

# TEMA DE ESTUDIO: ECOLOGIA, DEMOGRAFIA Y BIOETICA

## La incidencia del paradigma ecológico en la bioética

Vicente Bellver Capella

*Departamento de Filosofía del Derecho,*

*Moral y Política.*

*Universitat de València*

Que el paradigma ecológico y la bioética sean dos fenómenos nacidos casi simultáneamente no es casualidad. La aplicación de tecnologías cada vez más poderosas en el ámbito de la vida en general y de la humana en particular han propiciado un esfuerzo de reflexión sobre los límites y orientación de la tecnología. El principal resultado de esta reflexión es la emergencia de un nuevo paradigma de civilización -el paradigma ecológico- a partir del cual se empiezan a elaborar éticas aplicadas como la bioética o la ética ambiental. En estas líneas vamos a estudiar lo que se entiende por paradigma ecológico y su incidencia.

Partimos de la idea de que a la ecología se le pueden dar tres sentidos distintos: como ciencia experimental desgajada del tronco de la biología, iniciada oficialmente por Haeckel en el siglo pasado (Acot, Deléage); como paradigma de racionalidad, alternativo al dominante durante la Modernidad, desde el que se interpreta la realidad (paradigma ecológico);

y como reflexión ética y política acerca de las relaciones del hombre con la naturaleza (ética ambiental). A partir de ahora nos referiremos a la ecología en el segundo de los sentidos señalados.

### 1.- El paradigma ecológico es un fenómeno polimorfo y contradictorio.

Se pueden reconocer, por lo menos, tres grandes corrientes que proporcionan un contenido distinto a la ecología como paradigma: dos de ellas, aun siendo aparentemente antagónicas entre sí, no son más que dos versiones de una misma ideología. La tercera aparece como una nueva forma de comprensión del mundo y del hombre, y la consideramos como el paradigma ecológico propiamente dicho. Las llamaremos, respectivamente, ecologismo tecnocrático, ecologismo fundamentalista y ecologismo personalista (Ruiz de la Peña, Ballesteros, 1994; Bellver, 1994).

1.- *Ecologismo tecnocrático.* Concibe el ecologismo como el embellecedor del modelo tecnocrático de civilización (que es resultado de la unión de la tecnología y el mercado como únicos agentes configuradores del orden social). Esta es la forma de ecologismo

dominante en los países del Norte. En este modelo de civilización, el hombre aparece dividido en dos mitades irreconciliables: como productor y como consumidor. Es el rostro jánico de la Modernidad.

- Para el hombre-consumidor el ecologismo no es más que una moda social, un bien de consumo que se adquiere en el mercado como cualquier otro. Es el ecologismo del consumidor verde.

- Para el hombre-productor el ecologismo se convierte en una variable más que hay que tener en cuenta en las políticas de marketing: es el ecologismo de aquellas empresas que, siendo sospechosas de los mayores impactos ambientales, aparecen ante la opinión pública como los paladines del ambientalismo.

En ambos casos, detectamos una base común. Por un lado, ser ecológico es aparecer como tal porque, como el acceso al ser profundo de las cosas nos está vetado, para nosotros el ser no es más que el aparecer. Pero, cuando la apariencia de ser no es fiel reflejo del ser sino una ficción, entonces la apariencia se convierte en justo lo contrario de lo que pretende aparentar: el ecologismo aparente encierra un profundo desprecio a la vida.

2.- *Ecologismo fundamentalista.* La ideología es un producto moderno y occidental. Las grandes ideologías han nacido y han fracasado en Occidente. La ideología trasladada al campo del ecologismo ha dado lugar a la llamada ecología radical (Merchant). En ella encontramos muy diversas posturas, que no es el momento de analizar. De entre ellas, nos quedamos con la Deep Ecology, por estimarla como la más representativa. Esta entiende que el único ser vivo es la Madre Tierra, y que todos sus componentes, incluidos los humanos, no son más que elementos articulados en función de la supervivencia de aquélla. Esta ideología tiene un sustrato común con el pensamiento oriental pero, a diferencia de aquél, es un producto del gran laboratorio occidental puesto -una vez más- al servicio de los más

fuertes: los derechos de Gaia son los derechos de los poderosos.

El ejemplo más reciente de esa actitud represora de los poderosos sobre los débiles -que es característica común a cualquier ideología- ha sido la última Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) en la que tecnócratas y eco-radicales, aparentemente enemigos irreconciliables, coincidieron en su propósito de hacer caer la cuenta del desastre ambiental sobre los más pobres, exigiéndoles políticas coercitivas de control de la natalidad.

3.- *Ecologismo personalista.* Las dos posturas apuntadas son fruto de la escisión cartesiana del hombre en res cogitans y res extensa. Visto como res cogitans el hombre es sujeto radicalmente independiente que construye el mundo con su razón (Conocer es poder). Visto como res extensa, el hombre es un epifenómeno carente de significado y de identidad en sí mismo. El ecologismo personalista trata de reparar tal escisión haciendo de nuevo comprensible el hombre al mismo hombre: como un ser que, siendo naturaleza corpórea, no se puede reducir a pura naturaleza manipulable; y, que por ser naturaleza, no es independencia absoluta. Este ecologismo es un nuevo marco de comprensión del ser humano en el que es considerada, a la vez, como naturaleza y libertad. Y ello es así porque la naturaleza no es vista sólo como un conjunto de fenómenos explicables y susceptibles de manipulación sino como una realidad comprensible de la que se derivan consecuencias para nuestro comportamiento (Spaemann).

## 2.- El ecologismo tecnocrático y el ideológico como formas de darwinismo social.

La designificación del mundo y del ser

humano es característica esencial del mundo moderno. La consecuencia en la sociedad es "la disgregación general, la concentración del individuo en sí mismo, el aislamiento, la conversión de la sociedad en una suma de átomos que se repelen mutuamente"(Engels, 1844). Las dos primeras formas de ecologismo apuntadas -el tecnocrático y el fundamentalista- aparecen en este caldo de cultivo. En el primer caso, el individualismo conduce a la exaltación del varón, blanco, adulto, burgués y occidental; en el segundo, al individualismo de la totalidad, a la tiranía totalitaria de la Madre Naturaleza. Puesto que históricamente ha tenido mucha mayor incidencia el primer modelo -el darwinismo social (González Vicén)- que el segundo, veamos cómo ha surgido éste y se ha manifestado en el plano social.

El origen del darwinismo social es la teoría de la evolución de las especies de Darwin. Esta, a su vez, tenía un remoto punto de partida en Malthus quien, medio siglo antes, había sentado como principio general de la naturaleza "la tendencia constante de toda vida orgánica a incrementarse por encima de la cantidad de alimentos a disposición de ella" (Malthus, 1798). De ahí que la ley general de todo el mundo orgánico sea la lucha por la existencia «bien entre los individuos de la misma especie, bien con individuos de especies distintas, bien con las condiciones físicas de vida» (Darwin). Pero entonces, ¿cómo es posible que, a consecuencia de esta lucha, no aparezcan todos los seres orgánicos mezclados en un caos inextricable? Porque, en la lucha por la vida (*struggle for life*), sólo sobreviven los más aptos (*survival of the fittest*).

Spencer se encarga de trasladar esta teoría

biológica a lo social. Lo que en Darwin era mecanicismo biológico se transforma ahora en esquema normativo de la dinámica social. El cuerpo social es visto como un organismo en cuyo seno se desarrolla una lucha constante por la supervivencia del grupo, como resultado de la cual van afirmándose las estructuras más adecuadas a esta supervivencia y van eliminándose las menos adecuadas. Es la ley de la selección natural aplicada a los grupos humanos, mera consecuencia de la «cruel e implacable lucha por la existencia que reina y tiene que reinar en la naturaleza, de ese incesante e inexorable enfrentamiento entre todos los seres vivos, que hace que sólo la minoría seleccionada pueda subsistir en este enfrentamiento, mientras que la mayoría tiene que perecer miserablemente» (Haeckel, 1878). La diferencia entre el darwinismo biológico y el social está en que "en los animales, la lucha por la supervivencia es una lucha por el mantenimiento de la especie por medio de la producción y reproducción orgánicas, mientras que en las sociedades humanas la lucha tiene lugar por la propiedad, el goce, la posición social, acciones morales e ideas".

Dos consecuencias directas de esta visión darwinista de la sociedad serán el malthusianismo y la tecnocracia:

1.- *Malthusianismo*. Si la lucha por la existencia y la selección natural son una ley natural, tratar de ayudar a las víctimas o perjudicados es tanto como ir contra la propia naturaleza: por tanto, "¿qué mayor absurdo que tratar de mejorar la vida social quebrantando la ley fundamental de la vida social?" (Spencer). A partir de aquí, se justificará el malthusianismo de formas más o menos radicales.

- Postura radical: "Conforme pasa el tiempo (los americanos) somos una minoría cada

vez más pequeña. Crecemos solamente a un ritmo anual del uno por cien; el resto del mundo crece al doble de velocidad (...) Los que crecen más rápido desplazarán a los demás... Es muy poco probable que la civilización y la dignidad puedan sobrevivir por doquier; pero es mejor que sobrevivan en unos pocos sitios que no en ninguno. Las minorías afortunadas deben actuar como si fueran depositarias de una civilización que está bajo amenaza de las buenas pero desinformadas intenciones. ¿Cómo podemos ayudar a un país extranjero para que no llegue a la superpoblación? Sin duda, lo peor que podemos hacer es enviarle alimentos. El niño salvado ahora se convertirá mañana en un reproductor. Movidos por nuestra compasión les enviamos alimentos pero ¿no es verdad que es ésta la mejor manera de aumentar la miseria de una nación superpoblada? Las bombas atómicas serían más benevolentes" (Hardin).

- Postura moderada: Respecto al crecimiento demográfico, proponen dejarlo también a merced de las leyes invisibles del mercado. Este será el mejor regulador de las poblaciones: "si no se interfiere en su evolución, tales poblaciones crecerán sólo en la medida en que puedan alimentarse a sí mismas" (Hayek).

Frente a estas actitudes y sin afán de entrar al fondo de la cuestión, debemos señalar: que la pobreza es la causa de la superpoblación y no la superpoblación la causa de la pobreza (Feenberg); y que "aunque el crecimiento demográfico es un rasgo inherente al desarrollo progresivo de las actividades productivas, tiende a ser limitado por las mismas fuerzas que lo estimulan: la acumulación de los recursos y de la riqueza social" (Commo-

ner). Por ello, se ha llegado a afirmar que existen "razones para pensar que el rápido crecimiento de la población está causado en la actualidad por la pobreza, la falta de desarrollo, los altos niveles de mortalidad infantil y el estado de inseguridad. Por eso, la satisfacción de las necesidades básicas para el desarrollo puede muy bien ser el mejor (o incluso el único) camino de reducir los incrementos de población en los países pobres" (Attfield)

2.- *Tecnocracia*. El lugar que las fuerzas naturales ocupan en la lucha por la vida de las demás especies vegetales y animales, lo ocupa -en la lucha por la vida entre los hombres- la tecnología. El poder tecnológico se sacraliza, constituyéndose en la fuerza ordenadora por naturaleza, e instaura la tecnocracia sobre los siguientes principios: "1. la voluntad de tecnología es ordenada a la humanidad por Dios o por la naturaleza; 2. la actividad tecnológica es moralmente beneficiosa porque, al tiempo que estimula la acción humana, contribuye a satisfacer las necesidades físicas y aumenta la sociabilidad; 3. el conocimiento adquirido por un contacto técnico con el mundo es más verdadero que la teoría abstracta; y 4. la naturaleza no es más real que los artificios pues, en realidad, opera con los mismos principios" (Mitcham).

Dos consecuencias de este planteamiento regido por el malthusianismo y la tecnocracia son: la explotación del proletariado en Europa, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX; y el colonialismo a partir de la segunda mitad de siglo. La sentencia de uno de los hombres más representativos de su tiempo no puede ser más elocuente: "Afirmo que somos la primera raza del mundo, y cuanto mayor parte del mundo dominemos, tanto

mejor es para toda la raza humana"(Cecil Rhodes).

La falsedad de una sociedad construida sobre estos fundamentos se ha evidenciado a lo largo de nuestro siglo. Pero ya un siglo antes se había denunciado la perversión de tales postulados: "toda la teoría darwinista de la lucha por la existencia es simplemente la trasposición desde la sociedad a la naturaleza orgánica de la teoría hobbesiana del bellum omnium contra omnes, de la teoría económico-burguesa de la competencia, y de la teoría malthusiana de la población. Una vez que se ha llevado a cabo este juego de manos se retrotraen... las mismas teorías desde la naturaleza orgánica a la historia y se afirma haber probado su validez como leyes eternas de la sociedad humana"(Engels, 1875).

### 3.- El ecologismo como aurora de una nueva civilización

Tanto el ecologismo tecnocrático como el fundamentalista arraigan en la antropología voluntarista moderna, lo que les impide superar las aporías que denuncian. El impulso ecologista requiere de una nueva fundamentación para manifestarse como alternativa efectiva al modo de pensamiento que ha propiciado la crisis ecológica. Los rasgos de esa nueva fundamentación se pueden resumir en:

*1.- recuperación de la racionalidad del mundo:* el mundo puede ser comprendido por el ser humano. El hombre no sólo es capaz de unos conocimientos que le permitan manipular la naturaleza sino de una comprensión profunda del mundo y de sí mismo como un todo. Si la Modernidad había atrofiado la razón contemplativa y la razón práctica a fuerza de hipertrofiar la razón científica, el ecologismo

emergente apuesta por un reconocimiento de todos los ámbitos de la razón.

De esta manera, se reabre el paso que conduce de las proposiciones descriptivas a las prescriptivas. Se recupera así la dimensión de la razón práctica, según la cual del logos podemos acceder al nomos lo que, en definitiva, quiere decir que el nomos no es fruto de la fuerza sino de la razón: sobre la razón de la fuerza (la *raggione di Stato* de Maquiavelo) reconocemos la fuerza de la razón.

De otra parte, se recupera la razón contemplativa que permite al hombre el encuentro con lo sagrado y le conduce a la paradójica comprensión del misterio ("Me quedé sentado/por siempre/en las vagas lindes/ de tu alma", Pedro Salinas). Ello no conduce a la pasividad sino a una actuación reflexiva sobre el mundo.

*2.- recuperación de la temporalidad.* En el ámbito de la temporalidad, la escisión cartesiana conduce: o bien, a la concepción mecanicista del tiempo y a la idea del progreso lineal (cuando nos fijamos en la *res extensa*), o bien, al instanteísmo y a la "inocencia del devenir" (cuando nos fijamos en la *res cogitans*). Frente a esta doble negación de la temporalidad -ora por el mecanicismo, ora por el instantaneísmo- el ecologismo recupera la temporalidad como duración, como proceso irreversible, como topos de la propia biografía.

A la visión instantaneísta se sobrepone la visión diacrónica del tiempo: el tiempo siempre es pasado, presente y futuro. Para no dejar de ser, el hombre ha de reconocer, a la vez, lo que ha sido y que su futuro sólo él lo puede determinar en el proyecto del presente. El hombre es el ser en el tiempo; por eso, sólo en la medida en que es capaz de asumir

en cada instante del presente su pasado y su futuro, alcanzará la plenitud de su humanidad (Ballesteros, 1984).

3.- *recuperación de la sociabilidad*. Frente a todas las doctrinas que reducían el hombre a individuo (desde el *homo homini lupus* hobbesiano hasta el buen salvaje roussoniano) o a un epifenómeno o abstracción del cuerpo social (desde Marx y Comte a las doctrinas fascistas o la ecología profunda) se recupera la noción del hombre como ser fundamentalmente social: *unus homo, nullus homo* (un hombre solo no es ni siquiera un hombre). El hombre es un ser radicalmente indigente, que necesita de los demás para llegar a ser un hombre, y un ser que sólo se comprende a sí mismo en el encuentro con el otro: "el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre" (Martin Buber).

4.- *reconocimiento del carácter limitado de los recursos*: La concepción moderna del mundo no reconoce la idea del límite, por asentarse sobre la lógica proliferante del cientificismo y el capitalismo (Ballesteros, 1989; Serrano). Frente a ella, se erige la idea de los límites del mundo, cuya primera consecuencia es ordenar los recursos del planeta a la satisfacción de las necesidades básicas de toda la humanidad y no a los caprichos de unos pocos. Este principio permite someter la economía a la ecología: el logos acerca del oikos (la ecología) nos descubre el nomos acerca del oikos (la ecomatística).

**4.- La bioética abarca la cuestión ecológica y, a la vez, se engloba en el paradigma ecológico.**

Desde finales de los sesenta y principios de los setenta, la conciencia ecológica y la bioética, como hemos señalado al comienzo,

inician cursos paralelos. Las nuevas tecnologías «cuya incidencia en los ecosistemas y en el mismo ser humano parecen ilimitadas y, al mismo tiempo, imprevisibles» propician una preocupación creciente por la justificación de los usos tecnológicos.

En el ámbito de la bioética esa reflexión está informada inicialmente por el utilitarismo: la tecnología aplicada a la salud humana no requiere de otra orientación, para ser legítima, que la de dirigirse a la mayor felicidad para el mayor número de personas. La biotecnología, en principio, es recibida con enorme optimismo pues proporciona al ser humano una mayor capacidad de control, le alimenta nuevas esperanzas y le brinda la posibilidad de dirigir el proceso evolutivo humano mediante el control intencional de la reproducción.

Por el contrario, la mirada de la conciencia ecologista «principalmente del ecologismo fundamentalista» hacia las biotecnologías es de enorme recelo: por la imposibilidad de control del hombre sobre su propio poder; por los efectos imprevistos y no deseados causados por estas tecnologías; y por el temor a un futuro potencialmente catastrófico (Giamformaccio).

En sus orígenes, por tanto, a principios de los setenta, las nuevas biotecnologías generan una extraordinaria aceptación en su aplicación a la salud humana, mientras que empiezan a ser rechazadas, más o menos radicalmente, en su aplicación a las relaciones del hombre con su entorno natural. También en estas últimas hubo una recepción incondicional y optimista de la tecnología que, tras decenios de desastres naturales, se ha convertido en un rechazo igualmente ingenuo e incondicional.

La aplicación de las biotecnologías a la salud humana en los dos últimos decenios ha resultado problemática por sus resultados, y preocupante por las posibilidades que abre en un futuro inmediato. Ante esta situación el modelo utilitarista de los primeros momentos empieza a mostrarse inconsistente ("somos drogadictos de un destino -el tecnológico- independiente de nuestras previsiones, del que finjimos ser amos", dirá Testart, el padre de la primera niña probeta francesa); pero tampoco parece que el modelo del ecologismo fundamentalista ofrezca una alternativa satisfactoria. Frente a este último se debe mantener que todas las tecnologías son, en sí mismas, tecnologías de liberación. Pretender la renuncia de la humanidad al progreso tecnológico no es sólo una utopía sino un atentado contra las posibilidades de realización personal de los seres humanos.

Si el ecologismo fundamentalista es inviable y absurdo, y el modelo utilitarista se ha desacreditado en la bioética de los últimos años ¿tenemos algún paradigma alternativo que sea capaz de atender los problemas éticos suscitados por las nuevas tecnologías en los ámbitos de la salud y del medio ambiente?

El paradigma ecológico aludido en el epígrafe anterior propone un tipo humano y un concepto de mundo desde los cuales parece que se puedan encontrar las claves de los problemas bioéticos y ambientales. Frente al ser humano entendido como individuo aislado y en sí mismo autónomo, surge el ser humano que alcanza su propia identidad al reconocer en cualquier otro hombre un alter ego (Cotta). Y frente al mundo entendido como enorme mecano a disposición de la voluntad humana o como totalidad en la que el ser humano queda disuelto en una inmensa

trama de la vida ante la que no puede hacer valer su subjetividad, surge un concepto de mundo que es, simultáneamente, fuente de recursos materiales y fuente de significado para el propio ser humano: "el mundo tiene categoría de bonum: se le puede manipular y alterar pero hay que justificar esa acción. El que intenta alterar el mundo tiene el onus, la carga de probar que esa manipulación es legítima" (Gafo). Esta visión del ser humano y del mundo implica la recuperación de lo sagrado, lo que significa reconocer unos valores absolutos e inviolables.

De lo dicho hasta ahora se desprende que la bioética requiere un marco conceptual nuevo, como es el ofrecido por el paradigma ecológico personalista. En este sentido podemos decir que la cuestión ecológica engloba la bioética. Pero resulta que muchos de los problemas que estudia la bioética -desde las políticas de control demográfico hasta los problemas para la salud derivados de las malas condiciones ambientales- son problemas ambientales, más aún, ecológicos. En resumen, la bioética se ilumina con la luz del paradigma ecológico personalista y, a la vez, atiende aquellos problemas ecológicos en los que la salud y/o la vida del ser humano están directamente en juego.

Otros muchos problemas ecológicos -la licitud de alterar un determinado ecosistema, de agotar un determinado recurso, etc.- no podrán ser tratados desde la bioética: constituirán su propia ética aplicada (la ética ambiental) que, en cualquier caso, deberá estar informada por los principios del paradigma ecológico.

La crisis ecológica contemporánea ha servido para que el hombre reconozca que la naturaleza física conforma el ser de la huma-

nidad. En contra de lo que se pensó durante los siglos de la Modernidad eufórica, las relaciones humanas con el medio natural no pueden seguir la lógica de la técnica, que convierte todo lo que toca en instrumento de su autocinesis. Pero esas relaciones tampoco pueden quedar al margen del proceso tecnológico, como parecen proponer los grupos ecofundamentalistas. Como ha visto entre otros Ortega, la técnica es el instrumento con el que el hombre consigue el dominio sobre la naturaleza y no sólo, como en los animales a través del instinto, la adaptación al entorno. La técnica es, por tanto, condición de humanización de la naturaleza y del mismo hombre: condición necesaria pero no suficiente.

Si la sola técnica acaba con el hombre y la ausencia de técnica le impide humanizarse, la respuesta a la pregunta por la técnica tendrá que ser, siguiendo a Heidegger, sí y no. Así se ha entendido desde el ecologismo personalista y así parece que va calando en la opinión pública. Quizá la fórmula jurídica que mejor refleje ese espíritu sea la evaluación de impacto ambiental. El medio ambiente forma parte constitutiva del ser humano -"yo soy yo y mi circunstancia", dirá Ortega, "y si no la salvo a ella no me salvo yo"- y, en cada momento, corresponde a la decisión libre y racional de los seres humanos establecer si el respeto hacia el hombre exige una actuación o una abstención en su entorno.

##### **5.- La causa del deterioro ambiental es antropológica, andrológica, femenina.**

Para concluir, parece oportuno remarcar la diferencia entre el paradigma ecológico personalista y el fundamentalista, así como el principal punto de crítica del paradigma ecológico al moderno. Todo ello se puede conse-

guir fijándonos en la crítica que el ecofeminismo hace a la Deep-ecology. El ecofeminismo coincide con la Deep-ecology en la denuncia de los resultados a que nos ha conducido el modelo dominante. Pero inmediatamente después le dirige una objeción fundamental. Según ésta, la crítica que la Deep Ecology hace del antropocentrismo, como generador de todos los desequilibrios en el seno de la naturaleza, en realidad, debe recibir un nuevo enfoque. Puesto que las mujeres han sido, junto con la naturaleza, víctimas de la misma explotación, lo adecuado será no acusar de antropocentrismo al modelo dominante sino, más bien, de androcentrismo.

