

Presentación

Ética y política del paisaje

Carmen Velayos Castelo

Universidad de Salamanca
cvelayos@usal.es



Cuando nacemos, lo hacemos en el seno de un territorio que no elegimos, pero que seguramente marcará nuestra existencia, como lo harán los diversos lugares que habitemos a lo largo de nuestra vida. Dicho territorio pareciera ser un *Faktum* más o menos inamovible y «dado» que nos condiciona, pero sobre el que la filosofía no ha reflexionado con asiduidad. Y, desde luego, cuando lo ha hecho, el asunto de la elección y recreación de los espacios híbridos en los que vivimos ha constituido un asunto filosófico sin repercusiones aparentemente éticas, más bien ligado a la creatividad, al gusto o a la estética (cuando no al espacio a menudo vetado de los derechos de propiedad o de soberanía nacional). Lo que hiciéramos, pues, con el paisaje no parecía muy vinculado a la libertad ética y política, al bien, a la justicia o a la felicidad individual y colectiva.

Pero sabemos perfectamente que, para bien y para mal, el paisaje no está designado sin más y que su variación cuenta con innumerables implicaciones de justicia y felicidad para los que lo habitan. Ya lo anunció Víctor Hugo: «La filosofía se ha ocupado muy poco del hombre fuera del hombre, y no ha examinado más que superficialmente y casi con una sonrisa de desdén las relaciones del hombre con las cosas y con la bestia, que a sus ojos no es más que una cosa. Pero, ¿no hay aquí abismos para el pensador? [...] Existe en las relaciones del hombre con las bestias, con las flores, con los objetos de la creación, toda una gran moral todavía apenas vislumbrada, pero que acabará abriéndose paso y que será el corolario y el complemento de la moral humana» (Hugo, 2000: 118-119; citado en Calderón Quindós, 2004: 11).

Esto resulta interesante, siendo como es la libertad uno de los grandes temas de la filosofía de todos los tiempos, pero que pocas veces ha sido abordado en relación con el paisaje: ¿por qué elegimos o eligen por nosotros tal o cual entorno público, ciudad deshumanizada o sostenible, jardín con flores o centro comercial, hectáreas de praderas en el margen de carreteras transitadas y plagadas de agrotóxicos? ¿Qué posibilidades tiene el individuo de intervenir en los bienes comunes, como la biodiversidad, y con qué consecuencias?

La situación ecológica planetaria es ya alarmante y —a buen seguro— vamos a empezar a sentir, novedosamente, el reproche moral de las generaciones ya nacidas y futuras por lo que no hicimos para impedir la barbarie que se avecina en nuestro entorno. Los paisajes no son necesarios sino contingentes y, como fruto de nuestra libertad, podemos estar siendo negligentes hasta el punto de generar espacios degradados difíciles de ser vividos. ¿No es éste un tema eminentemente filosófico?

Vivimos un momento de tránsito en este sentido. La legislación, la política y la ética no pueden dejar ya de abordar el problema de nuestra interferencia con el medio natural, y no sólo social. Nuestro planeta está interconectado y los riesgos no tienen fronteras. La degradación ecológica afecta ya a todos los sistemas de la Tierra y estamos cerca del colapso energético y climático. El *paisaje*, con toda su carga de significación cultural (véase el artículo en este número de Adriana Verísimo sobre el concepto), no es ya algo éticamente inocente; no es tampoco un mero escenario para las acciones del ser humano y que puede ser transformado sin complejos. En la actualidad, asistimos al redescubrimiento —entre amargo y melancólico— del paisaje sostenible que no querríamos perder para siempre, pero también a la progresiva lejanía respecto a la tierra y a la espectacularización de algunos parajes naturales (véase al respecto el artículo en el número que presento de Antonio Aragón Rebollo) que no compensan la generalizada depredación de los ecosistemas terrestres ni la terrible falta de equidad en el uso colectivo de sus servicios.

