Las razones del ecologismo personalista

Por JESUS BALLESTEROS, VICENTE BELLVER,
ENCARNACION FERNANDEZ y ANTONIO LUIS
MARTINEZ-PUJALTE

Valencia

Para salvaguardar la vida humana y natural en nuestro planeta, amenazada por la crisis ecológica, se requiere un cambio urgente en el estilo de vida de las sociedades occidentales. El modelo tecnocrático dominante en el Norte ya no puede ser modelo para nadie, por más que todavía sea visto como el paradigma universal. Pero la alternativa no es una vuelta atrás: no sólo porque es imposible, sino porque no es deseable. La Modernidad ha ofrecido una aportación indiscutible a la historia del pensamiento, de la que ya no se podrá prescindir en el futuro sin regresar a estadios menos civilizados.

Cambiar el estilo de vida, salvando las indiscutibles aportaciones de la Modernidad, es uno de los desafíos del presente; y coincidir en ambos aspectos con un equipo de trabajo tan sólido como el de Ecología política y jurídica de la Universidad de Granada es un estímulo para el propio trabajo. ¡Que por muchos años los desacuerdos sobre la cuestión ecológica se mantengan en el plano teórico y no afecten a las decisiones que urge adoptar y poner en práctica! Las diferencias sobre los fundamentos darán lugar a nuevas iniciativas que no impedirán sino que, por el contrario, estimularán las urgentes actuaciones que es necesario emprender.

Desde la amable discrepancia, por tanto, iniciamos nuestra respuesta a las observaciones realizadas a las obras de Ballesteros y Bellver. Habida cuenta del número y consistencia intelectual de los que han suscrito los anteriores comentarios hemos querido equiparar fuerzas,

incorporando a la discusión a Encarnación Fernández y Antonio-Luis Martínez-Pujalte, quienes con sus comentarios críticos mejoraron los libros objeto de debate.

Antes de entrar en materia es de justicia hacer público nuestro agradecimiento a la labor realizada por el equipo de trabajo de Ecología política y jurídica de Granada. José Luis Serrano es el primer autor que ha publicado en España una monografía sobre las relaciones entre Ecología y Derecho; y él y Francisco Garrido han sido precursores de la línea de investigación en Ecología política. De todas estas aportaciones se han beneficiado, por supuesto, nuestros propios trabajos. Por último, queremos expresar nuestro agradecimiento al profesor Gil Cremades por invitarnos a debatir sobre la cuestión ecológica desde las páginas del *Anuario de Filosofía del Derecho*. ¡Ojalá sirva para iniciar un debate permanente en nuestra disciplina sobre uno de los grandes desafíos esculpidos en el dintel del tercer milenio!

I. FUNDAMENTOS Y FUNDAMENTALISMO

Las objeciones a nuestros trabajos podrían haberse referido a muchos aspectos particulares, pero se han centrado en el núcleo de la discrepancia, que no es otro que el de los fundamentos del pensamiento ecológico. Nuestros amigos aciertan en reconocer en los libros criticados un pensamiento ecológico con fundamento personalista: el hombre es un ser cualitativamente superior al resto de los seres creados, y esa superioridad da lugar a una responsabilidad sobre la totalidad de la creación. No llegan a decir que ese fundamento sea incompatible con lo que ellos llaman paradigma ecológico, pero sí afirman que tiene muchos riesgos: riesgo de fundamentalismo, riesgo de premodernidad por rechazo de la crítica, y riesgo de modernidad por reconocer un valor sustancial, personal, al ser humano. En definitiva, un fundamento personalista de las relaciones ser humano-naturaleza dificultaría, según ellos, el surgimiento de un pensamiento ecológico netamente postmoderno.

En nuestro discurso dicen percibir ecos de premodernidad. Nosotros preferimos abandonar las rígidas categorías de modernidad, premodernidad y postmodernidad porque, como bien dicen, entre esos tres momentos culturales no existen gruesos y aislantes muros de separación sino membranas que permiten un continuo intercambio. Toulmin —un autor que, a nuestro entender, tiene mucho de moderno y de postmoderno— no tiene inconveniente en calificarse como neo-premoderno (*cf.* Toulmin, pp. 329 ss.); quizá lo haga para romper prejuicios relacionados con esas categorías. Por ello, más que discutir sobre rotulaciones, siempre esquivas al rigor científico, preferimos debatir sobre los temas concretos en torno a los cuales giran las discrepancias.

Mientras respondemos a cada una de las objeciones que se nos han planteado, se verá que no encontramos dificultades en compaginar creacionismo y evolucionismo (*cf.* Ayala, p. 24) a la hora de articular el paradigma ecológico: lo único que queremos subrayar es que las formas de ecologismo que no reconocen la centralidad del ser humano corren importantes riesgos de volverse contra él.

II. A LA PRIMERA DISCREPANCIA: MODERNOS *MA NON TROPPO*

Nuestros amigos andaluces hablan de la necesidad de recuperar la razón práctica. En este punto nuestro acuerdo con ellos es completo. Reivindicamos la razón práctica —la gran olvidada de los tiempos modernos— «en tanto que instancia de control de las posibilidades de una racionalidad científica incontrolada y dominada por la ideología del progreso», como señalan nuestros críticos. Pero recordamos que la razón práctica es anterior a la Modernidad. Es algo en lo que insisten quienes en la actualidad tratan de recuperar la razón práctica y con ello la racionalidad del discurso ético: «diez años de trabajo en colaboración con Mme. Olbrechts-Tyteca, nos han conducido no hacia la lógica de los juicios de valor, que nosotros buscábamos, sino hacia una lógica largo tiempo olvidada, pero cuyo desarrollo fue muy notable en la antigüedad y que Aristóteles calificó de dialéctica» (Perelmann, *cit.* por Ballesteros, 1984, p. 89).

Los compañeros de Granada dicen que nosotros únicamente reivindicamos la tradición religiosa cristiana. Pero las citas a las que acuden más bien distorsionan nuestro pensamiento que, en realidad, no está «por renunciar a la razón científica sino por exigir, junto a aquella, la razón práctica y la razón contemplativa» (Bellver, 1994, p. 100). En este sentido, quedaríamos bastante a cubierto de cualquier tormenta fundamentalista; también de la del fundamentalismo ilustrado —que existe— y que se empeña en negar la dimensión espiritual-religiosa del ser humano, por estimarla inexistente o incomunicable (Touraine, pp. 389-391).

Nosotros valoramos la crítica como una de las aportaciones incuestionables de la Modernidad. En particular, la conquista fundamental de los tiempos modernos se encontraría en el ámbito del Derecho y consistiría en haber desarrollado la idea de los derechos humanos, con lo que representan de garantías de la libertad reservada y de la libertad de participación, de la posibilidad de crítica y de disidencia: «Nadie puede obligarme a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal» (Kant, *cit.*, por Ballesteros, 1989-a, pp. 54 y 55). Este sería el an-

tídoto ilustrado —al que, desde nuestro punto de vista, no se puede ni se debe renunciar— frente al fundamentalismo.

Ahora bien, la crítica ya no puede ser la de los sistemas modernos que, partiendo de unos axiomas indiscutibles, emprenden una *pars destruens* seguida de una *pars construens*. La crítica del presente es la crítica desde la razón práctica, en cuyo ámbito la experiencia —como ya resaltara Aristóteles— ocupa un lugar central; no la crítica desde el sistema, desde la razón especulativa.

En esa misma línea se nos advierte que, por tener presentes las bases cristianas del pensamiento occidental, también corremos el riesgo de ceñir la ciencia y, en general, la razón con el yugo de la teología. La advertencia no está mal traída: ese riesgo se ha manifestado históricamente y podría volver. Sin embargo, nos parece que el peligro ahora proviene de la tecnocracia y el cientificismo, erigidas en las fuerzas configuradoras del orden socio-político y presentadas como respuestas últimas a todos los males del pasado o del presente. Por ello, la recuperación de la dimensión trascendente del ser humano, lejos de ser una amenaza, puede tener un efecto defensivo enorme al descubrirnos que la técnica es un instrumento, pero que no da respuesta a las preguntas sobre el sentido.

Existe también el riesgo de que la religión se convierta en una técnica de manipulación social; pero, en nuestras sociedades, el riesgo inminente del que debemos prevenirnos es el de que el complejo tecno-científico, estatal y de mercado se convierta en una religión cuyos dogmas ahoguen el mundo de la vida. Ante este peligro la religión puede constituir un instrumento de defensa y un camino de liberación.

