, alentada o impulsada por las técnicas de información y por Internet, de un público diverso e informado y de redes tejidas por individuos que comparten conocimientos y técnicas sobre aspectos que desarrollan de manera local, como particularmente se observa a partir de la agricultura biológica, modifican profundamente los aspectos de la democracia. La idea de un público, e incluso de públicos informados, tan valiosa para J. Dewey³⁵, supone cierta distancia respecto de la representación del pueblo como un todo unificado *a priori*, y tiende a encarnarse en nuestros días. Dos fenómenos que subrayan la crisis de la democracia representativa clásica son solidarios: de un lado, cada vez más individuos tienen la sensación de no ser representados por los partidos políticos clásicos, lo que no quiere decir que se desinteresen de lo político³⁶, y, de otro lado, se agrupan en

asociaciones que les permiten ejercer su ciudadanía más allá de la participación. En la actualidad es imposible saber el número de asociaciones que se ocupan directa o indirectamente de los problemas vinculados con la salud ambiental, los riesgos ligados a las nanotecnologías o al consumo de productos de la industria agroalimentaria, o que agrupan a usuarios o familias de enfermos. En un principio constituidas como oasis éticos, en los que un problema personal es con frecuencia el motor de adhesión, estas asociaciones, que dialogan con el poder y con los expertos y que se comunican con el público, subrayan la vitalidad de la sociedad civil.

Estas asociaciones, de las que Tocqueville pensaba que favorecían el paso de lo privado a lo público, no son los únicos testigos del surgimiento de un público caracterizado por una cierta petición de inteligibilidad. El interés de los ciudadanos por la argumentación y el debate contradictorio, que ha sido una de las enseñanzas del congreso de bioética en Francia en 2009, y que afecta a todos aquellos que participan en foros dirigidos al gran público, es aún más álgido cuando los aspectos tratados escapan parcialmente a las pasiones partidistas clásicas.

La multiplicación de las conferencias de ciudadanos es una respuesta adaptada a la evolución de la democracia hacia la ampliación de la participación. Cuando son organizadas de forma rigurosa, tales conferencias no resultan solamente

35 J. Dewey, *Le public et ses problèmes* (1927), trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2005, pp. 95-118, 184, 241.

36 P. Rosanvallon, *La Contre-démocratie*, Paris, Le Seuil, 2006.

una oportunidad para tomar el pulso de una sociedad. Contrariamente a los sondeos de opinión, que incitan a ofrecer una respuesta sumaria y simplista frente a un problema complejo y que suponen que la mayoría de los individuos tiene una opinión definitiva, las conferencias de ciudadanos permiten a estos últimos informarse y seguir la evolución de un asunto de importancia social. Al implicar la organización de debates contradictorios y de jornadas de formación dictadas por expertos preocupados por brindar herramientas de reflexión a los individuos, y no por oponerles sus opiniones, estas muestran igualmente que los participantes que en un comienzo podían tener opiniones fijas vinculadas con sus intereses, con su historia personal, son capaces de buscar el bien colectivo y son sensibles a las normas que conforman la justicia, y no necesariamente a las que favorecen sus intereses privados o corporativos³⁷.

Estos procedimientos que acompañan las transformaciones de la democracia deben ir de la mano con una formación de calidad, es decir, con un esfuerzo emprendido a nivel de bachillerato y a nivel universitario, así como de la formación continua, con el fin de que los programas integren los datos más recientes de las ciencias y que las investigaciones referidas a la ecología y a la bioética sean promovidas. La importancia de la educación había sido resaltada durante la convención de Grenelle del medio ambiente. Este aspecto se ha convertido en

un lugar común de los ecologistas. Sin embargo, tenemos que constatar que nos encontramos lejos de alcanzar una política transversal y audaz en tal materia, como lo testimonia la enseñanza de las ciencias en el bachillerato y el número relativamente escaso de filósofos franceses vinculados con un trabajo de investigación a largo plazo sobre el medio ambiente.

