

La ética ambiental desde la visión de la ecología profunda y el ecofeminismo

Environmental ethics from deep ecology
and ecofeminism

RODRIGO J. OCAMPO G

Licenciado y magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Especialista en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Grupo de Investigación *Entornos e Identidades* de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Occidente. Profesor de Filosofía del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Occidente.

Resumen

En el campo de la ecología profunda y el ecofeminismo, se está llevando a cabo de tiempo atrás un análisis crítico de los paradigmas filosóficos tradicionales, con el fin de hallar concepciones alternativas que orienten la transformación cultural occidental hacia una relación con la naturaleza basada en el respeto y la responsabilidad. Esto requiere, en el caso de la ecología profunda, el reconocimiento de valores intrínsecos y de fines en la naturaleza, y en el ámbito del ecofeminismo la deconstrucción de perspectivas patriarcales y de relaciones dominantes con el mundo natural. Cabe por ello, reflexionar sobre algunas bases conceptuales y teóricas con las cuales la ecología profunda y el ecofeminismo pretenden justificar cambios culturales radicales, principalmente en las sociedades industriales más desarrolladas, para hacer frente a las crisis ecológicas actuales.

Palabras clave: ecología profunda, ecofeminismo, valores intrínsecos, teleologismo, ética ambiental.

Abstract

In the movements of deep ecology and ecofeminism are critically examined traditional philosophical paradigms, to find alternative conceptions which could guide Western cultural transformation towards

a relationship with nature based on respect and responsibility. This requires, in the case of deep ecology, go for the recognition of intrinsic values and purpose in nature, and from ecofeminism, look for the deconstruction of patriarchal perspectives and dominant relationships with the natural world. It should therefore reflect on some of the conceptual and theoretical basis with which attempt to justify radical cultural changes, mainly in developed industrial societies, to deal with hope, to various current ecological crises.

Keywords: deep ecology, ecofeminism, intrinsic values, teleologism, environmental ethics.

Introducción

Comprender el debate contemporáneo sobre la exigencia de una teoría ética ambiental que haga frente a las diversas crisis ecológicas, implica tener presente, entre otros, los aportes de dos enfoques del pensamiento ambiental, a saber, la ecología profunda y el ecofeminismo y las interpretaciones de algunas de sus figuras más reconocidas. En este sentido, este artículo pretende un acercamiento a determinados elementos conceptuales y perspectivas de análisis propios de estos modelos reflexivos, sin desatender el hecho de que son meros sistemas filosóficos o movimientos en los que convergen variadas formas de aproximación teórica a los problemas ambientales a partir de intereses y núcleos reflexivos básicos comunes.

En el caso de la ecología profunda, llaman la atención las proposiciones de Naess (2006), que pretenden dar unidad a los supuestos y objetivos del movimiento. Entre ellas se destaca la cuestión de los valores intrínsecos en la naturaleza, debatida por autores como Sprigge (2004) y Regan (2004). Igualmente, son relevantes el reconocimiento de la persecución de fines por parte de la naturaleza y las réplicas de críticos como Cahen (2004). Este debate es importante en atención al reto del presente texto, de pensar una ética ambiental subyacente al denominado ecologismo radical,

por sus reacciones al racionalismo antropocentrista propio de la modernidad.

En cuanto al ecofeminismo, se adopta específicamente la mirada de Warren (2004), quien además de hacer una crítica a los valores morales imperantes, intenta una relación cordial y no dominante con la naturaleza, con base en la recuperación de lo narrativo y en una ética ambiental construida a partir de la perspectiva del cuidado y el encuentro amoroso y de nuevos valores orientadores de la acción humana en sus relaciones con el entorno natural.

En medio de sus diferencias, ambos esquemas se interesan en tomar distancia de la racionalidad ambientalista occidental predominante, para promover un cambio cultural radical. De esta manera, intentan la creación de una conciencia ecológica basada en la recuperación de valores ético-estéticos que ayuden a confrontar las múltiples crisis ambientales y asumir el cuidado de la naturaleza.

La ecología profunda

Naess (2006) critica el ambientalismo superficial y sus intentos de justificar la conservación de especies y recursos naturales a partir de una racionalidad estratégica antropocéntrica centrada en el logro del bienestar humano. Si bien los intereses humanos cuentan, no por ello deja de ser importante considerar una

ética ambiental práctica desde la cual se reconozcan valores intrínsecos en la naturaleza y no meramente instrumentales o de uso y se eduque ambientalmente sobre la base de una genuina ética de la conservación que vaya más allá de la utilidad para la supervivencia humana (Naess, 2006). Estos elementos son importantes para la ecología profunda, entendida no solo como una filosofía libre –esto es, no académica o ideológica– sino también como un movimiento para la transformación social. Por ello, más que llegar a una definición de ecología profunda, Naess –junto con Sessions (2004)– apunta a identificar un núcleo de principios alrededor de los cuales se oriente la reconstrucción de variadas representaciones de la relación ser humano–naturaleza, sin caer en reduccionismos o modelos de pensamiento homogeneizantes.¹

El trasfondo filosófico propio de esta plataforma es variado en perspectivas y está abierto al diálogo con la religión, la cultura y las diversas cosmovisiones. Con todo, es posible identificar un enfoque reflexivo a partir de dos nociones básicas: la concepción de la autorrealización y la idea de la igualdad biótica. Esta última está ligada con la idea según la cual toda forma de vida tiene valor intrínseco, lo que para Naess (2006) es una conclusión basada en un conjunto de premisas, de forma similar a como los ocho principios de la ecología profunda son proposiciones derivadas de premisas o convicciones racionales profundas.

Así, la ecología profunda puede verse desde la perspectiva de un sistema derivacional: los ocho puntos de la plataforma corresponden a un nivel 2 en el cual pueden concordar los partidarios del movimiento, mientras que las verdades o premisas profundas (últimas) que los sustentan, representan un nivel 1 y pueden ser variadas según el enfoque filosófico o religioso asumido. También puede pensarse en un nivel 3, correspondiente a las consecuencias normativas de los ocho enunciados y en un nivel 4, el cual hace referencia a decisiones particulares para casos concretos (Naess, 2006). Así, la cuestión de la aceptación de valores intrínsecos en la naturaleza puede ser una premisa de común acuerdo en un nivel 2 derivacional, si bien descansa en concepciones filosóficas o religiosas muy distintas, por parte de quienes la asumen.

Naess (2006), por ejemplo, prefiere usar el término ecosofía para dar cuenta de su doctrina comprensiva del mundo y desde la cual asume las ocho premisas. Su denominada ecosofía T –su convicción filosófica íntima– se basa en una norma última a la cual denomina *autorrealización* (Naess, 2006), un despliegue de la propia consciencia con capacidad de identificarse con la unidad de la vida. Ella se articula con una ecología profunda a partir de la distinción entre un *yo* general manifiesto en la unidad de diversas expresiones de la vida y un *yo* individual y separatista. Desde esta mirada se busca maximizar todas las manifestaciones

-
1. Los enunciados básicos del movimiento de ecología profunda son: 1. El florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tiene un valor intrínseco. El valor de las formas de vida no humanas es independiente de la utilidad que pudieran tener para propósitos humanos estrictos. 2. La riqueza y diversidad de formas de vida son valores en sí mismos y contribuyen al florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra. 3. Los humanos no tienen ningún derecho a reducir esa riqueza y diversidad, excepto para satisfacer necesidades vitales. 4. Actualmente, la interferencia humana con el mundo no humano es excesiva y la situación está empeorando rápidamente. 5. El florecimiento de la vida y de las culturas humanas es compatible con una disminución sustancial de la población humana. El florecimiento de vida no humana requiere dicha disminución. 6. Para que haya un mejoramiento importante en las condiciones de vida se necesita un cambio en las políticas, ya que estas afectan estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. 7. El cambio ideológico consiste principalmente en la apreciación de la calidad de la vida (que reside en situaciones que tienen un valor intrínseco) más que en el apego a un alto nivel de vida. Entonces, habrá una conciencia profunda de la diferencia entre lo grande y lo grandioso. 8. Quienes estén de acuerdo con los puntos anteriores tienen la obligación de participar directa o indirectamente en la tarea de llevar a la práctica los cambios necesarios (Naess, 2004).

de la vida, sin por ello negar la individualidad a favor de la colectividad. En efecto, a medida que aumenta la propia *autorrealización* se amplía también la identificación con otros seres, de tal manera que la realización de las potencialidades en los demás y el logro de condiciones para evitar la coerción de otras vidas se convierten en un curso natural de acción (Naess 2006). Esta autorrealización es interpretada por Sessions y Devall (2004) como una ampliación de la conciencia por medio de la cual el yo, concebido como un ego aislado y competitivo, madura a un grado en el que se identifica con las necesidades e intereses de otros seres humanos y se reconoce en estrecha relación con un todo orgánico, con la unidad de la vida expresada en la diversidad de la fauna, la flora y los ecosistemas.

