

Ecologismo personalista: ecos de premodernidad

Por JOSE LUIS SERRANO, JOSE LUIS SOLANA,
FRANCISCO GARRIDO y ANTONIO M. PEÑA

Granada, Jaén

Comentario crítico de los siguientes libros:

BALLESTEROS, Jesús (1989) *Postmodernidad: decadencia o resistencia* (Madrid, Tecnos, 1989) (En adelante, PDR).

BELLVER, Vicente (1994), *Ecología: de las razones a los derechos* (Granada, Comares, col. «Ecorama» n.º 4, 1994) (En adelante ERD).

BALLESTEROS, Jesús, (1995) *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, (Madrid, Tecnos, 1995) (En adelante EP).

I. INTRODUCCION ¹

Varios motivos justifican que estos tres libros sean comentados

1. Unas breves palabras sobre la gestación de este texto: recién aparecido el libro de Vicente Bellver (ERD), el profesor J.J. Gil Cremades propuso a uno de los autores de este comentario (J.L. Serrano) comenzar un debate en las páginas del Anuario. Este, a su vez, propuso al director del AFD incluir en el debate a los compañeros de Granada y Jaén que de una u otra forma trabajan en el ámbito de la Ecología jurídica y política. En el transcurso, apareció publicado el libro del profesor Ballesteros (EP) y, finalmente, los firmantes tomamos dos decisiones: fusionar lo que eran varios textos diferentes en uno colectivo y abarcar con el comentario tanto al *Ecologismo personalista* como al otro libro (PDR) que ya publicara Jesús Ballesteros en 1989. No sobra añadir que, al escribir esto, nos constituimos, por primera vez, en una suerte de «escuela andaluza de ecología política»; constitución que debemos exclusivamente a la diferencia con la «escuela valenciana», escuela que, ciertamente, existe —cosa que no se puede predicar tan tajantemente de la nuestra— y de cuyos frutos nos congratulamos. Si, al final, las dos escuelas acaban naciendo todo se deberá al cuidado y agudeza del profesor Gil Cremades en la dirección del Anuario.

conjuntamente. En primer lugar, la propia palabra de los autores: Bellver dice que su libro constituye «un primer resultado» del equipo *Ecología Política y crisis de civilización*, equipo de investigación del que, por otra parte sabemos que forman parte el propio Bellver y Jesús Ballesteros (EP, 10). Según Vicente Bellver, el libro (de «inminente aparición» en el momento de la publicación del suyo) *Ecologismo personalista* de su maestro Jesús Ballesteros ha sido «la cuadrícula sobre la que he escrito estas páginas» (ERD, 7). Y, finalmente, según Ballesteros, la *Ecología personalista* «constituye un desarrollo de algunas de las ideas apuntadas ya en mi trabajo anterior *Postmodernidad: decadencia o resistencia*» (EP, 10).

El segundo motivo para la crítica conjunta es que los tres parten de lo que, a nuestro juicio, es un acierto metodológico: *la consideración de la crisis ecológica como crisis civilizatoria*. Ambos autores —maestro y discípulo— han entendido perfectamente que la crisis ecológica además de planetaria porque afecta al conjunto de la especie es civilizatoria porque debe ser puesta en relación con cuestiones tales como la ingeniería genética; la situación de la mujer en el tercer mundo; el tecnocratismo; el estatalismo y el mercantilismo; los gastos militares y el comercio legal de armamentos; la despolitización y la imposibilidad de la democracia directa; la falsa y aparente soberanía del individuo moderno; el reduccionismo de la ciencia moderna o la ideología del crecimiento expansionista, por poner sólo ejemplos citados por ambos autores.

En efecto, los tres trabajos parten de la tesis en virtud de la cual existe un sustrato ético-político común que atraviesa la crisis ecológica, el patriarcado, los problemas del orden internacional o la crisis de identidad del sujeto. Sustrato ecocida frente al cual el ecologismo personalista formula un nuevo imperativo categórico: «Obra de tal modo que tu nivel de consumo pueda convertirse en máxima de conducta universal por ser compatible con condiciones de vida dignas para la presente y futuras generaciones». Este imperativo permite deducir una ética ambiental comprensiva de principios como el de la necesidad biológica de la naturaleza, el de las condiciones de incertidumbre, el de los intereses de las generaciones futuras, el de la pluralidad de usos de la naturaleza, el del derecho al ambiente como necesidad social emergente o el de las preferencias cualificadas (ERD, pp. 148-151).

Y, a su vez, a partir del sistema ético-ambiental que subyace a los tres libros pueden deducirse propuestas políticas —en general muy asumibles— que bien leídas diseñan un completo programa político del ecologismo personalista, a saber: una fuerte apuesta por la libertad y la igualdad en un contexto de solidaridad para superar el individualismo moderno; la revisión de la noción de soberanía nacional en especial en lo que a la propiedad de los recursos naturales se refiere (EP, 45, 62 y 70 y ERD, 187); la apuesta por la «economía moral» (Thompson) y por un Estado ambiental planificador, esto es que ordene jurídicamente el mercado según criterios ecológicos (ERD, 293); la crítica ra-

dical al consumismo del Norte como causa fundamental de la crisis ecológica (EP, 68); el pacifismo y el antimilitarismo; la reivindicación de la primacía de determinados valores tradicionalmente considerados como femeninos y el rechazo del etnocentrismo (EP, 42-43).

La metodología globalizante, la directriz ética y el programa político de Ballesteros y Bellver son plenamente compartidos por nosotros. Por eso —delimitado como tenemos al adversario común— tal vez tácticamente interesara callar ahora, poner aquí punto y final a este comentario y continuar en la seguridad de que los profesores valencianos seguirán apareciendo junto a nosotros en las fotos de familia del paradigma ecológico y en las fotos de barricada de la oposición al sistema mundial de contaminación ambiental, social y psíquica. Sin embargo y aún a riesgo de provocar la satisfacción del adversario ecocida, vamos a exponer ahora siete discrepancias académicas con la escuela valenciana. Estamos seguros de que las siete abrirán un debate enriquecedor para ambas partes porque, además de amigos y aliados, somos investigadores y, como es sabido, los debates en la comunidad científica —al permitir la extracción de síntesis— se parecen más a las contradicciones lógicas que a las confrontaciones de trenes.

II. PRIMERA DISCREPANCIA: EN TORNO A LA ETIOLOGIA DE LA CRISIS ECOLOGICA

Vicente Bellver (ERD, 101) suscribe la tesis de Erwin Lazslo según la cual: «La crisis mundial del siglo XX también podría verse como el fracaso de la civilización moderna al no tomar en consideración los conceptos morales de las tradiciones religiosas y espirituales, y no haberlos incluido en sus decisiones sociales, económicas y políticas». Para Bellver, «la crisis de la civilización moderna occidental encuentra una de sus raíces en el olvido de la dimensión religiosa. Este olvido ha contribuido, entre otras cosas, al desastre ecológico que venimos padeciendo» (ERD, 101-102). Jesús Ballesteros siguiendo a Moltmann, considera que «la explotación ilimitada de la naturaleza procede del olvido de la noción de creación» (EP, 38).

Esta interpretación de la etiología de la crisis ecológica es, a nuestro juicio, más premoderna que postmoderna. En efecto, una interpretación ilustrada atribuiría las lacras de la modernidad a un adormecimiento de la razón práctica en tanto que instancia de control de las posibilidades de una racionalidad científica incontrolada y dominada por la ideología del progreso. Frente a esta postura, la interpretación preilustrada ve el origen de la crisis en delirios racionales derivados del olvido de la tradición (véase Muguerza, 1991, p. 9-36).

Nosotros, sin embargo, tendemos a pensar —y aquí discrepamos de la escuela valenciana— que, en cierta medida y con serias matizaciones, la Ecología política es heredera del espíritu crítico y emancipa-

torio de la Modernidad. Ahora bien, la Ecología política —y aquí coincidimos— parte también de la crítica al programa moderno en aquello que éste tiene de metarrelato alienante. La Ecología política sabe que la Modernidad, pese a rechazar la existencia de verdades absolutas y reveladas, contiene el virus fundamentalista en la medida en que «sacraliza» un conjunto de procedimientos formales, tanto cognoscitivos como morales, propios del método científico «descubierto a lo largo de la revolución científica y codificados por la Ilustración» (Gellner, 1992, p. 101); y en la medida en que está todavía instalada en la «voluntad de fundamento» que vincula a la metafísica occidental y a la racionalidad científico-técnica.

