La ecología profunda

Luc Ferry

Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel

E1 pensamiento ecologista cuenta hoy, en gran parte del mundo con una fuerza electoral y una legitimidad intelectual que no se pueden ignorar. Es, pues, indispensable entender lo que es estepensamiento, para analizar el atractivo que representa.

Pero en el plano conceptual como en el plano político, los sufragios *que reúne el movimiento ecológico se reparten, como es el caso en Francia, entre dos corrientes. Esta separación ¿es simbólica, corresponde a simples intereses personales divergentes, o bien refleja una oposición fundamental entre dos sistemas cuyos métodos y objetivos difieren?*

Al elaborar una doble tipología del ecologismo, Luc Ferry responde a esta pregunta esencial. Confirma que junto a una tendencia reformista, que se integra en el funcionamiento democrático de la sociedad contemporánea, existe una tendencia fundamentalista cuyos principios analiza aquí y cuyos riesgos denuncia.

Ferry animó un seminario sobre estos temas en la Fundación Saint - Simon, en el otoño de 1991. En un trabajo que se publicó en las *ediciones Grasset en septiembre de 1992, retorna y amplía las cuestiones que toca aquí.*

El debate ya es ritual. Unos diagnostican en la ecología un resurgimiento del izquierdismo de los años 60, e incluso del fascismo de los años 30. Se complacen en descubrir los arcaísmos bajo la apariencia de lo novedoso y denuncian los resabios petainistas del terruño así como las nostalgias sesentaiocheras del crecimiento cero de la autogestión en el Larzac. Otros, a los que el gusto por los lugares comunes señala a menudo como desencantados del socialismo, ven aparecer uno de esos grandes proyectos innovadores que los partidos tradicionales habrían abandonado en favor de una gestión realista de las coacciones internacionales.

Atrevámonos a confesarlo de entrada. Planteado en esos términos, el debate no tiene mucho sentido, y esto por una razón que es difícil seguir ocultando: es simplemente imposible hablar todavía de ecología en singular. No sólo porque hay tácticas y estrategias que separan, como se sabe, a los movimientos de Antoine Waechter y de Brice Lalonde, sino porque en un nivel más profundo que el de la política existe una verdadera discrepancia filosófica entre varias concepciones de la ecología. En Canadá, en los Estados Unidos, en los países de Europa del Norte y, en suma, en dondequiera que la protección del medio ambiente haya suscitado auténticas discusiones públicas, el ecologismo se ha estructurado primero según dos tendencias, una realista y reformista, otra revolucionaria y fundamentalista (véase la oposición de ***realos y*** de ***fundis*** en Alemania, o la de los "ecologistas profundos" y los "ambientalistas" en el continente norteamericano). En Francia asistimos, con mucho retraso, al establecimiento de la misma disensión, y mientras esta no se entienda a fondo -y no sólo en sus apariencias politiqueras-,.los juicios globales sobre la ecología, a favor o en contra, seguirán careciendo sencillamente de sentido.

Toda reflexión seria debe entonces empezar por localizar y analizar esas tensiones. Intentaré contribuir a ello proponiendo un análisis tipológico de las diversas caras de la ecología: en función de la concepción que se pueda tener de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, por una parte; en función de las críticas que movilizan a los defensores del medio ambiente contra el mundo moderno, por otra parte. Sobre estas bases, el análisis de una de las versiones de la ecología -la más radical- podrá ser emprendido.

DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE A LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA

Al tomar en cuenta las discusiones teóricas que subyacen hoy en las posiciones de los ecologistas anglosajones y alemanes sobre la cuestión de los derechos de la naturaleza (o del estatuto de la naturaleza como sujeto de derecho, que es lo mismo), hay que distinguir tres corrientes fundamentales.

La primera, sin duda la más trivial, pero también la menos dogmática, porque es la menos doctrinaria, parte de la idea de que a través de la naturaleza se trata una vez más y siempre de proteger al hombre, así sea de él mismo cuando juega al aprendiz de brujo. El medio ambiente no está dotado en este caso de un valor intrínseco. Simplemente, se hace evidente que al destruir el medio que lo rodea, el hombre se arriesga efectivamente a poner su propia existencia en peligro o, por lo menos, a privarse de las condiciones de una vida buena sobre esta tierra. En consecuencia, a partir de una posición que podemos llamar humanista, e incluso antropocentrista, la naturaleza se toma en consideración sólo de modo indirecto. Es sólo lo que rodea al ser humano, la periferia y no el centro. De modo que no se la podría considerar un sujeto de derecho, una entidad poseedora de un valor absoluto en sí misma.

La segunda figura marca un paso en la atribución de una cualidad moral a ciertos seres no humanos. Consiste en tomar en serio el principio Utilitarista según el cual no sólo hay que buscar el interés propio de los hombres sino, de manera más general, tender a disminuir al máximo la suma de los sufrimientos en el mundo y aumentar, hasta donde sea posible, la cantidad de bienestar. Para los defensores de esta tendencia, muy presente en los Estados Unidos (en donde ha fundado el inmenso movimiento llamado de "liberación animal"), todos los seres susceptibles de placer y de pena deben ser

vistos como sujetos de derecho y tratados como tales. De modo que el punto de vista del antropocentrismo ya se encuentra un tanto resquebrajado, pues a partir de entonces los animales están incluidos, con el mismo derecho que los hombres, en la esfera de las preocupaciones morales.

La tercera forma se expresa en la reivindicación de un derecho de los árboles y de las piedras, es decir de la naturaleza como tal, incluyendo sus formas vegetales y minerales. No nos apresuremos a ridiculizarla. En efecto, es importante captar sus principios: no sólo tiende a volverse la ideología dominante de los movimientos alternativos en Alemania y Estados Unidos, sino que además plantea en los términos más radicales la cuestión de la necesaria puesta en tela de juicio del humanismo moderno, es decir de la civilización occidental en su conjunto. Por supuesto, ha encontrado sus intelectuales orgánicos. Entre tantos otros, Aldo Leopold en Estados Unidos, pero también Hans Jonas en Alemania, con gran parte de su trabajo, ***y cuyo Principio de responsabilidad,*** publicado en 1979, con más de ciento cincuenta mil ejemplares vendidos, se ha convertido en la biblia de cierta izquierda alemana y mucho más que eso; igualmente, Michel Serres, cuyas tesis, sin embargo, se puede dudar que sean entendidas en Francia como lo que son: una auténtica cruzada, a la americana (no olvidemos que Serres imparte clases en California desde hace muchos años), contra el antropocentrismo en nombre de los derechos de la naturaleza. Porque **de eso se trata.** Según esta última versión de la ecología, el antiguo "contrato social" de los pensadores políticos debe ceder su lugar a un "contrato natural" en el cual el universo entero se volvería sujeto de derecho: ya no es al hombre considerado como centro del mundo al que hay que proteger en primer término de sí mismo, sino al cosmos como tal al que hay que defender de los hombres. El ecosistema -la biósfera- aparece entonces investido de un valor intrínseco, por cierto muy superior al de esa especie, a fin de cuentas más bien dañina, que es la especie humana.

Así, según una terminología ya clásica en las universidades de Norteamérica, hay que oponer la ecología profunda, ***deep ecology,*** que se puede llamar ecocéntrica o biocéntrica, a la ecología superficial, ***shallow ecology,*** o ambientalista, fundada en el antiguo antropocentrismo. Desde hace mas de veinte años, sin que de ella se pueda encontrar el menor eco significativo en Francia antes de la publicación del libro de Michel Serres (quien mantiene una gran discreción acerca de sus fuentes), una abundante literatura se ha esforzado en construir una doctrina coherente de la naturaleza como nuevo sujeto de derecho. Habrá que tomarla en cuenta. Porque además empieza a tener influencia, en la misma Francia, sobre la ideología del partido de los Verdes, como lo prueba este pasaje, típicamente ***deep*** ecologist, extraído del último libro de Antoine Waechter:

> La palabra naturaleza ha sido expurgada de todos los discursos como si fuera indecente (...). El término medio ambiente se ni impuesto, aparentemente más creíble, para designar al agua y al aire, a las plantas y a los animales, a la ciudad y al pueblo. La elección no es neutra. Etimológicamente, las palabras medio ambiente designan a aquello que rodea, yen el contexto preciso, aquello que rodea la existencia humana. Esta visión antropocentrista es conforme al espíritu de nuestra civilización conquistadora, cuya única referencia es el hombre y cuya acción tiende toda al dominio total de la Tierra...'

Aquí se percibe que el renacimiento de la compasión hacia los seres naturales va siempre acompañado de una dimensión crítica hacia la modernidad -designada, según los registros de referencia, como capitalista, occidental, técnica o, más generalmente, consumista. Ahora bien: la crítica del mundo moderno puede ser concebida de maneras muy distintas, y ofrece así el hilo conductor de una segunda tipología de las caras de la ecología.

LOS AÑOS 30 0 LAS TRES CRÍTICAS DE LA MODERNIDAD

Los años **30** nos han proporcionado un modelo de ella, más para peor que para mejor, por lo demás. Uno se puede oponer primero a los maleficios, reales o supuestos, del universo liberal, en nombre de una nostalgia y de una esperanza: la nostalgia romántica por un pasado perdido, por una identidad nacional ridiculizada por la cultura unidimensional y desarraigante característica del mundo de la técnica moderna; la esperanza revolucionaria en el radiante porvenir de una sociedad sin clases y sin limitaciones. Más allá de sus propias oposiciones, el fascismo y el comunismo compartirán así el mismo recelo ante la democracia formal, la misma repugnancia ante el mercado y la sociedad plutocrática que suscita, de manera natural, la misma preocupación por producir un hombre nuevo, el mismo mito, en el fondo, de la pureza sin compromiso ni comprometimiento. En ambos casos, la crítica de la modernidad quiere ser crítica externa, hecha en nombre de una radical otra parte, premoderna o postmoderna, si se quiere. Porque no se puede conservar nada (o ya nada se puede sacar) del liberalismo, no hay ninguna concesión que otorgarle. Ante ese mal radical, la actitud política que conviene no podría ser sino la de la revolución, neoconservadora o proletaria, no la de la reforma.

