

Ciudadanía ecológica: ¿una influencia desestabilizadora? *

Andrew Dobson
Keele University, UK

RESUMEN. En este artículo se abordan dos cuestiones diferentes, aunque interconectadas. La primera es: ¿puede articularse una política de la ecología en términos de ciudadanía? Mi respuesta a esta pregunta es afirmativa, presentando una propuesta de «ciudadanía ecológica». Esto conduce a la segunda cuestión: ¿cómo afecta la ciudadanía ecológica a la noción misma de ciudadanía? Esta cuestión se responde mediante la articulación de una «arquitectura» de la teoría de la ciudadanía que se organiza a través de las oposiciones entre derechos y deberes, la esfera pública y la privada, la ciudadanía activa y la pasiva y, por último, entre las concepciones «territorializadas» y «desterritorializadas» de la ciudadanía. Se defiende que la noción de ciudadanía ecológica desestabiliza la arquitectura estándar de la ciudadanía al poner el énfasis en los deberes de los ciudadanos más que en los derechos; al sugerir que el ámbito privado es un espacio tan legítimo para la actividad ciudadana como el espacio público, al negar la asociación habitual entre la ciudadanía «pasiva» y el ámbito privado, y al revalidar las concepciones desterritorializadas de ciudadanía. Finalmente, se presenta la contribución de la ciudadanía ecológica a la «remoralización» de la política, y se trazan algunas de las tensiones resultantes de su confrontación con las exigencias de la democracia liberal.

ABSTRACT. In this article two distinct but related questions are addressed. First, can the politics of ecology be articulated in terms of citizenship? An affirmative answer is given to this question, and an outline of «ecological citizenship» is presented. This gives rise to the second question: how does ecological citizenship affect the idea of citizenship itself? This question is answered through the articulation of an «architecture» of citizenship theory, organised around the oppositions of rights and duties, public and private spheres, active and passive citizenship, and «territorialised» and «deterritorialised» conceptions of citizenship. It is argued that the idea of ecological citizenship disrupts standard citizenship architecture by emphasising citizen duties over citizen rights, by suggesting that the private sphere is as much a legitimate site of citizenship activity as the public sphere, by denying the usual association of «passive» citizenship with the private sphere, and by endorsing «deterritorialised» conceptions of citizenship. Finally, ecological citizenship is presented as contributing to a «remoralising» of politics, and some of the resulting tensions with the impulses of liberal democracy are outlined.

* Traducción de Carmen Velayos Castelo.

*Introducción: El renacimiento
de la ciudadanía*

El interés por la ciudadanía viene y va. El comentario subsiguiente de Peter Reisenberg en la Francia del siglo XVIII es, *mutatis mutandis*, aplicable a gran parte del período posterior a la Segunda Guerra Mundial en el mundo occidental:

Desde la época de Luis XIV hasta la Revolución, la ciudadanía no constituyó una gran preocupación para la teoría política francesa... Aunque unos cuantos moralistas tradicionales pudieran discutir el asunto, y aunque continuara habiendo debate acerca de cuál era la relación apropiada entre el interés público y el privado, no hubo en ningún caso un cuestionamiento serio del empeño de la civilización occidental por la búsqueda de la riqueza (Reisenberg, 1992:253).

Pero, por distintas razones, ha habido un resurgimiento notable de la ciudadanía en los últimos años. En la actualidad, es común aprovecharla para articular proyectos políticos de cualquier ámbito político, y se ha producido una ingente cantidad de esfuerzo intelectual en situar tales proyectos en el complejo campo conceptual en que se ha convertido el tema de la ciudadanía. Sin embargo, no ha habido intento sistemático alguno que relacione los temas de la política ecológica con los de la ciudadanía. Esto sorprende, puesto que, desde su reemergencia, la política ecológica se ha asociado habitualmente con los temas de ciudadanía, tales como el fortalecimiento de la esfera pública, el compromiso con la participación política, y la búsqueda de la relevancia política de los ciudadanos. Mi primer objetivo es, por tanto, analizar si la política ecológica puede ser expresada en términos de ciudadanía.

El segundo objetivo se deduce del primero. Mi punto de vista consiste en que, sin duda, la política ecológica sí puede ser articulada a través de lo que vengo a denominar como «arquitectura» conceptual de

la ciudadanía, pero que, como consecuencia, ésta habrá de reordenarse de modos suficientemente singulares e inéditos. En este sentido, el presente artículo es una contribución a los «estudios sobre ciudadanía». Y en este contexto, mi objetivo consiste en contrastar las concepciones ecológicas de la ciudadanía con otras, más habituales.

Finalmente, propongo que varias de las condiciones para la realización de la ciudadanía ecológica están ya ahí, pero que los gobiernos deberían tomar la iniciativa a la hora de promoverla. No obstante, la naturaleza normativa de la ciudadanía ecológica choca con el evidente compromiso de los gobiernos democráticos liberales con la neutralidad respecto a la «vida buena». En un sentido más amplio, la noción de «educación ambiental», cada vez más popular, se encuentra en tensa relación con el proyecto liberal.

En consecuencia, éstas son las líneas principales de la investigación que aquí se desarrolla. En primer lugar, voy a trazar el ámbito del resurgimiento de la ciudadanía, empezando por situar a la política ecológica dentro del mismo.

Ha resultado frecuente escribir sobre ciudadanía a través de lo que la teoría posmoderna ha dado en llamar «oposiciones binarias», entre las cuales las más comunes son: pública y privada, activa y pasiva, y derechos y deberes (Burchell, 1995:541) —a las que yo añadiría las concepciones «territorializadas» y «desterritorializadas» de la ciudadanía. Me voy a referir a estas oposiciones como los constituyentes de la «arquitectura» de la teoría de la ciudadanía. Buena parte de lo cual se lo debo al innovador artículo que Bryan Turner escribió en 1990. En él contrastaba la ciudadanía pública con la privada y la activa con la pasiva. Decididamente, Turner considera que ambas oposiciones no son independientes entre sí, sino que, por el contrario, la ciudadanía pública y la activa se posicionan contra la ciudadanía privada y

pasiva. Por mi parte, creo que la ciudadanía ecológica hace tambalearse oposiciones de este tipo, dando lugar a un nuevo tipo de configuración de gran importancia para la política contemporánea.

Resulta sorprendente que se haya prestado tan poca atención a la noción de ciudadanía ambiental, o ecológica. Bart van Steenberg le ha dedicado un trabajo (Van Steenberg, 1994c), pero su dependencia respecto a la influyente tipología tripartita de Marshall (ciudadanía civil, política y social) —a la que Van Steenberg quiere añadir una cuarta categoría bajo el nombre de ciudadanía ecológica (Van Steenberg, 1994c:142)— le impide percatarse de lo que es realmente interesante en la ciudadanía ecológica. La tipología de Marshall es, notoriamente, una tipología centrada en derechos, mientras que una de las contribuciones más cruciales de la ciudadanía ecológica a la argumentación contemporánea, estriba en su atención a los deberes y obligaciones de la ciudadanía. El uso que Van Steenberg hace de Marshall como marco organizador, le obliga a descuidar este aspecto; y su respuesta implícitamente afirmativa a la pregunta de si la tipología de Marshall puede hacer frente a los desarrollos actuales, se pronuncia demasiado a la ligera (Van Steenberg, 1994b:3).

De modo similar, la promesa que, por parte de Fred Twine, suponía la decisión de dedicar una parte completa de su libro sobre ciudadanía (1994) al tema de la «interdependencia ecológica», parece desvanecerse, ya que, en lugar de explicarnos qué es la ciudadanía ambiental o ecológica, se limita a señalar que la recurrencia a la reivindicación marshaliana de derechos sociales es más problemática que nunca, dados los «crecientes límites ambientales y, en consecuencia, materiales» que están a la base de la misma (Twine, 1994:4). A pesar de que esto pueda ser tan interesante como verdadero, reducir a éstos los beneficios de la interconexión entre ambien-

talismo y ciudadanía, no deja de parecerme una oportunidad perdida.

En su reciente libro (1998), Mark Smith se sitúa ya mucho más cerca de lo que yo considero interesante e importante en la idea de ciudadanía ecológica (que él mismo denomina así), cuando se refiere a una «nueva política de obligaciones» (Smith, 1998:99). Muchos ecologistas políticos estarían de acuerdo con Smith en que «los límites que esto supone sobre la acción humana son severos» y, seguramente también, en que, «en la actualidad, no hay vocabulario político que haya logrado capturar esta transformación en la relación entre sociedad y naturaleza» (Smith 1998:99). Creo que la posición politico-ecológica de la relación entre sociedad y naturaleza es transformadora, no sólo de la misma relación, sino, de los vocabularios que usamos para articularla. «Ciudadanía» es uno de los ejemplos que vienen al caso, siendo la idea de obligación a la que se refiere Smith ciertamente capital para una articulación aceptable de la ciudadanía ecológica. Al final de su libro, Smith sólo dedica cuatro páginas a la ciudadanía ecológica y, por lo tanto, hay mucho más que decir que lo que él arguye.

