



¿El Antropoceno nos invita a democratizar ecológicamente nuestra alimentación?

*Cristian Moyano
Àngel Puyol*

Introducción: hacia una democratización de la alimentación en el Antropoceno

La democracia es una forma de organización social y gobernanza cuyos vestigios pueden encontrarse en las primeras ciudades de la Antigua Grecia. Por aquel entonces era un modelo político muy diferente al de las democracias contemporáneas, pues antes que basarse en sistemas representativos, la participación asamblearia en la toma de decisiones era mucho más directa. Hoy en día, la enorme cantidad de habitantes que residen en ciudades y poblaciones dificulta logísticamente una democracia tan participativa como la de antaño. En consonancia con estas transformaciones políticas, el metabolismo que sustenta muchas de nuestras sociedades se ha vuelto más complejo, desgranándose en múltiples sectores y especialidades de los cuales a

menudo acabamos participando solo como consumidores. La alimentación es una de estas áreas de las cuales cada vez nos estamos desvinculando más de su proceso de producción: pagamos por el producto, pero cada vez somos menos quienes nos involucramos activamente en su gestación. La intensificación, la especialización técnica y la industrialización han propiciado que esto así suceda.

Esta desconexión con la creación de algunos procesos fundamentales para la supervivencia y desarrollo de nuestras sociedades, como la alimentación, ha conducido paralelamente a que ignoremos algunas de nuestras responsabilidades por el deterioro de la biosfera cuyo agravio va en aumento. El cambio climático acelerado, la pérdida de biodiversidad, la contaminación o la destrucción de ecosistemas, son efectos de unos estilos de vida insostenibles. Estas formas de vida, impulsadas por un metabolismo tecnificante y energívoro están compuestas de diversas “piezas” que contribuyen en medidas diferentes al asentamiento del nuevo periodo geológico conocido como Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000: 17-18). Y una de estas piezas que sin duda tiene mayor impacto es la alimentación (Gerber *et al.*, 2013).

Además de que los sistemas agroindustriales se sustentan sobre una explotación masiva de animales y sobre un modelo que conduce a profundas desigualdades sociales (Riechmann, 2003), también llevan a una serie de injusticias de carácter ambiental que deberían ser objeto de preocupación capital para nuestras sociedades. En tanto que la alimentación tiene el potencial para ser un grave disruptor socioecológico,¹ entendemos que las instituciones públicas deberían desempeñar un rol fundamental a la hora de hacer más partícipe a la ciudadanía en el diseño de qué costumbres alimentarias queremos y nos podemos permitir. Comer es un acto político y de poder; por tanto, tiene el potencial de volverse una acción democratizada.

En la segunda sección de este capítulo, primero apuntaremos que reducir la responsabilidad por la alimentación únicamente a la esfera individual, siguiendo un esquema neoliberal, es un asunto discutible dadas sus limitaciones epistémicas y éticas. Ello nos llevará a afirmar que alimentarse de una determinada manera no solo procede de una actitud moral e individual, sino que también es fruto de unas determinadas estructuras políticas y colectivas. Más

1 La reciente pandemia de la COVID-19, de origen zoonótico, ha evidenciado enormemente esta relación causal entre alimentación y consecuencias socioambientales.

adelante, contemplaremos que una manera de democratizar la alimentación sería permitiendo que cualquier individuo pueda formar parte de los procesos deliberativos que abordarían temas como, por ejemplo, qué alimentos deberían ser políticamente subvencionables o promocionados institucionalmente y cuáles sometidos a unos impuestos más graves. Esta sería una alternativa ante aquellas posiciones neohobessianas basadas en centralizar la toma de decisiones sobre unos pocos agentes políticos. Más adelante, señalaremos que defender la opción política de una suerte de “Leviatán verde” es controvertida si se quiere afianzar una participación ciudadana democrática sin por ello caer en un anarquismo epistemológico.

A lo largo del capítulo, argumentaremos que tanto la abarcante responsabilidad individual exacerbada por el neoliberalismo, como el acorazado individualismo neohobessiano situado en las antípodas de la democracia, son aproximaciones metodológicas y políticas insuficientes para estimular una actitud y reconstruir un sistema que palie las injusticias alimentarias del Antropoceno. Entonces, ¿qué tipo de comportamiento o gobernanza se requiere para ser responsables y justos con nuestra alimentación? En la tercera sección, secundaremos la virtud cívica de la “reflexividad ecológica”, acuñada por John Dryzek y Jonathan Pickering, como una propuesta filosófica que alberga una serie de características ventajosas para democratizar ecológicamente nuestra alimentación. Al aparecer esta virtud bajo las condiciones de una racionalidad ecológica antes que instrumental, y sobre un reconocimiento intercultural de no dominación, apuntaremos que imbrica un significativo diálogo entre el individuo y su entorno. Defender la reflexividad ecológica es una apuesta por un ejercicio de comunicación relacional que amplía la inclusividad de la participación en la toma de decisiones acerca de qué alimentos se deberían consumir y cómo se deberían producir y reglar, dados sus impactos en la naturaleza (humana y no humana).

Ni héroes ecológicos ni leviatanes verdes: más allá del individualismo metodológico atomista

A continuación, exploraremos dos maneras de participar políticamente en la alimentación: primero a través del consumo y luego a través del diseño. La primera forma se encuentra en un orden de involucración directo y

se basa concretamente en la elección personal y cotidiana de qué consumir. Argumentamos que asumir una responsabilidad atomizada y desmedidamente abarcante, tal y como las éticas neoliberales impulsan, puede propiciar que se invisibilicen algunos sesgos éticos y epistémicos. Además, adoptar unas virtudes individuales a la hora de elegir qué consumir puede no bastar para franquear ciertas barreras sociopolíticas que impiden reducir significativamente las injusticias alimentarias.

La segunda manera de participación respecto a la alimentación se sitúa en una involucración más estructural. Consiste en formar parte del diseño de las políticas que giran en torno a qué alimentos es adecuado consumir para no acrecentar los daños en la justicia social, ambiental y animal. En este proceso de diseño, planteamos que las posiciones neohobbesianas y dictatoriales verdes, a pesar de ofrecer beneficios ambientales desde un prisma utilitarista, deberían tender hacia una organización social más inclusiva y democrática, desde una perspectiva tanto liberal como republicana.

En ambos grados de participación, tanto de elección como de diseño, desgranamos cómo el individualismo metodológico no siempre es el pensamiento más razonable a fin de construir políticas democráticas orientadas a mitigar los impactos alimentarios del Antropoceno.

Los límites de la responsabilidad individual en el consumo alimentario

Estar bien alimentado puede entenderse como una capacidad básica medible desde el individualismo metodológico (Sen, 1982), pero acoger esta posición epistemológica para analizar la libertad de elección personal encubre una serie de sesgos. Por más que las instituciones y los gobiernos nos impeliesen a adoptar responsabilidades individuales por el tipo de consumo que llevamos a cabo, la capacidad individual para mitigar los impactos ambientales de la alimentación es limitada (Scott *et al.*, 2019). No todas las personas tienen control sobre cómo se producen muchos de los alimentos que hay en el mercado, sobre la disponibilidad de estos en determinadas regiones o sobre su precio. Aunque como consumidores a diario se pueda elegir, aparentemente con libertad, si optar por comprar unos con mayor huella ecológica u otros con menor huella, en realidad las condiciones en cómo se manifiestan los productos en el mercado influyen sobre las decisiones personales. Un aspecto visual de pulcritud o un precio barato son condiciones que suelen inclinar la balanza de las

elecciones personales, especialmente en aquellas personas con una precariedad económica más acusada. Además, por un lado, en los municipios los pequeños comercios van siendo sustituidos por grandes supermercados cuyos productos acostumbran a tener una notoria huella ecológica por su origen no local, por su forma de producción industrial y por su empaquetado; y, por otro lado, muchas de nuestras sociedades se nutren de unas jornadas laborales de ocho horas diarias donde no abunda el tiempo disponible para ir a comprar. Si se suman ambos factores, encontramos que el margen de la presunta libertad de elección queda un tanto restringido.

Apelar exclusivamente a la ética personal para escoger alimentos más sostenibles y justos a escala global resulta un paso necesario, pero no suficiente. Más allá de abogar por la responsabilidad individual, hace falta que la esfera política promueva la asunción de responsabilidades colectivas. Para sostener esta idea, pueden tomarse como ejemplo las críticas que han recibido algunas propuestas teóricas basadas en una ética personal de las virtudes para encarar el Antropoceno. Las concepciones tradicionales de la moralidad personal emergieron de situaciones donde las acciones individuales producían unos efectos a corto plazo identificables (Jamieson, 2014: 148-150). Sin embargo, estas condiciones no suelen darse a escala planetaria, no solo debido a la interconectividad que existe a nivel global, sino también debido a los horizontes a largo plazo e incertidumbres asociadas con los impactos antropogénicos sobre la Tierra. Ante tales dificultades epistémicas, dejar de enfocarse en cumplir con unos deberes particulares o en maximizar el bienestar colectivo, para, en cambio, centrarse en cultivar ciertas cualidades y actitudes individuales, puede llevar a ignorar las estructuras socioeconómicas que influyen sobre las personas cuando se comportan inmoralmemente con tal de adaptarse a la sociedad.

¿Cómo una ética de las virtudes puede volverse adecuada para responsabilizarse por los impactos antropogénicos de nuestras sociedades? Por ejemplo, Di Paola (2015: 203-4) defiende que una ética para el Antropoceno debería partir de una custodia ecosistémica emprendida desde una actitud individual virtuosa, argumentando que es el individuo el responsable moral último de cuidar su entorno. Para ello, y haciendo una analogía con la jardinería, Di Paola sostiene que cada uno debe ser capaz de autorregular sus acciones, mantener una atención plena y actuar con alegría y júbilo cuando cuida una parcela. Hipótesis como estas preludian que, si todos mantuviéramos esas virtudes en nuestro entorno inmediato, podrían mejorar las condiciones globa-

les de la situación medioambiental. De modo semejante, se puede presuponer qué ocurriría con la alimentación: si cada uno es el responsable de vigilar su propia dieta para que no cause un grave impacto ecológico, ello puede conducir a minimizar los impactos ambientales. Esta es una de las tesis principales del individualismo ético y metodológico, sosteniendo respectivamente que la responsabilidad individual es la base fundamental de la ética y que la mejor explicación heurística para comprender un asunto es partir de la dimensión individual (Schwartz, 1970: 117-140).²

No obstante, en la práctica, si toda la responsabilidad acerca de cómo alimentarse recae sobre el propio individuo, sobre su propia ética personal, es probable que no baste para lograr una mitigación sustantiva de los impactos socioecológicos globales porque hayan muchas personas que renuncien a adoptar un “buen carácter” (*ethos*) si ello implica cambiar sus dietas habituales. Esto puede llevar a acrecentar las injusticias sociales en un sentido epistémico y en un sentido ético. Las ligeras ventajas colectivas logradas por la toma de responsabilidad individual de algunas personas pueden invisibilizar la falta de responsabilidad de otras, dificultando la identificación de quiénes están siendo virtuosos y quiénes no, e incluso pudiendo conducir a que se banalice su reconocimiento. Si la adopción de virtudes personales se reduce a la esfera privada, pueden aparecer problemas epistémicos por encontrar y reconocer a aquellos que actúan moralmente bien y a aquellos que no, haciendo más complicado que se pueda motivar moralmente a que se siga una ética virtuosa, dado que es común buscar un cierto reconocimiento (Honneth, 1997). Esto puede desencadenar mayores injusticias éticas si además algunos individuos practican una actitud de *free rider* (polizón), según la cual consumen por encima de lo que les correspondería de manera equitativa. Aquí, la mejora ambiental que unas personas conseguirían con sus cambios individuales podría invitar a que otras se aprovecharan de las circunstancias para precisamente ensanchar los impactos de su huella ecológica. Estas dos consideraciones críticas debilitan la asunción de un individualismo atomista, porque para entender los vínculos entre la alimentación y el Antropoceno no basta con confiar en que el individuo sea el encargado último de consumir virtuosamente, ya que

2 Adviértase que el individualismo ético y metodológico no tienen por qué coincidir necesariamente con, así como tampoco ser reductibles a, un individualismo ontológico.

pueden surgir conflictos sociales merecedores de ser afrontados si hay quienes no actúan éticamente.

Más aún, aunque las actitudes personales de todos los individuos cambiaran hacia estos estilos de vida más virtuosos, puede que incluso fuera insuficiente para superar los impedimentos estructurales que se interponen para alcanzar una mejor justicia ecosocial. Como hemos comentado al principio, hay numerosos aspectos de la alimentación que la gran mayoría de personas no controlan (como los métodos de producción, la distribución, los precios, los impuestos, etc.). Estos aspectos pueden ser barreras estructurales para quienes opten por hacer sus dietas más justas con el medioambiente y más virtuosas. Además, supongamos que lo ideal, a nivel socioambiental, es que cada individuo pueda cultivar sus propios alimentos agroecológicos localmente. Por más que todas las personas tengan la inclinación por responsabilizarse de su consumo de acuerdo con este ideal, la realidad es que muchas viven en ciudades o espacios agrestes e infértiles donde no es posible encargarse tan autónomamente de la propia alimentación. La actual distribución demográfica y geográfica lo imposibilita, además de los absorbentes ritmos laborales a los que buena parte de nuestras sociedades nos imbuyen con tal de preservar una vida digna mínima. Esto sigue desbancando parte de la tesis del individualismo atomista, según la cual el modo más razonable de comprender la realidad y de paliar injusticias éticas consiste en tomar en consideración las elecciones individuales.

Así pues, la reductibilidad del individualismo ético y metodológico parecen tesis cuestionables por lo que respecta, al menos, a comprender y transformar sustancialmente los impactos de nuestra alimentación. Ahora bien, es cierto que pueden eludirse algunas críticas si se rescata una ética basada en virtudes sociales, en la que la responsabilidad de los individuos consista en preocuparse por cuestiones más allá de su esfera privada. Por ejemplo, Williston (2015) propone que para vivir éticamente en el Antropoceno es menester que cada individuo asuma una virtud de justicia. De esta manera, podrían reducirse situaciones como las de personas con conductas de *free rider* o de aquellos que no tienen interés en volver más beneficiosa la correlación entre la alimentación y el entorno socioambiental. Si de entre las virtudes personales centrales se encuentran virtudes sociales que trascienden el cuidado de uno mismo o de su entorno más inmediato para abrazar preocupaciones globales o

interpersonales, como por ejemplo la justicia o la solidaridad, entonces es más fácil entablar relaciones de *win to win*.

Asimismo, es posible partir de un individualismo institucional menos atomizado argumentando que esas barreras estructurales y condicionantes socioeconómicos mediados por la política son, en última instancia, fruto del interés y de las decisiones de determinados individuos. Desde este punto de vista, sigue sin asumirse que un grupo social tenga intereses u objetivos, porque las decisiones adoptadas por un colectivo proceden, en última instancia, de los individuos que lo componen. Hay diferentes aproximaciones al individualismo, algunas más atomistas y otras que lo son menos, como las que contempla la Escuela Austríaca. Siguiendo a Hayek (1948), uno de sus máximos representantes, habría dos tipos de individualismo: el verdadero, representado en el siglo XIX por Tocqueville y Lord Acton, que supone al individuo como social y cree en las instituciones sociales y relaciones como consecuencia del orden espontáneo, y el falso, liderado por los pensadores franceses y continentales, imbuido por el racionalismo cartesiano. Así pues, existen individualismos no atomistas que parten de la acción humana, pero que entienden que esta no se encuentra aislada, sino que vive condicionada por las instituciones que la rodean y encarnada en un determinado entorno (Boettke, 1998: 53-81; Robeyns, 2005).

Esta fisura en el individualismo atomista hace que nos preguntemos entonces cómo deberíamos formar parte de esas instituciones o cómo participar políticamente de las normas, leyes y decisiones que configuran las estructuras sociales que, como hemos explicado, pueden mermar la confianza en la responsabilidad individual y en las virtudes personales.

Las tensiones entre monopolizar o descentralizar el poder en el diseño de políticas alimentarias

Tal y como hemos expuesto, la elección personal de consumir unos alimentos y no otros no debe entenderse únicamente como una preocupación moral personal, sino también como un efecto político del metabolismo impulsado desde las estructuras de poder. Es insuficiente partir de un individualismo atomizado donde la responsabilidad personal sea la única manera de hacer más justas globalmente las condiciones socioecológicas del Antropoceno. Desde un orden más profundo de involucración, se precisa un nuevo diseño político

sobre la alimentación, estableciendo legislaciones en los modos de producción y venta, cambios institucionales y responsabilidades colectivas. Esta participación en la toma de decisiones respecto al diseño puede darse de un modo centralizado y autoritario o, por el contrario, descentralizado y democrático. Como a continuación razonaremos, pensar acerca de quién y cómo se debería participar en el diseño de políticas alimentarias y en los procesos deliberativos de su planificación legislativa supone encarar un determinado orden de responsabilidad que no debería anclarse en perspectivas plenamente ecoautoritarias.

Que un sistema de gobernanza tenga en cuenta, dentro del diseño de sus políticas, los efectos medioambientales de la alimentación, implica formar parte de la disciplina conocida como ecología política (Tilzey, 2018). La ecología política se encarga de politizar los problemas y fenómenos ambientales derivados de los cambios en las sociedades humanas, buscando que nuestro metabolismo civilizatorio converja más armónicamente con el desarrollo de los ecosistemas naturales. El ecologismo político está comprometido con unos resultados concretos, que es lograr una mayor sostenibilidad ecológica, pero para llegar a ellos puede variar en los procedimientos organizativos que lleva a cabo. Comúnmente, hay dos grandes direcciones procedimentales dentro de la ecología política: el ecosocialismo y el ecoautoritarismo. El primero toma inspiración de las ideas tanto anarquistas kropotkianas como comunistas de Marx y Engels, y su propósito político es descentralizar el poder afianzando una democracia más local y participativa (Bookchin, 1980). Por su parte, el autoritarismo ecológico, originado sobre todo en los setenta tras el golpe mediático y el despertar de la conciencia ambiental que supuso la publicación de *Los límites del crecimiento* (Meadows, 1972), consiste en sentar unas dinámicas monopolizadas de centralización del gobierno donde la intervención política dentro de la esfera privada queda justificada si con ella se garantiza la estabilidad ecológica (Gardin, 1968; Ophuls, 1977).

Cuando en el ejercicio de diseñar políticas alimentarias hay un compromiso con efectuar procedimientos democráticos, aparecen pérdidas tanto epistémicas como consecuencialistas. Democratizar el acceso al diseño de políticas alimentarias, permitiendo que todos pudieran participar en este, puede presentar la contrapartida de que se genere una pérdida de las referencias epistémicas y prime una cultura de la posverdad. Si se permite que cualquier persona participe igualitariamente a la hora de diseñar políticamente qué alimentos deberían ser subvencionados, sancionados, vetados o promocionados,

entonces aumenta las dificultades para lograr una concordia efectiva con la integridad ecológica. No todo el mundo tiene la misma cantidad ni calidad de información respecto a la relación existente entre nuestra alimentación y sus impactos sobre los ecosistemas, así como tampoco el mismo interés en responsabilizarse por estos. Así que cabe preguntarse si sería justo que todos tuviéramos la opción de participar en el diseño por igual, tal y como una democracia directa e inclusiva teóricamente sugeriría. De ser este el caso, entonces, por muy ideal que pudiera parecer el compromiso con una igualdad de oportunidades y con la libertad individual, en la práctica los poderes socioeconómicos que a menudo hay detrás de las culturas, tradiciones y modas tendrían una influencia notable sobre la dirección que tomarían esos diseños, condicionando los intereses de las personas involucradas (Hunyadi, 2015). Democratizar totalmente el acceso al diseño de políticas alimentarias contiene el riesgo de sucumbir a una relativización de los criterios científicos que acompañan el conocimiento sobre la relación coste-beneficio del consumo de alimentos. Es decir, disipar el autoritarismo científico en aras de la igualdad puede conducir a que se pierda el valor epistémico que ostenta la orientación de los expertos.

Es por ello que, ante la inminencia de la crisis socioecológica que caracteriza el Antropoceno y las cada vez más correlaciones demostradas entre nuestras dietas y el agravamiento de esta crisis (Gerber, 2013), aumentan los partidarios de renunciar a algunos de los ideales democráticos y emprender medidas más autárquicas. Así, aunque el ecoautoritarismo sigue siendo un procedimiento político marginal, va ganando adeptos según empeora el contexto ambiental global (Man y Mainwright, 2017). La actual crisis socioecológica urge a reducir cuanto antes los efectos perjudiciales para la biosfera de nuestras costumbres. Esta premura por ser eficaces con el cuidado del medioambiente fragmenta la confianza en los métodos democráticos y deliberativos para alcanzar unos buenos resultados en poco tiempo.

Los procedimientos de gobernanza que no son completamente democráticos presuponen que debería haber ciertos niveles jerárquicos o grados de autoridad desde los cuales la voz pronunciada en el diseño de políticas alimentarias variase en su poder e influencia. Los argumentos detrás de esta desigualdad política en el sistema de gobierno pueden basarse, por poner algunos ejemplos, en motivos como pertenecer a una determinada clase social (dando lugar a defender oligarquías), alcanzar unos méritos competitivos (meritocra-

cias), o tener una demostrada experiencia o conocimientos técnicos y científicos (tecnocracias). Este reduccionismo o nivelación del poder llevado a su máxima expresión, lo que sería un gobierno monárquico, hace más resbaladiza la pendiente hacia posturas neohobbesianas y leviatánicas donde el poder estatal se impone de manera absolutista a cualquier voluntad personal y se muestra insensible a la pluralidad social. Así, ante la premisa de que la alimentación tiene el potencial para ser un disruptor de la integridad ecosistémica, esbozar un “Leviatán verde” sería la baza del poder que jugarían las formas de gobierno no democráticas con tal de asumir responsabilidades ecológicas efectivas.

La idea de un Leviatán verde que regule la alimentación no es irracionalmente descabellada. Cuando hay valores básicos y comunes en riesgo, como la salud, solemos coincidir en que no todas las personas deberían participar por igual en la elaboración de medidas políticas y legislativas, sino que la voz de los expertos debería ser la que principalmente se pronunciase y orientase. Si, por ejemplo, enfermamos, somos libres de pedir consejo o buscar formas de curarnos fuera del ámbito sanitario convencional, pero ello no quita que la validación pública de qué procedimiento médico es adecuado y seguro no sea una decisión plenamente democrática, sino circunscrita por un sistema meritocrático y tecnocrático. El reconocimiento de un currículum profesional avalado por haber recibido una formación superior reglada, disponer de experiencia contrastada en el sector y con méritos institucionales, o tener publicaciones científicas revisadas por pares, son puntos para que uno sea identificado como experto y su participación pueda llegar a contar en el diseño, en este caso, de políticas sanitarias. De igual manera, desde que nació la disciplina de la bioética en la década de los setenta, se ha mantenido la idea de que debería ser un comité de expertos (en medicina, filosofía, sociología, teología o politología), y no cualquier persona sin conocimientos formales previos sobre el área en cuestión, los encargados de interpretar, aconsejar y orientar acerca de las decisiones que vayan a afectar a la salud, tras un proceso dialógico y de deliberación.

Hay quienes piensan que esta perspectiva autoritaria, donde las jerarquías son conquistadas por una serie de competencias individuales o categorías sociales y en la que se restringe el acceso y el poder de participación en el diseño de políticas públicas, es la aproximación de gobernanza más razonable (Shearman y Smith, 2007). La posibilidad de un Leviatán verde o ecoautoritarismo monopolizado por unas minorías, por ejemplo, duchas científicamente en materias como la alimentación, la ecología y la salud global, no solo genera-

ría ventajas epistémicas por lo que respecta a ganar confianza en los criterios de estos expertos, sino que además podría garantizar la eficacia a corto plazo de reducir los impactos medioambientales de nuestras dietas (Held y Hervey, 2009).

No obstante, a pesar de estas utilidades epistemológicas y ventajas en lograr prontamente unos mayores resultados, aquí defendemos la tesis de que no se debería renunciar a aplicar métodos más democráticos en el diseño de políticas alimentarias. Consideramos que es insuficiente basar la participación en el diseño sobre criterios absolutamente ecoautoritarios y neohobbesianos que primen a cualquier precio obtener unos resultados, proponiendo dos razones éticas: una que gira en torno al liberalismo y la otra sobre el republicanismo.

La primera razón, de corte liberal, atiende a la autonomía y a las capacidades básicas que se debería respetar de cualquier individuo a fin de no menospreciar su dignidad. Siguiendo el punto de vista del enfoque de las capacidades, es una cuestión de justicia social que cada persona sea capaz de tomar decisiones acerca de su propia alimentación y con base en su concepción particular de vida buena (Sen, 1982; 1999). Aunque exista la urgencia ecológica de evitar que ciertos comportamientos antropogénicos como los alimentarios sigan empeorando el entorno socioambiental, que en tanto que nos atañe a todos podría considerarse un objetivo universalizable, ello no justifica que los procedimientos para cumplir con tal objetivo urgente hayan de ser antidemocráticos. Cada libertad individual debería ser al menos escuchada y tener un mismo reconocimiento político, dado que tiene un valor moral intrínseco e igualitario.

La segunda razón, de carácter republicano, es que en tanto los bienes sobre los cuales se decide políticamente (la alimentación y el medioambiente) son cosas públicas (*res publicans*), todo el pueblo (el *demos*) debería poder pronunciarse políticamente al respecto. Desde una perspectiva republicana, no es moralmente justificable que haya una dominación de los bienes comunes (Curry, 2000), sino que todos los individuos deberíamos formar parte del diseño acerca de cómo deberían gestarse, distribuirse y organizarse los alimentos que, por un lado, pueden satisfacer nuestras necesidades básicas y, por otro, desencadenar unos determinados efectos sobre los ecosistemas.

En resumen, ambas razones nos muestran que, debido a que se otorga un valor moral tanto a las voluntades individuales como a los bienes comunes, no resulta moralmente satisfactorio anular la pluralidad de libertades a fin de erigir un único y absoluto soberano, ni tampoco que el dominio político de esos

bienes comunes quede reducido a unas pocas manos. Pero ¿significa eso que no debería existir jerarquía alguna de poder a la hora de decidir condiciones políticas de los alimentos? Dentro del espectro de la ecología política, no todo es blanco o negro, plenamente democrático o dictatorial, sino que lo habitual suele ser que exista un amplio debate y se propongan diversos grados en cómo se reparte el poder a través de una tensión entre las jerarquías y la igualdad (Eckersley, 2004). Aquí, al discutir la validez de un sistema totalmente ecoautoritario que impusiera un Leviatán verde, no significa que rechacemos cualquier jerarquía en el proceso de toma de decisiones políticas. Lo que criticamos es que los criterios utilitaristas encargados de obtener eficientemente unos resultados ventajosos para la mayoría sean las únicas aproximaciones que considerar, dado su delgado compromiso con las diferencias interpersonales. Por otro lado, como hemos expuesto antes, garantizar una mayor confianza epistémica, seguridad científica y premura en lograr unos resultados menos dañinos sobre el entorno, son razones de peso para poner en cuestión una democracia extremadamente igualitaria, habida cuenta de la urgencia que plantea el Antropoceno.

Sin embargo, más allá del aparente dilema entre respaldar procesos más autoritarios o más democráticos, donde cada posición tiene sus ventajas e inconvenientes, entendemos que lo fundamental es hacer más justa la participación en el diseño de políticas alimentarias. En otras palabras, no solo es importante centrar la crítica sobre qué número de individuos está participando del proceso político que toma decisiones sobre la alimentación, en un sentido cuantitativo, sino además discernir quiénes son los sujetos más involucrados y con mayor poder de influencia y quiénes, en cambio, están siendo ignorados. Es crucial aquí resaltar la calidad comunicativa que surge durante la participación democrática. Sobre esta cuestión, la virtud de la reflexividad ecológica, propuesta recientemente por Dryzek y Pickering (2019), concede una interesante sugerencia normativa.

Transformando la responsabilidad y la política institucional en el Antropoceno en torno a los alimentos

La problemática ecosocial que surge de la alimentación debería exigir que los procesos políticos sean tan inclusivos como sea posible, dando voz a la población infrarrepresentada y reconociendo las diversas formas de la naturaleza afectadas. Pero, a pesar de que una democratización ecológica de los alimentos dependería de una continua participación ciudadana y un compromiso con la preservación de los ecosistemas, la democracia representativa contemporánea no ofrece unos medios satisfactorios para ello. Por tanto, la responsabilidad y la política institucional precisan de transformaciones en sus comportamientos.

Hacia una democracia no reductible al liberalismo ni a la razón instrumental

Recapitulando, líneas atrás hemos mencionado, por un lado y en un primer orden participativo, que partir del individualismo metodológico atomista es insuficiente dada la complejidad interdependiente y los condicionantes estructurales que hay entre la alimentación y el Antropoceno; y, por otro lado, y en un segundo orden de participación, que el liberalismo refuerza posiciones democráticas en la medida en que reconoce un valor moral igualitario a todas las libertades individuales. A primera vista, acoger ambas asunciones puede parecer casi contradictorio desde una mirada política, pero no necesariamente lo es. La democracia en los sistemas capitalistas y globalizados se concibe como la simple suma individual de voluntades, como si la sociedad fuera una colección de personas aisladas que delegan su protagonismo en un grupo de expertos certificados por el propio sistema y a través de los cuales se participa. Esta sería la boda perfecta entre el neoliberalismo y el individualismo metodológico atomista. Pero las explicaciones políticas que defendemos en este capítulo trascienden este reduccionismo en el que se están poniendo en el mismo orden explicativo tanto las críticas según las cuales la responsabilidad en el consumo individual y una ética de las virtudes personal pueden no bastar a la hora de participar políticamente de la toma de decisiones alimentarias, como las objeciones que mantienen que el ecoautoritarismo arrastra problemas morales. Estas dos críticas se sitúan en órdenes argumentativos distintos, porque una hace referencia a la participación directa que se puede tener a la hora de

consumir alimentos, y la otra alude a la meta-participación que se puede tener cuando se diseñan políticas públicas.

Así pues, reiteramos que, en un sentido, tratar de comprender el alcance de la responsabilidad por los alimentos que consumimos desde un individualismo metodológico atomizado puede ser infértil, y en otro sentido, que los impedimentos estructurales y la complejidad y lentitud por minimizar los impactos socioecológicos no justifican a toda costa que sea moralmente legítimo establecer un gobierno ecoautoritario. Debería asumirse, para ambos sentidos, que los abordajes políticos tendrían que proceder del reconocimiento de la densa red de relaciones que forman las sociedades y los ecosistemas. Unas relaciones que, antes de entenderse estrictamente como sumas de partes individuales, o como conjuntos homogéneos y apolíticos, deberían entenderse como plurales, interculturales e interdependientes, pero, a su vez, comprometidas con asegurar las condiciones universales para que sea posible un florecimiento o autorrealización.

A este respecto, la propuesta de Dryzek y Pickering resulta especialmente pertinente, porque sitúa el énfasis político sobre una ética comunicativa que no quede delimitada por la racionalidad instrumental, sino medrada por una racionalidad ecológica (Dryzek, 1983). Algunas de las premisas del liberalismo político ayudan a cimentar formas de gobernanza democráticas antes que leviatánicas y, por eso, el valor individual no tiene que desaparecer durante el proceso de toma de decisiones. Conseguir unos resultados beneficiosos para los ecosistemas no excusa que se abandone una sensibilidad por las diferencias individuales. Ahora bien, cuando la democracia apunta hacia una forma de gobierno que se adecúa a la biosfera en la que habitamos y a la complejidad de los vínculos socioecológicos que se dan en ella, no basta con partir desde un reduccionismo individualista. Como Dryzek (1983) apunta, gobernar democráticamente en el Antropoceno no tiene que consistir en basar la comunicación únicamente sobre los intereses materiales de actores particulares, esto es, sobre la racionalidad instrumental. La mera agregación de preferencias individuales en las democracias liberales no es capaz de responder adecuadamente a los impactos ecosociales alimentarios, porque desde el interés personal es más fácil cosificar e instrumentalizar materialmente la naturaleza o incluso estructurar vulnerabilidades injustas. Si lo que mueve a la acción política es solo la razón instrumental, como aprovechar los recursos naturales (como los alimentos) para conseguir un beneficio personal, enton-

ces ello puede acelerar la escasez de recursos y el deterioro de los ecosistemas, causando daños horizontales e injusticias intergeneracionales.

Por esto, la democracia debe incluir el reconocimiento de las dinámicas ecológicas relacionales que se dan en nuestro metabolismo, así como de bienes comunes socioambientales que deberían ser gestionados desde perspectivas republicanas de ausencia de dominación. La relación causal que existe entre la alimentación y los efectos del Antropoceno nos puede llevar a inferir que el individualismo metodológico no es una explicación completamente satisfactoria. Esto es así porque, por un lado, existen unos bienes comunes (como por ejemplo la fertilidad de los suelos, la no acidificación de las aguas, la ausencia de contaminación del aire, la estabilidad climática o la preservación de la biodiversidad), cuyo valor no es reductible a un mero interés individual; por otro lado, porque su potencial deterioro no solo depende de una agregación cuantitativa de acciones individuales, sino de ciertas estructuras y metabolismos sociopolíticos sobre las que se fundamentan muchas de estas acciones personales; y, yendo aún más lejos, su deterioro incluso puede llegar a depender del mismo sistema planetario (en su interdependencia de la biosfera con la atmósfera, litosfera, hidrosfera y criosfera) superados ciertos puntos de inflexión, a partir de los cuales desembocarían los conocidos como ciclos de retroalimentación positiva.

En definitiva, el individualismo metodológico es insuficiente cuando se trata de abordar un conflicto derivado del Antropoceno. Y las aproximaciones liberales, a pesar de su proyectiva democrática que soslaya un autoritarismo a lo Leviatán, necesitan complementarse con perspectivas republicanas para mostrarse más sensibles hacia las injusticias socioestructurales de dominación que puedan aparecer en la apropiación de bienes públicos. No obstante, aún falta ahondar en la cuestión acerca de cómo apreciar y responsabilizarse participativamente de las vicisitudes ecológicas derivadas de nuestras dietas, teniendo en cuenta, tal y como hemos argumentado, que una defensa de las virtudes personales, un ecoautoritarismo y una democracia liberal clásica son propuestas controvertidas. Aquí sí traemos a colación las ventajas que puede aportar un tipo de democracia discursiva que se base en estimular la virtud de la reflexividad ecológica.

La virtud cívica de la reflexividad ecológica

En el inicio de la segunda sección señalamos que una ética de las virtudes atomizada es limitada para responsabilizarse de los múltiples efectos de nuestra alimentación. Por eso, también es necesario formar parte del diseño de políticas públicas que deliberen acerca de cómo deberíamos alimentarnos. Estos dos órdenes de participación, en un primer grado directo e individual y en un segundo más estructural y colectivo, revelan el tipo de implicación que sería adecuado asumir en tanto ciudadanos o miembros de una sociedad política cohabitando el planeta. Entendemos que Dryzek y Pickering propugnan una virtud que tiene la particularidad de atender a estos dos órdenes de responsabilidad política sobre la alimentación: la reflexividad ecológica.

Este tipo de virtud se diferencia de otras propuestas derivadas de una ética individualista porque no supone únicamente una característica atomizada a desarrollar que influya únicamente sobre la elegibilidad inmediata y en primera persona de qué y cómo vamos a consumir. No se basa tan solo en un cambio de comportamiento individualizado acerca del consumo privado. Más bien, lo que expresa esta virtud es un cambio en cómo nos relacionamos y comunicamos a la hora de decidir cómo producimos y distribuimos los alimentos y de escoger qué comemos. En este sentido, se trata de un tipo de virtud social y cívica. Asimismo, la reflexividad ecológica mantiene las distancias con otras candidatas a virtudes sociales en tanto que busca cuidar una comunicación intercultural donde se respeten las diferencias interpersonales, interespecíficas y sistémicas (sin roles de dominación entre personas, especies o colectividades). No promulga un hábito político sin más, para que solo sirva para alcanzar unos resultados útiles para un fin. Alternativamente, esta virtud es sensible a los medios en que surge un proceso discursivo y su implicación estructural no va en detrimento de la libertad de expresión.

Tal y como Dryzek y Pickering la describen, es una virtud compuesta de tres procesos interdependientes: reconocer, reflexionar y responder (Pickering, 2018). El componente del reconocimiento consiste en escuchar otras “voces” no humanas y los cambios en los sistemas socioecológicos, en monitorizar los impactos que se experimentan y en anticipar condiciones e impactos futuros. Luego, la reflexión ha de darse a través de un aprendizaje de los fracasos y éxitos pasados, de pensar las prácticas y los valores básicos articulados por las políticas públicas, y de visionar los futuros posibles. Y el componente de

la respuesta ha de pasar por una rearticulación de los objetivos, valores y discursos centrales, así como por una reconfiguración de las funciones y prácticas políticas. La reflexividad ecológica difiere de una simple reflexividad en, al menos, dos puntos: la incorporación dentro de las instituciones humanas de maneras más profundas de escuchar los sistemas ecológicos y el mundo no humano cuya voz nos resulta diferente a la nuestra; y la habilidad para reflexionar sobre qué significan algunos valores centrales (como la justicia, la democracia o la sostenibilidad) en el contexto inestable del Antropoceno (Dryzek y Pickering, 2019: 39).

Este procedimiento abre las puertas a un tipo de justicia relacional. Responder adecuadamente a la crisis socioecológica a la que conduce la agroindustria implica explorar los componentes del reconocimiento y la reflexión que apuntan Dryzek y Pickering. La virtud de la reflexividad ecológica requiere asumir estas condiciones para transformar de manera efectiva nuestras responsabilidades cívicas y el modelo de gobernanza en el Antropoceno. Es decir, es un carácter que nos invita a participar tanto ética como políticamente en las decisiones sobre la producción y consumo de los alimentos teniendo en cuenta sus implicaciones ecológicas.

El reconocimiento al que invita esta virtud consiste en comprender los cambios que vive el mundo humano y no humano como consecuencia de nuestros comportamientos y acciones, a escala individual y a escala sistémica. Individualmente, se trata de conocer las distintas formas de florecimiento que pueden desarrollar todos los seres vivos y de percibir el rechazo o daño que pueden sufrir ante nuestros impactos antropogénicos. Sistémicamente, los cambios pueden ser advertidos desde una perspectiva relacional y un análisis de la integridad colectiva que asimile cómo no todas las funcionalidades y conductas tienen una influencia biogeoquímica estrictamente agregativa, sino que hay cambios que no son ni cuantificables ni compensables.

Más allá de reconocer el rol decisivo que puede jugar la simbiosis entre actores claves como los políticos o líderes de movimientos sociales, por un lado, y los científicos o expertos, por otro, comportarse acorde a la virtud de la reflexividad ecológica significa reconocer también la participación y la experiencia que pueden compartir tanto aquellos más vulnerables como la naturaleza no humana. Pero es cierto que, dado que no compartimos con otras especies o con los ecosistemas un lenguaje verbal, y que los últimos siglos hemos ido separando nuestras vidas de la naturaleza no humana, aquí surge el problema

ontológico y epistémico del “referente ausente” (Adams, 1990): ¿dónde está la naturaleza y cómo la podemos percibir en sus particularidades sin proyectar nuestros propios modos de vida e intereses? Esta es una objeción habitual a la que se suelen enfrentar las éticas no antropocéntricas y difícil de sortear por los acrecentantes factores que impulsan a esta invisibilización, como la cosificación, la fragmentación y el consumo de la naturaleza. Pero cada vez son más las alternativas que se ofrecen para evitar perpetuar el referente ausente. Por ejemplo, Schlosberg (2016: 202-205) sugiere disponer una “política de la visibilización” a partir de la cual se manifieste y se haga más visible toda la cadena sistemática que hay tras un proceso de producción, como el de alimentos. Latour (2004), desde su teoría del “actor-red”, plantea extender la idea de “actantes” a todo lo no humano para cosechar más aportaciones dentro del proceso político. Otros teóricos, como Prince, o como Francis y Silvers, reemplazan los viejos modelos de custodia paternalista por nuevos modelos de “actividad dependiente” o de “decisión asistida” para aquellos ciudadanos incapaces de comunicarse verbalmente (Donaldson y Kimlicka, 2018: 112-115). O, desde la biosemiótica, hay quienes apuestan por una interpretación humilde y experimentada de los distintos signos de la naturaleza que se expresan en función de las condiciones biológicas y adaptativas sobre el medio ambiente (Romero, 2020: 106-139).

Reconocer otras “voces” diferentes a las que suelen tener mayor atención en nuestras sociedades políticas pone los cimientos para lo que Dryzek y Pickering denominan una “agencia formativa”. Este tipo de agencia se basa en aterrizar el significado de unos conceptos, como la justicia o la sostenibilidad, en la práctica. Para que este aterrizaje tenga cierto sentido pragmático, se estima fundamental que se reconozca una pluralidad e interculturalidad de individuos y colectividades, a fin de captar con mayor precisión si, por ejemplo, el consumo de un alimento está siendo en verdad justo o sostenible. Mediante el uso de la razón, la retórica y la deliberación, el ejercicio de la agencia formativa tiene el potencial para alcanzar unos efectos prácticos en el mundo real cuestionando, cambiando y creando significados y valores que, a su vez, pueden condicionar decisiones políticas concretas (Dryzek y Pickering, 2019: 106-109).

Actuar ética y políticamente según esta virtud implica acoger, como se ha subrayado, tres componentes. Aunque el reconocimiento que acompaña la respuesta tiene una importancia fundamental dentro de la propuesta de estos

autores, la reflexión no es una condición menor, en tanto que es parte del mismo desarrollo de una agencia formativa y porque presenta un carácter propositivo. Aun partiendo de que se cumpla con un reconocimiento extenso, las transformaciones institucionales necesitan ser más que una simple respuesta a la crisis, dado que ello legitimaría que los cambios se asuman solo tras los desastres, a posteriori. Es una cuestión de justicia preventiva y responsabilidad *ex ante* evitar que sucedan estos desastres y no solo preocuparse por imponer unas medidas correctoras. Como sugería Marion Young en su modelo de “conexión social”, la justicia social tiene que ir más allá del castigo o de la culpa, y buscar nuevas formas propositivas de organización política y acción colectiva (Young, 2011). De la misma manera, la responsabilidad política debe procurar anticiparse a los futuros impactos ecosociales que tendrá nuestra alimentación, más allá de las medidas que tomen en el presente para mitigar los daños que ya están siendo causados. Esto es lo que, en cierto modo, buscaría aportar el ejercicio reflexivo a la cuestión alimentaria: una resignificación crítica de los valores y las prácticas que hay detrás del proceso de producción y consumo de alimentos, aprendiendo de los daños pasados y procurando evitar o minimizar los impactos futuros. Y para que esta virtud democrática, además, cumpla con un compromiso ecológico, hará falta que a los conocimientos de los expertos y los científicos los acompañe el reconocimiento de otras “voces” más vulnerables o comúnmente poco escuchadas, como la naturaleza no humana.

Conclusiones

Alimentarse es un acto que encadena diversos procesos socioambientales, a menudo invisibilizados por las sociedades industriales y tecnificadas. Producir y consumir alimentos no queda estrictamente delimitado por la propia individualidad, sino que factores colectivos, estructurales y sistémicos influyen en esta práctica. Asimismo, sus efectos trascienden la esfera privada, al adentrarse en el ámbito de la justicia y someter a compromiso público el cuidado de lo común. Por ello, además de entender la alimentación como un ejercicio individual, puede concebirse como una *praxis* política.

Nos encontramos ante la paradoja de que, por un lado, cada vez somos más conscientes de los impactos que los sistemas agroalimentarios causan sobre el entorno local y global, y, por otro, resulta sumamente complicado llevar

a la práctica una democracia más directa y participativa en un planeta tan sobrepoblado y globalizado como el nuestro. Si estas dos circunstancias además aparecen bajo la premisa ética de procurar responsabilizarse por los efectos de nuestra propia alimentación, entonces aparece una disonancia cognitiva que puede llevarnos a plantear modos de acción y organización discutiblemente justos que sean apolíticos o totalitarios. Hemos advertido que aquí es fácil deslizarse hacia un individualismo atomizado que enaltezca la voluntad individual o que socave los principios democráticos, dejando relegados el cuidado de la comunidad, la atención a las dominaciones socioestructurales o el diálogo intercultural sobre cómo preservar y repartir los bienes comunes. Sin embargo, tal y como hemos argumentado, si responsabilizarse por los efectos antropogénicos de nuestras formas de alimentarnos va en detrimento de la democracia, se arrastran e incluso pueden engrandecerse ciertos problemas morales. Para sujetar la triple tensión entre la libertad individual, la involucración comunitaria y la salud ecosistémica, hace falta diseñar unas políticas deliberativas que catalicen virtudes cívicas como la reflexividad ecológica, tal y como la entienden Dryzek y Pickering.

Teniendo en cuenta la urgencia de los retos ecosociales a los que conducen los modelos alimentarios industrializados, puede precipitarse hacia estrategias distributivas que ignoren las relaciones de dominación. Pero la premura por querer resolver algunas injusticias globales no debería obnubilar la importancia de que haya espacios para la comunicación donde aquellos más vulnerables gocen de las oportunidades para expresar su propia “voz”. De esta manera, actuar con justicia implica adoptar una perspectiva relacional e interdependiente tanto de los alimentos que consumimos como de todos aquellos individuos y sistemas afectados por ello. Este es el sentido de democratizar la alimentación que aquí hemos pretendido defender.

Referencias

- Adams, C. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. London: Bloomsbury.
- Boettke, P. J. (1998). “Rational choice and human agency in economics and sociology: Exploring the Weber-Austrian connection”. En Giersch, H. (ed.), *Merits and Limits of Markets* (pp. 53-81). Berlin: Springer.

- Bookchin, M. (1980). *Hacia una sociedad ecológica*. Montreal-Buffalo: Negro Rose Books.
- Buchanan, J. M. (2009). *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*. Madrid: Katz Editores.
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2000). "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter*, 4: 17-18.
- Curry, P. (2000). "Redefining community: Towards an ecological republicanism". *Biodiversity and Conservation*, 9(8): 1059-1071.
- Di Paola, M. (2015). "Virtues for the Anthropocene". *Environmental Values*, 24(2): 183-207.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. Madrid: Errata Naturae.
- Dryzek, J. (1983). "Ecological rationality". *International Journal of Environmental Studies*, 21: 5-10.
- Dryzek, J. y Pickering, J. (2019). *The Politics of the Anthropocene*. Oxford: Oxford University Press.
- Eckersley, R. (2004). *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*. Cambridge: MIT Press.
- Gerber, P. J., Steinfeld, H., Henderson, B., Mottet, A., Opio, C., Dijkman, J., Falcucci, A. y Tempio, G. (2013). *Tackling Climate Change Through Livestock. A Global Assessment of Emissions and Mitigation Opportunities*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Gardin, H. (1968). "The tragedy of the common". *Science*, 162(3859): 1243-1248.
- Hayek, F. A. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Held, D. y Hervey, A. F. (2009). *Democracy, Climate Change and Global Governance*. London: Policy Network.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Hunyadi, M. (2015). *La tiranía de los modos de vida*. Madrid: Cátedra.
- Jamieson, D. (2014). *Reason in a Dark Time: Why the Struggle Against Climate Change Failed-and What It Means for Our Future*. New York: Oxford University Press.
- Latour, B. (2004). *The Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

- Man, G. y Mainwright, J. (2017). *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future*. London: Verso Books.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens, W. W. III. (1972). *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.
- Ophuls, W. (1977). *Ecology and the Politics of Scarcity*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Pickering, J. (2018). "Ecological reflexivity: Characterising an elusive virtue for governance in the Anthropocene". *Environmental Politics*, 28(7): 1145-1166.
- Riechmann, J. (2003). *Cuidar la T(t)ierra: políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*. Barcelona: Icaria.
- Robeyns, I. (2005). "The capabilities approach: A theoretical survey". *Journal of Human Development*, 6(1): 93-117.
- Romero, J. (2020). *Pensar y sentir una naturaleza que cambia. Hacia una ecofilosofía sin fronteras*. Barcelona: MRA Ediciones.
- Schlosberg, D. (2016). "Environmental management in the Anthropocene". En: Gabrielson, T., Hall, C., Meyer, J. M. y Schlosberg, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory* (pp. 193-208). Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, P. (1970). "El individualismo metodológico y los historiadores". En V.V.A.A., *Ensayos de filosofía de la ciencia en torno a la obra de Sir Karl Popper* (pp. 117-140). Madrid: Tecnos.
- Scott, E., Kallis, G. y Zografos, C. (2019). "Why environmentalists eat meat". *PLoS ONE*, 14(7): e0219607. DOI: 10.1371/journal.pone.0219607.
- Sen, A. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford: Blackwell.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Shearman, D. y Smith, J. W. (2007). *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*. Westport: Praeger.
- Tilzey, M. (2018). *Political Ecology, Food Regimes, and Food Sovereignty. Crisis, Resistance, and Resilience*. London: Palgrave Macmillan.
- Williston, B. (2015). *The Anthropocene Project: Virtue in the Age of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.