III. A LA SEGUNDA DISCREPANCIA: EXPERIENCIA PLURAL DEL CRISTIANISMO

La segunda discrepancia de nuestros interlocutores andaluces se podría resumir así: buena parte de los males de la Modernidad —la exaltación de la ciencia y de la técnica, el desprecio de la naturaleza, el individualismo y el estatalismo— tienen su origen en el Cristianismo. No deja de sorprender cómo el Cristianismo ya no es visto sólo como la causa del supuesto oscurantismo que envolvió a Europa durante la Edad Media, sino también como el culpable único de los efectos perversos de la Modernidad. Nuestros críticos tienen razón, no obstante, en afirmar —siguiendo a Weber y a Deleuze— la conexión entre el cristianismo y el espíritu moderno burgués e individualista, pero no advierten, sin embargo, que esa conexión se da tan sólo con la interpretación calvinista del pensamiento cristiano, que se sustenta en una radical transformación de la noción cristiana de persona, presente tanto en la tradición católica como en la tradición ortodoxa oriental (*cfr.* Monzón).

En efecto, el pensamiento cristiano contempla al ser humano como dotado de valor absoluto —en cuanto imagen de Dios—, pero subraya su esencial relación y su radical dependencia de la naturaleza, de los demás y de Dios. Ese concepto de persona se trastrueca en la Modernidad —como consecuencia, entre otros factores, de la presión de los intereses de la burguesía como clase social ascendente— en el concepto de individuo como mónada aislada y autosuficiente, preocupada sólo de su propiedad y de su bienestar. Como hemos subrayado en nuestros trabajos (Ballesteros, 1989-a; Martínez-Pujalte, 1992), la admisión de derechos humanos inalienables —entre otros, el derecho al medio ambiente— exige la superación de esa visión reduccionista moderna y la recuperación de la dimensión relacional del ser humano.

Desde un punto de vista estrictamente histórico, tampoco es desacertada la observación de Passmore recogida por nuestros interlocutores, según la cual habría existido en el seno del Cristianismo una cierta visión del hombre como dominador absoluto de la naturaleza. Pero lo que no aceptamos es que esa sea la concepción más fiel a los textos básicos: sobre esta cuestión volvemos en el epígrafe siguiente.

IV. A LA TERCERA DISCREPANCIA: ¿KANT ECOLOGISTA?

El filósofo es el que trata de interpretar el tiempo en que vive. Se valore como se valore, el pensamiento de Juan Pablo II forma parte de esa realidad que el filósofo de hoy tiene a la vista. Nosotros, en nuestros trabajos, señalamos que ese magisterio ofrece elementos valiosos en la construcción del nuevo paradigma; aunque, obviamente (y queremos subrayarlo porque en la crítica que se nos hace parece que ese aspecto queda oscurecido), se trata de un material más, entre muchos otros necesarios para urdir la trama del nuevo pensamiento ecológico.

Nos parece muy poco consistente la cita de Passmore* para decir que la concepción del ser humano como administrador de la naturaleza tiene más apoyo en Kant que en el cristianismo. En primer lugar, Kant nunca desarrolló esta tesis del hombre como administrador de la naturaleza; en segundo lugar, nos parece poco fiable fundamentar dicha tesis en un autor que contribuyó decisivamente a consolidar el espíritu de la burguesía, reconociendo sólo para ellos —para los propietarios— la titularidad de derechos; en tercer lugar, la cita del Génesis mencionada por nuestros críticos («Creced y multiplicaos; llenad y someted la

* La cita dice: «La concepción administradora se ha adscrito no pocas veces al cristianismo. Disiento. Surge aquélla cuando el hombre, eslabón de un proceso evolutivo, se contempla pleno de responsabilidades frente al futuro, responsabilidades que generan el afán de preservar y desarrollar lo que se ama. En esencia, es ese un concepto esencialmente moderno y occidental, que se remonta a Kant. La importancia que para la ecología tiene es manifiesta».

tierra») se complementa y se interpreta a la luz de otro versículo muy cercano a aquél: «Tomó, pues Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín del Edén, para que *lo labrase y cuidase*» (Gn. 2, 15); por último, es un lugar común en la teología medieval, desde San Agustín a Santo Tomás, considerar la naturaleza como la huella de Dios y al hombre como el jardinero, con cuyo trabajo tiene que lograr que la imagen de Dios resplandezca en toda la creación (*cf.*: Bellver y Martínez-Pujalte, 1994).

V. A LA CUARTA DISCREPANCIA: MAS DE LO MISMO

El equipo de trabajo andaluz dice que nuestra propuesta de paradigma «parece reducirse a la recuperación del elemento religioso en la racionalidad humana, en el marco teológico esbozado por Juan Pablo II». Desde luego, si eso fuera así, también nosotros pensaríamos que «el resultado sería una racionalidad deficiente y excluyente». La bibliografía del libro sobre ecologismo personalista recoge a 158 autores: únicamente dos encíclicas de Juan Pablo II aparecen mencionadas. El libro de Bellver, por su parte, consta de 307 páginas: únicamente 15 de ellas se dedican a la concepción católica de las relaciones del hombre con la naturaleza. El propósito que alienta estos libros es el diálogo con todas las ecofilosofías del momento, en vistas a trenzar un paradigma de comprensión integral, capaz de superar las fallas de la Modernidad.

Se dice también que las cosmovisiones moderna y ecológica no constituyen habitaciones separadas por tabiques, como dicen que diríamos nosotros siguiendo a Juan Pablo II, sino por membranas, generando una continua interacción. Aquí se produce una confusión, que consiste en identificar el binomio ciencia-teología con el binomio cosmovisión moderna-cosmovisión ecológica. Ciencia y teología dan respuesta a cuestiones distintas: el problema viene cuando se intenta magnificar una y anular la otra o viceversa. En algún tiempo la teología quiso ocupar el lugar de la ciencia (vg. caso Galileo) y en la actualidad la ciencia tiende a ocupar el lugar de la teología (vg. Hawking). Este binomio no tiene nada que ver con el segundo, con el que se trata de identificar, y el tipo de relación entre los componentes de uno y otro binomio también es distinto. De hecho, nosotros estamos de acuerdo en no establecer drásticas rupturas entre los modos de pensar moderno y ecológico. Y, por eso, también nos parece desacertado el que se nos clasifique como premodernos cuando venimos subrayando, tanto ellos como nosotros, que el paradigma emergente no puede ser ni una vuelta atrás ni una radical solución de continuidad con el dominante. No nos importa repetirlo: nosotros aceptamos la Modernidad política, como un progreso irrenunciable de la humanidad, en lo que tiene de defensa conjunta de la tríada libertad-igualdad-solidaridad; rechazamos, en cambio, la ideología reduccionista de la modernización tecnocrática.

VI. A LA QUINTA DISCREPANCIA: ¿DONDE ESTA LA DISCREPANCIA?

En nuestros trabajos no es posible encontrar, en modo alguno, una adscripción acrítica al pensamiento comunitarista norteamericano: por lo tanto, en este punto no existe discrepancia alguna con los colegas de Granada. Pensamos tan sólo, como ellos, que es necesario recuperar el referente comunitario y la dimensión relacional del ser humano; y que, en esta tarea, aunque con reservas (*cf.* De Lucas, Elósegui, p. 627) los autores comunitaristas pueden ofrecer alguna aportación válida.

VII. A LA SEXTA DISCREPANCIA: LA ONTOLOGIA NECESARIA

Nos parece que éste y el siguiente constituyen los principales puntos de discrepancia. «De todas las realidades mundanas el hombre es la más valiosa» es la afirmación contundente de la Declaración de Estocolmo que nosotros tratamos de explicar y ellos de refutar. Dicen que esa expresión es la «palabra del monólogo»; que la referencia al valor «es una forma de cuantificación venida a menos»; y que en el fondo es una tautología que lo único que pretende es sustancializar aun más al sujeto humano, separándolo definitivamente de la naturaleza. Nos parece que estas apreciaciones no son acertadas.

En el discurso personalista el monólogo es imposible porque «el hecho fundamental de la existencia es el hombre con el hombre» (Buber, *cit.* por Ballesteros, 1984). Como hemos señalado, el individuo puede ser visto como mónada o sustancia aislada, pero la persona es inconcebible sin los otros y sin la naturaleza. El individuo es una abstracción moderna que no define sino que difumina al ser humano.

En segundo lugar, nos parece que la noción de valor es confundida con la de precio —el gran error de la Modernidad— pues si algo delimita el concepto de valor es su no cuantificación: el valor no es intercambiable. Si cabe establecer una jerarquía en la que el ser humano es la realidad más valiosa, es desde el reconocimiento de valor a todas las demás realidades.