En definitiva, y desde hace al menos cincuenta años, está en crisis la forma convencional (salvo excepciones) que la filosofía occidental tuvo de pensar la naturaleza desde un punto de vista práctico: el de la justificación sin apenas límites de su utilización como fuente de progresos para el ser humano. La naturaleza nos pertenece. Famosas son las exhortaciones francesas (Descartes), inglesas (Bacon) y otras respecto al dominio de la naturaleza en el siglo xvii. La modernidad exacerbó la visión de la naturaleza nutricia como un soporte de bienes y servicios, si bien con voces divergentes y melancólicas que surgirían a doquier. Y, desde luego, no es que antes hubiera faltado el afán de derrochar y abusar del medio, pero varios factores lo habían limitado. En primer lugar, la naturaleza siempre se sintió más cercana y cómplice de lo humano en las cosmovisiones premodernas —que aún la entendían como organismo—, que en las perspectivas mecanicistas del mundo que se afianzaron a comienzos de la edad moderna. Valga decir, sin embargo, que no parece que las visiones del mundo sean la única fuente de normatividad (directa o indirectamente). Si no, resulta difícil de entender, por ejemplo, que, en el siglo xi, se devastaran 3.944 árboles (un bosque entero) para la construcción del castillo de Windsor (Gimpel, 1981: 67-70), si no es ya porque la visión orgánica del mundo no era suficiente para justificar el respeto, o no lo suficientemente robusta en sí misma en ese tiempo y lugar; o porque, además, los intereses a corto plazo fueran demasiado compactos, mientras que los de mantener el bosque aparecieran lamentablemente difusos, amén de que no se tuviera conciencia de la posibilidad de llegar a generar una crisis ecológica global más que meramente parcial.

Lastimosamente, hubo muchas sociedades —como la de la isla de Pascua o la de los anasazi en Estados Unidos (Diamond, 2005)— que no supieron entender la estrecha relación de dependencia que sus habitantes mantenían con los árboles y con el resto de la naturaleza. Y desaparecieron, como lo haremos nosotros si no cambiamos de rumbo rápidamente.

La modernidad puso aún peor las cosas. Y no vino sola con una comprensión de la naturaleza como algo objetivo y sin valor. La historia concreta de las sociedades modernas y contemporáneas trajo consigo un proceso progresivo de separación de la misma, a través de una concentración cada vez mayor de la población en las ciudades y de una sucesiva desacralización de la naturaleza hasta que fue convertida en soporte, objeto e instrumento. Vino —en su versión científica— a reforzar una imagen distorsionada de la totalidad natural a través de una ciencia tendente a comprender el mundo fragmentariamente y al ser humano como un ser independiente de los demás y de su entorno.

Pero, como destaca Francisco Garrido Peña en su artículo de este número de ENRAHONAR, el antídoto para la alienación respecto al paisaje es la topofilia como «sentido de lugar». El paisaje, entonces, es el *tópos* emocional de la sostenibilidad que supone la funcionalidad evolutiva y ecológica de la topofilia y la conservación del paisaje como estímulo de solidaridad intergeneracional.

El paisaje, nos recuerda el autor, es un conjunto de símbolos bioculturales que identifican y singularizan un territorio social y ecológicamente determinado. Amamos el paisaje, no porque sea el mejor, sino porque es el nuestro. El capitalismo ha fomentado la concentración de la población y la disolución de los lazos colectivos, comenzando con la ruptura emocional con el paisaje propio. Necesitamos, argumenta Garrido Peña, la reterritorialización de la vida social, de la política, de la economía; recuperar el sentido de pertenencia a un lugar por medio de experiencias comunes; abandonar una topofilia capitalista y antagónica.

Desde luego, uno no puede amar los *no lugares* (Augé, 1998), carentes de carácter simbólico o relacional. Tampoco podemos conciliar una vida alienada (desvinculada de las demás vidas y para la que nuestros cuerpos orgánicos y dependientes no están preparados) con el lujo de la experiencia ocasional de naturaleza como si de un objeto de consumo se tratase.