Ahora bien, todo aquello que favorece la autonomía política resulta esencial si se pretende que la ecología ingrese en la política y que la ecología política signifique mayor democracia. En este campo más que en otros, el hecho de requerir la opinión de los ciudadanos o de excluirlos de los debates genera diversas consecuencias, como lo habíamos sugerido al comienzo de este artículo haciendo mención al vínculo entre la energía nuclear y el tipo de Estado que esta supone. No solamente los ciudadanos deben ejercer su derecho de resistencia frente a elecciones que entrañen riesgos mayores y que acarreen consecuencias irreversibles que los comprometan a largo plazo, sino que deben implicarse en los desafíos tecnológicos y ecológicos, necesarios para un cambio de cultura política. Las pasiones políticas y la superación de las oposiciones entre partidos no son las únicas modificaciones en juego, se trata también de pensar de nuevas maneras el lugar de las emociones y de las concepciones ontológicas en el debate político, bien se trate de elecciones, de procedi-

37 D. Bourg, K. Whiteside, *Vers une démocratie écologique*, op. cit., p. 58.

mientos participativos, o de lo que está en juego en la sociedad civil. La dificultad radica en que la protección de la biodiversidad, la disminución del consumo de carne, la elección de una cultura biológica o ecosistémica, suponen un compromiso vinculado con las convicciones personales respecto del lugar del hombre en la naturaleza. La mayor parte de los imperativos ecológicos, tal y como se observa consultando la lista de los ocho imperativos señalados por A. Naess y G. Sessions³⁸, suponen la adhesión al primer principio que se refiere al conocimiento del valor intrínseco de los ecosistemas y la naturaleza. Ahora bien, tal adhesión no puede ser objeto de un consenso por comparación, pues pone en juego el contenido de la moral, los fundamentos metafísicos u ontológicos de la ética, e incluso de la justicia. ¿Cómo entonces conciliar la ecología y el pluralismo moral y político, que es un principio constitutivo del liberalismo y que remite a la idea de una igualdad moral entre los individuos?

Esta cuestión nos obliga a examinar el ideal de neutralidad axiológica del Estado o, por lo menos, la idea de una primacía de lo justo sobre el bien, común a Rawls y a Habermas como a otros teóricos de la democracia deliberativa. La solución no es pregonar la fundación de lo político sobre un orden ecológico que sería incompatible con el principio

liberal de la soberanía de los individuos y con la teoría del gobierno limitado. Sin embargo, los conflictos ecológicos que plantean los ciudadanos sobre aspectos relativos a su vida cotidiana y a sus medios de subsistencia, como el agua, el aire, el alimento, la tierra y los recursos, tienen de particular que implican posiciones ontológicas vinculadas a la manera como cada cual piensa la naturaleza y como se piensa a sí mismo en la naturaleza, a la manera como concibe sus deberes frente a las generaciones futuras y los límites de su derecho. Estas posiciones ontológicas no son necesariamente explicitadas para cada uno de nosotros y, la mayoría de las veces, se expresan primero por emociones e incluso por un juicio estético. Sin embargo, es tomando conciencia de los presupuestos ontológicos que justifican sus hábitos alimentarios, sus elecciones energéticas, su forma de explotar la tierra, que los individuos deciden cambiar sus estilos de vida.

Así, la idea que se encuentra a modo de esbozo en A. Naess³⁹ es hacer que de algún modo las oposiciones ontológicas sean precisadas por los diferentes participantes de los debates y de las discusiones políticas e incluso en la vida social, asociativa o familiar. Lejos de oponerse a la ética del discurso, tal comportamiento supone que se integren las reglas enunciadas por Habermas, siendo en todo momento conscientes de que la ecología

38 A. Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*, trad. Ch. Ruelle, éd. MF, coll. "Dehors", 2008, p. 61.

39 *Ibid.*, pp. 108-111.

afecta los fundamentos de la ética y del derecho y no solamente los principios de la justicia o las reglas de la redistribución. Si algunas normas susceptibles de universalización pueden ser derivadas como resultado de las discusiones referidas a estos aspectos, entonces es necesario que el consenso por confrontación del que habla J.M Ferry para caracterizar la ética del discurso no excluya, sino que estimule la formulación de posiciones ontológicas, pues estas últimas justifican la adhesión a una política o explican el rechazo de ciertas opciones económicas.