Es evidente que volvemos a encontrar ***ese pafhos*** de los años **30** en la ecología profunda. Frente a su contrincante superficial, al que juzga Llanamente reformista, se trata de adoptar una actitud radical, en el sentido inglés del término: no hay compromiso posible con el modo de vida occidental, con la western ***civilization*** tal como se pretende enseñar todavía a los estudiantes en los primeros años de ***College.*** Es más, Occidente no es políticamente correcto. No sólo su fracaso está probado, sino que en su caída arrastra a los pueblos del tercer mundo, a las minorías étnicas y las fracciones dominadas, ya se trate de las mujeres o de los marginales de todo tipo. Sólo son aceptables el más acá o el más allá de este mundo.

De ahí el hecho de que la ecología profunda pueda aliar en un mismo movimiento temas tradicionales de la extrema derecha y motivos futuristas de la extrema izquierda. Lo esencial, lo que le da coherencia al conjunto, es el corazón del diagnóstico: la modernidad antropocentrista es un desastre total. Contra su tendencia a la umdimensionalidad, ya descrita por Marcuse o Foucault, contra el "grupo de presión político-masivo", la uniformidad, el consenso, las pretensiones a la universalidad, hay que elogiar la diversidad, la singularidad, la particularidad, en consecuencia, tanto lo local

[L] ***Dessine-moi une planète,*** Albin Michel, p. 151.

(versión de izquierda de la ecología profunda) como lo nacional (versión de derecha).

En esta perspectiva, por ejemplo, Antoine Waechter expresa a todo lo largo de sus libros, su odio al universalismo y al cosmopolitismo. Lamenta (tal vez con razón, pero no es 'el punto) el uso del plástico o del concreto que desfiguran la campiña francesa, y denuncia el carácter anónimo y apátrida de los materiales industriales -como si el término apátrida pudiera todavía servir con toda inocencia de anatema. No es ninguna casualidad, por lo demás, que los Verdes hagan del antisionismo el pilar de su política internacional -al grado de provocar resbalones francamente antisemitas, como ocurrió durante el famoso "Caso Brière " z

Pero sería erróneo darle por eso crédito a la idea según la cual la ecología, incluso fundamentalista, sería un retorno del fascismo. La tesis es evidentemente tan simplista que acaba perdiendo lo que pudiera tener de correcto. Además de que los fundamentalistas coleccionan también las tipicas baratijas del izquierdismo difunto: fantasías autogestivas, elogio del derecho a la diferencia (aunque este último motivo también pueda recibir una interpretación de derecha), crítica del capitalismo y reivindicación de un límite del crecimiento, rehabilitación del referéndum de iniciativa popular, derecho de voto para los extranjeros, incluyendo a los no europeos, etc.

De hecho, esta oscilación entre los temas de la extrema derecha y los de la extrema izquierda tiene su propia lógica: es incluso prácticamente inevitable a partir del momento en que el rechazo del antropocentrismo, es decir también del humanismo inherente a la civilización occidental, implica, al mismo tiempo que el odio hacia el liberalismo, la necesidad de encontrar en otra parte que en el universo democrático las referencias de una crítica radical de la modernidad.

No es ninguna casualidad, en esas condiciones, que la ecología profunda acabe expresando opiniones totalmente dogmáticas, y aun francamente autoritarias, pese a que la mayoría de sus líderes profesen opiniones pacifistas (la preocupación por la vida establece la unión entre ecología y pacifismo). Así es como, por ejemplo, Hans Jonas todavía podía hacer a fines de los 70 la apología del modelo soviético: a diferencia de los regímenes liberales, el sistema totalitario habría tenido la ventaja, incluso el mérito según Jonas, de planificar rigurosamente el consumo, y de obligar a sus bienaventurados sujetos a una sana frugalidad (¡sic!). Los interesados lo apreciarán, tan pronto la preocupación por la simple sobrevivencia les dé tiempo para leer este tipo de observaciones que emanan de intelectuales poco acostumbrados por su parte a esta regocijante frugalidad.

Por supuesto, todo el problema es que al haberse derrumbado, por los motivos que se empiezan a saber aun en el medio intelectual, los modelos que antaño hubieran servido como referencia a la ecología profunda -el fascismo y el comunismo-, la crítica externa del universo liberal busca desesperadamente sus puntos de referencia conceptuales. Sin embargo, las dos inclinaciones fundamentales de ese tipo de ecología, sus dos interpretaciones posibles, no dejan de ser identificables a través del odio sin fisuras que manifiestan hacia toda forma de cultura humanística -y particularmente, hacia la herencia deshonrada de las Luces. Testimonios a porfía de esto son películas, en apariencia muy inocentes, como ***Danza con lobos, El oso, Azul profundo,*** que intentan convencer a los niños de que los representantes del Occidente moderno encarnan la catástrofe, mientras que los animales y los "salvajes" proporcionan el modelo de modos de vida que equilibran naturaleza y cultura... (Uno acaba por preguntarse por qué los niños seguirían aprendiendo a leer y escribir si los lobos, los osos y los delfines constituyen su ideal cúltural).

Algo totalmente distinto ocurre con la ecología que se apoya en una crítica interna de las sociedades democráticas. Reformista en esencia, coincide en buena parte con la que se ha designado como ambientalista y superficial. En Francia, correspondería más bien al movimiento de Brice Lalonde, en su oposición al de los Verdes. Animada por pasiones comunes tales como la preocupación por uno mismo, el respeto hacia el individuo, la exigencia de una vida más auténtica, la búsqueda de una calidad de vida superior, menos agitada, en que una soledad bien dosificada puede reconquistar sus derechos contra la muchedumbre de las grandes ciudades, aspira más a corregir el sistema que a sustituirlo por otro. Por lo demás, el ecologista demócrata, si gusta de las playas desiertas y los mares sin contaminación, resentiría alguna dificultad en prescindir de los beneficios de la ciencia moderna y de la compañía de los demás. Se le imagina mal renunciando, para sus hijos o para sí mismo, a los progresos más sofisticados de la medicina o simple y sencillamente a la comodidad del automóvil propio y de los viajes en avión. Por otro lado, no es afecto a las soluciones políticas extremas y su respeto por la autonomía individual no tolera mucho las decisiones colectivas autoritarias.

He aquí, sin duda, la paradoja fundamental de la ecología contemporánea: el grueso de las tropas es demócrata, animado por la pasión de la autenticidad, de la calidad de la vida, de ningún modo tentado por la vuelta atrás o el salto adelante, como puede estarlo la ecología fundamentalista; pero la ecología reformista y democrática es constantemente recuperada por los discursos extremos en los cuales nunca se reconoce sino muy parcialmente. ¿Por qué esta situación? En gran parte porque la ecología tiende naturalmente, tanto por razones de fondo como por motivos ligados a la vida electoral y política, a estructurarse en un partido político, supuestamente poseedor de un proyecto global. Ahora bien, sólo la ecología profunda, en sus versiones de extrema derecha o de extrema izquierda, puede pretender aportar una visión global del mundo susceptible de nutrir un partido político. Por el contrario, la ecología responsable, reformista, no puede nunca constituir otra cosa que un grupo de presión, una organización rápidamente integrada (véase el caso alemán) a los partidos tradicionales. Esta es entonces la cruz de la ecología: democrática, no es una política; política, no podría ser democrática.

Más necesario aun resulta analizar hoy por cuáles mecanismos ideológicos puede la ecología fundamental recuperar las aspiraciones democráticas de los reformistas. Como esta corriente es todavía poco conocida en Francia (sin duda por muy poco tiempo), aquí propondremos una presentación "ideal - típica" de ella.

* Sobre este penoso asunto, ver Raymond Pronier y Vincent Jacques le Seigneur, Génération oerte, Presses de la renaissance, 1992, p. 211 sq.

3

"THINKING LIKE A MOUNTAIN" -EL GRAN PROPÓSITO DE LA ECOLOGÍA PROFUNDA

"Pensar como una montaña": el programa se anuncia delicado para algunos de nosotros. Como quiera que sea, es realmente en estos términos en los que Aldo, Leopold, al que muchos consideran el padre de la ecología profunda, nos invita a voltear los paradigmas que dominan a las sociedades occidentales. Mil veces citado en la literatura americana, el prefacio de su ensayo sobre la *Ética* de la' *tierra3* desarrolla el tema mayor de esta extraña revolución:

> Cuando el divino Ulises volvió de las guerras de Troya, mandó ahorcar con una misma cuerda a una docena de esclavas que pertenecían a su familia, porque sospechaba que se habían portado mal en su ausencia. La cuestión de la pertinencia de la horca no se planteaba. Estas jóvenes eran de su propiedad y la libre disposición de una propiedad era entonces, como ahora, una cuestión de conveniencia personal, no de bien y mal. Y sin embargo, los conceptos de bien y de mal no estaban de ningún modo ausentes en la Grecia de la Odisea... Todavía hoy, no existe una ética que se ocupe de la tierra así como de los animales y las plantas que crecen en ella. La tierra, exactamente como las jóvenes esclavas de la Odisea, se considera todavía como una propiedad. La relación con la tierra es todavía estrictamente económica: comprende privilegios, pero ninguna obligación.

La conclusión se impone: después de haber sabido rechazar la institución de la esclavitud, necesitamos dar un paso más, tomar al fin en serio a la naturaleza y considerarla como dotada de un valor intrínseco que impone respeto. Esta conversión -la metáfora religiosa no esta fuera de lugar aquí- supone una verdadera des-construcción del chovinismo humano en que se arraiga el prejuicio antropocentrista por excelencia: el que nos lleva a considerar al universo como el teatro de nuestras acciones, simple periferia de un centro instaurado como único sujeto de valor y de derecho.

Por esta conversión milita Bill Devall, uno de los teóricos principales de la ecología profunda, y recurre a la defensa de un proyecto revolucionario que apunta a "una metafísica, una epistemología, una cosmología nuevas así como a una nueva ética ambientalista de la relación persona/planeta". Bill Devall, el primero después del, filósofo noruego Ame Naess en presentar un "tipo ideal"[4] del proyecto, propone nombrar a esta visión del mundo aún inédita ***deep*** ecology. Se imaginará uno sin motivo que está ante una simple curiosidad, un síntoma exótico, entre tantos otros, de esta locura que a veces parece apoderarse de las universidades americanas cuando ceden a la moda del "des-construccionismo" o al imperativo de la *political correctness5.* La ecología profunda encuentra un verdadero eco fuera del medio académico así como en el extranjero: inspira, por ejemplo, la ideología de movimientos tales como Greenpeace o Earth first, de asociaciones tan poderosas como el Sierra Club, pero igualmente de una fracción importante de los partidos Verdes de Europa del Norte.

Hay que medir entonces semejante empresa. Aunque parezca extraña en un primer momento (y tal vez aun en el segundo), no por ello deja de presentar, a través de esas facetas múltiples, una coherencia sistemática lo bastante impresionante para seducir a muchos de aquellos a los que el vacío político y el fin de las utopías dejan en suspenso.

DE LA NATURALEZA COMO SUJETO DE DERECHO. DOS ILUSTRACIONES

La ecología profunda tiene el efecto concreto de renovar nuestro acercamiento ético- jurídico a la naturaleza, al hacer de ésta un pleno sujeto de derecho. Dos ejemplos permitirán evaluar lo anterior.

Del derecho de los árboles. En 1972, aparece en la muy seria ***Soutbern California Law Review*** un largo artículo del

---

[3] AIdo Leopold, que murió en 1948, sigue siendo una de las figuras que más marcaren de la ecología americana, un poco como Hans Jonas en Alemania. Su libro mayor, ***A Sund Country Almanac*** (libro de ensayos publicado en 1949 que contiene el más celebre de ellos, ***A Land Etbic),*** ejerció una influencia que no se puede subestimar sobre el movimiento de la ecología profunda.

[4] Cf. *Ame* Naess, ***Tbe Sballow and tbe Deep, Long - Range Ecology Mooement. A*** sutnmaty, Inquiry, vol. 16, 1973. Ver también, del mismo autor, ***The Deep Ecological Movement: Some philosophical Aspects,*** Philosophical Inquiry, vol. VIII, 1986. La literatura dedicada a ese movimiento es considerable -pero tambien, hay que confesarlo, muy repetitiva. Para una primera localización, le sugiero al lector preocupado por Informarse por sí mismo, los siguientes articulos que según me pareció figuran entre los más significativos: George Sessions, "the Deep Ecology Movement: a review", ***Environmental*** review, no. 9, 1987. Como su titulo lo indica, pasa revista a las ideas principales y los libros mayores que han marcado la historia de la ecología profunda; Richard y Val Routley (que no es otro que Val Plumwood, la teórica del ecofeminisimo": "Against the Inevitability of Human Chauvinism", in K:E: Goodpaster *y* K: Sayre, ***Etbics and tbe problems of 21th century,*** University of Notre-Dame press, Notre-dame, 1979; J. Baird Callicott, "Non - anthropocentric value theory and environmental ethics", ***Ameritan Pbilosopbicul Quurterly*** vol. 21, octubre de 1984; Michael E: Zimmerman, "Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism", Environmental Ethics, vol. 5, verano de 1983; Paul W. Taylor, "The Ethics of respect of nature"; ***Environmentul Etbits,*** vol. III, 198; Roderick Nash, ***Tbe Rigbts*** of ***Nuture.*** A History of Environmental Ethics, The University of Wisconsin Press, 1989.

Para una reflexión crítica sobre el movimiento, ver también Luc Béjin, "La Nature comme suiet de droit? Réflexions sur deux appioches du problème", ***Dialogue,*** xxx, 1991. Añadamos que, en muchos aspectos, la ecología profunda toca preocupaciones que fueron tambien las de lo que Illitch llamaba la ecología "radical".

[5] Se ha vuelto costumbre designar con esta expresión la moralización del vocabulario utilizado para nombrar a personas o grupos considerados, con o sin razón, como tratados de manera indecente por la ideología dominante de la civilización ocadental. Así, ya no se debe hablar de negros, sino de afroamericanos, los indios se convierten en los americanos nativos (native-Americans); ya no ***se*** debe de decir ***mankind*** sino ***bumankind,*** ni enfermo mental sino persona diferencialmente provista de capacidades psíquicas, etc. En 1991, el gobierno federal canadiense distribuía a la prensa y las instituciones interesadas, un folleto que indicaba las expresiones "políticamente correctas" que debían emplearse en adelante para las diferentes formas de enfermedades. También en ese contexto, cuando fui invitado a Montreal para dar una conferencia sobre la Declaración de los derechos del hombre de 1989, tuve que modificar, bajo presión de grupos feministas, el título de mi comunicación, que se volvió: 'Sobre la declaración de los derechos humanos de 1789"...

profesor Christopher D. Stone titulado "Should trees have Standing? Toward legal rights for natural objects" (¿Deberían los arboles tener un estatuto jurídico? Hacia la creación de derechos legales para los objetos naturales). Publicadas nuevamente dos años después bajo la forma de un pequeño libro, las tesis del bien llamado profesor Stone tienen un gran éxito en un contexto que merece ser recordado aquí. A años luz, según parece, de nuestras campiñas medievales, la California contemporánea reinventa la idea de un derecho de los seres de la naturaleza al filo de un proceso muy extraño; he aquí un breve relato. En 1970, el servicio de Aguas y Bosques (The U.S. Forest Service) extiende a las empresas Walt Disney un permiso para desarrollar un valle salvaje, Mineral King, situado en la Sierra Nevada. Se calcula un presupuesto de treinta y cinco millones de dólares para construir hoteles, restaurantes y las acostumbradas áreas de juegos, calcadas como siempre del el modelo de Disneylandia. El muy poderoso Sierra Club, sin duda una de las asociaciones de ecologistas más eficaces en el mundo, levanta una queja alegando que el proyecto amenaza con destruir la estética y el equilibrio natural de Mineral King. Queja que la Corte rechaza, no porque el servicio de los Bosques haya tenido razón en extender el permiso sino porque el Sierra Club no podía hacer valer ningún título para sostener la queja -pues sus intereses no eran directamente afectados por el proyecto en cuestión (no olvidemos que el derecho americano descansa, en principio, en la idea de que el sistema jurídico entero está allí para proteger intereses, cualesquiera que sean, y no valores abstractos). Hubo que apelar, y el profesor Stone, que hasta entonces defendía apaciblemente las tesis de la ecología radical en sus clases de la universidad, emprendió a toda prisa la redacción de un artículo que proponía, según sus propios términos, "de manera totalmente seria, que atribuyamos derechos legales a los bosques, los océanos, los ríos y todos los objetos que llamamos naturales en el medio ambiente, incluso al medio ambiente por entero". Se trataba de actuar con rapidez para que los jueces pudiesen disponer de un precedente teórico a falta de una jurisprudencia real. Como escribe Stone en el prefacio de su libro:

> Sin duda el Perjuicio causado al Sierra Club era un tanto tenue, Pero en cambio, el que sufrió Mineral King -el parque mismo- no lo era. Si pudiera lograr que la Corte considerara al parque como tal, como persona jurídica -en el sentido en que se puede decir que lo son las empresas-, la noción de una naturaleza con derechos podría efectuar una diferencia operativa considerable...

Con este propósito, Stone define lo que se requiere para decir de un ser que es "portador de derechos legales". En primer lugar, que ese ser pueda entablar acciones jurídicas a su favor; en segundo lugar, que en un proceso hipotético la Corte pueda tomar en cuenta la idea de un daño o un perjuicio causado a ese mismo ser (y no, por ejemplo, a su dueño); en tercer lugar, finalmente, que la reparación eventual lo beneficie directamente. El resto del trabajo se dedica a demostrar punto por punto que los arboles (y otros seres naturales) pueden satisfacer las tres condiciones sin dificultad -si se admite, por supuesto, como se hace en otros casos comparables para otras entidades no razonables, que actúan en justicia con el intermediario de sus representantes (asociaciones ecologistas u otras: ¡Stone llega incluso a contemplar para sus arboles la posibilidad de una representación proporcional a nivel legislativo!). Señalemos de paso que en Francia cierto número de juristas retorna hoy una tesis análoga. Así, por ejemplo, Marie-Angèle Hermitte ve con buenos ojos unos cuantos antecedentes por los cuales "se hace de una zona, elegida en función de su interés como ecosistema, un sujeto de derecho, representado por un comité o una asociación encargados de hacer valer su derecho sobre sí mismo, es decir su derecho a permanecer como está o a alcanzar un estado superior"[6].

Conclusión: de los nueve jueces que componían la Corte, cuatro votaron en contra del argumento de Stone, dos se abstuvieron, pero tres votaron a favor, de manera que se pudo decir que los árboles sólo habían perdido el juicio por un voto...

Hay otro ejemplo que permite comprobar a qué grado las tesis de la ecología profunda se consideran hoy potencialmente validas.

De los crímenes contra la ecósfera. En 1985, la muy oficial Comisión de reforma de las leyes, fundada en Canadá en 1971 con el fin de modernizar la legislación federal, publica un reporte titulado "De los crímenes contra el medio ambiente"[7], Entre las numerosas propuestas destinadas a ser discutidas en el Parlamento, una recomienda que se incluya en el código criminal un nuevo delito específico concerniente a los actos "que atenten seriamente contra un valor fundamental de nuestra sociedad, a saber, el derecho a un medio ambiente sano, o también a un nivel de calidad razonable de dicho medio ambiente".

Sin embargo, los miembros de la Comisión, fieles a la esencia del derecho anglosajón, que apunta siempre a la protección de seres identificables, confiesan que no pueden considerar a la naturaleza misma como un sujeto de derecho: "El terreno de un código criminal sobre los delitos contra el medio ambiente no debe ampliarse al grado de proteger a este último como tal ***(for its*** own sake, en inglés), independientemente de valores, derechos o intereses humanos". Aunque decidida a hacer avanzar las tesis ecologistas, la Comisión elige el terreno del ambientalismo contra la ecología profunda. Se atiene al marco del humanismo clásico y, por lo tanto, al del antropocentrismo tan denunciado por los radicales: "El presente código criminal prohibe de hecho los delitos contra las personas y la propiedad. No prohibe de manera explícita o directa los delitos contra el medio ambiente natural mismo".

No obstante, hay dos elementos que siguen siendo significativos en cuanto a los progresos realizados por las tesis fundamentalistas en la ideología ambiental. Primero, el título del reporte mismo, muy ambiguo, ya que parece concederla idea de que pueden existir crímenes contra la naturaleza -y no sólo contra los hombres. Por otra parte, queda claro que la idea de un derecho de los seres de naturaleza está suficientemente presente en el aire como para que unos juristas llamados a emitir propuestas susceptibles de llegar ante el Parlamento, sientan la necesidad de discutirla explícitamente. Después de todo, a pesar de sus reservas la Comisión admite, al término de una larga argumentación, que contaminaciones

[6] Cf. ***Le concept de dioersité biologique et la création d'un statut*** de la ***nature,*** en L'homme, la nature, le droit. Bourgois, París, 1988.
[7] Working Paper, no. 44, 1985.

graves puedan ser consideradas como crímenes auténticos, en el sentido jurídico de la palabra.

No por ello la reacción de los medios de la ecología profunda dejó de ser muy viva, como prueban los debates que siguieron, reflejados entre otros, en un artículo de Stan Rowe titulado ***Crimes against the Ecosphere*** 8 Sus conclusiones merecen ser referidas aquí, pues ejemplifican muy bien las posiciones antirreformistas:

> El reporte titulado "Crímenes contra el medio ambiente" acepta el prejuicio antropocentrista (hornocéntrico) tradicional, según el cual el medio ambiente no es otra cosa que lo que sugiere su etimología: el simple contexto que rodea a las cosas de mayor valor -a saber, la gente. En ese sentido vulgar, el medio ambiente sólo es periférico y su concepto es intrínsecamente peyorativo. Es pues lógico, en esas condiciones, que la defensa del medio ambiente solamente sea concebida en términos de utilidad para los hombres. Es sólo un valor socia1 y un derecho, no una cosa con un valor intrínseco. Mi argumentación consiste en demostrar que sólo la alternativa inversa -a saber, el reconocimiento del valor intrínseco del medio ambiente y, después, de sus propios derechos- proporciona una base innegable para protegerla contra los crímenes de degradación y de depredación.

La continuación del texto desarrolla dos ideas, también perfectamente representativas de los principios radicales: el carácter sagrado de la vida universal, de la biósfera, y las consecuencias desastrosas de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, como del humanismo que a ella se asocia. Sobre el primer punto, subrayemos que Rowe siente la necesidad de precisar con mucho cuidado que no se trata ante todo de la vida humana, sino de la ecósfera por entero. Extraña jerarquía, que resulta del llamado principio del igualitarismo biosférico, según el cual conviene proteger al todo antes que a las partes. El holismo, es decir, en este caso, la tesis filosófica según la cual la totalidad es moralmente superior a los individuos, es asumida pues de modo totalmente explícito como un tema positivo de la ecología profunda. Contra el individualismo propio de la modernidad occidental, el término mismo debe ser revalorado y aun rehabilitado pues "el sistema ecológico, la ecósfera, es la realidad de la cual los hombres no son sino sólo una parte. Anidan en ella y dependen totalmente de ella. Tal es la fuente del valor intrínseco del medio ambiente". Entonces, no es sorprendente que la crítica se prolongue con una vigorosa denuncia de los ideales de la Revolución francesa:

> La Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano definió la libertad como el hecho de no ser limitado en ningún caso en su derecho de hacer lo que sea (al mundo natural, sin duda) mientras eso no interfiera con los derechos del otro. En la estela de ese sentimiento popular (, .), George Grant defini6 al liberalismo como el conjunto de las creencias que proceden del Postulado centra1 según el cual la esencia del hombre sería su libertad y su principal preocupación en la vida sería entonces forjar el mundo conforme a su voluntad. Aquíestá el principio nomativo en que se origina la destrucción masiva del medio ambiente, que ocurre dondequiera que la cultura occidental haga sentir su influencia -destrucción que sólo el reconocimiento de los derechos y del valor intrínsecos de la naturaleza puede contrarrestar.

Contra la Comisión federal, Stowe propone pues "reconocer la supremacía de los valores de la ecósfera" por encima de los del humanismo, y elaborar, por analogía con el concepto de crimen contra la humanidad, la noción de crímenes contra la ecósfera, entre los cuales se contará en primer lugar "la fecundidad y el crecimiento económico explotador, ambos alentados por una filosofía hornocéntrica". Pasemos por alto ahora el contenido de la tesis (pero algún día, los ecologistas deberán entender cómo y por qué la tasa de natalidad es más baja en Europa y en Estados Unidos que en el tercer mundo, y también que ahí la preocupación por el medio ambiente está infinitamente mas desarrollada: ¡por lo tanto el universo moderno no tiene solamente aspectos negativos!)

No hay que confundirse. Esos juristas y filósofos no son extravagantes de ningún modo. Desde un punto de vista pragmático u operativo, la argumentación de Stone y la de Stowe no están desprovistas de coherencia, aunque puedan, como se verá, ser rebatidas: permitirían ***de facto*** abrir juicios contra los grandes contaminadores, en la ausencia misma de un interés directo (y Stone cita el caso concreto, problemático en efecto, de diversas empresas devastadoras en el plano ecológico a las que no se logró detener porque las contaminaciones se efectuaban en zonas en que ningún interés individual inmediato era afectado). Pero en un plano casi ontológico, las interrogantes se hacen más urgentes, ya que la construcción jurídica disimula astutamente un prejuicio filosófico discutible, en favor de un retorno a las antiguas concepciones de la naturaleza. Esos pensadores que quieren ser postmodernos en el sentido propio, filósofos o juristas del posthumanismo, parecen extrañamente recuperar visiones premodernas en las que el conjunto de la naturaleza podía considerarse como un gran ser viviente (hilosoísmo), eventualmente susceptible de ser objeto de una protección jurídica.

El humanismo moderno se encuentra de esta manera puesto en tela de juicio. Pues ahí reside lo que esta en juego antes que nada, para esos nuevos defensores de la naturaleza. Así, al situar a la ecología profunda en la lógica de una des- construcción de la modernidad, me parece posible proponer un tipo ideal de ella, tomando ciertas distancias y sin poner en tela de juicio la autodefinición del concepto por dos de sus representantes'.

8 Publicado en R. Braciley y S. Duguid, Envirohmental Ethics, vol. 11, Simon Fraser University, 1989.

9 Arne Naess (en ***Tbe Deep Ecological Mouement, Some Philosophical Aspects,*** p. 14) y George Sessions, han intentado agrupar los principales motivos de la ecología profunda en un texto que se debe citar entero pues vale como un de los manifiestos más fiables del movimiento, y expone como él mismo dice "los términos y las frases clave que están en la base de la ecología profunda": "1) El bienestar y desarrollo de la vida humana y no-humana sobre la tierra son valores en sí (sinónimos: valores intrínsecos, valores inherentes). Esos valores son independientes de la utilidad del mundo no-humano para los fines del hombre. 2) La riqueza y la diversidad de las formas de vida contribuyen a la realización de esos valores y son, en consecuencia, también valores en sí. 3) Los humanos no tienen ningún derecho a reducir esta riqueza y esta diversidad si no es para satisfacer necesidades vitales. 4) El desarrollo de la vida y de la cultura humanas es compatible con una disminución

UN TIPO IDEAL DE LA ECOLOGíA PROFUNDA

1. *La crítica de la civilización occidental*. Apartemos un malentendido: ciertos ecologistas profundos, entre los cuales figuran Roderick Nash y, en cierta medida, el mismo Stone, han querido inscribir el reconocimiento de los derechos a la naturaleza en la lógica de las sociedades democráticas. Como en la tradición utilitarista que obra en la reivindicación del derecho de los animales, se trata de mostrar que después de la emancipación de los negros, de las mujeres, de los niños y de los animales, ha llegado el momento de los árboles y de las piedras. La relación no antropocéntrica con la naturaleza encontraría así su sitio en el movimiento general de liberación permanente que caracterizaría a la historia de los Estados Unidos. Esta forma de presentar las cosas es evidentemente falaz, por no decir deshonesta, pues lo que está en juego aparece claro como el agua (se trata por supuesto de conferirle respetabilidad a la ecología profunda al incluirla en la dinámica de la sociedad americana). Está claro, en efecto, que la idea de un derecho intrínseco de los seres de naturaleza se opone de modo radical al humanismo jurídico que domina en el universo liberal moderno. Por cierto que la mayor parte de los ecologistas profundos no se dejó engañar, al inscribir su propio proyecto en la órbita de lo que los años 70 tomaban como una contracultura, lo que Bi11 Devall expresa de la manera más clara: "El primer objetivo de la ecología profunda es poner en tela de juicio los modelos de pensamiento convencionales en el Occidente moderno y proponer una alternativa".

Todo el asunto consiste, por supuesto, en precisar quién, en ese Occidente moderno, está en la mira, y en nombre de qué principios se ejerce la crítica. Si bien se da de manera impresionista, por toques sucesivos, la respuesta no deja de formar un cuadro figurativo. Se denuncia, por orden de aparición en la historia: a la tradición judeocristiana, porque sitúa al espíritu y su ley por encima de la naturaleza; al dualismo platónico, por la misma razón; a la concepción tecnicista de la historia, que se impone en Europa a partir del siglo XVII en Bacon y Descartes, porque reduce el universo a una reserva de objetos para los fines del hombre; y al mundo industrial moderno por entero, que concede a la economía la primacía sobre cualquier otra consideración. Entonces, no es reordenando el sistema, según piensan ingenuamente los reformistas, como será posible cambiarlo. Se necesita una auténtica revolución, aun en el terreno económico, lo cual implica que la misma crítica del mundo moderno se nutre con principios radicales.

Por lo tanto, también las fuentes de la ecología profunda se localizaran, en una radical exterioridad a la civilización occidental. Ahí se encontrará, en desorden, una acentuada referencia a los valores desconocidos de Oriente, que los jóvenes norteamericanos descubren en los años 50 y 60 a través de libros marginales como los que Alán Watts o Daisetz Suzuki le dedican entonces al budismo zen"[10]. En el mismo estilo, añadiendo la culpa, la revaloración de los modos de vida tradicionales de los indios de América también proporcionará modelos alternativos: las tradiciones religiosas y las costumbres de los amerindios dan el ejemplo de una vida en armonía con la naturaleza original. También en este caso los años 60 ofrecen su pléyade de heraldos, empezando por Carlos Castaneda, cuya obra entera pretende mostrar la superioridad de la antigua sabiduría sobre la locura técnica contemporánea. Pero también pensadores como Marcuse, Ellul y, sobre todo: Heidegger están convocados a la barra de testigos de cargo contra Occidente, mientras que, por el lado de la filosofía clásica, Spinoza es rehabilitado a título póstumo contra el innoble Descartes, padre fundador del antropocentrismo moderno. En efecto, el autor de *la Ética* ¿acaso no mostró en su panteísmo que la naturaleza era divina y, como tal, dotada de un valor intrínseco, y que el hombre, lejos de ser su dueño y señor, solo constituía una ínfima parte de ella? En esta óptica, Robinson Jeffers, filósofo californiano, spinozista radical que inspiró los trabajos de ecologistas profundos como George Sessions", apela explícitamente a la edificación de una filosofía inhumanista, la única susceptible, a su modo de ver, de voltear el paradigma dominante del antropocentrismo, para otorgarle al fin a la naturaleza los derechos que merece.

2. *El antihumanismo o la "preferencia natural"*. En efecto, la hostilidad humana hacia las cosas no -humanas explicaría el hecho de que "la cultura occidental difiere de la mayoría de las demás culturas por ese generoso permiso para destruir que, desde el siglo XVII, no ha dejado de extenderse"[11]. El tema será incansablemente repetido hasta en los libros de mayor venta, como los de David Ehrenfeld, *The Arrogante of Humanism (1979),* o John Lovelock, *Gaia* (1979). Incluso encuentra hoy una tradición francesa en el *Contrat Naturel* de Michel Serres. Desde Descartes y su formidable proyecto de dominación, no habríamos dejado de dominar al mundo inmoderadamente. Primero, lo privamos de todo misterio al decretarlo manipulable y calculable a porfía. Se acabaron el animismo y las cualidades ocultas, esas fuerzas misteriosas que todavía atravesaban la naturaleza de los alquimistas de la Edad Media. Pero hay mas: no nos bastó desencantar al universo, e instauramos, con el nacimiento de la industria moderna, los medios para consumirlo hasta su total agotamiento. He aquí, según Serres, la novedad del asunto: sin duda por primera vez en la historia de la humanidad, los problemas planteados por la devastación de la Tierra se han vuelto globales. Como en un barco perdido en la tempestad, no hay huída posible, ya no, por cierto, en donde se

sustancial de la población humana. El desarrollo de la vida no-humana requiere de tal disminución, 5) La intervención humana en el mundo no- humano es actualmente excesiva y la situación se degrada rápidamente. 6) Hay que modificar entonces nuestras orientaciones políticas, de manera drástica sobre el plano de las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas. El resultado de la operación será profundamente diferente del estado actual. 7) El cambio ideológico consiste principalmente en el hecho de valorar la calidad de la vida (de habitat en situaciones de valor intrínsecas) más que en proponerse sin cesar un nivel de vida más elevado. Se requerirá una toma de conciencia profunda de la diferencia entre grueso (big) y grande (great). 8) Los que se suscriben a los puntos que se acaban de enunciar tienen una obligación directa o indirecta de trabajar para estos cambios necesarios

10 A. Watts, *The Spirit of Zen: Away of Life, Work and Art in the Far* East (1955). D. Suzuki, Essays on *Zen Buddhimz,* (1961).

II Cf. George Sessions, "Spinoza and Jeffers on man in nature", In-*quiry,* 20, 1977.

12 Mary Midgley, op. cit., p. 105.

podría buscar el refugio salvador. En consecuencia, ese mundo al que habíamos tratado como un objeto vuelve a ser sujeto, capaz de vengarse: estropeado, contaminado, maltratado, ahora él, a su vez, amenaza con dominarnos.

De ahí la idea de un contrato natural, análogo al famoso contrato social de los filósofos del siglo XVIII: como estos últimos habían propuesto regir por el derecho las relaciones entre los hombres, ahora sería necesario contemplar las relaciones con la naturaleza bajo los mismos auspicios. De manera más concreta tal vez, hacer un contrato con ella significaría restablecer cierta justicia:

> ¡Volvamos entonces a la naturaleza! Esto significa: al contrato exclusivamente social, añadir el otorgamiento de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas le dejaría dominio y posesión a la audición admirativa.. El derecho de dominio y de propiedad se reduce al parasitismo. Por el contrario, el derecho de simbiosis se define por reciprocidad: en la misma medida en que la naturaleza le da al hombre, éste debe darle a aquélla, convertida en sujeto de derecho.[13]

Que semejante programa implica una radical puesta en tela de juicio de la tradición humanista y aun cierto retorno a las antiguas concepciones del derecho, es lo que Michel Serres no puede dejar de subrayar él mismo. Como los ***deep ecologists*** norteamericanos, tiene que enjuiciar a esa Declaración francesa de 1789 que "ignora al mundo y no habla de él", al grado de convertirlo en su víctima. Según las definiciones del derecho que acarrea, sólo el hombre, "el sujeto del conocimiento y la acción, disfruta de todos los derechos y sus objetos de ninguno.. . Por eso condenamos necesariamente las cosas del mundo a la destrucción". Es necesario entonces voltear la perspectiva humanista de la Declaración. Michel Serres quiere colocarse en el punto de vista de esos objetos: "Una vez más, debemos decidir sobre los vencidos, al escribir el derecho de los seres que no lo tienen".

Se objetará, no sin razón, que se trata de una bonita fábula metafórica más que de una argumentación rigurosa. No queda claro, en efecto, cómo darle un sentido adecuado al contrato propuesto por Michel Serres ("Buenos días, señora naturaleza, quisiera ponerme de acuerdo con usted..."). El mismo Jonas no lleva la analogía entre humanidad y naturalidad hasta considerar a la naturaleza "como a una persona", ni como a un "sujeto de derecho" en el sentido clásico del término: ella no podría, en efecto, comprometerse con nosotros -por lo que Jonas juzga un tanto incoherente y forzada la idea de un contrato natural [14]. No por ello es menos cierto que, según él, "no carece de sentido preguntarse si el estado de naturaleza extrahumana, de la biósfera en su totalidad y en sus partes que ahora están sometidas a nuestro poder, no se ha convertido por ese mismo hecho en un bien confiado al hombre, y que tiene algo así como una pretensión moral hacia nosotros -no sólo para nuestro propio bien, sino para su bien propio y su propio derecho.. . Esto significaría buscar no sólo el bien humano, sino igualmente el bien de las cosas extrahumanas, es decir extender el reconocimiento de los "fines en sí" más allá de la esfera del hombre e integrar esta atención en el concepto del bien común" -10 que, según ***el Principio de responsabilidad,*** ninguna moral humanista ha sido todavía capaz de hacer, y con razón.

Si se deja de lado la metáfora contractualista, poco rigurosa en efecto, en el contexto de una rehabilitación de los derechos de la naturaleza en contra, justamente, de la lógica antropocentrista de las ideas del contrato, se percibe qué unidad de visión liga entre ellas a esas versiones norteamericana, alemana y francesa de la ecología profunda: en todos los casos de figuras, se trata de poner en tela de juicio la tradición moderna del humanismo jurídico, para alcanzar la idea de que la naturaleza posee un valor intrínseco y es, como tal, digna de respeto. En esta óptica, Jonas propone incluso aplicar el concepto de fin en sí, que se sabe cuán importante era para el pensamiento de las Luces, que se reservara exclusivamente a los seres humanos, al no tener nunca los objetos naturales sino el estatuto de medios. Revalorado de este modo, se le asigna al Cosmos entero, en una lógica holista, un coeficiente positivo superior al de la humanidad misma, puesto que en la jerarquía de los seres constituye su condición primera: la naturaleza puede prescindir de los hombres, pero no a la inversa, por lo que la idea de una "preferencia natural" se encuentra, a cada paso, legitimada como el horizonte metafísico a fin de cuentas más lógico de la ecología profunda.

Es también el sentido último de la referencia a Spinoza que evocábamos más arriba. Como escribe el ecologista alemán Klaus Meyer-Abisch, la ***"Natura naturans,*** la fuerza creadora, es ella misma el todo en todas partes. Es así el verdadero centro del mundo". La conclusión se impone entonces: "Si un árbol muere o si un hombre muere, en ambos *casos* es un ser viviente que muere y que vuelve a la tierra"[15]. En efecto, pero ¿acaso estamos seguros de que ambas desapariciones tienen el mismo sentido, el mismo valor, de que la destrucción de poblaciones enteras es realmente comparable a la de los árboles que componen nuestros bosques?

El tema no deja de constituir el fondo ideológico de una organización como Greenpeace, que manifiesta claramente su tendencia en una edición de sus ***Crónicas*** fechada en abril de 1979: "Los sistemas de valores humanistas deben ser sustituidos por valores suprahumanistas que incluyan toda vida vegetal y animal en la esfera de consideración legal y moral. Y a la larga, le plazca o no a tal o cual, aun habrá que recurrir a la fuerza , si se presenta el caso, para luchar contra los que sigan deteriorando el medio ambiente".

La advertencia es clara: la superación del humanismo en favor de una entronización del reino vegetal y animal en sujetos de ética y de derecho, no se hará sin recurrir a la fuerza -argumento coherente, por lo demás, en una perspectiva en que se trata de poner término finalmente a la lógica de esos famosos "derechos humanos", que casi no han servido sino para legitimar el olvido y aun la destrucción del mundo por la afluencia de la técnica.

3. Elproblema de la técnica. ¿Es hostil a la ciencia la ecología profunda? Formulada de esta manera, la pregunta no tiene mucho sentido. Hay que precisar sus términos. Si por ciencia se entiende una sabiduría global, una nueva cosmología que

[13] ***Le Contrat naturel,*** Flamrnarion, p. 67.

[14] Cf. "De la gnosis al principio de responsabilidad; una entrevista con Hans Jonas", ***Esprit,*** mayo de 1991, p. 15.

[15] K.M. Meyer-Abisch, ***Wege zum Frieden mit der Natur,*** Münich, 1984, p. 100. 90. 187.

tomaría sus fuentes en las visiones tradicionales y religiosas del mundo, que fueron las de los antiguos (griegos, chinos o indios de preferencia), el fundamentalismo está a favor. Si en cambio se trata de la técnica moderna, estrechamente ligada al advenimiento de una civilización occidental antropocentrista, enteramente orientada hacia la producción y el consumo, es claro que la respuesta solo podría ser negativa. Incluso muy negativa, al grado que los filósofos que pusieron la crítica de la técnica en el centro de su obra, se vuelven pasos obligados - empezando, por supuesto, por Heidegger, de quien Bi11 Devall no vacila en decir que es, con Whitehead, el pensador europeo con mayor influencia en el movimiento 1[6].

Se sabe que también en Alemania, el ***Principio de responsabilidad*** construye en gran parte su formidable éxito sobre el mismo tema. Desde la primera página, las cartas están puestas sobre la mesa:

> La tesis preliminar de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha trocado en amenaza, o bien que ésta se ha aliado resueltamente con aquélla. Va más allá de la comprobación de una amenaza física. El sometimiento de la naturaleza en vista de la felicidad de los hombres ha provocado, por la desmesura de su éxito, que ahora se extiende a la naturaleza del hombre mismo ***(Jonas está pensando aquí en las ciencias de la vida, y la posibilidad de operar manipulaciones genéticas de la especie humana),*** el mayor desafío para el ser humano que su hacer haya producido jamás,

El temor a la técnica suscita el retorno a los antiguos mitos puestos en acción por la ciencia ficción: en la historia de Frankenstein como en la del aprendiz de brujo, asistimos a la trastocamiento en el que la criatura se vuelve el amo de su amo. La ecología profunda se complace en aplicar la metáfora al mundo de la técnica. Según Jonas, la historia de nuestra relación con el mundo pasaría por tres etapas, cada **una** caracterizada por cierto tipo de poder. Primero, el poder que el hombre conquista progresivamente contra la naturaleza. Corresponde a la emergencia de la técnica como proyecto de dominación de la tierra. Pero ese primer poder tiende hoy a invertirse: la técnica se nos escapa, de tal manera que ya no dominamos nuestro propio dominio de la naturaleza. Para evocar un tema que le preocupa a Jonas, disponemos, por ejemplo, de medios para efectuar, tanto sobre los animales como sobre los humanos, modificaciones genéticas susceptibles de transformar a la especie. Ahora bien: no existe ningún medio, ético, jurídico, político u otro, para controlar las experiencias que sabemos que ocurren cada día en los laboratorios dispersos por el mundo. Más aun, todo permite pensar que a causa de evidentes imperativos económicos (con el descubrimiento de una vacuna, de un medicamento, etc., pueden estar en juego sumas considerables), las experiencias más inquietantes no harán sino desarrollarse cada vez más sin que lo sepamos. Así, la criatura escapa de su amo y puede someterlo irreversiblemente. Habría que instaurar entonces un tercer poder, dominar nuevamente el dominio de la naturaleza, pero la tarea parece prácticamente imposible, al menos irrealizable, tal es la opinión de Jonas, en el marco de una sociedad democrática.

Todo el asunto está ahí, en efecto. Que se deba, si no limitar el despliegue de la técnica, por lo menos controlarlo, ningún demócrata serio lo negará. Que ese control deba efectuarse a expensas de la democracia misma, es un paso adicional que los ecologistas profundos, animados como lo están por el odio del humanismo y de la civilización occidental, pero también por la fascinación nostálgica de los modelos pasados (los indios) o por venir (aquí, el comunismo), casi nunca vacilan en dar. Cierto amor por la vida, que refuerza al de la naturaleza, no hace sino reforzar esa tendencia.

4. El biocentrismo o el culto de la vida. El amor a la vida, la propia como la de los seres queridos, es evidentemente una de las pasiones más comunes de la humanidad. Eso nada tiene que pueda chocar, ni tampoco que pueda pasar como característica de una sensibilidad ideológica particular. Pero cuando este cariño se transforma en "vitalismo", cuando es llevado a lo que los ecologistas profundos llaman la biósfera, cambia de naturaleza y de significación.

Biósfera: el término merece precisiones. No designa, como podría creerse a primera vista, la simple totalidad de los seres vivientes. Define más bien el conjunto de los elementos que, en el seno de la ecósfera, contribuyen al mantenimiento y al completo desarrollo de la vida en general. ¿Por qué es esencial este matiz? Simplemente porque permite establecer la diferencia entre un amor a la vida todavía homocéntrico, reservado a los seres humanos, y un amor holista, referido al todo biogénico de que depende directa o indirectamente nuestra existencia.

En términos claros, se trata de reconocer, también en este caso, que los hombres no son sino una ínfima porción del universo, que dependen de él de todo a todo y que, por esa razón, el universo debe ser objeto de una valoración y de un respeto mas elevados que los que le reservamos ordinariamente a la humanidad. Como lo subrayan incansablemente nuestros fundamentalistas, "el reconocimiento de esta dependencia decisiva debería inducir a elevar el valor del medio generador de vida al nivel de un fin en sí (...) Ciertos ecosistemas deberían estar estrictamente preservados y habría que dar a sus componentes otros nombres que el de recursos para indicar que son sacrosantos". Esto permitiría acabar con "esa tradición ecológicamente ingenua de la gente que sólo valora a la gente, esa tradición sostenida por una ética homocéntrica, resultado de una larga historia humanística en la cual la naturaleza concebida como medio ambiente ha sido subvaluada en tanto mundo enajenado, menos que humano, inferior y por lo tanto indigno de una valoración fundamental"."

A lo largo de mis lecturas, me ha sorprendido a menudo la frecuencia con la que expresiones religiosas -valores sacrosantos, santidad de la vida (sanctity of life), etc.- volvían bajo la pluma de los ecologistas profundos cuando se trataba de evocar a lo viviente en general. Debe reconocerse que el hecho se explica bastante por el carácter holístico de ese pensamiento: al querer superar los límites del humanismo, acaba considerando a la biósfera como una entidad casi divina, infinitamente más elevada que toda realidad individual,

l[6] "En particular, numerosos filósofos americanos, a la vez los que tienen un interés por la conciencia ecológica y Por los fílósofos contemporáneos, discuten la crítica heideggeriana de la filosofía occidental y de las sociedades occidentales contemporáneas".

" Stan Rowe, ***Crimes against tbe Ecosphere,*** **p. 89.**

humana o no humana. A la vez exterior a los hombres y superior a ellos, puede si acaso, ser mirada como su verdadero principio creador -con lo que encuentra a una de las figuras clásicas de la divinidad. ***Deus sine natura, decía ya el*** panteísmo de Spinoza..

Pero ese nuevo spinozismo también alcanza una de las intuiciones más profundas del vitalismo nietzscheano, según la cual la vida constituiría "la esencia más íntima del ser", el fondo último de toda cosa al mismo tiempo que el principio de toda valoración. Se recuerda que en nombre de tal referencia a la vida, Nietzsche acabó denunciando lo absurdo de la oposición platónico-cristiana entre un mundo de aquí abajo (sensible) y un mundo del más allá (inteligible). Ese dualismo sólo ocultaría, según Nietzsche, una voluntad patológica y decadente de negar la existencia real, la única vida sin embargo que realmente lo sea, en provecho de una mera ficción producida por las elucubraciones de una imaginación enferma. Tal es la esencia de la moral y de la religión, siempre dedicadas, de manera neurótica, dirá más tarde Freud, a buscar en otra parte un sentido a la vida: "el otro mundo", tal como resulta de esos hechos, es sinónimo de no-ser, del no-vivir, de la voluntad de no vivir. Visto en conjunto, es el cansancio de vivir, y no el instinto vital, el que ha creado al otro mundo I[8].

He ahí por qué, y es este un tema crucial de la ecología profunda, no podría haber un valor exterior a la vida: "Unos juicios, unas apreciaciones de la vida, a favor o en contra, nunca pueden en última instancia ser verdaderos: no tienen otro valor que el de ser síntomas -y en sí, semejantes juicios son estúpidos"'9. Porque siempre es la vida la que se expresa en nosotros y a través de nosotros, incluso en nuestros enunciados aparentemente más etéreos. De ahí la idea, muy preciada por los ecologistas profundos, de que necesitamos reaprender al fin a reverenciar la entidad casi sagrada que gobierna el alfa y el omega de nuestra existencia, en vez de rebelarnos contra ella con la orgullosa y estúpida temeridad que demuestra la civilización occidental. Se necesita, valga el atrevimiento (en efecto, ¿cómo hacerlo de otro modo?), aceptar la realidad de nuestra inmanencia total a la naturaleza, a esa biósfera contra la cual no podríamos rebelarnos sino de modo patológico y por lo tanto provisional e ineludiblemente condenado al fracaso.

Aquí también, la ecología profunda descubre una doble cara. Porque ese vitalismo de tipo holístico, cuyo blanco confesado es el humanismo, autoriza dos lecturas políticas. Una, más bien neoconservadora y contrarrevolucionaria (hostil a la Declaración de los derechos del hombre), podría extraer sus orígenes del romanticismo alemán, incluso del de la extrema derecha francesa. El árbol de Monsieur Taine, puesto en escena en ***Los desarraigados*** de Barres, podría servirle de ilustración: maestro de moral tanto como "masa poderosa de verdor", la planta es un objeto de admiración en cuanto "obedece a una razón secreta, a la filosofía más sublime que es la aceptación de las necesidades de la vida". Pero el proyecto de tomar lo viviente como modelo o, por lo menos, de arraigar en él los objetivos de una existencia auténtica, encuentra hoy su versión de izquierda. Así es como Hans Jonas, cuyas profesiones de fe en favor de los regímenes comunistas se han recalcado, comienza a su vez a "radicar en la naturaleza" los fines de su ética de la responsabilidad. En última instancia, si hay que proteger el medio ambiente, y preservarlo también para las generaciones futuras, es en el fondo porque "la vida le dice sí a la vida", porque en nosotros como fuera de nosotros, ya está en el reino animal y vegetal, elección de la perseveración en el ser más bien que del suicidio. Tal vez se objetará que el pensamiento de Jonas, y con él el de los ecologistas alemanes que lo invocan, es más profundo, que supera los límites de una simple filosofía de la biología. Por ejemplo, se insistirá en que asigna a la libertad humana, y no sólo a la naturaleza viviente, la tarea propiamente ética de asumir, voluntariamente, la responsabilidad de la preservación del mundo. Es olvidar el trasfondo romántico, antihumanista *"", recuperado en esta nueva filosofía de la naturaleza. Sin embargo, Jonas insiste en ello en varias ocasiones, de modo totalmente explícito: si es verdad que el sí a la vida y el no a la muerte que caracterizan a todo ser viviente sólo se vuelven conscientes, y por lo tanto responsables y voluntarios, en el seno de la humanidad, no deja de ser un hecho que esa voluntad y esa conciencia sólo le corresponden como especie viviente que concluye el recorrido de la evolución natural y, por lo tanto, como realidad de naturaleza más que de libertad: sólo "como resultado supremo del trabajo de finalización de la naturaleza", "el hombre debe de asumir el sí en su voluntad e imponer a su poder el no opuesto al no-ser" 2'.

Como en Nietzsche, entonces, se acabó la trascendencia, y nuestras actitudes no son en última instancia más que síntomas, productos de la vida en general. Una pregunta sencilla, pero crucial, se impone en esas condiciones: si no hay nada más allá de la vida, ¿por qué seguir admitiendo la existencia de valores situados por encima de ella, de ideales en nombre de los cuales se podría pensar todavía en hacer lo que una vana y anticuada moral llamaba, hace poco todavía, el sacrificio supremo? Se presiente tal vez que la unión entre ecología y pacifismo, entre la preocupación por proteger a la vida y la de no arriesgarla, es tal vez más profunda de lo que parecía al principio.

5. El miedo como pasión política. En el fondo de la ecología contemporánea está, por supuesto, ese gran temor planetario que los autores de una obra reciente 22 proponen

'* ***Volonté de puissance,*** traducción Bianquis, Gallimard, t. 1, lib. 1, && 213.

l' ***Crépuscule des idoles. Le cas Socrate, && 2.***

20 Los historiadores del idealismo alemán reconocerán sin dificultad la influencia de las tesis de Schelling sobre Hans Jonas.

21 Op. cit., p. 119. Paul Ricoeur, en un artículo dedicado a Jonas publicado en el Messager Européen (no. 5, 1991) percibe bien la dificultad: la fundación de la ética en la biología es insificiente, ya que el hecho de que la naturaleza diga "sía la vida" no funda la necesidad ética de una acción en favor de su preservación para los hombres. Se requiere, según Ricoeur, que Jonas acepte un momento humanista, de tipo kantiano. A menos, añadiré yo, que se pueda integrar la libertad, la conciencia y la voluntad en la naturaleza misma, inspirándose como lo hace deliberadamente Jonas, en una filosofía de la naturaleza romántica, de tipo schellingiano, en que el hombre aparece como la cima de la evolución natural más que como uno más en la naturaleza. 22. Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun e Yves Dupont, L'Equivoque écologique, París, 1991, p.101 sqq.

22 Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun e Yves Dupont, ***L'Equiuoque écologique,*** París, 1991, P. 101 sqq.

escindir en tres rubros: el agotamiento de los recursos naturales, la multiplicación de los desperdicios industriales, nucleares en particular, y la destrucción de las culturas tradicionales. En suma, temores empíricos y fundados en hechos, acerca de peligros cuya realidad y alcance precisos deberían poder medirse: el efecto de invernadero, el agujero en la capa de ozono, las posibles explosiones de focos radioactivos, la desaparición de la selva amazónica y de sus habitantes, la contaminación de los mares, etc. Pero hay más, y otra cosa, en la preocupación por preservar la naturaleza tal como es, incluso por restaurarla tal como fue para transmitirla, de ser posible intacta, a las generaciones futuras: el principio fundador de una política.

Es por lo menos lo que Hans Jonas quiso describir al filo de lo que llama "una eucarística del temor". La idea, menos evidente de lo que parece a primera vista, merece más atención en la medida en que concentra un tema mayor de la ecología fundamental. ¿De qué se trata? Primero, de tomar conciencia del formidable desfase entre la debilidad de nuestras luces y el extraordinario potencial de destrucción de que disponemos. Y Jonas, aquí, no piensa tanto en tal o cual peligro particular, el nuclear, por ejemplo, sino en el desarrollo mismo de la técnica en general, como se vio más arriba.

De ahí la función ética e incluso teórica del temor, que se vuelve al mismo tiempo un deber moral y una función de conocimiento. Deber moral, porque no tenemos el derecho, tal es la tesis de Jonas, de tomar el menor riesgo total, entiéndase, el menor riesgo susceptible de hipotecar la posibilidad misma de la existencia humana y, más en general, de la vida; función de conocimiento también, puesto que el temor se vuelve nuestra guía en el rastreo de ese tipo de peligros y nos permite distinguirlos de aquellos, menos absolutos, para los cuales arriesgarse sería aceptable en último caso. Así, toda la problemática de la preocupación de las futuras generaciones se introduce en la ecología. Como lo indica Jonas, "el miedo ya está contenido en la pregunta originaria con la cual se puede imaginar que comienza toda responsabilidad activa: ¿qué le sucederá si yo no me encargo de él? Cuanto más oscura sea la respuesta, más claramente se dibujará la responsabilidad" .

La última frase recuerda el tema central de esta heurística: porque nuestro saber sobre las consecuencias inesperadas (sobre los efectos perversos) de nuestras acciones es ínfimo, nuestra responsabilidad es más urgente. La primera marca la diferencia con los filósofos políticos clásicos, en particular con Hobbes; ellos también hacían del miedo un principio fundador de la política. Se recuerda en efecto cómo en Hobbes el estado de naturaleza es descrito como el lugar de "la guerra de todos contra todos". Esto significa que antes de que aparecieran las leyes que rigen la vida en sociedad, los hombres vivían en el temor permanente de la muerte violenta. Y para escapar de este sentimiento, es decir para acceder a la seguridad, aceptan entrar en un Estado regido por leyes. El temor es pues efectivamente la pasión política fundamental. No obstante, aquí su motor sigue siendo el egoísmo. Jonas quisiera convencernos en cambio de que en la ecología contemporánea, a diferencia de lo que ocurre en Hobbes, se trata de un "miedo para el otro", especialmente para las generaciones futuras.

Es imposible, por supuesto, y sin duda poco deseable, sondear los corazones y las tripas. Este tipo de genealogías siempre da lugar a procesos de intención. Parece claro, sin embargo, que el mandato altruísta de Jonas queda como voto piadoso, y esto, me parece, por una razón de fondo: no está claro, en efecto, cómo el sentimiento de temor, precisamente por ser un sentimiento, podría no ser egocéntrico antes que nada. Las generaciones futuras se reducen demasiado a menudo a la imagen de nuestros hijos, y la preocupación por preservar la vida en general se confunde con la de conservar la propia y la de los suyos. Nada más normal, por cierto. Sólo que también habría que pensar en lo siguiente: la ecología parece ser el primer movimiento político revolucionario fundado en la evacuación del riesgo de la muerte y hostil en todo a las utopías (es significativo que todo el libro de Jonas se dirija contra el *Principio de esperanza* de Ernst Bloch cuyo título parodia). En todas las revueltas de la juventud, incluyendo el movimiento de mayo de 1968, el heroísmo era, me atrevería a decir, de rigor -0 por lo menos, su puesta en escena constituía un paso obligado. Desde el momento en que la vida se vuelve un valor entre todos los demás, desde el momento en que la trascendencia desaparece puesto que ya no hay nada más allá o por encima de la biósfera, se entiende, en efecto, que uno prefiera "Ser rojo a estar muerto". Tal es, sin duda, el precio de la pacificación ecologista sobre el plano ético.

6. Ética y ciencia: el retorno de las morales objetivas. ¿Existen expertos en materia moral? La pregunta haría sonreír si no tomara cada día un carácter más real. En Estados Unidos, en Canadá o en Alemania, se ha convertido en un tema académico que suscita sin tregua más y más coloquios y publicaciones universitarias. Pero también en el resto de la sociedad se multiplican los "consejos de sabios", aparecen "comités de ética" en que científicos, juristas, filósofos o teólogos profesionales son llamados a emitir opiniones sobre cuestiones que atañen a la vida íntima de los individuos: procreaciones médicamente asistidas, implantes de órganos, experimentación sobre humanos, eutanasia, etc. Vemos desarrollarse la idea según la cual el conocimiento de los secretos del universo o de los organismos biológicos dotaría a los que lo poseen de una nueva forma de sabiduría, superior a la del común de los mortales. Pero no cabe duda de que en el campo de la ecología parece imponerse con el sello de la evidencia el sentimiento de que las ciencias de la naturaleza nos podrían proporcionar, en cuanto tales, enseñanzas inmediatamente aplicables en el orden de la ética y de la política. Problema filosófico clásico -¿cómo pasar de la teoría a la práctica?- pero que encuentra, bajo nuevas formas, una actualidad que realmente merece una reflexión. Porque siempre se corre el gran peligro de ver resurgir nuevos dogmatismos, cuando se pretende hallar modelos de conducta naturales, por lo tanto objetivos, incluso decidir *more geometrico* en dónde se sitúan el bien y el mal.

Sin embargo, es conocido el argumento desarrollado desde el siglo XVII por el filósofo escocés David Hume: de la simple consideración de lo que es, es imposible inferir lo que debe ser. En términos claros: una teoría científica bien puede describirnos la realidad tan adecuadamente como sea posible, y anticipar de modo tan plausible como se quiera las consecuencias eventuales de nuestras acciones, pero no por

23 Op. cit., p.301.

ello podremos sacar directamente algo de ella para la práctica. Aun si los servicios de medicina han determinado de modo totalmente convincente que el consumo del tabaco es nocivo para nuestra salud, conviene añadir un eslabón intermedio para sacar cualquier conclusión ética: se requiere en efecto que hagamos previamente de nuestra buena condición física un valor, para que los resultados del trabajo científico tomen la forma de un "¡no se debe!". Entonces, siempre es la subjetividad (un "yo" o un "nosotros") la que decide en última instancia valorar o desvalorar tal o cual actitud. A falta de una decisión, los imperativos que se pretende sacar de las ciencias siempre permanecen hipotéticos, ya que no pueden superar el marco de una formulación de este tipo: "Si no quieres atentar contra tu salud, entonces deja de fumar". Pero después de todo, aún es posible, al menos en este tipo de ejemplos que tocan el bienestar individual, tener otros valores que los de la conservación de sí, preferir por ejemplo una vida corta, pero buena, a una larga y aburrida existencia.