Coincidiremos con Ballesteros y Bellver cuando se trate de poner de manifiesto el monolitismo moral, epistemológico o político radicalmente contrario al propio espíritu ilustrado y a la irrenunciable pluralidad-complejidad de lo real que el paradigma ecológico expresa. Pero igualmente, se nos hace preciso reconocer la necesidad de incorporar al programa de la Ecología política aquello que en la tradición ilustrada estuvo siempre en los pliegues de la misma: la crítica, el mejor antídoto contra cualquier fundamentalismo. El fundamentalista puede aprender, pero logra interpretar lo nuevo aprendido como una mera ejemplificación de algún dogma general: «Un profesor de física —cuenta Bunge, 1982, p. 130— de una universidad islámica, a quien yo le había preguntado si también la mecánica cuántica estaba contenida en el *Kor'án*, me contestó muy suelto de cuerpo y en público: “Por supuesto, con tal que se la interprete debidamente”». Lo que ya no reconoce Mario Bunge es que su lectura de la mecánica cuántica no deja de ser otra interpretación.

Del mismo modo, para Vicente Bellver la ciencia y la teología no se contradicen ni un ápice... siempre que a ésta se la interprete correctamente: «las ecofilosofías humanistas partirían de la consideración de la naturaleza como creación divina. Esta última concepción de la naturaleza no responde (...) a la pregunta **cómo** funciona la naturaleza, sino a la más radical de **qué** es la naturaleza. Precisamente por encontrarse en un plano distinto de las otras dos respuestas, la postura creacionista puede asumir en cada momento aquella hipótesis que la ciencia sustente como más veraz, informando siempre esas posturas desde un nivel superior». (ERD, 10).

Sintetizando nuestra primera discrepancia: no decimos que el ecologismo personalista sea fundamentalista (en el sentido grosero que hoy la prensa occidental utiliza habitualmente como insulto) pero sí decimos que no toma de las tradiciones ilustradas los suficientes antídotos para prevenir el fundamentalismo.

III. SEGUNDA DISCREPANCIA: SOBRE LA RELACION ENTRE MODERNIDAD Y CRISTIANISMO

Max Weber puso de manifiesto la conexión entre modernidad y cristianismo y sostuvo que no es posible establecer una teoría coheren-

te de la modernidad sin hacer patente esa conexión. Una interpretación de esta íntima conexión entre modernidad y cristianismo, como de las análogas con la ciencia y la tecnología modernas o con el individualismo, no son abordadas críticamente en las obras analizadas.

Afortunadamente, la laguna se suple en parte con la obra de Peter Koslowski, autor que, como Ballesteros y Bellver, propugna una superación cristiano-postmoderna de la modernidad (Koslowski, 1994, pp. 969-989) que permita la negación de toda responsabilidad del cristianismo en la crisis ecológica. Sin embargo, a pesar del trabajo de Koslowski sigue faltando en el ecologismo personalista un espíritu autocrítico con la propia tradición o, al menos una distinción del tipo de la que hace Passmore, 1976 p. 24, quien manifiesta que si bien hoy tiende a prevalecer la interpretación del Génesis en virtud de la cual el hombre es sólo administrador, la otra interpretación posible, «la del hombre con derecho a gobernar como déspota absoluto, ha sido durante mucho tiempo dominante». De este modo, el cristianismo «nos ha animado» «a considerarnos señores absolutos de la naturaleza» (Passmore, 1976 p. 28). Por tanto: «Lo que puede argüirse con fundamento es que el cristianismo alentó determinadas actitudes frente al mundo natural. Lo conceptuó más como fuente de suministro que como objeto de contemplación, dio licencia al hombre para que lo tratase sin reparos, despojó a la naturaleza de su carácter sagrado y vació nuestra conducta para con ella de contenido moral» (Passmore, 1976 p. 35).

Una conclusión similar se extrae al analizar las relaciones entre el cristianismo y el surgimiento de la ciencia y la tecnología moderna. Según Leszek Kolakowski, (1985, p. 59), «al designar al hombre como señor de la tierra y al subordinar la Naturaleza a sus necesidades, la tradición judeo-cristiana estimuló el gran impulso al progreso tecnológico y científico sobre el que iba a construirse la civilización occidental».

También la crítica reiterada de Ballesteros y Bellver al individualismo «propio de la Modernidad» (véase por ejemplo ERD, 184) debería haberse tamizado con afirmaciones de este otro tipo: «el individualismo moderno no hace sino introducir en el mundo, terrenalizar, mundanizar, al individuo cristiano extramundano (...)» Aranzadi, 1993, p. 15. También Deleuze (1993, 27-35) muestra cómo la disociación y la oposición «cristiana» entre la Naturaleza y el Espíritu se transformó en la oposición burguesa entre la vida privada y el Estado, cómo existe una relación, en modo alguno contingente, entre Cristianismo y burguesía, entre la vida espiritual cristiana y el *modus vivendi* burgués. Como escribe Tejada, (1993, p. 36), Deleuze ha mostrado cómo el Cristianismo «es en buena parte responsable de la derivación burguesa consistente en la trascendencia de un Estado-máquina con respecto a una sociedad atomista formada por personas privadas, preocupadas solamente por su propiedad y su bienestar».

Sintetizando nuestra segunda discrepancia: no afirmamos que sea imposible un programa ecopersonalista inspirado en el cristianismo, lo que sí afirmamos es que ese ecologismo personalista no puede construirse sin la consideración de las fuertes críticas de Deleuze, Tejada, Passmore, Aranzadi o Kolakowski...

IV. TERCERA DISCREPANCIA: SOBRE LA CLINICA DE LA CRISIS ECOLOGICA

Con Schumacher, Jesús Ballesteros considera que: «El moderno experimento de vivir sin religión ha fracasado y, una vez que hemos entendido esto, sabemos cuáles son nuestras metas postmodernas». (PDR, 144-145). «La base de la revuelta como alternativa a la Modernización occidental (...) sería el arraigo en la tradición cultural y religiosa del pueblo» (PDR, 124). Se trataría de defender «la recuperación de las tradiciones religiosas premodernas como presupuestos para la resacralización del hombre». (PDR, 125). De este modo, uno de los aspectos de «el mensaje más hondo del modo de pensar ecológico» consiste en «recuperar la unidad perdida del hombre (...) con Dios». (PDR, 143). Este retorno al cristianismo encuentra su referente teórico en el «magisterio pontificio» de Juan Pablo II, que según Vicente Bellver «se ha convertido, para personas de distintas confesiones y culturas, en la principal autoridad moral del planeta. «El Magisterio reciente de la Iglesia católica sobre las cuestiones relativas al medio ambiente y al desarrollo» «ofrece, desde una racionalidad ecuménica y trascendente, elementos valiosos para la construcción del nuevo paradigma» (ERD, 102, 109, 115, 124, 128).

Para la clínica ecopersonalista de la crisis y para una teoría creacionista del derecho subjetivo al ambiente urge, por tanto, clarificar el mandato divino recogido en el Génesis: «Creced y multiplicaos; llenad y dominad la tierra» (I, 28-29), entendiéndolo no como la transmisión por parte de Dios a los hombres de un derecho de absoluta disponibilidad sobre la tierra, un *ius utendi et abutendi*; sino como un derecho inalienable cuyo contenido se centra en cuidar y perfeccionar la creación y mediante el cual Dios haría a los hombres partícipes de Su poder creador: el hombre puede cuidar de la naturaleza gracias a que es «semejante a Dios» (EP, 37).

Esta segunda interpretación, estiman tanto Ballesteros como Bellver, ha sido «la postura de la Iglesia Católica a lo largo de los siglos» (ERD, nota 118). Los problemas sólo aparecen cuando, tras los procesos de laicización y secularización instados por la racionalidad moderna, el dominio del hombre sobre la creación se emancipa por completo de su dependencia respecto de la trascendencia» (ERD, 110).

Confróntese esta postura con la de Passmore, (1976, p. 210): «La concepción “administradora” se ha adscrito no pocas veces al cristia-

nismo. Disiento. Surge aquélla cuando el hombre, eslabón de un proceso evolutivo, se contempla pleno de responsabilidades frente al futuro, responsabilidades que genera el afán de preservar y desarrollar lo que se ama. En esencia, es éste un concepto peculiarmente moderno y occidental, que se remonta a Kant. La importancia que para la ecología tiene es manifiesta».

Sintetizando nuestra tercera discrepancia: no decimos que sea imposible la construcción de una teoría creacionista del derecho subjetivo al ambiente, si afirmamos que tal construcción resulta más fácil por el lado evolucionista y que, en todo caso, cae sobre el ecologismo personalista la carga de la prueba de lo contrario.

V. CUARTA DISCREPANCIA: SOBRE EL CONTEXTO PARADIGMÁTICO, LA RACIONALIDAD AMPLIADA E INTEGRAL

Constatada la naturaleza moral del problema, su solución en un contexto paradigmático pasa por la construcción de una forma de racionalidad «sustitutoria de la propia de la Modernidad e impulsora de un cambio epocal» (ERD, 1). La postmodernidad persigue una «razón integral y ampliada» (PDR, p. 13). Exige la presencia, junto a la científica, de la razón práctica y la razón contemplativa.

Hasta aquí de nuevo de acuerdo. Ahora bien, no podemos compartir la concepción de la integralidad y la ampliación de los horizontes de la racionalidad práctica en los términos ofrecidos por Vicente Bellver (ERD, 104 y 126), porque en él esta mutación epocal parece reducirse a la recuperación del elemento religioso en la racionalidad humana, en el marco teológico esbozado por Juan Pablo II. A nuestro juicio, el resultado sería una racionalidad deficiente y excluyente. Deficiente porque esta racionalidad sería fácilmente acusable de ser una estrategia para excluirse del juego científico-racional. El cambio del paradigma moderno al paradigma ecológico exige, por el contrario, establecer territorios de diálogo y de confrontación entre el primero y el segundo, de tal modo que los múltiples «juegos de lenguaje» de que están compuestos, puedan encontrar zonas difusas de intercambio.

Dado que el paradigma ecológico habita en la frontera epocal (cuando lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer) su confrontación con la racionalidad científica moderna debe resolverse también en el terreno de juego de ésta. En todo caso, la incompatibilidad entre la racionalidad integral de la Ecología y la racionalidad científica de la Modernidad no puede resolverse en un solo campo y sin partido de vuelta. Por eso, es unilateral la afirmación de Juan Pablo II en virtud de la cual ambas han sido insufladas por el Espíritu Santo, ambas son compatibles porque ocupan territorios diferentes y ambas son visiones complementarias e igualmente válidas del mundo.

Nosotros no vemos la cosmovisión moderna y el paradigma ecológico, como habitaciones de un mundo separadas por tabiques y que, por lo tanto, puedan existir complementariamente cada una en su función. Pensamos, por el contrario, que la racionalidad integral y la racionalidad mecanicista son dos cosmovisiones altamente complejas, que se comunican y diferencian entre sí no *more geométrico*, no como dos máquinas, sino como dos organismos vivos separados por membranas que vibran y no por muros que se derriben o respeten.

VI. QUINTA DISCREPANCIA: SOBRE EL COMUNITARISMO

Junto con Bellah, Vicente Bellver critica al individualismo y al liberalismo y reivindica aspectos del comunitarismo norteamericano. Para Bellver, «el liberalismo subraya el significado de los compromisos puramente contractuales y olvida todas aquellas relaciones que no son elegidas sino recibidas, y que son las que definen el ser de cada uno y la vida de la sociedad» (ERD, 175) y el individualismo surge cuando la idea de individuo se desvincula de la tradición religiosa bíblica (ERD, 178).

Por nuestra parte creemos, efectivamente, que uno de los retos más acuciantes de la Ecología política es la reconstrucción de las *subjetividades rotas* en el proceso de mercantilización —de cosificación— capitalista: la despolitización y homogeneización massmediáticas son los obstáculos en este proceso; la configuración de individuos responsables plurales y rebeldes, el objetivo. Para nosotros —como también para Ballesteros y Bellver— la recuperación de la comunidad como referente juega un papel en el proceso descrito, pero no creemos que la vía a seguir sea la del comunitarismo norteamericano, y desde luego, entendemos con Pietro Barcellona (1992, 70) que la cuestión es la de si «¿es posible hacer valer la instancia de la “comunidad” más allá de la abstracción del Estado y de la miseria de las relaciones económicas de mercado?». A esto no puede responderse mediante el simple recurso a Dios ni mediante la reconstrucción de un sentido humanista de la existencia. Cuestión que abordamos enseguida.

VII. SEXTA DISCREPANCIA: EL ECOLOGISMO NO ES UN HUMANISMO

Este es un punto que requiere una especial atención. Frente al giro humanista del paradigma ecológico tal y como es concebido por Jesús Ballesteros y Vicente Bellver, entendemos nosotros que el ecologismo es una suerte de revuelta contra el humanismo. Así vista, la propuesta de los profesores valencianos es para nosotros un intento de recuperar para el antropocentrismo humanista algo que ya está en la agenda de la biopolítica del biocentrismo. Tomemos como ejemplo la frase (signifi-

cativamente destacada en EP como apoyo de la afinidad entre el humanismo y el ecologismo) de la declaración final de la Conferencia de Río de 1992 : «De todas las realidades mundanas el hombre es la más valiosa».

Dicha por un humano y sobre sí mismo, la frase revela una marcada superioridad antropocéntrica. Pero además, y desde un punto de vista intelectual, es la palabra del monólogo, ontológicamente autista, no es la palabra del diálogo. El hombre valora al hombre y lo valora «más», el hombre se autocuantifica con respeto a sí mismo a través del valor, a través de esa forma de cuantificación metafísica venida a menos, de esa unidad de cambio universalizada en la evolución seudosecularizada desde los trascendentales medievales hacia el humanismo burgués.

La frase, por lo tanto, o bien no dice nada o bien es una tautología. Si fuese una tautología diría aquello que todas las tautologías dicen y que no es sino lo que esconden. Dice pues lo que no quieren decir, el «humano, demasiado humano», el antropocentrismo. Algo que aparece continuamente en la obra de Jesús Ballesteros como discurso sobre el «ser-ahí» en cuanto hombre-sujeto: sustancia. Las derivaciones posteriores (claramente perceptibles en el progresivo movimiento de desvelamiento desde PDR hacia EP) nos enseñan que Dios y hombre son intercambiables, «*salva veritate*». El «Ser Supremo» y el *suiectum* son el centro. El resultado no es un discurso sobre la vida, sino sobre su creador. Un discurso que no es biocéntrico sino teo-antropocéntrico. Un discurso creacionista que, al menos, debería hacer frente al hegemónico evolucionismo y anticreacionismo (termodinámico) del paradigma ecológico.

¿Significa esto que nosotros no reconocemos diferencias entre la especie humana y las especies restantes? Claro que no, pero el argumento de la diferencia no es ontológico, sino fenomenológico. No reconocemos superioridad, sino sólo diferencias constitutivas de la especie: simplemente en nuestra percepción fragmentaria (y toda percepción es fragmentaria) la especie humana es distinta. Existe, pues, una preferencia fenomenológica por la especie humana sobre las otras. Pero éste es un criterio ecológico de supervivencia y de autonomía en la responsabilidad de la vida y de la diferencia. La responsabilidad ontológica nos conduce a la diferencia y la preeminencia fenomenológica de nuestra especie con relación a otras. Pero la preferencia no es la única relación deducible de la diferencia. Por el contrario, la discriminación y la superioridad de la valoración humanista sí que está indisolublemente ligada con un reduccionismo ontológico («olvido del ser») en beneficio de lo óntico (la especie propia del decir: la humana).

El discurso humanista de Ballesteros hace depender todo del «deber», de un deber de lo superior, que es lo interior del sujeto. Debemos respetar a los que son ontológicamente distintos e inferiores por el texto de la ley del Legislador así lo dice: lo único que está ontológicamen-

te determinado en el ecologismo humanista es el obedecer, una obediencia a la voluntad sin límites del sujeto creador.

De otro lado, la autovaloración del Hombre, tal y como la entiende el ecologismo personalista puede derivar hacia el fetichismo. Se predica el fetichismo cuando se atribuye un valor a una sustancia y el valor se convierte en una propiedad *per se* de la sustancia. Esta misma operación la encontraremos en la base de la cultura ecocida en la medida en que nos permite constituir relaciones eminentemente sociales a partir del esquema cosa-valor. El resultado es que ese Hombre humanista no es el «pastor del ser», ni «el señor del cuidado», ni «el caballero de la piedad» sino que es el «policía del ser», «inspector del mundo de la vida» y «el colono de la naturaleza».

Sintetizando nuestra sexta discrepancia, aunque compartimos con Ballesteros y Bellver la preferencia por los humanos, creemos que es muy distinto deducir esta preferencia de la diferencia fenomenológica que de la diferencia ontológica.

