

La crisis ecológica como crisis de la objetividad

ALBERTO COTILLO PEREIRA

*Profesor Titular de Técnicas Avanzadas de Investigación Social
Facultad de Sociología de la Universidad de A Coruña*

En mayo de 1986, justo después del accidente en la central nuclear de Chernobil, Ulrich Beck, que acababa de terminar su libro profético sobre «la sociedad del riesgo», se decidió a escribir un preámbulo, «dadas las circunstancias». En esa situación, observaba una «peculiar mezcla entre naturaleza y sociedad con la que el peligro vence a todo lo que pudiera ofrecerle resistencia». La prueba de esta afirmación la encontraba en la nube atómica, según él, un híbrido, «una fuerza de la civilización –dice Beck– invertida y transformada en una fuerza de la naturaleza en la que la historia y el clima se han unido de una manera tan paradójica como poderosa».

En efecto, Beck hace bien en vincular el peligro atómico y, más allá, la crisis ecológica, con la proliferación de híbridos. Los tomates que consumimos se producen en invernaderos en los que los humanos controlan la temperatura, la humedad y el proceso entero de crecimiento. Lo mismo cabe decir, por ejemplo, de los pollos criados en las modernas granjas avícolas, tan famosas en estos días de amenaza de pandemia mundial. ¿Los tomates, los pollos o, por supuesto, los alimentos transgénicos son naturaleza o son sociedad? La pregunta carece de sentido, son naturaleza y son sociedad, son híbridos. Siempre los hubo, pero hoy en día abundan por donde quiera que miremos. Es en este sentido en el que podemos considerar que la crisis ecológica es, ante todo, una crisis de la objetividad.

1. LA CRISIS ECOLÓGICA COMO FIN DE LA NATURALEZA

La amenaza que suponía la nube tóxica del accidente de Chernobil parecía acarrear un conjunto de peligros tan acuciantes que tal vez no puedan ser comparados en su perentoriedad a lo que se conoce como crisis ecológica. Sin embargo, en el pensa-

miento ecológico y, sobre todo, en la práctica ecológica militante, los múltiples peligros que implica la crisis ecológica se consideran igualmente acuciantes y la necesidad de una solución se ve como algo ya perentorio.

Desde hace unas décadas es habitual escuchar lo que Bjorn Lomborg, un ecologista escéptico según él mismo, ha calificado como «la letanía», término que aparte de su sentido religioso hace coloquialmente referencia a una insistencia larga y reiterada. El punto de vista que expresa «la letanía» sobre el estado del mundo y en particular sobre el medio ambiente nos es absolutamente familiar porque está formado a partir de imágenes y mensajes que aparecen a diario en la televisión, en los periódicos, en las declaraciones de los políticos o incluso en las charlas informales en el trabajo o en los cafés.

De acuerdo con «la letanía», durante el último siglo, la humanidad ha hecho todo lo que estaba en su mano para dominar la naturaleza. Hemos represado los ríos, hemos talado los bosques y con ello hemos empobrecido el suelo terrestre hasta dejarlo en un estado lamentable. Estamos devastando nuestro planeta: el suelo fértil desaparece, el asfalto y el hormigón cubren la naturaleza destruyendo la vida salvaje, modificando el clima de la biosfera. Nuestros recursos se agotan: la población no para de crecer reduciendo al tiempo la cantidad de alimento disponible. El aire y el agua están cada vez más contaminados. Los seres vivos que pueblan el planeta se extinguen por millares, los bosques desaparecen y los recursos pesqueros disminuyen drásticamente. El ecosistema de la Tierra se está destruyendo.

A comienzos del siglo XXI podemos observar signos inequívocos de que la explotación del planeta ha alcanzado su límite, a partir del cual la naturaleza comienza a tomar su venganza. El deshielo de las regiones polares sugiere que el cambio climático se produce a gran velocidad. El clima varía de forma más errática que antes, repartiendo de forma arbitraria la lluvia en distintas zonas. El fuego ha arrasado este verano vastas zonas de Galicia y de Portugal y en las últimas décadas ha ardidido una extensión cercana al 10% de todo el territorio español. Las noticias sobre tormentas, tornados e inundaciones se suceden a diario, mientras amplias zonas del planeta sufren de grandes sequías. Los ejemplos se pueden multiplicar al gusto.