*Ciudadanía ecológica:
deberes y responsabilidades*

Actualmente está sobradamente consolidado y ampliamente aceptado que «la visión de la ciudadanía que está implícita en gran parte de la teoría política posterior a la guerra... se define casi por completo en términos de la posesión de derechos» (Kymlicka y Norman, 1994:354, y véase también Roche, 1992:20). Los deberes ciudadanos reciben cierta atención en el trabajo seminal de Marshall, donde éste se refiere a los deberes de los empleados a la hora de hacer contribuciones obligatorias, de buscar trabajo, de usar el arma de la huelga moderadamente; y, por parte

del Estado, de asegurar y defender los derechos individuales, etc. No obstante, y desde mi punto de vista, dichos deberes no reciben suficiente consideración por parte de Marshall. Últimamente, resulta notorio el interés por los deberes y responsabilidades de los ciudadanos y algunos comentaristas han hablado de la «necesidad de complementar (o de reemplazar) la aceptación pasiva de los derechos de los ciudadanos con el ejercicio activo de las responsabilidades y de la virtudes de la ciudadanía, entre las que cabe citar la independencia económica, la participación política e, incluso, la *civilidad*» (Kymlicka y Norman, 1994:355); y de la forma en que «puede decirse que el Estado de Bienestar ha parecido promocionar una concepción de la ciudadanía centrada en derechos, relativamente exenta de obligaciones y no recíproca» (Roche, 1992:31; véase también Rees, 1995:316).

En varias ocasiones, se ha intentado rehabilitar la idea de deber y de responsabilidad de los ciudadanos. Así, por ejemplo, lo hacía Anthony Giddens, muy recientemente: «Como lema central de la nueva política se podría sugerir el de *no hay derechos sin responsabilidades*. El gobierno tiene toda una serie de responsabilidades hacia sus ciudadanos y hacia otros, incluida la protección del vulnerable. Sin embargo, la social-democracia de viejo cuño se inclinaba por concebir los derechos como reivindicaciones incondicionales» (Giddens, 1998:65). Todo esto es observado con sospecha por la Izquierda, principalmente por el modo de entender la obligación como el deber de buscar trabajo; lectura que tendría como corolario aparente la interpretación del individuo que reivindica cierta seguridad social como un individuo perezoso y algo casquivano. La consecuencia indeseada de todo esto es que las versiones de la ciudadanía que ponen el énfasis en la *responsabilidad* de los ciudadanos son interpretadas por parte de algunas secciones de la Izquierda como

versiones «degradadas» (Phillips, 1991:77). Sin embargo, la noción de ciudadanía ecológica resitúa la importancia de las responsabilidades ciudadanas de un modo que difiere notablemente de las versiones neoconservadoras del «retorno al deber», tal y como voy a comentar a continuación.

El nexo (de unión) neoconservador entre los derechos de los ciudadanos y las obligaciones *workfare*¹, radica en lo que viene a ser una visión *contractualista* de los derechos y de las obligaciones. La ciudadanía se concibe como un contrato entre el ciudadano y el Estado, mediante el cual, el ciudadano reclama sus derechos al Estado, pero también se compromete a contribuir con los fines del Estado pagando sus impuestos, por ejemplo, o buscando trabajo cuando está desempleado. Esta visión contractualista de la ciudadanía es muy común —tanto que rara vez es expresada con claridad, y mucho menos, defendida explícitamente—. Como ya hemos visto, Maurice Roche sostenía, por ejemplo, que: «(podía) decirse que el Estado del Bienestar ha parecido promocionar una concepción de la ciudadanía centrada en derechos, relativamente exenta de obligaciones y no recíproca» (Roche, 1992:31). En general, estoy de acuerdo con su opinión, pero lo que me interesa con vistas a mi argumentación actual, es la implícita adhesión de Roche a una concepción recíproca de la relación entre los derechos de los ciudadanos y sus obligaciones: el ciudadano tiene derechos frente al Estado, pero estos derechos suponen también ciertas obligaciones recíprocas. Roche justifica esto mediante lo que califica como una «concepción de sentido común de la moralidad» (Roche, 1992:31), que implica «la reciprocidad interactiva entre la gente implicada en la acción moral» (Roche, 1992:31, y ver también Stewart, 1995:71).

La contribución ecológica a este debate consiste en fortalecer la conexión entre derechos y obligaciones. La fuente de las obligaciones ecológicas de los ciudadanos

no reside en la reciprocidad o en la ventaja mutua, sino en un sentido no recíproco de la justicia, o de la compasión. Las obligaciones del ciudadano ecológico hacia las generaciones futuras y hacia otras especies —de las que hablaré con más detalle un poco más adelante— no pueden, por definición, fundarse en la reciprocidad. Los ciudadanos ecológicos no pueden esperar nada a cambio de su responsabilidad ni por parte de las generaciones futuras, ni de las demás especies. Esta separación de las obligaciones respecto al derecho es la que abre la puerta para hablar de la ciudadanía como obligación sin tener que suscribir la visión *workfare* neoconservadora de la obligación. La visión *workfare* se fundamenta en el vínculo existente entre derechos y obligaciones: el derecho a la Seguridad Social conlleva la obligación de trabajar, o de buscar trabajo. La ciudadanía ecológica implica un tipo diferente de obligación: una que se dirige a los desconocidos, que pueden estar lejos en el tiempo o en el espacio.

Desde la óptica de las concepciones de la ciudadanía que están basadas en la reciprocidad, la ciudadanía ecológica es difícil de concebir y mucho menos de fundamentar. La propuesta contractualista ha calado muy hondo, y éste puede ser el principal obstáculo para el reconocimiento y la comprensión de la ciudadanía ecológica en las sociedades liberales democráticas. A veces, la atención prestada a la ciudadanía entendida como contractualismo roza en lo fetichista. Esto ocurre, por ejemplo, en la discusión de Michael Ignatieff acerca de lo que llama el «mito de la ciudadanía». De forma obsesiva, entiende la ciudadanía como una negociación entre el ciudadano individual y la comunidad política, y sostiene que si la ciudadanía está bajo tensión es porque la negociación no es buena, lo cual significa que el ciudadano individual no gana mucho con ella. El punto nodal de este argumento reside, por supuesto, en la tasación, e Ignatieff sitúa el meollo

de la «crisis de la ciudadanía» en el punto en el que «la gente empieza a preguntarse por qué está pagando más por el empobrecimiento de los niveles de los servicios públicos» (Ignatieff, 1995:69-70). Por contra, la ciudadanía ecológica es explícitamente no-contractual y no tiene nada que ver con negociaciones entre los ciudadanos y la comunidad política. Tiene mucho más en común con el otro fin del espectro de las relaciones humanas, descrito así por Nancy Fraser y Linda Gordon: «El pensamiento americano sobre la provisión social se ha producido en gran medida gracias a imágenes extraídas de la ciudadanía civil, especialmente imágenes contractualistas. Como resultado, existe una tendencia cultural a hablar exclusivamente de dos tipos bastante radicales de relación humana: por un lado, los intercambios contractuales discretos entre equivalentes; por el otro, la caridad unilateral y no sujeta a reciprocidad alguna» (Fraser y Gordon, 1994:91). Lo que distingue más claramente a la ciudadanía ecológica de las formas de ciudadanía dominantes en las sociedades democráticas liberales, es la naturaleza *no recíproca* y *unilateral* de las obligaciones; y, en ese sentido, termina trastornándolas. Una vez que la ciudadanía ecológica aparece en escena, se pone en cuestión el éxito de dichas tentativas a la hora de expresar a través del tiempo el contenido general de la ciudadanía. Por ejemplo, el comentario sobre ciudadanía de David Held no parece, a primera vista, digno de crítica: «Desde la Antigüedad hasta nuestros días, todas las formas de ciudadanía han compartido ciertos atributos. Ciudadanía ha significado la reciprocidad de derechos frente a, y deberes hacia, la comunidad. La ciudadanía ha significado pertenencia; en concreto, pertenencia a la comunidad en la que uno vive su propia vida. Y, por su parte, la pertenencia ha implicado de manera invariable grados de participación en la comunidad» (Held, 1991:20). Volveré a abordar los temas de la participación y

de la pertenencia pronto, pero, por el momento, baste con mostrar cómo la ciudadanía ecológica desestabiliza la visión generalizada según la cual, «todas las formas de ciudadanía» implican la idea de «una reciprocidad de derechos frente a, y de deberes hacia, la comunidad». No hay nada de recíproco en concepción de los derechos y deberes del ciudadano ecológico.

Pero entonces se podría objetar que si no lo hay, ya no podríamos volver a hablar de ciudadanía. Como John Horton ha escrito (1998):

por qué... concebimos los deberes ecológicos como deberes relevantes para la *ciudadanía*? La razón por la que los modelos recíproco/contractuales de ciudadanía resultan atractivos es, precisamente, porque éstos tratan de dejar claro que los derechos (y los deberes) de ciudadanía se circunscriben a los ciudadanos. Lo crucial de las relaciones de ciudadanía es que se sostienen entre ciudadanos y no, por ejemplo, entre padres e hijos o entre gente de un Estado y de otro distinto... Si lo que uno quiere es hablar de ser un ciudadano del mundo, pongamos por caso, entonces esto supondría, efectivamente, la negación de cualquier contenido específico de la ciudadanía, que es algo distinto de los derechos y deberes generales que se asocian a la existencia como ser humano.

El argumento de Horton es que la ciudadanía se vincula al concepto de entidad política y que, en ausencia de tal entidad, cualquier uso del concepto de ciudadanía es erróneo (incluso la «sociedad civil mundial» de Kant estaba teñida de la idea de Estado mundial). Este aspecto es importante, aunque no creo que resulte fatídico para mi argumentación. Su fuerza estriba en asumir que no puede existir ningún tipo de entidad política que nos permita hablar de relaciones no-estatales entre ciudadanos. Sin embargo, esta asunción puede ponerse bajo sospecha. Los que hablan de ciudadanía cosmopolita en nuestro actual mundo globalizado son objeto de la misma objeción, y probablemente la respondan

poniendo como ejemplo las incipientes entidades políticas regionales y globales, como la Unión Europea o Naciones Unidas, en cuyo seno puede ejercerse una ciudadanía transnacional. El internacionalismo propio de la ciudadanía ecológica podría hacer suyo el mismo argumento. En cuanto a su intergeneracionismo, puede entenderse que también opera en el seno de entidades políticas nacionales e internacionales. En otras palabras, incluso si aceptamos la idea de que existe una «esencia» de la ciudadanía, y que una parte importante de la misma consiste en que sólo podremos hablar de relaciones entre ciudadanos donde se pueda identificar una entidad política, es posible, sin lugar a dudas, hallar algunas entidades políticas contemporáneas que nos permitan hablar con sentido de relaciones ciudadanas fuera del ámbito del Estado.

El deber fundamental del ciudadano ecológico es actuar con cuidado y compasión hacia los desconocidos y distantes (humanos y también no-humanos) tanto en el espacio como el tiempo. Este argumento puede basarse en argumentos centrados en la justicia, pero no es necesario. Como ya he defendido en otro lugar (... , 1998), es difícil hablar de justicia hacia todas las entidades que merecen el cuidado y la compasión del ciudadano ecológico. Esto es particularmente cierto en el caso de las entidades no humanas, pero algunos autores tienen incluso problemas con el concepto de justicia intergeneracional entre los seres humanos. No me voy a detener aquí en estos argumentos. Baste por el momento con defender una actitud —de cuidado y compasión— que ayude a definir la ciudadanía ecológica, pero sin ofrecer la fundamentación de la misma.

Los paralelismos entre algunas de las discusiones sobre feminismo y sobre ciudadanía son evidentes. De forma coherente con uno de los temas de este artículo, Ruth Lister ha señalado que el «discurso centrado en derechos» del paradigma

dominante tras la Guerra, ha entrado en cuestionamiento gracias al «discurso centrado en deberes». Y continúa diciendo que «el tema de las obligaciones versus los derechos de los ciudadanos, no es el tema fundamental de su trabajo, sino más bien la vinculación esencial de tales obligaciones con uno de los géneros, particularmente en lo relacionado con la familia y con el mercado de trabajo» (Lister, 1995:6). Esto es como decir que existen varios tipos de obligaciones ciudadanas, algunas de las cuales son (o llegarán a serlo) tanto obligaciones de género en sí mismas (es decir, consideradas como obligaciones de las mujeres) como también llevadas a la práctica por los miembros de un género determinado, es decir, por las mujeres. En este contexto, Lister se refiere de manera muy sugerente a la idea del «ciudadano que practica el cuidado» (Lister, 1995:33 y 1997:177), noción ésta que tiene mucho que ver con la de ciudadano ecológico, tal como la he estado describiendo aquí. Como muchas feministas, Lister tiene bien-fundadas reservas hacia esta noción, pero sugiere que, «sin suscribir la tesis del “pensamiento maternal” o las nociones esencialistas sobre la superioridad moral de mujer, es posible afirmar que la política se podría enriquecer con las preocupaciones y modos de actuar que las mujeres pueden (aunque no siempre lo hagan) aportar» (Lister, 1995:13). El cuidado es, naturalmente, una actividad vinculada al género, y la tarea de la ciudadanía ecológica sería retomar dicha actividad y quitarle todo sesgo de género: reclamarla como una virtud de la ciudadanía y no de uno de sus géneros.

Esto preocupará a cuantas feministas (y demás personas) ofrecen resistencia a la noción de valores «femeninos» y de vida pública «feminizada» (incluso si lo escribimos entre comillas). Y también molestará a los que creen que la ciudadanía es, por definición, algo que tiene que ver con la esfera pública; o que, también por defi-

nición, no tiene que ver con el cuidado ni con la compasión. Esto último lo defiende con rotundidad Michael Ignatieff cuando escribe que: «La precipitada retirada desde el lenguaje en términos de justicia hacia el lenguaje centrado en el cuidado, es el signo más preocupante de la decadencia del lenguaje de ciudadanía por parte de todos los partidos más a la izquierda que Mrs. Thatcher» (en Rees, 1995:321); y que «el lenguaje la ciudadanía no es propiamente un lenguaje que tenga algo que ver con la compasión» (Ignatieff, 1991:34). Sin embargo, parece demasiado inflexible el reservar la ciudadanía a los temas de justicia y sólo a ellos. Lo crucial de la ciudadanía ecológica es que algunas de las obligaciones de la ciudadanía —la preocupación por los desconocidos distantes, por ejemplo— sólo pueden expresarse en términos de justicia de un modo forzado, y que, por lo tanto, se necesitan nuevas virtudes ciudadanas. Esto no significa que la justicia debería ser *reemplazada* por estas otras virtudes, sino que debería *complementarse* con ellas a la hora de capturar mejor los requisitos de la ciudadanía en la época de la ecología. De hecho, Ignatieff no nos ofrece ninguna razón convincente para justificar que la compasión no deba formar parte del lenguaje de la ciudadanía y se limita a decir que la «compasión es una virtud privada que no puede ser legislada ni promovida» (Ignatieff, 1991:34). Pero esto es más bien un *non sequitur*, ya que no deben ser tampoco muchos los que defiendan que las virtudes públicas pueden —o deberían— ser legisladas o promovidas. La cuestión no es si la virtud de la compasión puede, o no, ser promovida, sino si captura la esencia de la ciudadanía ecológica. Y dado que la ciudadanía ecológica tiene que ver, en parte, con la preocupación hacia los vulnerables, y que esta preocupación no siempre puede expresarse en términos de justicia, el cuidado y la compasión pueden ser legítimamente considerados como virtudes ciudadanas.

Una vez más, la noción de ciudadanía ecológica distorsiona el vocabulario estándar —o de un modo más general el discurso— de la ciudadanía, y eso ocurre también en relación a la distinción —aclamada a través del tiempo— entre lo público y lo privado. A ella me voy a referir a continuación.

La ciudadanía ecológica y la división entre lo público y lo privado

Seguramente no es ninguna exageración afirmar que la ciudadanía siempre ha estado asociada con lo que se conoce como el «ámbito público». Como señala Pocock, la sentencia aristotélica del «ser humano es un animal político» se basa en la separación rigurosa entre lo público y lo privado o de la *polis* frente al *oikos*» (Pocock, 1995:32); y no sólo esto, sino que considera lo público como más valioso que lo privado. En concreto, Aristóteles insistía en que el ámbito de la *oekonomia* —el ámbito en el que se manifiestan las necesidades materiales de la vida diaria— era un ámbito de menor importancia que el público» (Ignatieff, 1995:56). Para la teoría de la ciudadanía, esta separación ha permanecido virtualmente intacta, hasta el punto de que el, insistentemente debatido, renacimiento actual de la ciudadanía ha girado casi por completo alrededor de la «rehabilitación de los elementos que se podrían calificar abreviadamente como la “tradicción cívica clásica”... La concepción de la ciudadanía que deriva de Aristóteles concibe al ciudadano, primero y por encima de todo, como un participante activo en los asuntos públicos de la *polis*» (Burchell, 1995:540, y ver también Walzer, 1989:211). Para la ciudadanía ecológica, esta separación entre lo público y lo privado no se sostiene. Y esto por dos razones. La primera es que el hogar es el espacio de gran parte de la actividad del ciudadano ecológico. La segunda es que, posiblemente, incluso las virtudes de la ciudadanía eco-

lógica se aprenden dentro de él. En general, el ciudadano ecológico actúa, indudablemente en muchos niveles diferentes de la sociedad. Por lo que se refiere a los «espacios de actividad», la ciudadanía ecológica tiene más puntos en común con la concepción propia de la Nueva Derecha [que defiende el «servicio voluntario a la familia, la vecindad y la sociedad en sentido más amplio» (Bellamy y Greenaway, 1995:475)], que con el republicanismo cívico. Esto supone la reestructuración del significado de lo «político». Anne Phillips critica la noción del «ciudadano activo» que Douglas Hurd formulara a finales de los ochenta; ése que recoge la basura, pero que nunca se detiene a reflexionar sobre los asuntos políticos de cada día» (Phillips 1991:84). La palabra «basura» está elegida con esmero para crear un efecto intencionadamente paródico. Sin embargo, si la reemplazamos por la palabra «residuos», un asunto apolítico se convierte en político —al menos desde un punto de vista ambiental—. Del mismo modo que la Nueva Derecha, el ciudadano ecológico «reivindica con empeño la reaserción y el reestablecimiento de la importancia de la «*sociedad civil*», tanto para la política moderna como para la vida social [en definitiva, y dejando a un lado el tema del capitalismo, el rol del voluntarismo y también de la familia y la comunidad» (Roche, 1992:49, y también Lister, 1997:22)]. Esto rompe por completo con la idea rousseauiana y jacobina según la cual, la sociedad civil (las familias, las asociaciones etc.) constituyen una amenaza para la ciudadanía (ver Nisbet, 1974:619, 624, 633-634).

No obstante, puede que el ámbito privado sea —de entre todos los ámbitos de actividad— el que más claramente transgrede las ideas heredadas sobre ciudadanía. Lo fundamental de esta tesis queda perfectamente expresado por Paul Clarke cuando sugiere la posibilidad de que las acciones *privadas* tengan implicaciones *públicas* de carácter virtuoso. En relación

con su categoría de «ciudadano profundo», escribe que «lo que convierte a una acción en virtud cívica, es el grado en que, a pesar de ser posiblemente privada en cuanto a su origen, y particular en cuanto a su objeto, se aleja del egoísmo, del sectarismo y del faccionalismo, constituyendo un tipo de actividad dirigida a lo universal» (Clarke, 1996:117). Lo cual coincide completamente con el espíritu del ciudadano ecológico, pues, como concluye Clarke: «un acto que sólo, y fuera de cualquier otra consideración, sea privado no puede ser, sin embargo, el acto de un ciudadano profundo» (Clarke, 1996:117). Obviamente, resuenan aquí los ecos de la preocupación feminista por la esfera privada, cuya importancia y relevancia se ha defendido con fuerza en el contexto de la teoría feminista. No obstante, para casi todas las feministas, lo personal es político en la medida en que muchos actos privados tiene consecuencias políticas. Lejos de constituir un ámbito de menor importancia que el público, la esfera privada del hogar es un espacio crucial para la actividad de la ciudadanía ecológica. «Tengamos en cuenta todas las maneras en que las políticas públicas pueden descansar sobre decisiones responsables orientadas por un estilo de vida personal», escriben Will Kymlicka y Wayne Norman. Y añaden: «el Estado no puede proteger el medio ambiente si los ciudadanos no están dispuestos a reducir desperdicios, a reutilizarlos y a reciclar en sus propias casas» (Kymlicka y Norman, 1994:360).

Esta perspectiva genera profundas cuestiones en relación a la naturaleza de la misma ciudadanía. Para los que se adhieren al concepto definicional, según el cual, o la ciudadanía implica actividad en la esfera pública o no podrá considerarse ciudadanía, la distorsión de la frontera entre lo público y lo privado llevada a cabo por el ciudadano ecológico (así como su insistencia en que la esfera privada es un espacio para la actividad ciudadana), *descalifica*

a ésta como forma de ciudadanía. Sin hacerlas suyas, Pocock resume claramente estas ideas:

Si lo que se quiere es hacer disponible la ciudadanía a aquellos a los que se les ha negado por estar demasiado implicados en el mundo de las cosas —en las relaciones materiales, productivas, domésticas o reproductivas—, uno tendrá que elegir entre emanciparles de dichas relaciones o, por otro lado, negar que dichas relaciones sean componentes negativos de la definición de ciudadanía. Si se opta por la segunda opción, se tratará de encontrar una nueva definición de ciudadanía que difiera radicalmente de la articulada por Aristóteles; una definición en la que lo público y lo privado no estén rigurosamente separados, existiendo barreras permeables entre los dos ámbitos, o incluso no existiendo en absoluto. En este último caso, habrá que decidir si el concepto de lo «público» sigue existiendo en cuanto tal, se ha convertido en algo meramente contingente o incidental o, incluso, ha perdido su significado distintivo. Pero si es eso lo que ha ocurrido, puede que también haya desaparecido el concepto mismo de ciudadanía (Pocock, 1995:33).

¿Qué podemos decir, entonces, de la ciudadanía ecológica? ¿Supone una «nueva definición» de ciudadanía —que reformula la distinción entre lo público y lo privado—, o ni siquiera debería ser concebida como ciudadanía, desde el momento en que rompe con los fundamentos del concepto aristotélico de la misma? Ya el hecho de que nos planteemos la cuestión, implica dar por hecho que existen ciertos rasgos definicionales de carácter inmutable a los cuales tendrá que adecuarse cualquier tipo de pensamiento o de práctica que quiera referirse al término con propiedad. Por mi parte, me niego a suscribir dicha idea. De hecho, toda mi argumentación hasta ahora ha presupuesto implícitamente la puesta en cuestión de los términos y delimitaciones que han sido asociados normalmente con el debate sobre ciudadanía. En el contexto de esta sección, no se trata de abolir la distinción entre lo público y lo privado,

sino de reformarla —junto a nuestras nociones de ciudadanía— a la luz de las preocupaciones ecológicas. De ese modo, prefiero adoptar una línea más pragmática de acuerdo con la cual la constelación de rasgos que constituyen el concepto de «ciudadanía» ecológica pueden entrar en contacto con los temas característicos de los estudios sobre ciudadanía. El tiempo dirá si se contacto resulta una *inflexión* por etapas o una *infección* mortal².

*Ciudadanía ecológica, «actividad»
y «pasividad»*

La perturbadora influencia de la ciudadanía ecológica sobre los temas generales de ciudadanía continúa en el ámbito de otra distinción excesivamente usada y explotada: la distinción entre ciudadanía «activa» y «pasiva». A primera vista, esta distinción puede parecer muy encomiable, particularmente si se sitúa en paralelo con la ya tratada entre derechos y deberes. Desde esta perspectiva, la ciudadanía activa tiene que ver con la asunción de deberes y de responsabilidades hacia la comunidad política y hacia sus miembros, mientras que la ciudadanía pasiva se asocia con el cruzarse de brazos y con la reivindicación de los derechos que merece el ciudadano *en cuanto* ciudadano.

La distinción ente actividad y pasividad empieza a desenmarañarse, sin embargo, con el reconocimiento de lo tendencioso que resulta considerar una «preocupación por los derechos formales» como una tarea puramente pasiva. La idea del entonces primer ministro John Major del «Fuero del Ciudadano» fue motivo de escarnio en aquel momento. Basada como estaba —y lo sigue estando— en la concepción de la Nueva Derecha acerca de los derechos de los ciudadanos (el derecho a disfrutar de los servicios económica y eficientemente), parecía ser ajeno a los tipos de derechos sociales que se habían convertido en sínó-

nimos de la ciudadanía. Parece un buen ejemplo de la clase de ciudadanía «pasiva» comentada anteriormente por Burchell. Pero un momento para la reflexión nos hace ver que el «ciudadano como consumidor» es un individuo muy activo: compra precios, demanda el buen funcionamiento de los servicios públicos, y trata de aclarar los fallos en la distribución de los servicios cuando se producen.

En realidad, «actividad» y «pasividad» en el contexto de la ciudadanía son categorías políticas más que analíticas. Lo que se encuentra tras ellas es la intención de relacionarlas con las esferas pública y la privada, de modo que *actividad* se asocia a la esfera *pública* (buena y progresista) y *pasividad* a la *privada* (mala y conservadora). Bryan Turner lo hace explícito cuando afirma: «una visión conservadora de la ciudadanía (en cuanto pasiva y privada) contrasta con una idea más revolucionaria de ciudadanía activa y pública» (Turner, 1990:189). A veces, actividad y pasividad se asocian a las categorías de deber y de habilitación (entitlement), respectivamente, tanto como a las de público y privado. Will Kymlicka, por ejemplo, empieza haciéndose eco de un tema de este artículo: «la visión de la ciudadanía implícita en gran parte de la teoría política de postguerra..., puede definirse casi por completo en términos de posesión de derechos», y luego continúa diciendo que: «ésta es denominada a menudo ciudadanía “pasiva” o “privada” debido al énfasis en las habilitaciones pasivas, así como a la ausencia de cualquier obligación de participar en la vida pública» (Kymlicka y Norman, 1994:354-5). Así que ahora el círculo virtuoso se compone de *actividad*, entendida como el desempeño de *deberes* sociales, en la esfera *pública*; y se opone a *pasividad*, entendida como la reivindicación de *derechos* y de habilitaciones, en la esfera *privada*. Dejando aparte el hecho de que la reivindicación de derechos y de habilitaciones no deja de ser una tarea muy activa,

como hemos visto más arriba; y que es muy difícil hacerlo en otro espacio que no sea el público, la idea de ciudadanía ecológica muestra, además, que la ciudadanía activa es perfectamente posible en la esfera privada y que, sin lugar a dudas, éste es un rasgo determinante de dicho concepto. A pesar de que esto resulte contraintuitivo respecto al enorme volumen de trabajo sobre ciudadanía, es absolutamente consistente con lo que los ecologistas políticos entienden como tal. La ciudadanía ecológica es una ciudadanía que, salvando las distancias, tiene que cargar al menos con un aspecto del republicanismo cívico y de sus manifestaciones contemporáneas. «El ciudadano ideal del republicanismo clásico... estaba liberado de la necesidad de trabajar y de satisfacer sus necesidades corporales... descargado de las demandas de la vida cotidiana» (Lister, 1997:32). En cambio, la ciudadanía ecológica está *centrada por completo* en la vida cotidiana.

Por lo tanto, en la medida en que actividad y pasividad sean categorías útiles, la ciudadanía ecológica distorsiona su uso normal al reconocer que una ciudadanía ecológica de carácter activo puede ser ejercida en la esfera privada. De acuerdo con el ecologista político, el hogar es un espacio importante para la actividad política. Restringir la idea de activismo al ámbito público, es crear un punto ciego en lo que a la actividad política se refiere, y, en consecuencia, restringir innecesariamente el cometido de la misma ciudadanía.