El gran mérito que, a nuestro entender, ofrece esta crítica neofeminista a la Deep Ecology y, en general, al ecologismo fundamentalista está en haber señalado que el problema ecológico es, en el fondo, un problema antropológico. Los partidarios de la Deep Ecology habrían acertado en la descripción de los síntomas preocupantes del modelo de civilización occidental pero no en el diagnóstico ni, lógicamente en el tratamiento. La visión del hombre de la que parte la Deep Ecology no es más que una nueva versión del mismo reduccionismo que caracterizaba a las antropologías de la Modernidad y, por tanto, las soluciones siempre aparecen desenfocadas desde el origen: "Cualquier intento de la Deep Ecology por superar la explotación de la naturaleza por el hombre al final resulta fallido porque es incapaz de superar una visión masculina del yo y de las concepciones éticas que se derivan de esa visión del yo" (Cheney). El punto de partida del ecofundamentalismo es el hombre como un ser necesariamente peligroso para el equilibrio de la naturaleza y que, por ello, debe ser reducido en su número

y en su capacidad de incidencia sobre el entorno.

El ecofeminismo critica esta visión, en primer lugar, por considerarla fuente de nuevas formas de explotación. De igual modo que no es universalizable el modelo de desarrollo capitalista tampoco lo sería el modelo que se fundara sobre la libertad de todos los seres de la naturaleza para desarrollarse según su camino sin las intromisiones de la dominación humana, como propugnan los ecologistas profundos. Este planteamiento sólo puede sostenerse sobre la existencia de unas colonias "invisibles" que permitan el libre desarrollo de los seres humanos y no humanos elegidos por el destino para vivir en los ámbitos protegidos (Mies).

Pero la crítica fundamental que plantea el ecofeminismo a la Deep Ecology es que no llega a la raíz última del problema, que es que la explotación de la naturaleza por el hombre no es más que un reflejo de la explotación del hombre por el hombre y, en concreto y principalmente, de la mujer por el varón. Esta explotación tiene dos formas fundamentales según nos fijemos en los países desarrollados o en los del Sur. En los primeros se puede decir que ha desaparecido la discriminación sexual pero a costa de incrementar la discriminación por razón del género, hasta llegar al exterminio de la feminidad (entendida como el conjunto de valores culturalmente asociados al sexo femenino, aunque en estos momentos se empieza a reconocer que son comunes al género humano y no a un determinado sexo). En los segundos, la discriminación todavía se sustenta sobre la base del distinto sexo.

Es cierto que el hombre se ha convertido en el gran depredador de la naturaleza y que

ello ha conducido a la naturaleza a una fase terminal difícilmente reversible. Pero la raíz de esta desviación no está en que el hombre sea intrínsecamente perverso sino en que ha venido negando durante los últimos siglos una parte esencial de su ser -identificada en los últimos siglos con la feminidad- que es la que determina el adecuado modo de relacionarse con los demás seres humanos y con la naturaleza.

Desde la perspectiva ecofeminista, los problemas ecológicos encontrarán el cauce para su resolución, no por la vía de sojuzgar al hombre bajo el imperio de la naturaleza, sino por la vía de superar todas las formas de explotación interhumana. Con cumplir esta exigencia, queda asegurado el respeto a la naturaleza y, en consecuencia, a las futuras generaciones. En este punto, el ecofeminismo coincidiría con Bookchin, quien admite que pueda existir una sociedad ecológicamente respetuosa y humanamente injusta, pero no al revés: una sociedad humanamente justa y ecológicamente irrespetuosa.

En una escala ascendente de causalidad, podríamos afirmar que la causa del deterioro ambiental es la explotación del hombre por la naturaleza; esta es causada, a su vez, por la explotación del hombre por el hombre; que es causada por la explotación de la mujer por el varón; que es causada, en Occidente, donde se ha alcanzado la igualdad de los sexos, por la explotación del género femenino por el masculino. Esta explotación consiste en impedir que el ámbito de lo público -constituido en la actualidad por el complejo tecno-científico, económico y estatal- sea informado por los valores históricamente vinculados al sexo femenino: la cooperación y el sacrificio desinteresado, la atención a lo concreto, la intui-

ción, etc. Esto se lleva a cabo marginando a aquellas personas, bien del sexo femenino o masculino, que tratan de conformar sus actuaciones según tales valores y no sólo según los propiamente masculinos: la competitividad y el interés individual, la atención a lo abstracto, la razón científica, etc. La consecuencia más grave y flagrante de esa sistemática represión de los valores femeninos en la civilización occidental es la extensión del aborto. En conclusión, y a modo de hipótesis de trabajo, planteamos que la causa profunda de la crisis ecológica en Occidente reside en un profundo desprecio a la vida humana.