La crisis ecológica parece, por tanto, un problema más que acuciante, al menos tanto como la nube tóxica de Chernobil en 1986. En palabras del famoso Isaac Asimov (citado en Lomborg): «Ya es muy tarde para salvar nuestro planeta. Ya han ocurrido demasiadas cosas: las granjas se han convertido en desiertos, los bosques se han talado hasta dejarlos secos, los lagos han sido envenenados, el aire se ha llenado de gases nocivos. Incluso es demasiado tarde para salvarnos a nosotros mismos de los efectos de otros terribles procesos, que ya se han puesto en marcha e inevitablemente seguirán adelante. La temperatura global aumentará. La capa de ozono continuará reduciéndose. La contaminación provocará enfermedades e incluso la muerte a más seres vivos. Todo esto ha llegado ya tan lejos que, inevitablemente, irá a peor antes que a

mejor. La única oportunidad que nos queda es decidir hasta dónde dejaremos que las cosas se deterioren».

En 1989, Bill McKibben publicó un libro titulado *El fin de la naturaleza*, que trataba de poner en orden las últimas evidencias científicas sobre el efecto invernadero, el agotamiento de la capa de ozono y una inquietante lista de otros males ecológicos y explicaba con claridad las temibles implicaciones de la destrucción que el hombre ha infringido sobre el planeta.

Aunque durante siglos la civilización humana ha saqueado y contaminado la Tierra, en el pasado esos ataques eran relativamente locales; ahora, con los cambios globales causados por los gases de efecto invernadero y la destrucción de la capa de ozono, el hombre ha alterado los procesos más elementales de la vida en cualquier parte del planeta. Al convertir la naturaleza en un «artefacto» o un subproducto del desarrollo económico —considera McKibben— se ha perdido algo de gran importancia: la naturaleza como una fuente cuasi-religiosa de significado y valor trascendente. Es a esa pérdida a la que McKibben se refiere en el título de su libro: el fin de la Naturaleza como algo independiente, incontrolado o más amplio que el hombre.

En su ya clásico libro, McKibben pretende subrayar dos observaciones. La primera es que mantenemos una concepción errónea del tiempo: solemos pensar que la Tierra cambia con una lentitud infinita; pero de hecho ahora se está acelerando, cambiando de forma rápida, peligrosa y profunda como resultado de las alteraciones que producimos los humanos. Nuestro sentido de un futuro eterno, que está extraído de la idea de que aparentemente el pasado también es eterno, es una ilusión. Es verdad que la evolución ha supuesto millones de años hasta llegar a crear a los humanos, pero eso no significa que el tiempo se mueva siempre a ese mismo ritmo. Los sucesos, a veces los sucesos más importantes, pueden tener lugar deprisa. A lo largo de un año, una década o una vida pueden producirse cambios enormes, impersonales y dramáticos.

La segunda observación que centra el discurso de McKibben es que mantenemos un sentido de la escala que es erróneo: solemos pensar en la gente como algo pequeño y el mundo como algo muy grande; pero en nuestras vidas ha devenido verdad lo contrario. El mundo ya no es tan grande como intuitivamente creemos, el espacio puede sufrir transformaciones tan profundas y dramáticas como el tiempo. Nuestro confortable sentido de la permanencia de nuestro mundo natural, nuestra confianza en que cambiará gradualmente e imperceptiblemente es, entonces, resultado de una perspectiva sutilmente falseada.