La ciudadanía ecológica y el rol e (ir)relevancia de la pertenencia.

Buena parte del reciente interés por la ciudadanía se debe a la naturaleza compleja y plural de las sociedades modernas, y a los problemas consecuentes en lo que se refiere a las habilitaciones. Si éstas son sólo propias de los ciudadanos, entonces los criterios de ciudadanía poseen, evidentemente, una importancia decisiva. La ciudadanía ecológica nada aquí contra corriente, destacando por su notable

ausencia de interés por el tema de la pertenencia. Hay dos razones que lo explican. La primera es que la importancia que se le ha otorgado a este tema por parte de las nociones tradicionales de ciudadanía se debe a la estrecha relación entre la pertenencia a una comunidad política y las habilitaciones: si no hay pertenencia, no hay habilitaciones. Por otra parte, el énfasis que otorga la ciudadanía ecológica a los deberes frente a las habilitaciones favorece una relación mucho menos específica entre el ciudadano y lo que él/la debería hacer *en cuanto tal*. Los deberes reconocidos por la ciudadanía ecológica no se dirigen específicamente a nadie en concreto. Una vez más, esto puede resultar perverso a quienes creen que la ciudadanía, si quiere serlo, debe estar vinculada al tema de la pertenencia. Pero mi enfoque no supone que la ciudadanía ecológica desestime por completo el tema de la pertenencia. Simplemente es menos exigente en el tema de la «tarifa de entrada» propio del debate sobre ciudadanía, rasgo que comparte con otros conceptos contemporáneos de ciudadanía cosmopolita o global. Para las concepciones cosmopolita y ecológica de la ciudadanía, las incipientes autoridades políticas de carácter transnacional, al igual que las naciones-estado perfectamente constituidas, proporcionan el contexto en el que es legítimo hablar de ciudadanía.

En segundo lugar, las *relaciones* de la ciudadanía difieren, en la concepción ecológica, respecto a las acuñadas por el modelo tradicional de las habilitaciones. De acuerdo con este modelo, la relación fundamental es la que existe entre el ciudadano como individuo y la autoridad política: el ciudadano individual reivindica sus habilitaciones frente a la misma autoridad política constituida que se las concede. Por el contrario, la ciudadanía ecológica se centra en las relaciones horizontales entre los ciudadanos y no en la relación vertical (aunque recíproca) entre el ciudadano y

el Estado. Hasta ahí, la importancia de la pertenencia a la nación-estado es desestimada, rechazándose la idea rousseauniana de que la relación entre el individuo y el Estado es la más importante.

Por tanto, la ciudadanía ecológica parte de un reconocimiento más amplio a favor de que la ciudadanía «nacional» sea complementada con rasgos no-nacionales:

El período en el que era posible concebir la ciudadanía en general, y la ciudadanía social en particular, en términos nacionales y de Estado del Bienestar está llegando a su fin. Están surgiendo nuevos mitos positivos y nuevos ideales de los derechos de la ciudadanía, como, por ejemplo, los que implican las nociones de los «derechos de la Tierra», «los derechos de los no-nacidos» y la «ciudadanía mundial». Ambos vienen a enriquecer y a complicar aquellos mitos ideales modernos sobre ciudadanía que han resultado más convencionales; por ejemplo, los que conllevan el concepto de igualdad entre los seres humanos, de entidad local y territorial, de nación o de herencia (Roche, 1992:244).

Según la interpretación ecológica, el «territorio» de la ciudadanía se extiende entonces, por decirlo así, más allá de la nación-estado y del ámbito internacional como un todo. Por supuesto, el concepto de ciudadano del mundo no es nuevo. Como ha señalado Van Steenberg, «la ciudadanía no ha estado nunca conceptualmente ligada a la identidad nacional, y el mismo Immanuel Kant ya desarrolló algo la idea de sociedad civil mundial» (Van Steenberg, 1994:6). No obstante, Kant no se podría haber imaginado la importancia que la agenda ambiental iba a otorgar a esta idea. David Held, entre otros, ha señalado que: «el desastre ecológico... no sabe de demarcaciones entre naciones ni de fronteras» (Held, 1991:25). Y existe, en consecuencia, una creciente constatación de que, como ha afirmado Richard Falk: «En aras a la supervivencia humana... se requieren algunas formas efectivas de ciudadanía global que sirvan para redise-

ñar opciones políticas sobre la base de un sentido ecológico de las posibilidades de la naturaleza; y, en consecuencia, para transformar formas establecidas de comportamiento político» (Falk, 1994:133).

Pero la ciudadanía ecológica añade a todo esto la distinción entre el ciudadano del «mundo» y el de la «Tierra» (Van Steenberg, 1994b:8). Esto se debe, en parte, a que un alcance y una extensión globales no significan necesariamente también un alcance y una extensión globales en lo que se refiere a la responsabilidad ecológica: el empresario y el capitalista globales no tienen «vínculos particulares con el planeta» (Van Steenberg, 1994c:150). Y lo que es más importante, la noción de ciudadanía de la Tierra hace suyo el clásico adagio ecológico del «piensa globalmente y actúa localmente», donde se expresa que la actividad ecológica de carácter local contribuye y es un modelo para la sustentabilidad global. El ciudadano de la Tierra es consciente tanto del espacio local como del global, mientras que el ciudadano del mundo no hace valer un arraigo específico en un globo terráqueo indiferenciado.

Por definición, entonces, la ciudadanía ecológica es una ciudadanía para seres extraños —como lo sería, en algún sentido, toda ciudadanía: «los ciudadanos aceptan que, tanto en teoría como en la práctica, son, y se mantendrán, extraños los unos para los otros. En cualquier nación-estado hay más ciudadanos de los que cualquier individuo podría conocer, no digamos llegar a conocer bien, a lo largo de toda su vida» (Roche, 1987:376). No obstante, el aspecto que añade la ciudadanía ecológica es que no somos únicamente extraños en relación a los demás, sino también al lugar y al momento temporal que ocupan. Las obligaciones del ciudadano ecológico se extienden, a través del tiempo y del espacio, a las generaciones que aún no han nacido. Los ciudadanos ecológicos son conscientes de que nuestros actos de hoy tendrán implicaciones sobre la gente del

mañana, y sostienen que el «generacionismo» es similar y tan poco defendible como el racismo o el sexismo. Inequívocamente, suscribirán el punto de vista de Maurice Roche, según el cual:

El paradigma dominante de la ciudadanía social, incluyendo la versión marshaliana del mismo, descansa sobre presupuestos temporales tácitos y normalmente poco reconocidos. Da por hecho que los únicos asuntos que merece la pena tener en cuenta son los relacionados con los derechos sociales y las necesidades vitales de todo el conjunto de las generaciones actuales... Nada mejor que lo anteriormente expuesto para expresar el carácter anacrónico del paradigma dominante (Roche, 1992:242).

Una concepción más amplia avanzaría más allá del ámbito humano hasta incluir las obligaciones de los ciudadanos hacia otras especies, y no sólo hacia la propia. Como ha afirmado Paul Clarke: «La expansión de los círculos del reconocimiento incluye a los otros y al mundo, tanto social como natural» (Clarke, 1996:3). Lo cual es perfectamente coherente con la interpretación de la ciudadanía como cuidado perfilada anteriormente. Incluso Geoff Mulgan, uno de los más decisivos consejeros del Primer Ministro Tony Blair, reconoce esta contribución ecológica a la idea, cada vez más popular, de la responsabilidad ciudadana: «El movimiento verde no sólo invita a tener en cuenta la responsabilidad de los políticos y de los empresarios, sino de toda la especie humana. Los seres humanos tendrían responsabilidades hacia otras especies y hacia la propia vida en general» (Mulgan, 1991:38). En suma, las clarificadoras palabras de Clarke acerca de su concepto de ciudadano profundo son aplicables, *mutatis mutandis*, a la concepción ecológica:

Mientras que el actor es individual, el lugar y el foco de su actividad no están tan relacionados con el individuo como con la dimensión compartida de la actividad. Como consecuencia, el modelo de la ciudadanía profunda tiene

menos que ver con los derechos *per se* que con una ética del cuidado. Es verdad que el cuidado se refiere a uno mismo, pero no necesariamente. Como ya señalara Kant con gran acierto, el autorrespeto es un requisito de toda perspectiva ética, pero, con el mismo peso, solicita ésta también la preocupación por los otros y por el resto del mundo (Clarke, 1996:4).

En este sentido, la ciudadanía ecológica recoge todos los desafíos que han sido propuestos a las concepciones dominantes de la ciudadanía social, tal y como las ha sacado a la luz Maurice Roche: «(1) prevalencia de los deberes sociales sobre los derechos y (2) extensión de los deberes sociales a esferas, no-estatales y sí de la sociedad civil, que previamente habían permanecido relativamente descolonizadas, en particular la familia..., pero también la ecosfera social... y la historicidad de la sociedad (inter-generacionalismo, herencia, etc.)» (Roche, 1992:5).