VIII. SEPTIMA DISCREPANCIA: SOBRE EL CONTROL DE LA NATALIDAD Y DE POR QUE LA MATERNIDAD NO ES CONSTITUTIVA DEL GENERO FEMENINO

La solución dada al problema del patriarcado y las relaciones hombre-mujer por Jesús Ballesteros apunta en el mismo sentido. Señala que la Modernidad reduce el puesto de la mujer a su sede en la familia (PDR, 128). No obstante, el confinamiento de la mujer en el hogar es doctrina cristiana. La doctrina firme de la Iglesia sigue siendo «que la mujer pertenece a la casa y que su función allí es la de servir» (PDR, 99). Para Ballesteros, «lo específicamente femenino», «los caracteres diferenciales de la mujer», «van íntimamente unidos a su posibilidad de ser madre» (PDR, 132). Ballesteros critica el feminismo de Simone de Beauvoir y de S. Badinter por «negar el “instinto materno”» y «defender el aborto» (PDR, 131). Vicente Bellver se manifiesta del mismo modo: «La especificidad de los valores femeninos proviene precisamente de la maternidad y, por tanto, anular la maternidad es anular la feminidad. La defensa de las mujeres como género tiene uno de sus puntos fuertes en la lucha por facilitar unas condiciones laborales, económicas y sociales que hagan posible una maternidad libre y por eliminar todas aquellas trabas que, en el caso de una concepción, dificultan a la mujer la posibilidad de llevarla a término». (ERD, nota 191 a pie de p. 259). De este modo la defensa de la mujer está conectada con la maternidad. Defender a la mujer es defender la maternidad (EP, 102).

No considera Bellver necesario controlar el índice de crecimiento demográfico pues mediante un «uso razonable» de los recursos del planeta podrían atenderse «todas las necesidades básicas de los seres

humanos» (ERD, nota 144 a pie de p. 143). Además, con Pablo VI, opina que la aceptación de la planificación controlada de los nacimientos como remedio eficaz para eliminar los problemas de desarrollo supondría «dedicarse a disminuir autoritariamente el número de los convidados en vez de multiplicar el pan que se reparte» (*cit.* en ERD, p. 119), supone una indebida limitación del acceso a la vida (ERD, 122). La planificación demográfica debería plantearse, no como reducción de la natalidad, sino como defensa de los derechos humanos en relación con los problemas de exceso o falta de densidad de la población. No hay problemas de incremento de la población sino de falta de densidad de población. (EP, 72-73).

Muchas de las críticas lanzadas contra el neomaltusianismo y la *deep-ecology* son acertadas (ERD, 21-28 y 50-54). Jesús Ballesteros critica con dureza las propuestas demográficas de los Ehrlich (EP, 25-28). Sin embargo, su crítica no tiene en cuenta que el matrimonio Ehrlich, además de criticar la superpoblación del planeta, reconoce que el control demográfico no es la panacea, pero que sin él la causa ecologista está perdida. Ballesteros y Bellver creen que abogar por el control demográfico es imperialismo y explotación occidental del Tercer Mundo y están convencidos —como nosotros— de la naturaleza ecocida del capitalismo, pero —a diferencia de ellos— nosotros suscribimos las tesis de los que creen que la superpoblación es un problema con una real dimensión ecológica y que se hace preciso su control.

Nos sorprende también el optimismo de las propuestas demográficas de Jesús Ballesteros y Vicente Bellver que acaban coincidiendo con las más descarnadas propuestas marxistas y capitalistas de los partidarios del crecimiento sin límites, unos por la fe en la distribución y los otros por la ciega confianza en la potencialidad de absorción poblacional y en los no-límites de la tecnología.

Pero hay algo que nos separa más radicalmente, y donde una vez más vemos reflejada la naturaleza premoderna y no posmoderna del discurso de Ballesteros y Bellver: la negación de la autodeterminación de la mujer y la vinculación (propia del realismo metafísico) de la condición femenina a la posibilidad biológica de la maternidad. Para ellos la mujer está encadenada a una serie de sumisiones que empiezan por la anatomía y la fisiología y concluyen en el papel especial que los designios de la providencia le han otorgado como reproductora de la especie. Para nosotros la condición femenina es una condición construida y no dependiente en exclusividad a la maternidad. El destino de cada mujer pertenece a su propia libertad y no puede ser coartado desde proyectos más o menos biológicos y/o trascendentes. La autodeterminación es una de las vías de fugas del discurso moderno hacia el posmoderno, una de las grietas que abrió la revuelta del 68, y que hizo decir a Foucault que después de Mayo «ya nadie estaba autorizado a hablar en el nombre de nadie».