Cuando McKibben habla del «fin de la naturaleza» no quiere decir el fin del mundo. La lluvia seguirá cayendo y el sol brillará, aunque de forma diferente a como lo hacía hasta ahora. Cuando habla de la naturaleza se refiere a un cierto conjunto de ideas humanas acerca del mundo y nuestro lugar en él. Pero la muerte de esas ideas comienza con cambios concretos en la realidad circundante, cambios que —según

McKibben— los científicos pueden medir y enumerar. Cada vez con más frecuencia, estos cambios chocarán con nuestras percepciones hasta que, finalmente, nuestro sentido de la naturaleza como algo eterno y separado se desvanezca.

Detrás de planteamientos como el de McKibben subyace una idea crucial. La crisis ecológica pone en cuestión la vieja idea de que la naturaleza y la sociedad constituyen ámbitos separados y eternos. La naturaleza está siendo aniquilada por una sociedad cada vez más invasora y la crisis ecológica global es una prueba fehaciente del fin de la naturaleza en manos de los hombres. A la vez, la crisis ecológica tiene por resultado una sutil pero drástica modificación de nuestra concepción de la naturaleza. La imagen social de la naturaleza es algo cambiante y variable, y la crisis ecológica es un poderoso mecanismo de transformación de nuestra concepción de la relación entre naturaleza y sociedad. La crisis ecológica, el fin de la naturaleza, es, a la vez, causa y consecuencia de una radical transformación de nuestra concepción de la relación entre la naturaleza y la sociedad.

2. IMÁGENES SOCIALES DE LA NATURALEZA

La afirmación de que la imagen social de la naturaleza es algo cambiante y variable está lejos de ser novedosa: todo el mundo está de acuerdo, no hay nada menos estable que la noción de naturaleza. Descola (1996) señala que bajo el naturalismo propio de los occidentales, el nombre naturaleza designa tres elementos diferentes. En primer lugar, la naturaleza sería una parte del mundo sometida a la estricta causalidad y al sólo reino de la necesidad. En este sentido la naturaleza se opone al reino de la sociedad humana, de su subjetividad, marcada en oposición por el reino de la libertad y por la suspensión de la estricta causalidad. En segundo lugar, el conjunto formado por la reunión de la naturaleza no social y de la naturaleza social; es decir, a la vez una parte y el conjunto puesto que la sociedad humana en su evolución no se concibe separado de la causalidad. En tercer y último lugar, una distinción entre la naturaleza (no social) y la naturaleza (social) que se puede concebir de dos maneras: o bien esta distinción parece pertenecer al orden de la naturaleza (se dirá, por ejemplo, que la evolución ha arrancado a la humanidad de la estricta determinación de la naturaleza (no social)) o bien se pensará que esta distinción pertenece al orden de la sociedad (se dirá que es una convención, una categorización realizada por el espíritu humano, que no está en las cosas sino que es un producto histórico).

De acuerdo con la forma en que se traten los dos polos (naturaleza y sociedad) cabe distinguir diversas concepciones (Latour, 1999). Una primera versión es la de *separación*. Para ésta, cualquiera de los dos polos se encuentra a la mayor distancia posible respecto al otro: se dirá, por ejemplo, que la libertad humana se define por su separación respecto de las estrictas determinaciones naturales o se

criticará el «artefacto» superfluo de la sociedad humana. Cuando se mantiene esta concepción se puede caer en dos formas extremas de desdén mutuo: una naturaleza que ignora todo sobre el mundo social y un mundo social que ignora todo sobre la naturaleza.

Una versión diferente es la de *conquista*, para la que la inestabilidad de la polaridad entre naturaleza y sociedad queda marcada por un esfuerzo por invadir el polo opuesto, portando las ventajas obtenidas del primero. Así, se producirá la naturalización, que consiste en extender la lista de las entidades determinadas causalmente para tratar de reducir los fantasmas de la libertad humana, y la socialización, que tratará de subrayar al máximo la insignificancia de la naturaleza ante la libertad creadora del hombre.