### Bibliografía:

- Pascal Acot, *Historia de la Ecología*, Taurus, Madrid, 1990.
- Jorge V. Arregui, "La importancia de ser humano", en *Anuario Filosófico*, XXVII/1, 1994, (número monográfico dedicado a cuestiones de Bioética, coordinado por José Luis del Barco)
- Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- Francis Bacon, *Novum Organum*, I. 3.
- Jesús Ballesteros
- Ecologismo personalista: cuidar al hombre, cuidar la naturaleza, Tecnos, Madrid, 1994.
  - Postmodernidad: resistencia o decadencia, Tecnos, Madrid, 1986.
  - Sobre el sentido del Derecho, Tecnos, Madrid, 1984.
  - "Hacia un modo ecológico de pensar", en *Anuario Filosófico*, Vol. XVII/2-1985, Universidad de Navarra.
- José Luis del Barco, "La seducción utilitaria", en *Anuario Filosófico*, Vol. XXVII/1-1994, Universidad de Navarra.
- Vicente Bellver
- Ecología: de las razones a los derechos, Comares, Granada, 1994.
  - "Ecofeminismo y solidaridad", en AA.VV., *Justicia, solidaridad, paz: libro homenaje al prof. José María Rojo*, Nomos, Valencia, 1994.
- Murray Bookchin, *The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, 1982.
- Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1964.
- Barry Commoner, *El círculo que se cierra*, Plaza & Janés, Barcelona, 1978.
- Sergio Cotta, "Sul dovere di aiuto", en Sergio Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, Giapichelli, Torino, 1989.
- Jim Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology", en *Environmental Ethics*, Vol. 9/2.
- Jean Paul Deléage, *Historia de la Ecología: una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993.
- René Descartes, *Discours de la Methode*, V.
- Joseph E. Des Jardins, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, Belmont (Calif.), Wadsworth Publishing Co., 1993.
- Bill Devall and George Sessions, *Deep Ecology: Living As if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985.
- Andrew Feenberg, *Más allá de la supervivencia*, Tecnos, Madrid, 1984.
- Javier Gafo, *Diez palabras sobre Bioética*, Editorial Verbo Divino, Tafalla, 1993.
- Letizia Giamformaccio, "Natura/artificio nella politica dell ambiente e nell etica della vita", en Antonio di Meo & Claudia Mancina, *Bioetica*, Laterza, Roma, 1989.
- Felipe González Vicén, "El darwinismo social: espectro de una ideología", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1984.
- Garrett Hardin, "On the Immorality of Being Soft-Hearted", en *The Revelant Scientist*, 1 (1971).
- Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, Routledge, Nueva York, 1992.
- Maria Mies, "Liberalización del consumo o politización de la vida privada", en *Mientras Tanto*, N°48, 1992
- Carl Mitcham, "Tres formas de ser-con la tecnología", en *Anthropos*, N° 94/95, Barcelona, 1989, p. 20.
- José Ortega y Gasset, "España invertibrada", en *Obras completas*, Vol. III, *Revista de Occidente*, Madrid, 1965.
- Aquilino Polaino (ed.), *Manual de Bioética general*, Rialp, Madrid, 1993.
- V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, New Jersey, 1971.
- Juan Luis Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander, 1983.
- José Luis Serrano, *Ecología y Derecho*, Comares, Granada, 1993.
- Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984
- Robert Spaemann
- *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
  - "La naturaleza como instancia de apelación moral", en *XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1988.
- Jacques Testart, *El embrión transparente*, Granica, Barcelona, 1988.