«La cuestión (además de rehumanizar estos entornos) —afirma Luciano Espinosa en su trabajo en este número— es evitar esta situación de indiferencia hacia el paisaje natural, considerado como un gigantesco *no lugar*, irrelevante y anónimo». Y recuerda a Ortega cuando afirma: «Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma».

Una buena parte de los escritos de este número recuperan las emociones y la experiencia estética como fuente de conservación de la vida natural y social; por ejemplo: Fernando Arribas nos advierte de la ligazón experiencial entre paisaje y ser humano y de la desaparición de algo interno a nosotros a medida que se produce la desaparición de la naturaleza. ¿Podría incluso decrecer o desaparecer eso que llamamos «humanidad» junto a la desaparición de los chopos?, se pregunta con Bryan Barry. Pero, como también advierte Antonio Ara-

gón en su escrito, es importante *paisajear*, asumir la *poiesis* común del paisaje sin acudir a visiones esencialistas: «En definitiva —afirma— la identidad con el territorio es muy importante, pero no es ni necesaria, ni garantía suficiente para la conservación de un paisaje [...] No cabe duda de que la belleza singular es uno de los valores más cotizados cuando se habla de paisaje. Sin embargo, esta tendencia social e individual creciente a consumir la belleza según cánones pintoresquistas, junto con la promoción de la identificación esencialista entre habitante y territorio en los paisajes proximales que acabo de señalar, han traído como consecuencia el aumento del desapego de muchas otras personas con el paisaje *distal* en el que vive».

Por eso, merece nuestra atención una segunda perspectiva de la ética del paisaje. Me refiero a la conservación del paisaje en un sentido planetario general. ¿Podemos entender a la Tierra en su conjunto como paisaje? Me viene a la memoria que las pinturas holandesas de paisaje del siglo XVII se llamaban «países». Obviamente, nos falta un sentimiento generalizado de pertenencia hacia la Madre Tierra y, lo que es peor, un sentido colectivo de copertenencia y de complicidad con ella y con el resto de los congéneres. Nadie sale a la calle con ira e indignación a reclamar medidas contra el cambio climático, ni éste crea, por el momento, sentimientos colectivos de pérdida, de traición. Bajo esta dimensión global y urgente del problema, porque afecta a nuestra vida y a la de nuestros descendientes, no es tan fácil que surjan sentimientos ni arraigos cósmicos, porque quizás nos falte una historia común de nuestra identidad en la Tierra; una historia, en suma, en la que nos sintamos reconocidos. ¿Cómo abrigar como nuestro lo que no conocemos, ya sea el Ártico o una llanura desértica y lejana? ¿Cómo contribuir y cooperar con aquellos que están lejos y a los que ni siquiera reconocemos? Aún más, ¿cómo puede recuperar la política con mayúsculas y vinculada a gobiernos nacionales, las relaciones proactivas que surgen del contacto concreto con la tierra y con los cercanos (microrrelaciones) y que harían posible —por analogía— la cooperación internacional necesaria (macrorrelaciones) para detener la degradación de los bienes comunes de esta Tierra?

Pero, evidentemente, y ante problemas tan acuciantes como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y otros, quizás no baste con destacar el aspecto amable de la cooperación tal y como se da en poblaciones pequeñas. Lo cierto es que la cuestión ambiental que acecha al frágil ecosistema global de la Tierra requiere cooperación internacional, pero lo único con que contamos hasta ahora es una evidente *tragedia de los comunes* (Hardin, 1968), donde cada país (y, en suma, cada individuo, cada empresa, cada unidad de acción y consumo) evita reducir su contaminación y uso de energía —como sería necesario—, persiguiendo intereses a corto plazo. El resultado, a pesar de que el final lógico de esta competitividad es bien conocido en un mundo finito, es fatal para todos.