En tercer lugar, la relación entre naturaleza y sociedad puede verse como posiciones distintas mediadas por un *espejo*. Desde esta versión se considera que la distinción entre los dos polos es total, pero se pone en duda la capacidad de salvar la distancia entre ambas. La naturaleza tal como es conocida por el hombre no hace sino reflejar las categorías sociales. Cualquier intento de pasar al otro lado del espejo sólo hace reenviar a la imagen de lo social o, a la inversa, las conquistas de la libertad humana no hacen sino reflejar la imagen de las estrictas necesidades naturales. La distancia entre naturaleza y sociedad es insalvable: la naturaleza sólo ve naturaleza en la sociedad y la sociedad sólo ve sociedad en la naturaleza.

Una versión habitual en el pensamiento sociológico ha venido siendo la posición *dialéctica*. La solución dialéctica no pone en cuestión la distinción entre naturaleza y sociedad, sino que la pone en escena de otra manera: lo que se encuentra en la naturaleza se encuentra siempre ya presente en lo humano y su trabajo libre y creador; lo que se encuentra en lo humano se encuentra siempre ya en la naturaleza y sus estrictas determinaciones. De ahí que algunos afirmen que lo natural es social y lo social es natural (vgr. Iranzo, 2000).

En las últimas décadas ha surgido una versión que considera las relaciones entre naturaleza y humanidad como *relaciones de fuerza* que están siendo recientemente invertidas, en la medida en que el poder humano se ha hecho capaz de rivalizar, si no con el cosmos, sí al menos con las fuerzas locales de la tierra. El crecimiento demográfico y técnico de los humanos rivaliza con la naturaleza y deviene peligroso para ella. Esta forma de relación es contradictoria con la precedente pues hace imposible el entusiasmo fabricante siempre presente en el modo dialéctico y es igualmente incompatible con la de separación y conquista pues ahora la naturaleza es una vieja madre que se ha de proteger.

Las concepciones habituales sobre la crisis ecológica y la práctica de los movimientos ecologistas, la ecología militante, se aproximan a esta última concepción. Para McKibben, la relación de fuerzas entre naturaleza y sociedad presenta un balance cada vez más claro: la victoria aplastante de la sociedad hasta concluir en la aniqui-

lación de la naturaleza. Herederas de la concepción del mundo como una relación de fuerzas excluyentes entre la naturaleza y la sociedad, la ecología militante mantiene la distinción fundamental entre una y otra. Pero deja sin explicar el fenómeno de la proliferación de híbridos. Como bien observó Ulrich Beck, la nube tóxica que cubrió parte de la antigua Unión Soviética y de la Europa del Este en 1986 no era sólo una fuerza de la civilización que construyó la central de Chernobil ni era sólo una fuerza de la naturaleza como una nube más. Era ambas cosas a la vez, era un híbrido, como es un híbrido la oveja Dolly o el maíz transgénico.

3. CRISIS DE LA OBJETIVIDAD: MÁS ALLÁ DE LA DISTINCIÓN ENTRE NATURALEZA Y SOCIEDAD

La ecología militante fracasa al albergar en sus preocupaciones el fenómeno de la proliferación de híbridos o, en el mejor de los casos, ve en éste únicamente el fin de la naturaleza a manos de una sociedad cada vez más omnipresente. Mi posición al respecto es que esta idea es resultado de que la ecología militante no ha atendido al papel que juega el conocimiento científico en la constitución de la distinción entre naturaleza y sociedad, básicamente porque su percepción de la crisis ecológica ha estado fuertemente influida por los resultados de la investigación científica. Propongo que un buen modo de hacer sitio a los híbridos en las preocupaciones ecologistas es atenerse a los resultados de los estudios sociales de la ciencia, a una radical puesta en cuestión de la distinción entre naturaleza y sociedad.

Afirmaciones como que lo natural es social o que lo social es natural se convierten en afirmaciones banales que nada significan si no se pone en cuestión la misma ruptura entre naturaleza y sociedad. Los estudios sociales de la ciencia han venido a mostrar que la producción de conocimiento parece surgir de la fusión de elementos que ni son sociales ni naturales por sí mismos. Por ejemplo, Michel Callon y Bruno Latour (1981) mostraron que, si algo llega a ser un problema científico, es porque previamente se ha determinado qué cuenta como social y qué cuenta como natural, qué es interno a la ciencia y qué es externo a ella. Mantener que las teorías científicas se desarrollan en función de sus propias fuerzas racionales, vale decir internas, o en función de intereses sociales, vale decir externos, es sólo optar por uno de los dos bandos, no es analizar sino opinar, no es entender el proceso sino sólo tomar partido.

En lugar de tomar partido por una de las dos posturas enfrentadas, en vez de decidirse por una de las dos facciones en la lucha entre los partidarios de poner la naturaleza por delante de la práctica de los científicos o poner la sociedad, es más interesante percatarse de que la práctica científica es uno de los modos más poderosos en las sociedades avanzadas de hacer pasar a algo como natural o como social. La efectividad y el éxito de la ciencia descansa precisamente en que constituye por sí

misma un poderoso instrumento para borrar la distinción entre los factores sociales y los factores naturales.

Cuando se presta atención a los momentos en que los hechos aún no se han convertido en evidencia científica, cuando se observan las primeras fases en el proceso de construcción del conocimiento científico, rasgos «sociales» como la contingencia, la negociación, la controversia... se hacen patentes. Cuando se atiende a la fase en la que ya se dispone de evidencia, se ha cerrado la controversia, los rasgos «naturales» de descubrimiento, hecho, prueba... parecen muy apropiados. En lugar de optar por una visión o la contraria, ambas parciales, es preferible ver ambas como momentos diferentes en el proceso de construcción de hechos científicos.

La oposición entre lo social y lo natural es uno de los artefactos de que disponen los científicos a lo largo del proceso de investigación. En los primeros momentos de la construcción de hechos, los investigadores comienzan a clasificar «lo natural», lo creíble, como algo separado de «lo social», los elementos situacionales o personales. Una vez realizada esta división, los factores «naturales» se consideran como causas primeras o exclusivas de los resultados obtenidos. El proceso de construcción de hechos es un mecanismo de producción de orden y simplicidad, de realidad, en donde antes sólo existía contingencia, complejidad y desorden.

La construcción de hechos implica una importante inversión paradójica. Un buen ejemplo de cómo concebir este proceso de inversión paradójica en la construcción de hechos es la teoría que Latour y Woolgar (1979) desarrollan sobre el descubrimiento. Para ellos, el descubrimiento es más un proceso que un punto en el tiempo y transcurre a lo largo de cinco etapas: 1) *documento*: los científicos obtienen documentos; 2) *documento* → *objeto*: los científicos usan los documentos para proyectar la existencia de un objeto particular; 3) *documento* — *objeto*: aunque el objeto se constituye inicialmente en virtud del documento, se percibe ahora como una entidad separada, distinta de aquellos documentos; 4) *documento* ← *objeto*: las relaciones se invierten de modo que parezca que el objeto ha dado lugar al documento; y 5) *negación de las etapas 1-3*: para mantener la inversión en el paso 4 es importante minimizar la importancia de los pasos 1 a 3.

Otro modo de exponer la inversión paradójica que implica la construcción de hechos científicos y su carácter político es tomar como alegoría el mito de la Caverna que Platón describe en «La República». Para Latour (1999), el mito de la Caverna puede bien definir las relaciones entre la ciencia y la sociedad. En ese mito, si queremos acceder a la verdad debemos deshacernos de la tiranía de lo social, de la vida pública, de la política, de los sentimientos subjetivos.

En clara paradoja, el acceso al conocimiento implica en este mito una doble ruptura. La primera consiste en negar la continuidad entre el mundo de los humanos y el acceso a las verdades «no construidas por la mano del hombre». La segunda consiste en que el saber, una vez equipado de las leyes no construidas por la mano del

hombre que viene de contemplar gracias a que se ha apartado del infierno del mundo social, puede volver a entrar en la Caverna y poner orden en los resultados indiscutibles que acalla la palabrería de los ignorantes.

La astucia de este mito que explica su insólita efectividad se debe a la paradoja siguiente: ninguna de estas dos rupturas impide su contrario, que se encuentra combinado en la figura heroica del filósofo gobernante, a la vez legislador y sabio. Aunque el mundo de la verdad difiere absolutamente del mundo social, el sabio puede pasar de ida y vuelta de uno a otro mundo: el paso cerrado para todos los demás está abierto sólo para él. Sin esa doble ruptura –según Latour– no habría ni ciencia, ni epistemología, ni la concepción occidental de la vida pública.

Desde hace 25 siglos hasta aquí sólo una cosa ha cambiado: la doble ruptura que implica el mito, incesantemente repetida, nunca ha sido tan radical. Para que la doble ruptura resista durante siglos a todas las evidencias en contrario es necesario que exista una poderosa razón: una cultura (una Constitución en términos de Latour, lo que a diferencia de la cultura reúne tanto los elementos humanos y no-humanos) que organiza la vida pública en dos cámaras: la sala oscura de la Caverna, donde los ignorantes se encuentran encadenados sin poder mirar directamente ni comunicarse salvo por las ficciones proyectadas sobre el muro, y el exterior de la Caverna, un mundo compuesto de no-humanos, insensibles a nuestras preguntas, a nuestras ignorancias.

Toda la astucia del modelo descansa en ese pequeño número de personas que son capaces de trazar el puente entre las dos cámaras y de convertir la autoridad de la una en la de la otra. La sutileza de esta organización reposa enteramente en el poder dado a aquellos que pueden pasar de una a otra cámara, quienes podrían verse dotados de la más fabulosa capacidad política jamás inventada: hacer hablar al mundo mudo, decir la verdad sin que nadie te discuta, poner fin a los interminables debates mediante una forma indiscutible de autoridad que apelaría a las cosas mismas.

Esta organización no se mantendría sin la aportación, minúscula pero indispensable, de la epistemología, cuya tarea es distinguir claramente entre las dos cámaras: la «Ciencia», por una parte y la «Política», de otra. Esta cuestión eminentemente política sobre la repartición del poder entre las dos cámaras se convierte en una distinción entre, de una parte, una inmensa cuestión puramente epistemológica sobre la naturaleza de la Ideas y el mundo exterior y, de otra, una cuestión solamente política y sociológica sobre la naturaleza del mundo social, sobre «La República».

Cualquier intento de poner en evidencia esta trampa provocará que el paso entre ambas cámaras sea aún más estrecho, puesto que se te acusará de querer «confundir» las cuestiones políticas y las cuestiones cognitivas, de contaminar la pureza de las ciencias con las bajas consideraciones sociales. La trampa no funcionaría si no fuera porque previamente el pueblo ignorante se encuentra hundido en la oscuridad de la gruta, cada individuo mezclado con los demás, encadenado a su banco, sin contacto con la realidad, presa de los rumores y de los prejuicios.

Dicho de otro modo, el mito exige desde el principio que nosotros, los humanos, descendamos a la Caverna, cortemos nuestros innumerables lazos con la realidad, perdamos todo contacto con nuestros semejantes y comencemos a devenir incultos, rencorosos y paralizados. Sólo entonces es cuando la Ciencia podrá venir a salvarnos. Es necesario escapar a esa elección obligatoria: o bien la realidad del mundo exterior o bien el infierno del mundo social; es decir, que nadie examine a la vez la idea de la Ciencia y la de la Sociedad, que nadie se ocupe a la vez de la epistemología y de la sociología, es decir, que no haya sociólogos de la ciencia.