El elemento de «desterritorialización» que conlleva la conciencia ecológica, está muy relacionado con el tema de los derechos y de los deberes, anteriormente tratado en este artículo. Como he dicho ya antes, los deberes del ciudadano ecológico no se dirigen a nadie de un modo específico ni en el tiempo ni en el espacio. Una vez que aparece en escena el cuidado y la compasión hacia desconocidos lejanos, la orientación centrada en derechos y en la nación-estado (como orientación dominante en la mayoría de las formas de ciudadanía históricas y contemporáneas), empieza a resultar insuficiente:

Todo esto viene a significar que la pintura de la ciudadanía social propia del paradigma dominante, y basada en los derechos sociales, es inadecuada. Evidentemente, reconocer derechos sociales a las generaciones futuras significa tener que solicitar a las generaciones presentes que reconozcan y acepten deberes sociales considerablemente nuevos. Argumentar a favor de los derechos sociales de las generaciones futuras es argumentar a favor de deberes sociales y de límites de acción que deben aceptar las gene-

raciones presentes sin posibilidad de compensación o de reciprocidad en la reclamación de sus propios derechos frente a las generaciones futuras. Para digerir las implicaciones particulares del desarrollo de nuevos derechos sociales, se hace necesario un replanteamiento y una renovación políticas de carácter sustancial a lo largo de todo el espectro de lo político (Roche, 1992:243).

Ciertamente, la naturaleza no-recíproca, no-territorial y orientada a deberes de la ciudadanía ecológica, hace que se oponga a las concepciones dominantes, orientadas a los derechos sociales. Mark Smith está seguramente en lo cierto cuando afirma que las perspectivas del concepto de ciudadanía ecológica son inciertas y que la preocupación actual por los derechos y las habilitaciones sugiere que cualquier tentativa de promover una política de obligaciones encontrará mucha resistencia» (Smith, 1998:99-100). Smith continúa diciendo que la ciudadanía ecológica implica «cambios significativos tanto en las creencias, como en el comportamiento y en las estructuras institucionales de la humanidad» (Smith, 1998:100); y, dada la naturaleza no-recíproca, no-territorial y orientada a deberes de la ciudadanía ecológica, uno de los cambios seguramente más importantes es la reactualización de una política de la virtud.

Dicha reactualización conecta con la remoralización contemporánea de la política, constituyendo sólo uno de sus rasgos. La remoralización tiene lugar dondequiera que exista la creencia en que los problemas sociales y políticos actuales no son completamente abordables mediante lo que podríamos llamar soluciones «procedimentales». Pero también dondequiera que se entienda que el mismo marco normativo en el que actúan los procedimientos está necesitado de revisión. En relación a esto, Will Kymlicka y Wayne Norman han señalado que: «la salud y la estabilidad de la democracia moderna depende, no sólo de la justicia y de su “estructura básica”, sino

de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos» (Kymlicka y Norman, 1994:352). Se refieren a las políticas ambientales como el área donde la remoralización está más ausente y es más necesaria, apuntando a «las deficiencias de las políticas ambientales que requieren la cooperación voluntaria de los ciudadanos» (Kymlicka y Norman, 1994:352). La referencia a «cualidades y actitudes» marca el camino hacia las virtudes cívicas.

La ciudadanía ecológica y la política de la virtud

Por supuesto, la noción de «virtudes ciudadanas» y la misma noción de ciudadanía, han estado siempre en relación, pero mientras que la ciudadanía ecológica tiene algo en común con estas nociones consolidadas, les añade cosas y también les quita otras. La ciudadanía clásica republicana, por ejemplo, se define a partir de las virtudes del «coraje, la devoción, la disciplina militar y el arte de gobernar» (Van Gunsteren, 1994:42), ninguna de las cuales tiene mucho que ver con la ciudadanía ecológica. Es importante, pues, señalar aquí que la idea de una virtud republicana «masculina» (Van Gunsteren, 1994:42) ha sido tan influyente, que existe una tendencia palpable a poner bajo sospecha cualquier recuperación de la virtud. Jean Bethke Elshtain, por ejemplo, escribe que «el problema de la tradición de la virtud cívica se puede resumir brevemente: la virtud está armada» (Elshtain, 1986:102). Bien, algunas veces sí y otras no, pero, en todo caso, las puntualizaciones de Elshtain se dirigen a una forma de ciudadanía territorializada en la que la ciudadanía asume la función de «homogeneizar “sociedades diversas”, como era América en la época de la Primera Guerra Mundial» (Elshtain, 1986:105). Por nuestra parte, hemos sostenido que la ciudadanía ecológica es una ciudadanía desterritorializada y, en ese

contexto, no es tan urgente la necesidad expuesta por Elshtain de la búsqueda sutil de «rasgos de una comunidad americana de la memoria que pudieran constituimos como ciudadanos cívicos, no en el marco de un bien común, sino mediante el sentido compartido de *pathos* y de tragedia» (Elshtain, 1986:106).

Otro grupo de virtudes propuestas a menudo en el contexto de la ciudadanía (particularmente cuando los liberales tratan de hacer cuadrar sus creencias fundacionales con la idea de «civismo»), son las relacionadas con las normas procedimentales de participación y de debate. Como Kymlicka y Norman han señalado, existe una creencia generalizada en que «el compromiso liberal con la libertad, con la neutralidad o con el individualismo, convierte el concepto de virtud cívica en ininteligible» (Kymlicka y Norman, 1994:365). Ellos responden a esto a través de la idea de «virtud liberal» y ponen como ejemplo la «razonabilidad pública»: «Los ciudadanos liberales deben dar razones a favor de sus propuestas políticas, no limitarse a manifestar preferencias o a proferir amenazas» (Kymlicka y Norman, 1994:366). La ciudadanía ecológica podría ratificar estas virtudes procedimentales, pero no por razones específicas de la dimensión *ecológica* del concepto. Esto significa que, por muy larga que fuera la lista de virtudes procedimentales, no agotaría lo que la ciudadanía ecológica entiende por virtudes ecológicas.

Y lo mismo vale para la participación en la vida política de la comunidad, quizás la que se ha considerado con más frecuencia como virtud ciudadana. La participación política puede, de forma notoria, tomar muchas formas, pero lo crucial de todas ellas es la actividad en la esfera pública. Muy a menudo, esta virtud se expresa en términos de su mínimo común denominador (en las sociedades democráticas liberales en cualquier caso), es decir, votar en las elecciones periódicas. Kymlicka, por

ejemplo, relata que, «de acuerdo con una reciente encuesta, sólo el 12 por 100 de los adolescentes americanos declaró que votar era importante para ser un buen ciudadano» (Kymlicka, 1995:236); una situación que claramente lamenta, ya que desearía que los adolescentes americanos consideraran el voto como un rasgo esencial de lo que significa ser un buen ciudadano. Los ciudadanos ecológicos no entran aquí en conflicto con la opinión general de Kymlicka, pero no quieren centrar su interés normativo, por lo que se refiere a las virtudes ciudadanas, en el votar, ni siquiera en la participación política tomada en sentido más amplio. Así pues, si las virtudes del procedimentalismo liberal y de la participación política no son cruciales para la ciudadanía ecológica, ¿cuáles son entonces?

Varias veces a lo largo de este artículo, me he referido al cuidado y a la compasión como constitutivos de la ciudadanía ecológica. En parte, estas virtudes se originan por la peculiar naturaleza de los *deberes* ligados a la ciudadanía ecológica. Los deberes del ciudadano ecológico se dirigen a desconocidos lejanos, y mientras que dichos deberes podrían ser entendidos desde el ámbito de la justicia, es un hecho notorio que los argumentos centrados en la justicia resultan difíciles en este contexto. Es, por lo tanto, ese espacio que va más allá de la justicia, por decirlo así, el que quiere llenar la ciudadanía ecológica con su concepción de la virtud. Normalmente, las virtudes del cuidado y de la compasión son consideradas como irrelevantes para la ciudadanía, o como un obstáculo importante para su ejercicio. Ya hemos visto antes que Michael Ignatieff representaba la primera posición (Ignatieff, 1991:34), y la segunda es introducida por Iris Marion Young como sigue:

La independencia es una virtud ciudadana importante en la república democrática moderna, ya que permite a todos los ciudadanos apa-

recer públicamente bajo términos relativamente libres e iguales. Si cada ciudadano afronta sus necesidades, y las de los que dependen de él, mediante su propiedad particular, entonces los ciudadanos quedan inmunes a las amenazas o a la influencia concreta de los que dependen de él para su sustento. Con una independencia así entendida, todos pueden deliberar en igualdad y considerar el mérito de cada cuestión en relación al bien general (Young, 1995:546).

Pero, ¿cómo afecta todo esto a los que practican el cuidado?

El amor atento descalifica a las nodrizas como portadoras de la individualidad y de la autonomía requeridas en el ejercicio de la ciudadanía... puesto que el carácter de las madres tiende a ser emocional y orientado a las necesidades y a los intereses particulares más que al bien general (Young, 1995:546).

Éstas son anotaciones sugerentes. Young caracteriza a la ciudadanía como la actividad dirigida al bien *general*, de modo que la focalización de los que practican el cuidado en las necesidades y en los intereses particulares, los sitúa de espaldas a las demandas de la ciudadanía. En este aspecto, es importante que no interpretemos el cuidado y la particularidad como caras indisociables de la misma moneda. Es indudable que la ciudadanía de cualquier tipo —incluida la ciudadanía ecológica— se orienta al bien general, y sería incorrecto asumir que el cuidado se opone *necesariamente* a dicho bien. Young está a favor de la idea de «fines y de bienes», e insiste en que un fin y un bien que debería buscarse es el de «tener cuidado por los *otros particulares*» (Young, 1995:552; las cursivas son mías). A diferencia de esto, la ciudadanía ecológica se «centra en el cuidado de los otros *generalizados*, lejanos y desconocidos. Por tanto, en lugar de constituir un obstáculo para el ejercicio de la ciudadanía, el cuidado es constitutivo de la misma, y puede ser

considerado propiamente como un elemento crucial de la ciudadanía ecológica.

Todo esto se podría entender como un aspecto de la progresiva «feminización» de la política, que las feministas ven con tanto recelo. Como comenta Suzanne Moore en la reciente y excepcional publicación, que se ha hecho muy popular, de *Marxismo Hoy*: «De manera irónica, el término que más probablemente leeremos hoy en día no es feminismo, sino feminización. Una de las ventajas de la feminización es que puede conseguirse sin que las mujeres estén presentes» (Moore, 1998:20). Indudablemente, la ciudadanía ecológica puede considerarse como una forma de feminización neutral en lo relativo a géneros, en la cual las formas de pensar y de trabajar supuestamente femeninas adquieren un significado normativo generalizado. Las nociones de ciudadanía vinculadas al género no son nuevas. Ya nos hemos referido a las virtudes «a sangre y fuego» de la ciudadanía republicana clásica; una tradición que ella misma tomó prestada de presupuestos aristotélicos, según los cuales: «el ciudadano debe ser un varón de conocida genealogía, un patriarca, un guerrero, y el maestro que enseña a otros a trabajar (normalmente esclavos)» (Pocock, 1995:31). Desde este punto de vista, la ciudadanía ecológica puede considerarse como una alternativa diametralmente opuesta a las concepciones masculinizadas de la ciudadanía y a sus virtudes.

Formando una ciudadanía ecológica

Los ciudadanos no se originan *ex nihilo*; están anclados en épocas, lugares y experiencias concretos. David Burchell escribe para quejarse de gran parte del trabajo teórico-político sobre ciudadanía, ya que: «lo que se pierde del todo... es el sentido de la ciudadanía como una creación social, como una *persona* histórica, cuyas características se desarrollan en momentos y en

lugares particulares a través de las actividades de la disciplina social, tanto externamente, por parte de los gobiernos, como «internamente», a través de las técnicas de la autodisciplina y de la autoformación» (Burchell, 1995:549; ver también Harrison, 1991:209-10). Como proyecto político, la ciudadanía ecológica debe atender a las condiciones y a los mecanismos necesarios para su promoción. Por mi parte, he tratado de presentar la ciudadanía ecológica como un desafío desestabilizador respecto a las nociones tradicionales de ciudadanía; y, de igual modo, sería correcto sospechar que las líneas directrices comúnmente admitidas para el desarrollo y el fomento de la ciudadanía, no nos van a servir mucho aquí. La sospecha se profundiza cuando quedado claro que la reconfiguración de los ámbitos público y privado llevada a cabo por la ciudadanía ecológica, así como su carácter global, ponen en peligro esta lista de un modo considerable. Por consiguiente, lo más conveniente para los que quieren, tanto ejercer como, articular una ciudadanía ecológica es que sean advertidos de que deberían extender su mirada fuera de la ciudad, más allá de lo público y mucho más allá de la nación-estado.

Uno de los rasgos característicos de la ciudadanía ecológica es su conexión entre lo local y lo global. Esto significa que las actividades de la ciudadanía ecológica se pueden desempeñar, de forma literal, en cualquier lugar. A un lado de este espectro se sitúa la esfera privada, y es esencial para las expectativas de la ciudadanía ecológica que esta esfera sea entendida como un espacio *bona fide* para la actividad ciuda-

dana. Esto es así por dos razones. En primer lugar, los hábitos prácticos ambientalmente sostenibles se aprenden y se practican en el hogar; y en segundo lugar, las virtudes fundamentales de la ciudadanía ecológica —el cuidado y la compasión— están arquetípicamente asociadas con el ámbito privado. En este sentido, la ciudadanía ecológica lleva otra intuición tradicional de la ciudadanía sobre su cabeza: desde un punto de vista ecológico, la buena ciudadanía ecológica se aprende en el ámbito privado, no en el público.

Al otro lado del espectro de la actividad propia de la ciudadanía ecológica, se sitúa el mundo o, en palabras de Van Steenberg, la tierra. Hubo un tiempo en que la idea de un «ciudadano del mundo» parecía oponerse abiertamente a la realidad política; una realidad que fue fundada sobre la nación-estado y en la que el sentido del deber y de la obligación se extendían raramente más allá. Éste no es el lugar para discutir el fenómeno muy comentado y, a menudo hasta manido de la «globalización», pero parece justo señalar que los desarrollos de los últimos cuarenta años han dado lugar a una situación en que la idea de una «sociedad civil» global ya no puede resultar absurda: «se han producido una serie de, acontecimientos prácticos que están globalizando con rapidez nuestros horizontes de perspectiva, incluidos los contornos de la vida política» (Falk, 1994:131). De modo similar, Jürgen Habermas opina que «la esfera pública mundial» kantiana se está haciendo más cercana y se convertirá, por primera vez, en una realidad política con las nuevas relaciones de la comunicación global... La llegada de una ciudadanía mundial ha dejado de ser un fantasma, aunque estemos lejos de conseguirla. La ciudadanía nacional y la mundial forman un continuo que se empieza a ver, al menos, como un esbozo» (Habermas, 1995:279).

Por supuesto, no todos los caminos de la globalización se dirigen hacia las clases

de deberes y obligaciones de la agenda de la ciudadanía ecológica. Ya hemos señalado la puntualización de Van Steenberg en el sentido de que el empresario y el capitalista globales no tienen «vínculos particulares con el planeta» (Van Steenberg, 1994c:150), y hay quienes aplicarían este *nostrum* incluso a los que adoptan una visión managerial del propio ambiente global (Falk, 1994:138). En contra de todo esto, es posible argumentar que el «tipo correcto» de globalización es el que se deriva de las acciones del «activista transnacional» que trabaja para las ONGs globales cuyos principales deberes y obligaciones se dirigen a los desconocidos, distantes en términos espaciales y temporales, e incluso a las demás especies: «Estas redes de actividad transnacional que son concebidas, o bien como proyecto, o bien como una realidad preliminar, están produciendo una nueva orientación hacia la identidad política y la comunidad, que, como consecuencia de todo lo anterior, pueden ser descritas como sociedad civil global» (Falk, 1994:138).

En este sentido, las condiciones previas para el florecimiento de la ciudadanía ecológica se están dando ya. Una de ellas, el ámbito privado, es tan antigua como la propia experiencia humana, pero completamente novedosa como un espacio defendible para la actividad ciudadana. La segunda, el ámbito público planetario, es nueva para la experiencia humana, pero al menos goza de doscientos años de antigüedad como espacio putativo, si no actual, de la actividad ciudadana.

Finalmente, debe reconocerse que lo que peyorativamente se denomina el «aparato de Estado» tiene un rol que jugar a la hora de fomentar la ciudadanía ecológica. Esto no será fácil para las democracias liberales, que prefieren los *procedimientos* a las *políticas*. La ciudadanía ecológica contiene una visión política más que procedimental del mundo social, al abrigar una visión de la «vida buena» de los indi-

viduos. Por otro lado, el Estado liberal es supuestamente imparcial respecto a las concepciones de la vida buena, y, por lo tanto, es enemigo del estilo agonista de debate que se requiere en una ciudadanía ecológica. Como ha dicho Alasdair MacIntyre:

Parece claro que, gradualmente, se ha ido concediendo cada vez menor importancia a la consecución de conclusiones sustantivas; y más, sin embargo, a la continuación del debate por sí mismo; así pues, la naturaleza del propio debate, y no sus resultados, proporciona —de varios modos— el apuntalamiento del cuarto nivel en el que las apelaciones a la justicia pueden ser atendidas dentro de un orden liberal individualista, es decir, ése de las reglas y de los procedimientos del sistema legal formal. La función de ese sistema es reforzar un orden en el que la resolución de conflictos tiene lugar sin necesidad de acudir a ninguna teoría omnibarcadora del bien humano (MacIntyre, 1988:344).

Las virtudes liberales del procedimentalismo y la «razonabilidad pública» (Kymlicka y Norman, 1994:366), ya comentadas, no son las principales virtudes de la ciudadanía ecológica, y aunque el cuidado y la compasión podrían generarse a partir de la virtud liberal de la tolerancia, la ciudadanía ecológica no las consideraría entonces como virtudes en sí mismas, sino sólo en relación a los fines que tratan de conseguir —constituyendo, entonces, no tanto una *forma apropiada de vivir* como una *forma apropiada de vida*—. Los ciudadanos ecológicos estarán de acuerdo en que la «promoción de una ciudadanía responsable es un fin urgente de la política pública» (Kymlicka y Norman, 1994:368), pero lo considerarán un invitación para ir más allá de las nociones de ciudadanía basadas en la «competencia política» (tal y como se describen en el reciente informe sobre ciudadanía de Bernard Crick para el Gobierno), y generar un debate más fundamental sobre el contenido normativo de la actividad.