Si se acepta el argumento de Hume, se admitirá forzosamente que la moral no podría, en cuanto tal, ser un asunto de expertos. Ciertamente, los especialistas pueden tener, de ser el caso, un papel que desempeñar en la determinación de nuestras elecciones, cuando importa, por ejemplo, tomar en cuenta las consecuencias de nuestros actos y éstas son difícilmente previsibles. Para seguir con los ejemplos clásicos, un jefe militar que por no consultar a sagaces consejeros, llevara a sus tropas a una muerte segura, cometería una falta no sólo estratégica sino moral. Un político que, por ignorancia en materia de economía, redujera una fracción de la población al desempleo, se encontraría en una situación análoga. Ciertos errores, que hubieran podido evitarse tomando en cuenta conocimientos disponibles y efectivamente accesibles, pueden entonces ser considerados como faltas. Se admitirá también que el límite entre la ignorancia admisible y la que se juzgara culpable es difícil de fijar. De ahí los esfuerzos de la filosofía contemporánea por reformular los términos de una ética de la responsabilidad. No por ello deja de ser el experto como tal el que determine la elección de los valores, una vez admitida y situada la importancia de su intervención. Esta es una lección que tendría cierto interés en no olvidar: porque, de Lenin a Hitler, la pretensión de fundar la práctica en la objetividad de una ciencia de la naturaleza o de la historia siempre ha terminado en catástrofes humanas.

Sin embargo, es ésta la zanja que pretende colmar el ecologismo, y esto al menos en tres perspectivas muy diferentes. Primero, en la del utilitarismo que es hoy la doctrina principal que revalora la idea de un dictamen moral. No es difícil entender por qué: si se admite (el postulado, por supuesto, es un poco difícil de digerir, pero sin él todo se derrumba) que los intereses pueden ser objeto de un cálculo, entonces el experto moral por excelencia sera el "matemático de las pasiones". Así, por ejemplo, los utilitaristas discuten, como se vió, sobre el valor comparado del sufrimiento de los niños, de los animales o de los enfermos mentales, con la esperanza de que una ciencia exacta de los placeres y de los dolores nos permita al fin operar juicios éticos racionales.

Luego, en la óptica de una filosofía de la vida -o de la bio logía- la ecología puede esperar encontrar una fundación objetiva de la etica. La naturaleza contiene en sí misma ciertos objetivos, ciertos fines, por ejemplo el instinto de conservación y la voluntad de "perseverar en el ser", independientemente de nuestras opiniones y de nuestros decretos subjetivos: "fundar el bien o el valor en el ser, escribe Jonas, esto quiere decir saltar el pretendido abismo entre el ser y el deber 24". En este sentido, el hombre ya no será, como en el marco del humanismo republicano, ese ser autónomo que quiere ser el autor de las normas y de las leyes, sino solamente, porque él mismo es el producto más elevado de la naturaleza, el que las descifra, las abriga y se hace responsable de ellas. Aquí, la ecología se pone a soñar sobre ese Cosmos aristotélico, ese orden del mundo descubierto por la sabiduría teórica en la que todavía se podía detectar una justicia inmanente y leer el derecho, es decir la parte y el lugar que le tocan a cada uno. Diferenciándose de Jonas hasta en la terminología, Miche1 Serres no vacila en responder en estos términos al periodista que lo interroga sobre el fundamento de los valores: "El fundamento de los valores que presidirán (...) nuestras decisiones es muy sencillo: actuar de tal modo que la vida siga siendo posible, que la generación pueda seguir, que el género humano se perpetúe.. Así la vida de la especie entera llega a nuestras manos, fundamento tan exacto y fiel de las cosas mismas como el de las mismas ciencias. Estamos entrando en un periodo en que la moral se vuelve objetiva 25".

¿Exacto, simple, global, el fundamento de la ética? ¿Indiscutible, entonces? ¡Qué buena noticia! ¿Y si acaso sólo lo fuera en la mente de los que piensan acabar a toda costa con la indeterminación que es precisamente lo propio de la interrogación democrática?

Pero, paradójicamente, también hacia Hume y la tradición del empirismo se dirige una tercera tendencia de la ecología. Paradoja, en efecto, que requiere de atención, puesto que Hume, acabamos de recordarlo, parece el filósofo por excelencia que prohíbe el pasaje de la ciencia a la ética, del ser al deber-ser, del is al ought. En un artículo que llamó la atención, uno de los discípulos de Aldo Leopold, J. Baird Callicott, plantea el problema de modo ejemplar. En vez de tomar, como Hans Jonas o Michel Serres, la vía que consistiría en transgredir la prohibición humiana[26], prefiere mostrar que se puede muy bien pasar del ***is*** al ought y permanecer fiel a los principios del empirismo. Una postura decisiva, pues, si se admite que las ciencias positivas sobre las cuales la ecología quisiera fundar una visión moral del mundo son ciencias empíricas. Una demostración tanto mas necesaria cuanto que esa fundación científica de una ética ambiental no puede operar así, según J. Baird Callicott, más que en el marco del pensamiento humiano. He aquí su argumentación:

a) Se reconocerá que, a primera vista, la posición de Hume parece desfavorable al proyecto. Sin embargo, su Tra*tado de la naturaleza humana* no deja de insistir en él: ya que la naturaleza humana es globalmente la misma en cada uno de nosotros, las variaciones morales, como por lo demás las variaciones de gusto, son infinitamente menos considerables

24 Op. cit., p. 115.

25 Le Monde, 21 de enero de 1992.

26 En esta óptica, cf. Holmes Rolston III, "Is there an Ecological Ethic?", en Ethics,85, 1975. Cf. también, del mismo autor, "Are values in Nature Subjective or Objective?", en *Environmentul Etbics,* 3, 1981; Don E. Marietta Jr., "The Interrelationship of Ecological Science and Environmental Ethics", en Enui~onmental Ethics, 2, 1980.

de lo que se dice ordinariamente para sostener argumentos escépticos. En verdad, las diferencias, muy reducidas, son excepciones que se deben interpretar, ya sea como desviaciones en relación a la normalidad natural (el mal se identifica aquí con lo patológico), ya sea como una falta de cultura de esta naturaleza que por supuesto gana con ser elaborada (el mal es desde entonces una de las figuras del "salvajismo").

b). Entonces, en el mismo Hume encontramos el eslabón perdido: la mediación entre ser y deber -ser puede muy bien efectuarse por la naturaleza universal del hombre. Para tomar el ejemplo hablado puesto en acción por J. Baird Callicott, uno no le dirá a su hija: "No debes fumar porque es malo para la salud", sino "1 O: fumar cigarrillos es malo para la salud; 2": tu salud es una cosa hacia la cual, es una cuestión de hecho, tienes una actitud positiva (para hablar en el lenguaje de hoy -Hume hubiera evocado, de modo más florido, una "pasión o un sentimiento caluroso"). 3º: entonces, no debes fumar cigarrillos".

c). El silogismo puede extenderse a la ecología entera. Se dirá entonces que:

> 1: Las ciencias biológicas han revelado que la naturaleza orgánica era una totalidad sistemática integrada, que la especie humana es un miembro no privilegiado del continuum orgánico, y que, en consecuencia, la depredación del medio ambiente amenaza la vida humana, la salud y la felicidad;
> 2: nosotros, seres humanos, compartimos un interés común por la vida humana, la salud y la felicidad;
> 3: en consecuencia, no debemos violar la integridad y la estabilidad del medio ambiente natural...

El razonamiento de J. Baird Callicott tiene el mérito de la coherencia.. pero dentro del marco humiano. Porque fuera de ese marco, choca con dos dificultades por lo menos. La primera es que su imperativo moral nunca es sino hipotético. En efecto, sin duda se puede admitir que como seres biológicos a todos nos importa nuestra salud. Pero al menos sin dejar de precisar: "hasta cierto punto". Porque la salud no es para cada uno y en todas circunstancias un valor absoluto. Aunque "asertórico", es decir que descansa en un hecho empírico, el imperativo de J. Baird Callicott sigue pues siendo relativo. Para volverlo categórico, habría justamente que adjuntarle condiciones no referidas a hechos y decir, por ejemplo: "no fumes, no sólo simplemente porque, al importarte tu salud, por decir así ya lo deseas, sino también porque tienes, por ejemplo, la obligación moral de seguir vivo lo más posible para educar a tus hijos, para ayudar a los desheredados o para cualquier otra tarea que apunte a cumplir un servicio para los otros".

La tesis neohumiana sobrepasa el nivel de lo que habría que llamar una "etología", no una ética: ni hablar, en efecto, de normas morales que deberíamos esforzarnos en aplicar, sino únicamente de un análisis, no normativo, de lo que, *de* facto, los humanos (según Hume o Callicott) deben supuestamente amar o aborrecer. Nos quedamos entonces en la inmanencia absoluta de los criterios éticos que se identifican con lo que la antropología empírica nos enseña sobre la psicología humana (o humiana.. .): el bien, en otros términos, se confunde con la persona misma de "la gente honrada".

Pero también vemos aparecer nuevamente el peligro de una pretendida fundación de la ética sobre la ciencia: partiendo de la idea de que existe en principio una naturaleza humana "sana e idéntica" en cada individuo, paulatinamente somos llevados a identificar toda práctica supuestamente desviante con una actitud patológica. En el límite, el mal se confunde con la anormalidad: hay que estar loco para fumar, para no amar a la naturaleza como conviene, etc. -por eso J. Baird Callicott no vacila en decir que "habría que recetar el auxilio de un consejero psicológico" al que negara la validez del silogismo ecologista, retornando así, sin duda involuntariamente, uno de los peores aspectos del proyecto marxista de una deducción de la ética a partir de la ciencia.

Como escribe Bi11 Devall, en un pasaje que traiciona, en negativo, el fondo de su pensamiento: la civilización moderna es aquella en la cual "lo nuevo está más valorado que lo antiguo y el presente más que las generaciones futuras[27]". De donde se puede concluir que el ideal de la ecología profunda sería un mundo en el que las épocas perdidas y los horizontes lejanos tendrían la precedencia sobre el presente. No es casual, por lo tanto, que no deje de dudar entre los motivos románticos de la revolución conservadora y aquellos, progresistas, de la revolución anticapitalista. En ambos casos, es la misma obsesión por acabar con el humanismo que se afirma a veces de modo neurótico, al punto que se puede decir legítimamente que la ecología profunda hunde algunas de sus raíces en el nazismo y alza sus ramas hasta las esferas más extremas del izquierdismo cultural.

27 Loc. cit. p. 301.

Recuerdo. Bronce, 1981.