4. LA CRISIS ECOLÓGICA COMO CRISIS DE LA OBJETIVIDAD

Del mismo modo que en el mito de la Caverna, en la ecología militante también se produce una inversión paradójica. Pretende poner en la agenda de las preocupaciones políticas a la naturaleza, a la vez que mantiene a la naturaleza como un ámbito separado de la lucha política. El ecologismo retoma, sin modificar una sola línea, la división moderna entre dos ámbitos, el de la política y el de la naturaleza, y deja a la primera impotente frente a los dictados de la segunda. Bajo la coartada de proteger y conservar la naturaleza, los movimientos ecologistas también han conservado una concepción de la naturaleza que la hace impracticable para entrar en el combate político.

No se puede presentar la ecología militante como una preocupación nueva que sobrevendría a la conciencia de occidente hacia la mitad del siglo pasado, como si después de entonces los políticos hubieran tomado conciencia de que es necesario incluir las cuestiones de los recursos naturales en la lista de sus preocupaciones habituales. Nunca se ha hablado de política sin hablar de naturaleza, o, más bien, nunca se ha apelado a la naturaleza sino para dar una lección de política. Por cada línea que se ha escrito en nombre de la naturaleza, del orden de la naturaleza, de la ley natural o del derecho natural no se ha hecho sino una afirmación relativa a la forma de organizar la vida pública.

Las concepciones de la política y las concepciones de la naturaleza siempre han formado una pareja tan rígidamente unida que son como los dos platos de una misma balanza, en el que uno baja cuando el otro sube y a la inversa. No se ha tratado jamás de otra política que la de la naturaleza ni de otra naturaleza que la de la política: la epistemología y la política son una y la misma cosa.

La importancia de la expresión «la naturaleza» no procede del carácter particular de seres que ella considera reunir y que es propio de una isla particular de la realidad. Todo el poder de esta expresión proviene de que se la ha utilizado siempre en singular: la naturaleza; es la unidad de la naturaleza la que produce su beneficio político. ¿Qué renta política aportaría hablar de los derechos naturales, de la protec-

ción de las naturalezas o de las ciencias de las naturalezas? Estamos dispuestos a hablar del multiculturalismo, pero aún sigue sonando extraño ocuparse del multinaturalismo.

El ecologismo militante ha llamado la atención sobre la crisis ecológica, pero ésta no puede entenderse sin más como una «crisis de la naturaleza». No sólo están en crisis un conjunto particular de objetos a los que se les otorga la etiqueta de «naturales», la crisis se refiere a todos los objetos. La crisis ecológica no es una «crisis de la naturaleza» es una «crisis de la objetividad». El movimiento ecologista no se puede caracterizar a partir de una crisis de un conjunto particular de objetos, los objetos ecológicos, sino que se trata de una crisis cultural generalizada que se refiere a todos los objetos. No se puede caracterizar la ecología militante por una crisis de la naturaleza, sino por una crisis de la objetividad.

Las crisis ecológicas no se apoyan sobre un tipo particular de objetos (por ejemplo, los ecosistemas) sino sobre la forma de fabricar los objetos. Como bien demuestran los casos del maíz transgénico, los tomates de invernadero, los pollos de granja avícola o la oveja Dolly, los objetos ya no son lo que eran; o, mejor dicho, cada día con más frecuencia aparecen un tipo de objetos que poseen características diferentes a los objetos, digamos, clásicos. La diferencia esencial entre unos y otros es que los últimos en aparecer están claramente asociados al riesgo, a sus consecuencias imprevisibles; los nuevos objetos, los híbridos, son objetos con riesgo.