La neutralidad no es posible en ecología. Es quizás una de las razones por las que la ecología no puede derivar en una formación política, un partido, sin perder la radicalidad y la profundidad que remiten al tipo de reflexión que tiene, o bien caer en los dos escollos que son la intolerancia y el compromiso. En efecto, si la ecología política tiene sentido, como lo hemos intentado demostrar, es necesario reconocer que su *topos* es el individuo, la libertad de pensar y de vivir como se desea. La confrontación con los otros representa la oportunidad que tiene cada quien de conocerse mejor, pues la precisión de los presupuestos ontológicos, que son la base de los diferentes usos de la naturaleza y de los seres vivos, refuerza la autonomía del individuo, ofreciéndole el deseo de vivir conforme a sus ideales o, por lo menos, de no padecer las medidas impuestas por el mercado, e invitándolo a hacer uso de su derecho de resistencia. En este sentido, la ecología es conforme al espíritu del li-

beralismo, que es la cultura de la autonomía y de la responsabilidad individuales.

Referencias

- Arendt, H. 2002. *L'impérialisme*, in *Les origines du totalitarisme* (1951), P. Bouretz éd., Paris, Gallimard Arendt.
- Audard, C. 2009. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.
- Bohman, J. 2004. "Realizing deliberative democracy as a mode of inquiry: pragmatism, social facts and normative theory", *Journal of Speculative Philosophy*, n° 18, vol. I, 23-43.
- Bourg, D. / Whiteside, K. (2010). *Vers une démocratie écologique*, Paris, Le Seuil.
- Castoriadis, C. 2005. "L'écologie contre le marchand", *Société à la dérive*, Paris, Le Seuil.
- Chauvier, S. 2006. *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, Vrin.
- Derrida, J. 2001. *De quoi demain... Dialogue avec Elisabeth Roudinesco*, Paris, Champs Flammarion.
- Dewey, J. 2005. *Le public et ses problèmes* (1927), trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard.
- Ferry, J.-M. 2002. *Valeurs et normes*, Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Gorz, A. 1978. *Ecologie et politique*, Paris, Le Seuil.
- Guattari, F. 1989. *Les trois écologies*, Paris, Galilée.
- Hobbes, T. 2000. *Leviathan* (1651), trad. fr. G.Mairet, Paris, Folio.
- Jaume, L. 1997. *L'individu effacé ou Le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard.

- Latour, B. 2004. *Politiques de la nature* (1999), Paris, La Découverte.
- Latour, B. 2007. "Cosmopolitique de la science", in Aliocha Wald Lasowski (sous la direction de), *Pensées pour le nouveau siècle*, Paris, Fayard. 107-130.
- Levinas, E. 2011. "Les Enseignements" (1950), in *Œuvres II, Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset. 177-198.
- Levinas, E. 1977. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit.
- Locke, J. 1984. *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. fr D. Mazel, Paris, Flammarion.
- Martello, M. L. 2004. "Negotiating Global Nature and Local Culture: The Case of Makah Whaling", in Jasanoff S., Martello M. L (eds.), *Earthly Politics, Local and global in Environmental Governance*, Cambridge, Mass., London, The M.I.T. Press. 263-284.
- Mill, J.-S. 1990. *De la liberté* (1859), trad. fr. L. Lenglet/D. White Paris, Gallimard.
- Moscovici, S. 1968. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.
- Naess, A. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry*, 16, pp. 95-100. Traduit par H. S. Hafeissa, *Ethique de l'environnement*, Paris, Vrin. 2007, 51-60.
- Naess, A. 2008. *Ecologie, communauté et style de vie*, trad. du norvégien et édité par D. Rothenberg en 1989, trad. Ch. Ruelle, E' d. MF, coll. "Dehors".
- Nozick, R. 1981. *Anarchie, Etat et utopie* (1974), trad. fr. E. d'Auzac de la Martine, PUF.
- Nussbaum, M. 2007. *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ogien, R. 2007. *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard.
- Pelluchon, C. 2011. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Le Cerf.
- Rawls, J. 1995. *Libéralisme politique* (1993), trad. Fr. C. Audard, Paris, PUF.
- Reber, B. 2007. "Technology Assessment as Technology Analysis: From Expert Advice to Participatory Approaches", Fischer, F.; Miller, G.; Sideney, M. (eds.), *Handbook of Public Analysis. Theory, Politics and Methods*, Rutgers University. 493-512.
- Rosanvallon, P. 2006. *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil.