Globethics Repository



Ética y medioambiente [Ethics and the environment]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Villarroel,Raúl
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-06 08:12:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228036

Revista de Filosofía
Volumen 63, (2007) 55-72

ÉTICA Y MEDIOAMBIENTE. ENSAYO DE HERMENÉUTICA REFERIDA AL ENTORNO

Raúl Villarroel
Universidad de Chile
rvillarr@uchile.cl

Resumen

A partir del propósito de distinguirse de las expresiones clásicas de ética ambiental conocidas hasta el momento, el artículo presenta una apología filosófica del medioambiente, sustentada en una hermenéutica de la naturaleza leída como texto, de la que puede ser protagonista el sujeto despotenciado de las nuevas condiciones históricas; sujeto que, dada la rebaja de su estatuto ontológico y la extrema gravedad de la crisis ecológica, se ve impulsado a reconsiderar críticamente su programa tecnocientífico devastador del medio natural y asumir la responsabilidad por las consecuencias de su acción individual y colectiva sobre el mundo.

Palabras clave: ética, medioambiente, ética medioambiental, naturaleza, ecología

Abstract

Taking distance from the classical expressions of environmental known to this day, this article presents a philosophical defense of the environment, based in a hermeneutic of nature regarded as a text, whose protagonist could be the disempowered subject in the new historical circumstances. Given the debasement of its ontological status and the gravity of the ecological crisis, this subject is impelled to critically reconsider its techno-scientific program, by which the natural environment is being ravaged, and to take responsibility for the consequences of its individual and collective action on the world.

Keywords: *ethics, environment, environmental ethics, nature, ecology*

> *Incluso medido en el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad sino poder y conciencia del poder, se presenta como pura hybris* [orgullo sacrílego] *e impiedad [...] Hybris es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros [...].*
>
> Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*

I

La ética ambiental surge a mediados del siglo XX, motivada principalmente por la necesidad de dar respuesta a dos importantes desafíos o encrucijadas planteados por el antropocentrismo tradicional. En primer lugar, a las pretensiones de superioridad moral manifestadas sin reservas por los seres humanos respecto de los miembros de otras especies. Y en segundo término, a la posibilidad de encontrar argumentos racionales que permitiesen asignarle valor intrínseco al ambiente natural y sus componentes no humanos. Sustentado en ambas referencias, comenzó paulatinamente a gestarse un proceso de crítica al impacto ejercido por la acción humana sobre el entorno y un replanteamiento del modo en que los hombres contemporáneos entendían su relación con la naturaleza, mediada por la técnica. Se hizo así explícita, por primera vez, la necesidad de fomentar una nueva actitud reflexiva, capaz de enfrentar la *hybris* desenfrenada que amenazaba a la vida en todas sus manifestaciones.

Entre los trabajos pioneros que instalaron esta nueva sensibilidad frente a la crisis medioambiental emergente, se puede señalar el afamado *Silent Spring*, publicado en 1963 por Rachel Carson, texto que recopilaba un conjunto de artículos aparecidos previamente en el *New Yorker Magazine*, en los que se detallaba el modo cómo ciertos pesticidas agrícolas (DDT y algunos más) terminaban por infiltrarse definitivamente en la cadena alimentaria, afectando al medioambiente y a la salud de los seres humanos. Posteriormente, Paul Ehrlich publica en 1968 *The Population Bomb*, donde advierte que el crecimiento desmesurado de la población humana amenaza la viabilidad de los sistemas de apoyo vital del planeta. Estos y otros trabajos de entonces quedaron resumidos en la ya clásica investigación, liderada por Dennis Meadow en el Instituto Tecnológico de Massachussets, que dio lugar en 1972 a *Limits to Growth*, informe que recogía las preocupaciones surgidas durante la década anterior y respondía de este modo a la nueva sensibilidad medioambiental, fuertemente acicateada entonces por las primeras imágenes de la Tierra tomadas por los satélites estadounidenses, en que se la contemplaba en todo su magno esplendor desde el espacio exterior.

Ahora bien, como se sabe, buena parte del impulso inicial de todos estos trabajos e inspiraciones se debe a la obra del destacado conservacionista Aldo Leopold,

quien, pese a no haber planteado teoría sistemática alguna, argumentó tempranamente (en 1949) en favor de la adopción de una "ética de la tierra", en *A Sand County Almanac*, cuyas preocupaciones principales estaban motivadas por la necesidad de ofrecer respuestas más bien ético-estéticas a los problemas de la naturaleza y rechazar toda perspectiva de valor puramente económico de los objetos naturales. El planteamiento fundamental de Leopold se basaba en tres ideas principales: la Tierra es una comunidad de entidades vivas, la Tierra ha sido hecha para amarla y respetarla, y la Tierra entrega una cosecha de cultura *(harvest of culture)*. Por cierto, desde entonces, y hasta nuestros días, las repercusiones y resonancias de este impulso inicial no han cesado y la subsecuente profusión de pensamiento ético medioambiental ha dado lugar a una abundante literatura, llegando por esto mismo a convertirse en un tópico irrenunciable de las preocupaciones filosóficas actuales.

Sin embargo, llegar a precisar cuáles son las características o las definiciones centrales de esta ética referida a los problemas que afectan al entorno natural no es algo simple, puesto que en el horizonte de la reflexión filosófica contemporánea concurren variadas perspectivas que protagonizan entre sí un interesante debate, cuyas posiciones y planteamientos –distando mucho de coincidir– se tornan, a menudo, inconmensurables. Por lo mismo, el intento de alcanzar una comprensión adecuada de aquello que podríamos definir como "ética medioambiental" exige la revisión de las siguientes cuestiones preliminares.

Como se dijo, existen varios programas teóricos que han manifestado interés por pensar la relación de lo humano con el entorno natural, desde diversas matrices comprensivas y con diversa pretensión de fines por alcanzar. Una de las expresiones de ética medioambiental conocidas hasta el momento es la perspectiva basada en el *humanismo*, que estima irrelevante la existencia de una ética específicamente centrada en los problemas del ambiente en tanto exista la ética tradicional, pues no considera necesario que se le diga al hombre qué hacer y qué no con las entidades naturales no humanas, ya que igualmente y con solvencia, la ética humanista procura buenas orientaciones para ello.

El filósofo estadounidense Bryan Norton señala que las políticas medioambientales basadas en un amplio y extenso antropocentrismo –donde los valores humanos de la generación presente y los de las generaciones futuras estén igualmente considerados– debieran ser indistinguibles de las políticas basadas en esa controversial y problemática noción de "valor intrínseco" que algunos han pretendido atribuir a la naturaleza. Esto es lo que él denomina "hipótesis de la convergencia" y urge a los filósofos ambientalistas para que adhieran a un antropocentrismo conservador aunque "débil" y basen las políticas ambientales en el espectro total del material humano, científico, estético, y en los valores espirituales, tanto de las generaciones actuales como de las próximas (Norton 1984, pp. 131-148). Planteamientos como los de Norton implican, de este modo, que todos nuestros deberes hacia el medioambiente natural, en realidad se derivan de los deberes que debemos reconocer hacia sus habitantes humanos. En este sentido, una perspectiva antropocéntrica refinada sería más que suficiente para objetivos prácticos, e incluso mucho más eficaz que cualquier teoría no antropocéntrica en cuanto al logro de resultados pragmáticos; sobre todo en términos

de la formulación de políticas, dada la pesada carga de la prueba que recae sobre estas últimas cuando tienen que fundamentar su opinión de que el ambiente no humano también tiene valor intrínseco (Norton 1991). Esta dificultad conduciría, incluso, a declarar una suerte de antropocentrismo cínico *(cynical anthropocentrism),* en cuanto se admite que, efectivamente, sí existen poderosas razones para disponerse de manera favorable al medioambiente no humano, pero solo porque ellas estarían directamente relacionadas con las implicancias favorables que finalmente éste tiene para el bienestar del hombre.

Desde una visión crítica se ha señalado que semejante antropocentrismo ha devenido la causa fundamental de la crisis ecológica actual, en tanto, habiendo exaltado históricamente la figura del hombre, de algún modo legitimó con ello el aniquilamiento progresivo del entorno. En relación con esto, en algunas ocasiones se ha argumentado que las raíces históricas de la destrucción medioambiental se encontrarían en el pensamiento cristiano, pues éste sería el que habría animado la sobreexplotación de la naturaleza al afirmar la superioridad de los seres humanos por sobre todas las otras formas de vida, y por haberse representado todo el entorno natural como si hubiera sido creado para el uso irrestricto del hombre. Ahora, refutando esto último, algunos autores han sostenido que, si bien es cierto que la tradición judeocristiana de pensamiento acerca de la naturaleza ha revelado efectivamente ese carácter despótico del hombre, al mismo tiempo, ha hecho posible ver a los seres humanos como custodios o administradores de la obra divina (Passmore 1980). No obstante lo anterior, también se podría decir que ya en Aristóteles se encuentran indicios de semejante antropocentrismo. En *Política* (Libro I, cap. 3, [1257a]), luego de afirmar que las plantas existen en orden a las necesidades de los animales, sostiene que éstos lo hacen en orden al bien del hombre, concluyendo que si la naturaleza no hace nada en vano, o sin un fin determinado, en consecuencia, todos los animales han sido hechos a causa del hombre.

Ahora, por otra parte, la confluencia de debates éticos, políticos y legales con respecto a los problemas del entorno trajo consigo, durante los años 70, una interesante discusión entre grupos ambientalistas moderados y otros extremos. Los más moderados, o realistas, apoyaron un ambientalismo reformista y estuvieron dispuestos a trabajar con las empresas y los gobiernos para morigerar el impacto de la contaminación y el agotamiento de los recursos, sobre todo en relación con los ecosistemas frágiles y las especies en vías de extinción. Los más extremos, o fundamentalistas, abogaron, en cambio, por una transformación radical, por el establecimiento de nuevas y rigurosas prioridades, e incluso por el derrocamiento del capitalismo y del individualismo liberal, a los que entendieron como las causas ideológicas principales de la devastación antropogénica del ambiente.

Subyaciendo a estos desacuerdos estaba una distinción introducida a principios de los 70 por el filósofo noruego Arne Næss, considerado un verdadero profeta de la acción militante del *ecologismo*. Næss diferenciaba dos modalidades de ecología: la superficial *(shallow Ecology)* y la profunda *(deep Ecology)* (Næss 1973). Creía que la primera de ellas –la superficial, la antropocentrista digamos– acusaba el defecto de no ser sino otra ciencia más dentro de la familia de las ciencias de la Tierra, tal como lo

son, por ejemplo, la oceanografía o la meteorología. De acuerdo con esto, un ecologista superficial usaría su ciencia igualmente para avanzar respecto de la empresa de conquista de la naturaleza, aunque solo en el sentido de evitar las consecuencias indeseables de tales acciones. De este modo, los ecologistas superficiales asesoran a los gobiernos y a las empresas en la manipulación del medio ambiente, con el propósito de generar un rendimiento máximo y sostenido de los recursos, y así su labor queda limitada no más que a advertir acerca de los riesgos de la lluvia ácida para los bosques comercializables, por ejemplo; o a dar cuenta de las potenciales consecuencias biológicas derivadas de la introducción de organismos desarrollados por ingeniería genética en el medio ambiente. Por lo mismo, la ecología superficial no representaría sino una refinada modalidad de *management*.

La ecología profunda –desarrollada por Bill Devall y George Sessions, continuadores de Næss–, por el contrario, y desde la perspectiva de un *igualitarismo biosférico* (Devall, Sessions 1985), se centra –cuando sus implicancias han sido ampliamente exploradas e internalizadas– en un nuevo modo de experimentar la naturaleza; literalmente, en una nueva visión de mundo, que rescata las preguntas básicas acerca de la naturaleza de lo natural, de lo que significa ser un ser humano y de cómo un ser humano debe vivir en su medio natural. En su opinión, sería la profunda cercanía que tendríamos que mantener con otras formas de vida en la naturaleza lo que contribuiría significativamente a nuestra propia calidad de vida. La ecología profunda buscaría así respetar un supuesto valor intrínseco de la naturaleza, independientemente de todo provecho o propósito humano, defendiendo la idea de que todos los seres vivos tienen absolutamente el mismo derecho de vivir y prosperar. Así, las relaciones entre los organismos y sus ambientes son experimentadas, de acuerdo con la formulación clásica de Næss, como "nudos en la red biosférica", o dicho más filosóficamente, como un campo de relaciones identitarias, intrínsecas e indisolubles. Por ello es que cuidar de uno mismo sería, a la vez, respetar y cuidar el medioambiente natural con el que uno se identifica. La "autorrealización" *(Self-realization)* postulada por el filósofo noruego, entonces, no sería otra cosa que un reanexión del individuo humano al medio natural y significaría la alternativa de solución para la crisis medioambiental desatada por el egoísmo del hombre moderno y su explotación desenfadada de la naturaleza.

Sin embargo, este principio de igualdad biosférica resultó ser algo bastante indeterminado, a la postre. De hecho, Næss jamás dio cuenta suficientemente de qué era aquello en que consistía el mencionado principio, ni de cómo era que podían tener relevancia moral la existencia de las entidades no humanas, sobre todo, aquellas de menor complejidad biológica. Posteriormente, a partir de los años 80, las formulaciones originales del pensador escandinavo experimentaron importantes modificaciones, rebajando significativamente sus pretensiones teóricas iniciales, para llegar a convertirse en una suerte de perspectiva de mediación entre visiones puramente filosóficas y concepciones religiosas de diversa denominación, como el cristianismo, el budismo y el taoísmo. Variadas críticas recayeron sobre la ecología profunda al cabo de un tiempo; entre otras, las de algunas feministas, que argumentaron que esa teoría de un "yo extendido" y fundido con el medio natural es, en efecto, una forma disfrazada de

egoísmo humano –en verdad, propiamente masculino–, incapaz de dar el debido respeto a la naturaleza y reconocerla como un genuino "otro", independientemente del interés y el bienestar del hombre.

A propósito de esto último, otra aproximación al problema ético medioambiental está constituida por el así llamado *ecofeminismo*, que identifica importantes vínculos históricos, experienciales, simbólicos y teóricos entre la dominación de la mujer (y la de "otros *Otros*") y el dominio que el hombre ha hecho de la naturaleza (Warren 1994). La reconocida activista de derechos civiles e intelectual estadounidense, Sheila Collins, por ejemplo, sostuvo que el patriarcado, es decir, la cultura de la dominación masculina, se fundamentaba en cuatro pilares principales: el sexismo, el racismo, la explotación de clase y la devastación medioambiental (Collins 1974). En la cultura occidental, esos "Otros", excluidos, marginalizados, devaluados, patologizados o naturalizados (al punto de llegar a ser no más que "Otros"), son, tanto los "Otros humanos": mujeres, negros, pobres, niños, etc., como los "Otros naturales": animales, bosques, ecosistemas, etc. De esta manera, cualquier análisis o intento de resolución adecuada de cuestiones ambientales, tales como la deforestación, la contaminación del agua, el cultivo y la producción de alimentos o la disposición de toxinas y materiales peligrosos, debe ser integralmente vinculado a una comprensión amplia de la grave y apremiante situación de las mujeres, los negros, los pobres y los niños, entre muchos. De tal modo se percibiría mejor cómo las prácticas ambientales habituales, en verdad, tienden a reflejar, reforzar o crear políticas que devalúan, derriban o hacen invisibles las necesidades reales y las contribuciones efectivas de las mujeres y todos los demás *Otros* señalados (Warren 2000).

El postulado básico del ecofeminismo, entonces, es que un análisis y una comprensión adecuados de las pasadas relaciones de dominación pueden iluminar las relaciones presentes.

Un ya antiguo planteamiento de la literatura feminista afirma que las mujeres hablan con "una voz diferente" (Gilligan 1982), basada en el cuidado, las relaciones mutuas y la no violencia. Por ello sería tanto posible como deseable tener una ética desde el punto de vista de las mujeres, o que el punto de vista de las mujeres es un mejor punto de partida para un conocimiento más adecuado del mundo. Este planteamiento es central a la política ecofeminista, admitiéndose que las mujeres tienen una perspectiva particular sobre la relación entre la humanidad y la naturaleza y están llamadas tanto política como moralmente para tejer de nuevo el mundo o curar las heridas de un orden social ecológicamente destructivo. Por tanto, si la ética no tomara en cuenta la naturaleza de género de la sociedad, estaría condenada al fracaso, tanto como si no considerara los elementos propios de la estructura material de la sociedad humana o el modo en que esa misma estructura impacta a las relaciones con la naturaleza.

Todavía más, el ecofeminismo afirma que el patriarcado –la ideología supuestamente responsable de la dominación de la mujer– es, al mismo tiempo, la ideología responsable de la dominación y destrucción de la naturaleza; de tal manera que, liberar a la mujer de la dominación masculina, liberará de inmediato a la naturaleza también. El ecofeminismo argumenta que es la visión de mundo "androcéntrica" la primera culpable del problema, puesto que los hombres serían socializados para percibir su identidad en

función de una devaluada imagen femenina del mundo. Por ello se habría desarrollado históricamente una cultura en la que los hombres acaparan el poder, y los valores masculinos se institucionalizan llegando a subordinar de igual modo a las mujeres como a la naturaleza, respondiendo con su comportamiento a una lógica de la pura dominación (Warren 1990, p. 36). Además, la dominación de las mujeres por parte de los hombres sería la forma original de dominación en la sociedad humana, de la cual todas las demás jerarquías (rango, clase o poder político) habrían emanado.

Ahora bien, sin duda, una posición influyente durante las últimas décadas ha sido la del llamado *extensionismo*, que ha intentado articular de manera conceptual y fundamentar de modo teórico una moral directamente referida al medioambiente, a través del ajuste o la extensión de la moral humanista occidental a algunas entidades no-humanas. El más conspicuo de sus representantes ha sido el filósofo australiano Peter Singer, quien la desarrolló inicialmente como una teoría que buscaba extender la consideración moral a los animales, sin referencia al medio o a los problemas ambientales en sí mismos (Singer 1995). Posteriormente, Tom Regan amplió y refinó este primer estadio del extensionismo –el de los derechos y la liberación animal– a un segundo nivel (Regan 1981), que al seguir avanzando derivó, gracias a la colaboración de pensadores como Paul W. Taylor, Holmes Rolston III y otros, en la corriente llamada *biocentrismo*, teoría ética centrada en la vida (Callicot 1989). El criterio de la considerabilidad moral propuesto por Singer –tomado del filósofo utilitarista Jeremy Bentham– es el de la sentiencia *(sentience)*, o dicho más simplemente, la sensibilidad; es decir, la capacidad para experimentar placer y dolor. Se trata de un criterio moralmente relevante en cuanto considera equivocado cualquier medio que cause sufrimiento. Pero, el planteamiento perdería relevancia si no se destacara que no son solo los seres humanos los que poseen tal capacidad, ya que muchísimos animales no-humanos también la tienen. Por esto, Peter Singer inaugura la postura ética llamada Extensionismo, cuando afirma enfáticamente que, siendo muchos animales no-humanos sujetos sentientes o sensibles, debían ser considerados moralmente tal y como lo son los seres humanos. Singer cree que el principal problema es que, según la tradición occidental dominante, el mundo natural siempre ha existido para exclusivo beneficio de los seres humanos, puesto que Dios le dio al hombre señorío sobre él, y al parecer no le importa cómo lo tratemos. Ello es lo que conduce a que los únicos miembros moralmente importantes en este mundo hayan sido siempre también los seres humanos (*especismo* denomina a esta desviación). La naturaleza en sí misma no tiene valor intrínseco; por ello su destrucción no constituye pecado, a menos que con ello se dañe a seres humanos. Toda preocupación por la conservación de la naturaleza, entonces –preocupación que de hecho sí existe–, será válida, claro que siempre y cuando ataña al bienestar humano.

Partiendo de un fundamento común con el extensionismo, Paul Taylor ha asumido una posición mucho más radical y resuelta, en tanto ha sostenido que todos los seres vivientes tienen igual valor intrínseco (Callicot 1989). Taylor basa su aserto de la igualdad del valor inherente de las entidades vivas en el hecho de que constituyen un bien en sí mismas, independientemente de nuestra valoración antropocéntrica o de que sean sensibles al cuidado o a la luz o al calor o el agua, o de que un rico suelo sea bueno para la hiedra venenosa, aunque la hiedra venenosa pueda no ser buena para

nosotros, o no sienta ni le concierna su propio bien. Un organismo es, de acuerdo con Taylor, un centro teleológico de vida. El *telos* de un organismo consiste en alcanzar su estado de maduración y reproducirse. De manera contraria a como las máquinas están diseñadas para cumplir nuestros fines, los otros organismos tienen los suyos propios, no menos de lo que nosotros los tenemos. Nuestros actos pueden impedir el cumplimiento de los fines de otros organismos. Hacer esto significa dañarlos. Así como nosotros insistimos en que los otros no interfieran con nuestros esfuerzos y logros, y demandamos respeto hacia nuestra individualidad, así también no debiéramos interferir con el esfuerzo y los logros de otros seres vivientes. Les debemos un idéntico respeto. Esta ética centrada en la vida se vio perfeccionada con el aporte de Holmes Rolston III (Callicot 1989), quien, suscribiendo las tesis de Taylor, consideró necesario argumentar que la sentiencia o sensibilidad, la capacidad de un organismo de sentir su propio daño, cuando éste le ocurre, es un factor fundamental para jerarquizar el valor intrínseco, pues éste será mayor en la medida en que mayor sea la sensibilidad que posea.

Ya concluyendo con la exposición de esta primera sección, podríamos señalar que, en términos generales, los planteamientos anteriores parecen indicarnos la existencia de un amplio consenso en torno al hecho de que el medio natural no puede ser concebido como *dispuesto* para el hombre y estando enteramente entregado *a su servicio*. Todo indica que la modalidad de desarrollo material característica de la época moderna ha desembocado en el extremo del *individualismo egoísta* que subyace –a modo de causa agente– a la crisis medioambiental. Un *cálculo egocéntrico de utilidad*, convertido en paradigma conductual, coloniza el mundo de la vida y se despliega sobre el medioambiente como si fuera el ámbito apropiado para el control y el vasallaje, desconociendo que los seres naturales pueden ser considerados bienes en sí mismos, rompiendo toda vinculación extásica del individuo y los organismos del entorno.

En este sentido, parece que los problemas medioambientales constituyen problemas de escala (Norton 2000, p. 23-45), es decir, problemas cuya magnitud y riesgo deben evaluarse en relación con la diferencia de consecuencias y resultados que se produce entre la búsqueda o la protección del bien individual egoísta y la búsqueda o protección de los bienes colectivos.

Norton, citando la famosa "Tragedia de los comunes" de Garrett Hardin (1968), muestra con suficiencia cómo –en escala comparativa– lo que en un principio parece ser inocuo desde la perspectiva individual (la idea de cada pastor de agregar un solo animal más a las tierras de pastoreo común, en la creencia de que ello no tendrá consecuencias), termina siendo la razón del desastre cuando la conducta es reiterada en escala colectiva por el conjunto de los pastores (aniquilamiento definitivo de las tierras de apacentamiento por sobreexplotación del recurso disponible).

Así, esta misma analogía esquemática de Hardin, referida al colapso de la biomasa vegetativa por sobrecarga animal –en un comienzo formulada para iluminar el impacto del aumento de población humana sobre el planeta–, puede generalizarse para ser aplicada a cualquier bien público usado por los individuos de manera destructiva. La Tragedia de los Comunes en verdad dramatiza el hecho de que individuos egoístas,

actuando racionalmente, inexorablemente van a terminar por destruir un bien colectivo. La tragedia expresa –como podemos ver– las ineludibles consecuencias que trae consigo el hecho de la búsqueda del bien individual inmediato y egoísta, en cuanto conduce inevitablemente a la destrucción del bien que existe al nivel de la comunidad y en el largo plazo. Por ello, parece razonable suponer que tanto el interés de la comunidad por mantener el sistema que produce aquellos recursos derivados de los procesos naturales, como las inversiones propuestas para proteger y mejorar ese mismo interés, deben ser entendidos y medidos sobre un marco más largo de tiempo que el que es habitual en los cálculos que los individuos hacen respecto de sus propios intereses económicos. Los problemas ambientales siempre son la expresión del impacto a gran escala producido por el efecto acumulativo de las decisiones individuales.

Los problemas ambientales revelan que existe una asimetría en la escala general de las acciones establecidas mediante decisión racional, ya que si lo que se puede considerar una ventaja desde el punto de vista individual e inmediato, inexorablemente lleva a la destrucción de un bien público; ello es porque ha sido adoptada desde una perspectiva radicalmente diferente a la del nivel comunitario, de escala superior y de más largo plazo, donde priman aquellos valores que permiten evaluar las oportunidades y las decisiones teniendo a la vista también los intereses de las generaciones futuras y no solo los del individuo del presente.

No obstante, un problema de importancia mayor en este sentido tiene que ver con el hecho de que hacer retroceder al individualismo irresponsable parece en extremo difícil en nuestros tiempos. Y fundamentar filosóficamente una pretensión como ésta, aún más. El fundamento del llamado a aquella responsabilidad humana que se implica de distinto modo en las perspectivas ambientalistas reseñadas con anterioridad, definitivamente no puede obtenerse mediante recursos teóricos provenientes de un entramado ético-racional tradicional como el que subyace a la mayoría de ellas, advertidamente o no. Todo parece indicar que en estas propuestas no es sino desde la autarquía del sujeto individual, y desde su voluntad soberana, desde donde se busca dirimir cuáles seres tienen *valor intrínseco* y cuáles no, o qué organismos pueden ser considerados como parte de "nosotros" y cuáles, simplemente "otros", o bien detener o impedir la discriminación y el sometimiento de algunos por parte de los demás.

Todo propuesta filosófica que mantenga apego al *ethos* de la tradición en este sentido conduce a que su intento de reflexión o de resolución del problema no constituya sino una forma más o menos elaborada de *decisión última*, no racional, *voluntarista*, a fin de cuentas. Si por tal vía se encuentra la motivación para querer torcer el curso de los acontecimientos y la posibilidad de revertir la devastación ecológica, el círculo de origen de los problemas no queda jamás excedido, ni la dificultad resuelta. Como bien lo ha visto anteriormente Karl-Otto Apel, la responsabilidad anclada en el individuo ya no puede hacerse cargo de estos graves problemas; porque ahora se trataría, más bien, de asumir la responsabilidad *a escala planetaria* por las consecuencias de las acciones colectivas de los hombres, tanto en los ámbitos de la ciencia y la técnica, como en los campos de la política y la economía, puesto que tales consecuencias son ya, quizás, irreversibles, dado que han llegado a alterar la propia condición humana. De todo ello, la ética ambiental descrita anteriormente parece no

hacerse cargo de modo suficiente, en tanto se mantiene solidaria con una visión tradicional de la reflexión acerca de lo ético.

II

Veamos a continuación qué es lo que podría tener nuestro propio desarrollo de divergente con respecto a este panorama sucintamente descrito hasta aquí, y de qué manera se pretende articular en estas páginas una aproximación distinta al fenómeno de la crisis medioambiental del presente, ante la perspectiva de superar las limitaciones supuestas. Para ello, iniciaremos nuestro desarrollo apelando a un tópico relevante del pensamiento contemporáneo: la categoría de texto; que en la reflexión de un hermeneuta destacado como es Paul Ricoeur alcanza una trascendencia decisiva para la articulación de este planteamiento, porque confiere un apoyo teórico específico sobre el cual se pueden hacer avanzar las proposiciones que dan forma a la reflexión final.

Paul Ricoeur publica en 1970 un artículo llamado "Qu'est-ce qu'un texte" –que corresponde a la primera formulación de lo que posteriormente será su "teoría del texto"–, en el que intenta convertir la noción de texto en una suerte de paradigma del estudio de la acción humana, tratando de implicarla con otros dominios y, de este modo, liberarla posteriormente de su fijación al terreno de la escritura.

En su paradigma del texto, nos plantea que el texto se sustrae al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto dice ahora importa más que lo que el autor quería decir, y toda exégesis despliega sus procedimientos en la circunferencia de una significación que ya ha roto sus vínculos con la pura psicología del autor (Ricoeur 1985, pp. 48 y ss.).

De la misma manera que el texto libera su significado de la tutela de la intención mental de su autor –piensa Ricoeur– libera también su referencia de los límites de toda remitencia ostensible. Al liberarse la escritura, no solo de su autor sino también de la estrechez de la situación dialogada, revela su destino de discurso como proyección de un mundo.

Sin embargo, es distinto que el discurso se dirija a un interlocutor presente en la situación del discurso, a que se dirija a quienquiera que sepa leer. La estrechez de la relación dialogal estalla y se productiviza. Lo escrito se dirige a un público que él mismo crea. El discurso, cuando es escrito, se evade de los límites de ese reducido estar cara a cara. Ya no tiene un oyente visible. Ahora, un lector desconocido e invisible se ha vuelto el destinatario no privilegiado del discurso.

A partir de la caracterización del discurso escrito, Ricoeur va a intentar un importante paralelismo con la acción humana, con aquella modalidad de la acción a la que él ha denominado "acción significativa". En este sentido afirma: "En la misma forma que un texto se desprende de su autor, una acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias que le son propias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión social de la acción" nos dice (Ricoeur 1985, p. 57). O sea,

una acción se constituye en un fenómeno social no solo porque sea ejecutada por varios agentes, lo que impide que se pueda distinguir el papel de cada uno en ella, sino también porque nuestros hechos se nos escapan y ejercen efectos que no nos propusimos.

Decimos entonces que el tipo de distancia que encontramos entre la intención del orador y el significado verbal de un texto también se produce entre el agente y su acción. Una acción significativa es una acción cuya importancia va "más allá" de su pertinencia a su situación inicial. Este nuevo rasgo es semejante a la forma en que un texto quiebra los vínculos del discurso con todas las referencias ostensibles.

El significado de un acontecimiento importante excede, sobrepasa, trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser representado nuevamente en nuevos contextos sociales. Su importancia consiste en su duradera pertinencia y, en algunos casos, en su pertinencia omnitemporal. Una obra no refleja solo su época: abre un mundo que lleva en su interior. Al igual que un texto, nos recuerda Ricoeur, la acción humana es una obra abierta cuyo significado está siempre "en suspenso". Por el hecho de "abrir" nuevas referencias y recibir una nueva pertinencia de ellas, los hechos están esperando igualmente nuevas interpretaciones que decidan su significación.

De este modo, todos los acontecimientos y hechos significativos se encuentran abiertos a este tipo de interpretación práctica. Además, "la acción humana está abierta a cualquiera que pueda leer" (Ricoeur 1985, p. 52). Dado que el significado de un acontecimiento está representado por el sentido que alcanzará en sus próximas interpretaciones, la interpretación por los contemporáneos no tiene un privilegio especial.

Pues bien, sustentándonos en lo que acabamos de señalar, hagamos el intento de aplicar parte de estas mismas nociones a la comprensión del problema de la crisis medioambiental. Buscaremos a través de esta instancia una eventual superación de lo que a nuestro juicio constituye el conjunto de limitaciones distintivas del discurso científico que hasta ahora se ha hecho recaer sobre el entorno y que identificamos a lo largo de estas páginas como el factor decisivo en el origen de las dificultades que la humanidad contemporánea debe enfrentar. Pero, a la vez, buscamos exceder las limitaciones que hemos advertido en las perspectivas ambientalistas canonizadas en la reflexión contemporánea, sea en su vertiente humanista, ecologista, feminista, extensionista o biocentrista; puesto que todas ellas adolecen, a nuestro juicio, de dificultades teóricas importantes que trataremos de explicitar en la discusión de las páginas finales.

En este sentido, a la eventualidad de una superación de la comprensión cientificista y ambientalista clásica del fenómeno medioambiental y de sus problemáticas consecuencias, se accedería mediante la proposición de un discurso ético inspirado hermenéuticamente, en los términos que hasta acá se han venido planteando las cosas. Desde una perspectiva como ésta, creemos que podría vislumbrarse, quizás, una aproximación más bien diversa a la habitual en relación con la comprensión del estatuto de la naturaleza. Distinta en lo sustancial a la presuposición según la cual la

naturaleza puede ser descrita a través de la enunciación de una estructura objetiva de sentido y caracteres, mediante un aparato técnico y conceptual orientado a su disposición con arreglo a fines, con la cual, quiérase o no, de algún modo al menos, coinciden las perspectivas éticas antes aludidas.

Contrariamente, podríamos anticipar que la mirada hermenéutica es capaz de ver en la situación del entorno las condiciones de posibilidad que nos permiten practicar una aproximación a su sentido más esencial en términos de *acción significativa*. ¿Qué podría significar esto? Por ahora, digamos simplemente que su comprensión o evaluación, por ejemplo, podrían ir más allá de la sola pertinencia a la situación inicial establecida a partir de la puesta en visibilidad del conjunto de señales por el que es abordado desde la óptica de la tecnociencia contemporánea, involucrando otras circunstancias que explicitaremos luego. O que, en su sola manifestación, ya se abre todo un mundo que está alojado en su esencia y que se resiste a ser objeto exclusivo de la cuantificación matemática, disponiéndose mejor para la intuición de aquellos remanentes de significación que permanecen inadvertidos para esa palabra tan acotada que es el lenguaje de la ciencia. Su significado, entonces, estará siempre "en suspenso", ofreciendo nuevas referencias, esperando nuevas interpretaciones que contribuyan al esclarecimiento de su sentido, en estado de apertura a cualquiera que "pueda leer", antes que cerrado en torno al saber específico o a la interpretación hegemónica del saber positivo.

Buscamos, por tanto, una referencia que haga posible enfrentar mediante una disposición peculiar la intrincada incógnita que suscita para la reflexión ética la relación hombre-naturaleza, porque entendemos que mucho más que una respuesta movilizadora de recursos tecnológicos al problema que enfrentamos de cara al futuro y a los compromisos y responsabilidad por adquirir ante la humanidad del porvenir, el verdadero requerimiento tiene que ver con avanzar hacia una transformación efectiva del pensamiento, que revierta la comprensión habitual de la naturaleza como elemento al servicio del cálculo y la técnica, y se oriente a la producción de un sentido distinto para ella, que es lo que presumimos como el punto ciego de los proyectos de ética medioambiental que reseñamos en la primera parte de este trabajo.

Se enfatiza así la atención que una ética pensada en esta clave hermenéutica debe prestar a los grandes peligros que afectan a la biosfera en su conjunto, a la intelección de los derechos y el cuidado de los animales no humanos y de lo vivo en general; sobre todo en el momento actual, cuando "el planeta Tierra vive un período de intensas mutaciones tecnocientíficas, como contrapartida de las cuales se han suscitado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan a corto plazo, si no se les pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie" (Guattari 1994, p. 7).

Aun más, cuando desde las esferas de decisión política y desde las instancias ejecutivas de primer nivel mundial se muestra una casi total incapacidad de aprehender esta problemática en su conjunto, en la totalidad de sus implicancias. Incluso, cuando ya es de sentido común suponer que solo articulaciones ético-políticas y entrecruzamientos ético-económicos serían los únicos capaces de llegar a clarificar convenientemente estas delicadas cuestiones, para acceder a respuestas verdaderas a

la crisis presente, a escala planetaria como se necesita que ocurra, desde una radical reorientación de los objetivos de la investigación y desenvolvimiento científicos y de la producción de bienes materiales e inmateriales que haga previsible la implementación de un nuevo tipo de desarrollo, menos "salvaje" o más sostenible; ya que, donde quiera que se dirija la mirada, se puede apreciar una idéntica paradoja: por una parte, el cada vez más creciente y sostenido despliegue de nuevos medios tecnocientíficos, provistos de una capacidad potencial para resolver los problemas ecológicos prevalecientes y para reequilibrar las actividades socialmente útiles en el planeta; y, por otro, la manifiesta incapacidad de las fuerzas sociales organizadas y de las formaciones subjetivas constituidas para valerse de esos mismos medios y tornarlos operativos con miras a la resolución de aquellos conflictos.

Es de crucial importancia, por tanto, visualizar anticipadamente el modo cómo se vivirá en lo sucesivo en el planeta, en medio de las transformaciones y aceleraciones técnicas que afectan a la sociedad progresivamente, en circunstancias de un crecimiento demográfico que se vislumbra de todas formas problemático, de la prosecución irreversible de la degradación generalizada de la biosfera, de modificaciones alarmantes del clima, de aumentos significativos de la temperatura, elevación del nivel de los mares, incremento territorial de las zonas secas, y otras expresiones críticas por el estilo que presagian tremendas dificultades.

Entonces, pensar en función de la eventualidad de reexperimentar de acuerdo con las condiciones de posibilidad actuales aquella copertenencia armónica de hombre y naturaleza, reconfigurando la posición más sintónica en que alguna vez los seres humanos se encontraron con respecto a su medio (Jonas 1995, pp. 29 a 35), representa en la actualidad una preocupación que cobra creciente importancia como clave ineludible de toda reflexión que se pretenda trascendente y verdaderamente fructífera como preparación del porvenir.

En definitiva, la reflexión de nuestro tiempo y, en consecuencia, la reflexión hermenéutica como modalidad paradigmática del pensamiento contemporáneo obliga a concebir la proximidad que aproxima a hombre y naturaleza como aquello que los remite a una esencia ontológica común, que los reúne en la totalidad de la experiencia, en la vida y en la muerte, que los determina por igual, y devela de este modo el imperativo ético de la salvaguarda de la naturaleza como *conditio sine qua non* y exacta equivalencia de la salvaguarda de lo humano.

Por lo mismo, esta transformación decisiva del pensamiento, propiciada a la manera de una comprensión hermenéutica del problema ecológico, no tendría que estar simplemente referida a una desconstrucción crítica del poderío técnico que subyace al momento más amenazante de la historia humana, sino, ante todo, proyectada a una revalorización de los campos moleculares de la sensibilidad, de la inteligencia y del deseo, encarnando un interés por los que podrían ser concebidos como "nuevos dispositivos de producción de la subjetividad" (Guattari 1994, p. 34), orientados hacia una resingularización, tanto individual como colectiva, y a la contención de la reproducción uniformizante, de índole mass-mediática, que en la actualidad contribuye a disolver la posibilidad de emergencia de una conciencia verdaderamente crítica referida

a la crisis medioambiental, entre otros rasgos de implicancia política que se le podrían reconocer.

Se trataría, en este sentido, de un inevitable efecto de producción de existencia humana en los nuevos contextos históricos, de una reconstrucción y una reinterpretación –una nueva hermenéutica, por cierto– del conjunto de las modalidades y actuaciones, del ser colectivo, por ejemplo, a través de la invención de nuevas enunciaciones colectivas referidas a la pareja, la familia, la escuela, el barrio, etc.; se trataría de la producción de orientaciones para la recomposición, la resignificación o la refundación de las praxis humanas en los más variados dominios o, dicho de otro modo, de recomponer una concertación colectiva capaz de desembocar en prácticas innovadoras, en lo que podríamos denominar una nueva modalidad de pertenencia a lo humano en el mundo de la tecnociencia. Se trataría, en este sentido también, de empatizar con la idea de Guattari de acceder a posibilidades mutativas existenciales que apunten a la esencia de la subjetividad moderna, tanto en el nivel microscópico de la experiencia individual, como en la expresión a gran escala de los marcos institucionales establecidos (Guattari 1994, p. 34).

En todo caso, lo que parece quedar más claro hasta ahora –a pesar de lo extremadamente difícil que resulta aprehender la noción de subjetividad más allá de los estrictos límites epistemológicos en que ha sido situada en la filosofía contemporánea– es la urgencia que reviste el hecho de abrir, en relación con esto mismo, referencias de índole preferentemente ética, antes que científica, reorientando la conceptualización y las prácticas respectivas hacia la responsabilidad que reclama el futuro que se despliega a partir de aquí. "Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar «transversalmente» las interacciones entre ecosistemas, mecanosfera y Universo de referencias sociales e individuales" (Guattari 1994).

Nos interesa, por lo pronto, intentar una apología del medioambiente que se sustente en una lectura de la naturaleza como texto, asumiendo para esto la proposición ricoeuriana según la cual "la noción de texto puede ser tomada en un sentido analógico; como de hecho, la Edad Media ya pudo hacerlo al hablar de una *interpretatio naturae*, a favor de la famosa metáfora del libro de la naturaleza", por lo cual, si la noción de texto puede ser ampliada, entonces, también puede ser ampliada la hermenéutica misma en el sentido en que acá lo pretendemos. Ahora, en esta lectura tentativa, el protagonista resultaría ser el propio sujeto depotenciado de las nuevas condiciones históricas, que asume –hoy y de cara al futuro– la responsabilidad por las consecuencias previsibles de sus actos, desde la disposición fundamental del cuidado, mediante la cual establece aquella solidaridad antropocósmica que el paradigma tecnocientífico ha desconocido sistemáticamente en la época moderna. Es así como en la propia época del final de la metafísica y situados en el extremo de la crisis del sujeto y la razón moderna, buscamos avanzar por sobre la anárquica dispersión de la desfundamentación hacia las respuestas reclamadas por el presente. Insertando en el intersticial espacio que separa al pasado del futuro la acción responsable y colectiva, que, muy alejada del total escepticismo, elige ampliar el sedimento de racionalidad existente y productivizarlo, abriéndose a nuevas oportunidades, situadas más allá de su devenir meramente instrumental.

Nos preguntábamos inicialmente por el tipo de ética medioambiental que surgiría de la actitud hermenéutica; sin embargo, debiéramos ampliar primeramente nuestra pregunta y dirigirla más bien hacia el tipo de ética, así a secas, que surgiría de la hermenéutica. Con Ricoeur hemos intentado una respuesta preliminar a la cuestión; ésta nos dará pie para continuar con nuestro interés más específico.

Para el filósofo francés, la hermenéutica textual –en cierto modo, la culminación de su camino filosófico–, como iluminación de la propia experiencia a partir de la comprensión tanto del sentido como de la realidad del texto, es, además, obra del texto. La comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar por él, de tal modo que llega a integrar y soportar su propio sentido y realidad –la experiencia actual– en el sentido y mundo real –no cotidiano– que el texto despliega.

Todo consiste en una apropiación del mundo textual que consiste en una desapropiación de sí mismo para dejarse apropiar y guiar por este nuevo mundo abierto por el texto. La comprensión es hermenéutica propiamente tal, porque el sentido comprendido y su referencia real remiten a la comprensión de otro sentido y otra realidad, desde las que el anterior sentido y la anterior realidad son vistos en una nueva luz, todo ello, por cierto, en una organización duplicada del sentido.

La comprensión –interpretación– debe atender al sentido y al mundo que el texto despliega, ya que en ese mundo así desplegado aparece una "nueva" realidad, distante frente a la realidad dada y distante frente al lector dado. Ello mismo hace posible la apropiación de ese mundo, que es un dejarse apropiar por él para ser algo nuevo, para pertenecerle. En palabras de Ricoeur: "interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto" (Ricoeur 1985, pp. 155-156).

Pues bien, ésta puede ser la primera manera de establecer algunos parámetros de referencia para aproximarnos a una posible prescripción hermenéutica (o, si se quiere, a una fundamentación) para una ética del medioambiente. La lectura de ese texto con el que puede ser analogado el entorno exige de inmediato una aproximación y un distanciamiento en el sentido ricoeuriano. La gran carga de subjetividad que podríamos imponer a su comprensión puede inclinar demasiado la balanza a nuestro favor y, en consecuencia, llevarnos a desarrollar una lectura interesada, en la que su propio decir tienda tanto al silencio, que ya no se pueda tampoco acceder a lo que quiere decir y la arquitectura de doble sentido de la significación se torne irrelevante. Esta puede ser una de las deficiencias más ostensibles, quizás, de las éticas ambientalistas clásicas. Su pulsión proteccionista puede tender a silenciar la voz originaria de la naturaleza.

Es claro que la "explicación" técnico-científica moderna del medioambiente, que ve al conjunto de los seres animados e inanimados como meros *recursos naturales*, corresponde –en la analogía señalada– al desconocimiento más absoluto y radical del sentido que la naturaleza despliega a partir de sí, y clausura, de paso, la salida hacia el reconocimiento de la propia dependencia humana con respecto a lo otro que el medioambiente representa.

Por su carácter esencialmente subjetivo, el mundo natural, el conjunto de los seres vivientes no-humanos, así mismo como los seres inanimados, se le develan al hombre técnico desde una distancia meramente "objetiva", una lejanía que le impide comprenderse al interior de lo comprendido, y no logra, por ello, ni una comprensión radical de ese texto-naturaleza al cual se debe, ni una interpretación de éste que sea, en rigor, una interpretación lúcida de sí mismo.

Ahora, regresando sobre nuestra pregunta, nos parece que efectivamente se puede pensar que una comprensión concebida en estos términos hermenéuticos puede llegar a propiciar con pleno sentido una ética abierta de la experiencia humana. Es plausible suponer que la centralidad de la hermenéutica dependa principalmente de su alejamiento del cierre característico del subjetivismo metafísico representado por el cientificismo, y en nuestro caso, por su encarnación en la disposición técnica de la naturaleza. Cierre que se manifiesta en su pretensión de que la experiencia acontezca como reflejo de un sujeto que se quiere transparente. Una ética hermenéutica, luego, no corresponderá a ninguna descripción "neutral" de objetividades, sino más a bien a un compromiso en el que las partes (sujeto-objeto, texto-lector, hombre-naturaleza, etc.) se ponen en juego por igual y del cual salen modificadas y en el que se comprenden en cuanto son comprendidas dentro de un horizonte más amplio del que no disponen sino que las dispone como lo que son.

Una ética hermenéutica será capaz de constituirse en una orientación razonable y prudencial para el proceso deliberativo y la acción referida a la crisis medioambiental del presente, si y solo si concibe un diálogo moral en el que se ha dislocado la centralidad de lo humano y se ha ampliado el espectro de interlocutores válidos o potenciales del hombre, en tanto la fractura moderna del paradigma del sujeto y la razón monológica le han quitado el lugar de "señorío" en que la tradición lo había puesto a partir del relato bíblico del Génesis.

La crisis del humanismo así lo indica, y al menos en algún sentido, implica esta pérdida de rango, esta diseminación de la hegemonía antropocentrista, que se puede considerar, con certeza, como responsable de las contingencias desesperanzadoras y riesgosas que se ciernen sobre el presente y la cotidianeidad, que se han trasuntado en la vigencia del individualismo irresponsable imperante y violentador, directa e indirectamente, del planeta aquí y ahora.

Una "ética hermenéutica", entonces, no concebirá su tarea solo como un asunto de prescripción normativa para una administración más racional y depurada de los "recursos" –al modo de una *management ethics*–, por ejemplo, porque ello dejaría todo donde mismo; ya que el sustrato de racionalidad tecnocientífica permanece intacto en una concepción de este tipo, pues así no deja de seguir siendo instrumental y antropocéntrica y, por tanto, incapaz de impedir que el hombre continúe su infatigable y ciega tarea de devastación. Por el contrario, el reajuste jerárquico del sujeto implicado en el cambio que lo conduce de su concepción en cuanto lector privilegiado o intérprete excluyente de la supuesta objetividad del "texto" natural, a la concepción hermenéutica de sujeto dispuesto a dejarse apropiar por el "mundo" del texto –al margen de explicaciones objetivas y localizaciones de superioridad–, muestra que una

ética medioambiental debe ser, más que una contabilidad de datos y proyecciones cuantitativas de "explotabilidad" posible para no "agotar las subsistencias" (*management*), la comprensión de esa íntima y polifónica relación de transferencia existencial que entrecruza los diversos sentidos y las múltiples sensibilidades de lo vivo, que no son admitidas en el enunciado científico-técnico, comprensión por ello hermenéutica. Porque la determinación de los focos de vida parciales, de aquello que puede dar consistencia enunciativa o soporte de reconocimiento en calidad de existente a la multiplicidad de lo viviente, no depende exclusivamente de una pura descripción objetiva, sino de una suerte de narración cuya primera función no es engendrar una explicación racional sino una convergencia de acontecimientos; porque, además, debe entenderse que tras la diversidad de los entes no está dado ningún sustrato ontológico mensurable, sino un plano reticulado de interfaces múltiples.

Al mismo tiempo, en una ética hermenéutica, la actitud adecuada en función del entorno no puede ser vista ni como un retiro ni como una renuncia a salirle al encuentro en una relación de plena cercanía. Porque la naturaleza no puede ser percibida como si fuera un "todo indiferenciado", al estilo de una unidad mística ante la cual solo es válida la pretensión de su autorrealización en el sentido específico en que la ha entendido la ecología profunda; ni tampoco como un holismo, que termina siendo excesivo, en la medida en que no reconoce que las entidades naturales no son exactamente lo mismo y no pueden ser consideradas, tampoco, exactamente de igual manera. Por ello, una prescripción medioambiental hermenéutica instará al reconocimiento definido de la individualidad, pero solo en la medida en que esa individualidad sea entendida en mutua solidaridad con otras formas vivientes, a las que se vincula y de las que también depende, y que redefinen su propio estatuto vital a través de ese particular vínculo.

Por otra parte, tampoco a una ética hermenéutica se la puede concebir como aval de una acción emancipante respecto de la supuesta e idéntica desmedrada situación genérica de la mujer y la naturaleza que el ecofeminismo quiere enarbolar como estrategia político-conceptual, porque más bien la existencia virtual de dicha situación queda incluida como elemento de una condición hegemónica, marginalizante y avasalladora generalizada, que acontece incluso intragenéricamente y que, por cierto, no se desea bajo ninguna expresión, y que la aproximación hermenéutica (de la analogía texto-naturaleza) permite dejar atrás, en tanto no da lugar al establecimiento de jerarquías ontológicas supuestamente naturales que justifiquen eventuales relaciones de dominación.

Asimismo, su tarea se aleja de toda consideración ética que haga tábula rasa de la diversidad y la diferencia gradual de la sensibilidad que otorga un criterio de base para ponderar sensatamente el estatuto moral que pudiera tener cada individuo viviente.

Estos deslindes teóricos, y otros aquí no considerados, que ponen a nuestra propuesta en divergencia (aunque no en total oposición) de las éticas medioambientales descritas con anterioridad, hacen que el modelo hermenéutico de la comprensión enmarque el desarrollo de una ética referida a la acción humana desplegada en el

mundo circundante, dentro de ciertas exigencias formales que contribuyen a darle la solidez y legitimidad que requiere para sostener su pretensión paradigmática y su aspiración de ser expresión valedera de comprensión de los problemas de nuestro tiempo y clave de aproximación y distanciamiento hacia lo inefable, hacia lo irreductible de la naturaleza que nos alberga.

Referencias bibliográficas

Callicot, J. Baird (1989), *In defense of the Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY.: State University of New York Press.

Collins, Sheila (1974), *A Different Heaven and Earth. A feminist perspective on religion.* Valley Forge: Judson Press.

Devall, Bill y George Sessions (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered.* Salt Lake City: Peregrine Smith.

Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women Development.* Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Guattari, Felix (1994), *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.

Jonas, Hans (1995), *El principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.

Næss, Arne (1973), "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", aparecido en SESSIONS, G. (ed.) (1995), *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston: Shambhala.

Norton, Bryan (1984), "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics* ***6***: 131-148.

_____ (1991), *Toward Unity Among Environmentalists.* New York: Oxford University Press.

_____ (2000), "Population and Consumption: Environmental Problems as Problems of Scale", en *Ethics and the Environment* **5**: 23-45.

Passmore, John (1980), *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.

Regan, Tom (1981), "The Nature and Possibility of an Environmental Ethics", *Environmental Ethics* **3**: 45 y ss.

Ricoeur, Paul (1985), *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la teoría de la acción.* Buenos Aires: Docencia.

Singer, Peter (1995), *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

_____ (1996), *Ética Práctica*. Melbourne: Cambridge University Press.

Warren, Karen (1990), "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* **12**: 36 y ss.

_____ (ed.) (1994), *Ecological Feminism*. London: Routledge.

_____ (2000), *Ecofeminist Philosophy. A western perspective on what it is and why it matters*. Cumnor Hill: Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.