Obviamente, tenemos razones suficientes para tratar de evitar esta tragedia: desde el egoísmo, y sin necesidad de apelar a ningún tipo de simpatía, ni siquiera de arraigo. Sabemos con claridad y certeza que debemos cooperar para

conseguir evitar el colapso. El problema es que la reciprocidad necesaria tampoco parece tener éxito (yo hago, tú haces) más que en sociedades pequeñas y autocontroladas. Como ejemplificó perfectamente la premio nobel Eleanor Ostrom (2011), la huerta valenciana, compuesta por unas 16.000 hectáreas regadas por ocho canales del Turia, ha logrado sobrevivir en un lugar semiárido gracias a la estricta cooperación entre los huertanos. A cada huerta le corresponde una cantidad de agua del canal proporcional a su tamaño. El Tribunal de las Aguas se reúne desde hace siglos durante las mañanas del jueves fuera de la puerta de los Apóstoles de la catedral de Valencia. No necesitan abogados, pero sí que todos tengan roles definidos y acuerden reglas estrictas, como dar prioridad a los cultivos que necesitan más agua en épocas de intensa sequía.

En definitiva, los propios campesinos se han autorregulado creando convenciones eficientes. Eso sí, para Ostrom, esta cooperación recíproca tiene unas características claras:

- Las normas que rigen el uso de los bienes comunes están bien adaptadas a las necesidades y a las condiciones locales.
- La mayoría de las personas afectadas por estas reglas pueden participar en la modificación de las reglas.
- Se reconocen los derechos de los miembros de la comunidad a diseñar sus propias reglas y, a su vez, estos derechos son respetados por las autoridades externas.
- Existe un sistema de vigilancia del comportamiento de los miembros y, a su vez, los miembros de la comunidad en sí pueden llevar a cabo esta vigilancia.
- Existe un sistema gradual de sanciones.
- Los miembros de la comunidad tienen acceso a mecanismos de bajo costo en lo referente a la resolución de conflictos.

La cuestión ahora es si este modelo de cooperación recíproca (*homo reciprocans*) podría ser extrapolable a nivel global. La historia de las sucesivas reuniones posteriores a Kyoto para llegar a un acuerdo sobre mitigación y adaptación al cambio climático parece indicar que es muy difícil. Nos faltan instituciones democráticas globales y la participación real de la sociedad civil afectada. Pero sólo un acuerdo internacional consensuado desde abajo podrá paliar el incremento de daños a nuestro paisaje común. Contamos con poco tiempo. Por eso, Petra Gümplöva se plantea, en su trabajo en este número de ENRAHONAR, la necesidad de politizar esa cooperación y de revisar la soberanía nacional sobre el paisaje. Defiende que la plausibilidad de la soberanía sobre los recursos depende de la interpretación del concepto de soberanía y de la manera como se incorporen normas autolimitadoras en el ejercicio de la misma. No todo vale porque haya sido hecho dentro de nuestras fronteras.

Para finalizar, este número sobre ética y política del paisaje que he tenido el gusto de coordinar pretende combinar una mirada micro con una mirada macro de la protección del paisaje. Como el relato *El hombre que plantaba*

árboles, de Jean Giono (2000), existen posibilidades *glocales* de intervenir positivamente sobre la naturaleza común, pero también se requieren intervenciones políticas de amplio alcance que limiten las actuaciones antiecológicas globales bajo el supuesto de una responsabilidad compartida y diferenciada, además de criterios estrictos de justicia intergeneracional.

Referencias bibliográficas

- AUGÉ, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- CALDERÓN QUINDÓS, F. (2004). *El bosque rousseauniano: belleza y dignidad moral: Jean Jacques Rousseau y la dimensión inter-específica de los problemas ambientales*. Tesis doctoral. Recuperado de la Librería Virtual Cervantes.
- DIAMOND, J. (2005). *Colapso: Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Barcelona: Debate.
- GIMPEL, J. (1981). *La revolución industrial en la Edad Media*. Madrid: Taurus.
- GIONO, J. (2000). *El hombre que plantaba árboles*. Palma de Mallorca: Olañeta.
- HARDIN, G. (1968). «The Tragedy of the Commons». *Science* [en línea], 162, 1243-1248.
<<http://dx.doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>>
- HUGO, V. (2000). *Los Pirineos*. Traducción de Victoria Argimón. Palma de Mallorca: Olañeta.
- OSTROM, E. (2011). *El Gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.