IX. PARA TERMINAR: UNAS PALABRAS SOBRE LO SAGRADO

Nuestra crítica a la onto-teología del humanismo que se expresa en el «fundamento trascendente» que los autores dan al discurso ecológico, no reside en una toma de postura en la polémica entre teísmo y ateísmo o entre espiritualismo y materialismo, dialéctica que como ya advirtió hace años Bataille se muestra cada vez más como un recurso «para no pensar». Nuestra crítica puede formularse diciendo que curiosamente, y tras el proceso descrito de valorización-sustanciación, la gran sacrificada en los textos de Jesús Ballesteros y de Vicente Bellver es la dimensión sagrada del ecologismo.

Para nosotros, lo sagrado aparece continuamente mostrado en la forma de la emergencia del pensar ecológico. Lo sagrado no puede ser redicho en el hueco del silencio dejado por la muerte de Dios y del sujeto, y menos bajo la retórica vergonzante de un «nuevo humanismo» que desentierra al «Dios y al hombre de los filósofos». Hace falta todavía mucho más silencio y un nuevo ritmo para poder pronunciar las palabras que inauguren esta recuperación de lo sagrado. La crítica y el pensar ecológico están en ese camino de epifanía pero la apologética de los textos de Jesús Ballesteros puede bloquear ese camino (pese a las buenas intenciones, pese a las buenas intuiciones).

Para terminar diremos que nuestra satisfacción al escribir estas páginas ha sido cuádruple: en primer lugar, como profesores de Filosofía del Derecho es realmente gratificante comprobar cómo la cuestión ecológica entra en los programas de docencia e investigación del área y además lo hace con plena dignidad y rigor en su tratamiento. En segundo lugar, como investigadores en los campos del paradigma ecológico nuestra satisfacción proviene de comprobar la envergadura de la aportación de los autores a estas materias. En tercer lugar, admitimos una vez más que se dan diagramas asociativos entre nuestras propuestas y las del ecologismo personalista de Ballesteros y Bellver como el ecologismo sincero y todos los puntos ya subrayados en la introducción de este texto. En cuarto lugar, admitimos con satisfacción la coincidencia en el seno del paradigma ecológico.

Y podemos congratularnos de todo esto precisamente porque nuestra concepción del paradigma ecológico no es superadora ni excluyente de otros paradigmas con los que el ecológico quiere convivir, y a los que aspira a integrar en un universo pluralista. Es por esto por lo que la existencia de zonas difusas de compenetración entre el ecologismo y el humanismo, u otros modelos diferentes y opuestos, es algo absolutamente necesario en la formación de consensos sociales, intelectuales y políticos sobre las amenazas derivadas de la crisis ecológica y las alternativas convenientes.

Para terminar, creemos que es justo expresar las cuatro satisfacciones en forma de felicitación y advertencia. Felicitamos a la escuela ecopersonalista de Valencia y le advertimos que el mantenimiento y

fomento de esos «paseos intelectuales» con Jesús Ballesteros a los que Bellver alude en el prólogo de su libro, retroalimentaría nuestros debates granadinos, que no son peripatéticos sino reposados, pero que esperamos que sean tan estimulantes para ellos, como los suyos para nosotros.

X. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARANZADI, Juan (1993) «Europa como refugio» en *Archipiélago*, 12, 1993, 12-18.
- BARCELLONA, Pietro (1992) *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, (Barcelona, Trotta, 1992).
- BUNGE, Mario (1982) *Seudociencia e ideología*, (Madrid, Alianza Universidad, 1982).
- DELEUZE, G., (1993) «De Cristo a la burguesía» en *Archipiélago*, 15, 1993, 27-35.
- GELLNER, Ernest (1992) *Posmodernismo, razón y religión*, (Barcelona, Paidós, 1992).
- KOLAKOWSKI, Leszek (1985) *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, (Madrid, Tecnos, 1985).
- KOSLOWSKI, Peter (1994) «Razón e historia: la modernidad del postmodernismo», en *Anuario Filosófico*, Vol. XXVII/3, 1994, pp. 969-989.
- MUGUERZA, Javier (1991) «Kant y el sueño de la razón», en THIEBAUT, Carlos (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, (Barcelona, Crítica, 1991).
- PASSMORE, John (1976) *La responsabilidad del hombre hacia la naturaleza*, (Madrid, Alianza Universidad, 1976).
- TEJADA, R., (1993) «La vida y el afuera», en *Archipiélago*, 15, 1993, 35-38.