Conclusiones

La ciudadanía ecológica tiene como efecto global la desestabilización de las nociones establecidas de ciudadanía. Y contiene un claro conjunto de respuestas a las preguntas sobre ciudadanía de Ruth Lister: ¿debe ser definida la ciudadanía primariamente por los derechos o por las obligaciones que lleva implícitas? En todo caso, ¿cuál es la naturaleza de tales derechos y obligaciones? O visto desde la perspectiva de las dos grandes tradiciones históricas sobre ciudadanía: ¿es en esencia un estatus al que los derechos se refieren o una práctica que implica la virtud cívica y la participación en la *polis*? (Lister, 1997:3). Hasta ahora habrá quedado claro que la ciudadanía ecológica se refiere más a las obligaciones que a los derechos; que dichas obligaciones están dirigidas principalmente a desconocidos, distantes tanto en el tiempo como en el espacio; y que implican las virtudes del cuidado y de la compasión, puestas en marcha tanto en el ámbito privado como en el público.

El reconocimiento de que la actividad propia de la ciudadanía ecológica se realiza en el ámbito privado es, quizás, la contribución más peculiar al desarrollo de la noción de ciudadanía. Michael Walzer ha escrito que: «no es probable que la ciudadanía sea la identidad primaria ni la pasión dominante de los hombres y de las mujeres que viven en sociedades altamente complejas y diferenciadas; sociedades en las que a la política le compete, en cuanto tiempo y atención recibida, la clase, etnicidad, religión y familia; y en las que estas últimas cuatro categorías no unen precisamente a las personas, sino que las separan y dividen. La separación y la división contribuyen a la primacía del ámbito privado» (Walzer, 1989:218). Quizás..., pero puede que esto no requiera nunca más el toque de difuntos para la ciudadanía. Desde el punto de vista de la ciudadanía ecológica, el ámbito privado no debería enten-

derse como una barrera para la ciudadanía, sino como un espacio donde ésta se puede ejercer y donde las virtudes pueden ser aprendidas; en suma, como un trampolín hacia las esferas internacional e intergeneracional.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, G. (ed.) (1991), *Citizenship* (London: Lawrence and Wishart).
- BALL, T.; FARR, J. y HANSON, R. (eds.) (1989), *Political Innovation and Conceptual Change* Cambridge: Cambridge University Press.
- BEINER, R. (ed.) (1995), *Theorizing Citizenship* Albany: State University of New York Press.
- BELLAMY, R. y GREENAWAY, J. (1995), «The New Right Conception of Citizenship and the Citizen's Charter», *Government and Opposition*, vol. 30, núm. 4, pp. 469-491.
- BULMER, M. y REES, A. M. (eds.) (1996), *Citizenships Today: the contemporary relevance of TH Marshall* London: UCL Press.
- BURCHELL, D. (1995), «The attributes of citizens: virtues, manners and the activity of citizenship», *Economy and Society*, vol. 24, núm. 4 (Noviembre), pp. 540-48.
- CLARKE, P. B. (1996), *Deep Citizenship* London, Chicago: Pluto Press.
- DAHRENDORF, R. (1994), «The Changing Quality of Citizenship», en Van Steenberg, B. (ed.) (1994a).
- DOBSON, Andrew (1998), *Justice and the Environment: conceptions of environmental sustainability and dimensions of social justice* Oxford: Oxford University Press.
- ELSHTAIN, J. B. (1986), «Citizenship and Armed Civic Virtue: some critical questions on the commitment to public life», *Soundings*, vol. 69, Pts. 1-2, pp. 99-110.

- FALK, R. (1994), «The making of global citizenship», en Van Steenberg, B. (ed.) (1994a).
- FRASER, N. y GORDON, L. (1994), «Civil citizenship against social citizenship? On the ideology of contrac-versus-charity», en Van Steenberg, B. (ed.) (1994a).
- GIDDENS, A. (1998), *The Third Way: the renewal of social democracy* Cambridge: Polity.
- HABERMAS, J. (1995), «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe», en Beiner, R. (ed.).
- HANAGAN, M. (1997), «Citizenship, claim-making, and the right to work: Britain 1884-1911», *Theory and Society*, vol. 26, núm. 4, pp. 449-474.
- HARRISON, M. L. (1991), «Citizenship, Consumption and Rights: A Comment on B. S. Turner's Theory of Citizenship», *Sociology*, vol. 25, núm. 2 (Mayo), pp. 209-213.
- HELD, D. (1991), «Between state and civil society», en Andrews, G. (ed.).
- HORTON, J. (1998), Comunicación personal.
- IGNATIEFF, M. (1991), «Citizenship and moral narcissism», en Andrews, G. (ed.).
- (1995), «The Myth of Citizenship», en Beiner, R. (ed.).
- MEAD, M. L. (1986), *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship* New York Free Press.
- KRATOCHWIL, F. (1994), «Citizenship: on the border of order», *Alternatives*, vol. 19, núm. 4 (otoño), pp. 485-506.
- KYMLICKA, W. (1995), *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights* Oxford: Clarendon Press.
- KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1994), «Return of the Citizen», *Ethics*, 104 (enero), pp. 352-381.
- LISTER, R. (1995), «Dilemmas in Engendering Citizenship», *Economy and Society*, vol. 24, núm. 1 (febrero), pp. 1-40.
- (1997), *Citizenship: Feminist Perspectives* Basingstoke: Macmillan Press.
- MACINTYRE, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MILLER, Ch. (1998), *Environmental Rights: critical perspectives* London: Routledge.
- MOORE, S. (1998), «The Cultural Revolution», *Marxism Today*, noviembre/diciembre, pp. 17-21.
- MULGAN, G. (1991), «Citizens and responsibilities», en Andrews, G. (ed.).
- NISBET, R. (1974), «Citizenship: Two Traditions», *Social Research*, vol. 41, núm. 4, pp. 612-637.
- PHILLIPS, A. (1991), «Citizenship and Feminist Theory», en Andrews, G. (ed.).
- POCOCK, J. G. A. (1995), «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», en Beiner, R. (ed.).
- REES, A. M. (1995), «The Promise of Social Citizenship», *Policy and Politics*, vol. 32, núm. 4 (octubre), pp. 313-325.
- (1996), «T. H. Marshall and the Progress of Citizenship», en Bulmer, M. y Rees, A. (eds.).
- REISENBERG, P. (1992), *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau* Chapel Hill y London: University of North Carolina Press.
- ROCHE, M. (1987), «Citizenship, social theory and social change», *Theory and Society*, vol. 16, núm. 3, pp. 363-399.
- (1992), *Rethinking Citizenship: welfare, ideology and change in modern society* Cambridge: Polity Press.
- SHELTON, D. (1991), «Human Rights, Environment Rights and the Right to Environment», *Stanford Journal of International Law*, vol. 28, pp. 103-138.
- SMITH, M. (1998), *Ecologism: towards ecological citizenship*, Milton Keynes: Open University Press.
- SOMERS, M. R. (1994), «Rights, Relationality and Memberships: rethinking the making and meaning of citizenship», *Law and Social Enquiry*, vol. 19, núm. 1, pp. 63-112.

- STEWART, A. (1995), «Two conceptions of citizenship», *The British Journal of Sociology*, vol. 46, núm. 1 (marzo), pp. 63-78.
- TURNER, B. (1986), «Personhood and Citizenship», *Theory, Culture and Society*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-16.
- (1990), «A Theory of Citizenship», *Sociology*, vol. 24, núm. 2 (mayo), pp. 189-217.
- (1991), «Further Spacification of the Citizenship Concept: A Reply to M. L. Harrison», *Sociology*, vol. 25, núm. 2 (mayo), pp. 215-218.
- (Ed.) (1993a), *Citizenship and Social Theory* London: Sage.
- (1993b), «Preface» en *Citizenship and Social Theory*, TURNER, B. (ed.) (1993a).
- (1993c), «Contemporary Problems in the Theory of Citizenship», en *Citizenship and Social Theory*, TURNER, B. (ed.) (1993a).
- (1994), «Postmodern culture/Modern citizens», en Van Steenbergen, B. (1994a).
- TWINE, F. (1994), *Citizenship and Social Rights: the interdependence of self and society* London: Sage.
- VAN GUNSTEREN, H. (1994), «Four conceptions of citizenship», en Van Steenbergen, B. (1994a).
- Van Steenbergen, B. (ed.) (1994a), *The Condition of Citizenship* London: Sage.
- (1994b), «The condition of citizenship: an introduction», en Van Steenbergen, B. (ed.) (1994a).
- (1994c), «Towards a global ecological citizen», en Van Steenbergen, B. (ed.) (1994a).
- VOET, R. (1998), *Feminism and Citizenship* London: Sage.
- WAKS, L. J. (1996), «Environment Claims and Citizen Rights», *Environment Ethics*, vol. 18, núm. 2 (verano), pp. 133-148.
- WALZER, M. (1989), «Citizenship», en Ball, T.; Farr, J. y Hanson, R. (eds.) 9.
- YOUNG, I. M. (1995), «Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values», en *Ethics*, vol. 105, núm. 3 (abril), pp. 535-556.

NOTAS

¹ Debido a la imposibilidad de encontrar un término equivalente en castellano, he optado por no traducir el término «workfare». Por obligaciones «workfare», Dobson parece referirse a aquellas que harían suyas los ciudadanos en cuanto sujetos a un sistema de provisión social referido al desempleo. Para beneficiarse

de dicho sistema, el ciudadano necesita acreditar la condición de demandante activo de empleo: [N. T.].

² Es imposible rescatar en castellano el brillante juego de palabras de Dobson, al crear una dicotomía entre los términos «inflection» e «infection»: [N. T.].