En tercer lugar, no podemos compartir la idea de la tautología porque únicamente cuando se reconoce la diferencia cualitativa del ser humano con respecto al resto de la naturaleza, que es lo que pretende subrayar la mencionada cita, aparece la responsabilidad sobre aquélla. La superioridad del ser humano es la que lo constituye en cuidador de la naturaleza. Cuando, sin embargo, se establece una diferencia estrictamente fenomenológica, nos parece imposible reconocer la libertad en el hombre y, en consecuencia, pensar que el hombre pueda embellecer con su libertad la obra de la naturaleza.

De lo dicho se desprenden nuestras enormes reservas hacia los planteamientos ecologistas que no partan del primado de la persona

sino que más bien tienden hacia la *Deep-ecology*. Si el hombre es uno más, nada se le puede reprochar en su comportamiento con la naturaleza, sea cual sea. Y si, desde estas premisas, se pretende reducir positivamente la incidencia humana sobre el ecosistema planetario en base a la supervivencia de Gaia, la única justificación de las concretas prescripciones dirigidas a los humanos será la ley de la fuerza. En definitiva, no acabamos de ver la vía propuesta por nuestros amigos andaluces, que no reconoce el antropocentrismo pero —suponemos— tampoco pretende quedarse en la *Deep-ecology*. Quizá la distinción entre antropocentrismo débil y fuerte (Norton), reconocida por ellos mismos hace años (*cf.* Serrano, 1988), pueda constituir el punto de partida para alcanzar acuerdos acerca de la fundamentación antropológica de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Por último, nos parece contradictoria la acusación que se nos hace de reduccionismo ontológico en beneficio de lo óntico. Por un lado, con su preferencia por lo fenomenológico parece que sean más bien ellos los que marginen la dimensión ontológica. Por otro lado, el ecologismo personalista no se olvida del ser sino que sostiene la tesis de la participación de todos los seres en el ser, apuntada por Aristóteles y desarrollada por Tomás de Aquino. A este propósito, tenemos que decir que la distinción heideggeriana entre los planos ontológico y óntico ya era tenida en cuenta en nuestros trabajos mucho antes de ocuparnos de la cuestión ecológica (*cf.* Ballesteros, 1984).

VIII. A LA SEPTIMA DISCREPANCIA: DAR LA PALABRA A LOS QUE NO LA TIENEN

No es cierto que nosotros asignemos a la mujer el rol de reproductora de la especie y cuidadora del hogar. De esa forma, la mujer sería —junto con la naturaleza— una fuente de recursos más para la autorrealización del varón; y es precisamente esta visión la que criticamos. Históricamente la mujer ha sido identificada con la naturaleza y el varón con el sujeto racional capaz de servirse de ella: de la naturaleza y, en consecuencia, de la mujer. Nosotros entendemos que varón y mujer son ambos, y en igual medida, naturaleza y razón (*cf.* Bellver, 1995; Di Nicola).

La superación de la subordinación de la mujer al varón es la conquista todavía inacabada de nuestro tiempo. La culminación de ese proceso exigirá reconocer las diferencias entre ser varón y ser mujer, entre masculinidad y feminidad, para no caer en un igualitarismo que no sería más que la repetición de lo masculino (*cf.* Fernández, pp. 161-162). En esta línea, nos parece poco adecuado fundar actualmente el feminismo en Beauvoir pues, como ha señalado una de las principales ecofeministas, «la liberación que Simone de Beauvoir concibe es la de un mundo en el que la masculinidad es aceptada como superior, y la mujer como un ser con libertad para asumir los valores masculinos. El

proceso de liberación es visto, en consecuencia, como la masculinización del mundo» (Shiva, p. 62).

Para nosotros ni la masculinidad ni la femineidad son condiciones enteramente construidas. El total construccionismo sería incompatible con el reconocimiento de la condición personal del ser humano. Para lo que nos interesa en estos momentos, esa condición personal significa que el ser humano es inconcebible sin el otro; y que la condición sexuada da lugar a dos modos de ser humano, iguales y complementarios, que son la femineidad y la masculinidad. La femineidad está ligada a la maternidad y la masculinidad a la paternidad. Esto no significa una distribución de tareas entre los sexos sino que todas las tareas, que corresponden por igual al varón y a la mujer, se verán enriquecidas por los modos de realizarlas específicos de la mujer y del varón.

Las consecuencias prácticas de estas consideraciones antropológicas son tres: en primer lugar, la paternidad del varón no le exime de ninguna de las tareas tradicionalmente asignadas a las mujeres sino que, al contrario, le exige asumir una responsabilidad directa en todas ellas (*cf.* Ballesteros, 1989-b, p. 305; Chodorow, p. 318); en segundo lugar, el marco jurídico y económico de las relaciones sociales debe favorecer al máximo las condiciones para que las mujeres puedan realizar su maternidad libremente, con la inexcusable y permanente participación de los varones; en tercer lugar, los valores históricamente acantonados en el ámbito de la privacidad femenina deberán impregnar todas las estructuras sociales, dominadas hasta ahora por los valores de la masculinidad.

Se nos dice también que no somos partidarios del control demográfico. El término control, como se sabe, puede entenderse como supervisión o como dirección. Desde luego, el control entendido en el primero de los sentidos no sólo no lo rechazamos sino que lo reivindicamos; ahora bien, entendido en el segundo sentido nos produce muchos celos. No hay que olvidar que las políticas demográficas siempre se aplican en los países del Tercer Mundo por los del Primer Mundo; que esas políticas se basan en la presunción, desmentida en estos momentos, de un crecimiento insoportable de la población (*cf.* Bell, Amartya Sen); que esas políticas frecuentemente se basan en el chantaje, y pretenden únicamente la defensa del Norte frente al crecimiento de la presión de la pobreza en el Sur; y que los habitantes de esos países son titulares de los mismos derechos que los del Primer Mundo.

En consecuencia, y sin caer en la ingenuidad de un providencialismo tecnológico o ideológico, centramos nuestra preocupación en garantizar las condiciones de vida dignas para las poblaciones menos desarrolladas, presentes y futuras. Sí tenemos, como ellos nos dicen en tono desaprobatorio, «fe en la distribución», que para nosotros es la clave de bóveda del orden ecológico: «frente a la actual situación de destrucción de la naturaleza y de violento contraste entre derroche y

miseria, habría que tender a la frugalidad anticonsumista» (Fernández, 1995, p. 127). Y el que esa postura parezca ingénuo o utópica por enfrentarse al *status quo* mundial no es un argumento que la invalide, ya que la ética es para nosotros contrafacticidad, es decir, capacidad de enfrentar la libertad personal a la lógica de los hechos.

Finalmente, reconocemos por supuesto la posibilidad de la mujer de autodeterminarse y decidir su propio destino; pero desde un discurso no individualista, es preciso reconocer que toda autodeterminación tiene límites, entre los que se encuentra la exigencia de respeto a los derechos de los demás seres humanos. Y, desde luego, compartimos que nadie debe hablar en nombre de nadie, salvo que lo haga en nombre de los que no tienen voz: vg. los seres humanos concebidos pero todavía no nacidos, cuyo derecho a la vida se ve frecuentemente lesionado.

IX. CONCLUSION: REENCANTAR EL MUNDO

«La experiencia mística (en las relaciones del hombre con la naturaleza) es imprescindible si no se quiere llegar a una completa desacralización de la Naturaleza, que precipite en su explotación. Pero tal actitud no es absolutizable en un mundo en el que la técnica es un proceso irreversible y la satisfacción de las necesidades de la humanidad requiere una intervención decidida del hombre sobre la Naturaleza» (Bellver y Martínez-Pujalte, p. 84).

Una vez más nos complacemos en coincidir con nuestros colegas, esta vez en la necesidad de reencantar el mundo. Nos sorprende, sin embargo, que nos acusen de desacralizar la naturaleza cuando, por los presupuestos de partida —el creaciónismo en nuestro caso, el evolucionismo autopoietico en el suyo— nos parece que el primero desemboca en el reconocimiento de la dimensión de lo sagrado y el segundo más fácilmente en su negación.

Insistimos de nuevo: la hipertrofia del carácter central del ser humano en el mundo conduce al individualismo, a la hegemonía de la razón instrumental y al autototalitarismo social (Taylor, Havel), que son los detonantes del problema ecológico. Esa hipertrofia no sólo desacraliza la naturaleza sino también la trascendencia y al mismo sujeto personal. Pero, reconocido ese riesgo de hipertrofia, afirmamos que una divinidad que se despoja de su omnipotencia para vincularse, en la realización del mundo, a las leyes de la naturaleza y a la libertad humana, proporciona una excelente base de humildad al ser humano para llegar a unas relaciones armónicas con la naturaleza y la trascendencia (*cfr.* Bea, pp. 208-216): «el hombre está llamado a colaborar con Dios en la salvación del universo. Nos pertenece vivir la gran eucaristía cósmica, tanto en el conocimiento de la naturaleza, como en su transformación» (Clement).