Los objetos sin riesgo modernos, los objetos simples (o «calvos», según Latour, 1999) a los que estamos acostumbrados, presentan cuatro características esenciales que los sujetos pueden reconocer a simple vista. En primer lugar, tienen bordes claros, una esencia bien delimitada, propiedades bien definidas; pertenecen sin duda al mundo de las cosas, un mundo hecho de entidades obstinadas, tercas, definidas por leyes de estricta causalidad, de eficacia, de rentabilidad, de verdad. En segundo término, los investigadores, ingenieros, administradores, empresarios y técnicos que conciben, producen y ponen en el mercado estos objetos devienen invisibles una vez que el objeto se ha acabado. La actividad científica, técnica e industrial permanece fuera de juego. Tercero, estos objetos sin riesgo implican ciertas consecuencias siempre pensadas bajo la forma de un impacto sobre un universo diferente compuesto de entidades menos fáciles de delimitar y que se designan con los vagos nombres de «factores sociales», «dimensiones políticas», «aspectos irracionales». Estos objetos sin riesgo dan la impresión de caer como un meteoro bombardeado desde el exterior sobre un mundo social que le sirve de blanco. Por último, ciertos de estos objetos podrían, si bien años más tarde de su aparición, acarrear grandes riesgos, incluso cataclismos. A pesar de esto, los objetos no se hacen responsables de estas consecuencias que acarrear.

La mejor forma de caracterizar las crisis ecológicas es reconocer, a costa de los objetos simples, la proliferación de objetos complejos, objetos con riesgo (objetos

«peludos», Latour, 1999). Las características de estos objetos son completamente diferentes de los precedentes, por eso se habla de crisis cada vez que aparecen. A diferencia de sus predecesores, no tienen bordes netos, esencias bien definidas, separaciones claras entre un núcleo duro y su entorno. Sus productores ya no son invisibles, sino que aparecen controvertidos, implicados con todos sus instrumentos, sus laboratorios, sus talleres y sus fábricas. La producción científica, técnica e industrial forma parte íntegra de su definición. Además, de estos híbridos no se puede propiamente hablar de impacto como si cayeran del exterior sobre un mundo diferente al suyo. Presentan numerosas conexiones que les unen de mil formas a objetos tan arriesgados como ellos mismos y que, en consecuencia, no componen otro universo independiente del primero. Por último, no pueden separarse de las consecuencias inesperadas que ponen en funcionamiento a muy largo plazo. Al contrario, todo el mundo espera, paradójicamente, consecuencias inesperadas que no van a dejar de suscitar y de las que aceptan la responsabilidad y de las que sacan enseñanzas.

Quisiera hacer notar que se puede vincular el crecimiento de la ecología militante con la multiplicación de estos nuevos objetos que mezclan su existencia a la de los objetos clásicos, los cuales forman siempre el fondo del paisaje común. Nos parece que esta diferencia entre los objetos sin riesgo y los objetos arriesgados, los «objetos simples» y los «objetos complejos», cuenta bastante más que la distinción imposible entre las crisis que implican a la ecología de aquellas que implican a la economía o a la sociedad.

No asistimos a la irrupción de cuestiones de la naturaleza en los debates políticos, sino a la multiplicación de los objetos complejos que ya no pueden simplemente limitarse al mundo natural, que ya no pueden naturalizarse más de lo que ya están. Más bien, asistimos a un proceso por el cual las viejas certidumbres sobre la producción de objetos sin riesgo es cada vez más sustituida por la creciente incertidumbre que genera la producción de objetos complejos, de objetos peludos, de objetos con riesgo.

REFERENCIAS

- BECK, ULRICH. 1986. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- CALLON, M. y B. LATOUR. 1981. «Unscrewing the Big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so». En Knorr-Cetina, K. D. y Cicourel, A. V. (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology. Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Londres: Routledge and Kegan Paul. 277-303.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1996. «Constructing natures: symbolic ecology and social practice». En Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- IRANZO, JUAN MANUEL. 2002. «Un error cultural situado: la dicotomía Naturaleza/Sociedad». En *Política y Sociedad*, vol. 39 (3), pp. 615-625.
- LATOUR, BRUNO. 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris, La Découverte.
- LATOUR, BRUNO y WOOLGAR, STEVE. 1979. *Laboratory Life. The construction of Scientific Facts*. Princeton, Princeton University Press. (Existe traducción al español: *Vida de laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial).
- LOMBORG, BJORN. 2003. *El ecologista escéptico*. Madrid: Espasa.
- McKIBBEN, BILL. 1989. *The End of Nature. Humanity, Climate Change and the Natural World*. Londres: Bloomsbury.