Por último, cerramos nuestra intervención trasladando a nuestros interlocutores granadinos una pregunta, con la idea de que sirva para mantener abierto el debate: ¿cómo se puede compaginar el espíritu de la Ilustración, que se caracteriza por la desacralización de la naturaleza (Taylor, p. 38), con el carácter sagrado de la misma, que ellos mismos reivindican? Nosotros pensamos que ningún elemento de la naturaleza constituye un fin en sí mismo y que, por tanto, el ser humano puede disponer de los que precise para satisfacer sus necesidades básicas. Sin embargo, la naturaleza *como totalidad* constituye un ámbito de respeto y contemplación —el espejo de la sacralidad—, de manera que el ser humano nunca puede actuar ante ella como quien saquea el botín de una conquista o dispone a su antojo de un bien de su propiedad. El ser humano ha de velar, incluso cuando actúa para satisfacer sus necesidades más perentorias, por la conservación y el embellecimiento de la naturaleza gracias a unas relaciones armónicas con ella. Sólo en la contemplación el hombre alcanza su plena realización personal: y esa contemplación sólo es posible en el silencio de la naturaleza y en la comunión con los demás seres humanos.

BIBLIOGRAFIA

- Francisco J. AYALA, *La naturaleza inacabada*, Salvat, Barcelona, 1994.
- Jesús BALLESTEROS, *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1984.
- Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia* Tecnos, Madrid, 1989-a.
- Jesús BALLESTEROS, «Razones a favor de una postmodernidad alternativa (respuesta a Javier de Lucas)», en *Doxa*, N.º 6, 1989-b.
- Jesús BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Emilia BEA, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992.
- Vicente BELLVER, *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada, 1994.
- Vicente BELLVER, «Ecofeminismo y solidaridad», en *Solidaridad, Justicia, Paz. Estudios en homenaje al Prof. José María Rojo Sanz*, Valencia, 1995, Vol. II.
- Vicente BELLVER y Antonio-Luis MARTÍNEZ PUJALTE, «Uomo e natura», en *Per la filosofia*, N.º 32, 1994.
- Daniel BELL, «Después de El Cairo: el futuro de la población mundial», en *Claves de la razón práctica*, N.º 49.
- Olivier CLEMENT, *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid, 19.
- Nancy CHODOROW, *El ejercicio de la maternidad*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- María ELOSEGUI, «Comunitarismo versus liberalismo. Estado de la cuestión», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1994.
- Encarnación FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, «Los derechos de las mujeres», en Jesús Ballesteros (ed.), *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- Encarnación FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, «Sobre la igualdad material como problema de justicia distributiva», en *Solidaridad, Justicia, Paz. Estudios en homenaje al Prof. José María Rojo Sanz*, Valencia, 1995, vol. I.
- Vlãcav HAVEL, *La responsabilidad como destino*, El País-Aguilar, Madrid, 1992.

- Francisco GARRIDO PEÑA (ed.), *Introducción a la ecología política*, Comares, Granada, 1992.
- Javier DE LUCAS, *Europa: convivir con la diferencia*, Tecnos, Madrid, 1992.
- Antonio-Luis MARTÍNEZ-PUJALTE, «Los derechos humanos como derechos inalienables», en Jesús Ballesteros (ed.), *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- August MONZÓN, «Derechos humanos y diálogo intercultural», en Jesús Ballesteros (ed.), *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- Giulia Paola DI NICOLA, *Per un'ecologia della società*, Dehoniane, Roma, 1994.
- Brian G. NORTON, «Environmental Ethics and weak antropocentrism», en *Environmental Ethics*, vol. 1, N.º 4, 1984.
- Amartya SEN, «La explosión demográfica: mitos y realidades», en *Letra Internacional*, N.º 37, 1995.
- José Luis SERRANO, *Ecología y Derecho*, Comares, Granada, 1993.
- José Luis SERRANO (ed.), «Número extraordinario sobre Derecho ambiental», en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, N.º 16, 1988, p. 10.
- Vandana SHIVA, *Sopravvivere allo sviluppo*, ISEDI, Turín, 1993, p. 62.
- Stephen TOULMIN, «Entrevista con Stephen Toulmin», en *Doxa*, N.º 13, 1993 (con Atienza y Ruiz Manero).
- Alain TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.