Ahora, desde la plataforma de proposiciones generales orientadoras del pensamiento y la acción ecológica profunda, cabe resaltar los dos primeros enunciados de los cuales dependen los demás en su sustentación teórica y son especialmente susceptibles de análisis filosófico: lo deseable del florecimiento de las formas de vida humanas y no humanas y la comprensión de la diversidad y la riqueza de las formas de vida, como valores intrínsecos. En efecto, la cuestión del valor intrínseco y la autorrealización conduce a sostener el principio de la igualdad biocéntrica, entendida como el respeto por la vida de cada ser y el florecimiento de todos los organismos y seres de la ecosfera, como partes de un todo interrelacionado (Devall y Sessions, 2004). Estas concepciones son elementos básicos de un marco reflexivo sustentador del sentido y los propósitos de una ecología profunda y por ello es importante abordarlos con detenimiento y en relación con el debate contemporáneo sobre la necesidad de una ética ambiental que reconozca los valores intrínsecos y la persecución de fines por parte de seres no humanos y de la comunidad biótica.

La cuestión del valor intrínseco en la naturaleza

El movimiento ecológico profundo pugna por el reconocimiento de valores intrínsecos en la naturaleza, lo cual junto con la idea implícita de una igualdad biótica entre todos los organismos constituyentes de la biosfera, es un elemento central en la concepción de una filosofía ecológica profunda.

Asignar un valor intrínseco a la vida expresada por seres no humanos, implica reconocer relevancia moral a la relación con organismos de variado grado de consciencia –como es el caso de los animales– y con seres de diversas escalas de sensibilidad (microorganismos, flores y árboles). Incluso, conduce a valorar moralmente la relación con entidades incapaces de autoexpresión al ser tomadas aisladamente o en conjunto, tal como sucede con los suelos, los ríos, los mares, las cordilleras y la biosfera. Efectivamente, los valores intrínsecos no solo se asignan a entes separados, sino también a complejos sistemas bióticos. Las tierras, los lagos, la vegetación y los bosques, son indispensables en la manifestación de la vida animal y humana y como un todo interconectado, constituyen realidades biológicas integradas. Ellos son condición para el despliegue de variados y dinámicos procesos vitales a manera de ecosistemas o perpetuación de especies, desde las más rudimentarias a las más altamente organizadas, vinculadas estrechamente. Estos nichos de interdependencia son dignos de consideración moral por su valor mismo y representar dinámicas complejas ligadas al florecimiento de la vida y desde las cuales se diluyen las fronteras entre las partes y el todo.

Sin embargo, son varias las posiciones asociadas con la necesidad de justificar una ética o compromiso ambiental basado en la aceptación de valores intrínsecos en la naturaleza. Si bien la ética ecológica profunda puede entenderse como una forma de universalismo

(Sprigge 2004) al partir del reconocimiento de valores intrínsecos en la naturaleza, no resultan claras las razones en las cuales se sustenta dicha afirmación. La aceptación de valores intrínsecos implica asignar un valor moral a las diversas manifestaciones de la vida, vale decir, un papel no instrumental. Sin embargo, el problema surge al cuestionarse cómo sería posible esa asignación, pues esta solo se lograría a partir de la mediación de la conciencia humana. Si la conciencia asigna el valor, sería contradictorio, entonces, hablar en términos de valores intrínsecos en cuanto ellos son producto de significados y atributos propios del artificio humano. Igualmente, proponer un orden jerarquizado y diferenciado en el valor de los diversos organismos y seres, contraviene la idea misma de valores intrínsecos, los cuales son inconmensurables y son tales por sí mismos y no más o menos importantes en relación con los valores intrínsecos de otros seres.

Ante la pregunta si el valor puede ser una propiedad real de las cosas, autores como Sprigge (2004) responden afirmativamente. Precisan que este valor depende de capacidades como sentir (tener sensibilidad, mas no necesariamente sentimientos o emociones), que tienden un puente entre hecho y valor y permiten superar aquellos enfoques que pretenden de dar cuenta de la relación entre las percepciones, los conceptos y el mundo físico (fenomenalismo, realismo ingenuo o científico, idealismo teísta):

[...] no puede haber valor intrínseco donde no existe nada de alguna manera similar al placer y al dolor, al gozo y al sufrimiento [...] Cada vez que con seriedad intentamos traer a la conciencia con toda claridad la naturaleza de cualquier situación en cuya existencia creemos, la imaginamos ya sea como una forma de conciencia o como un contenido de conciencia, real o posible [...] Si trato de pensar en qué es realmente un ecosistema complejo, debo hacerlo ya sea concibiéndolo como se presenta a una conciencia que puede

concebirlo como un todo, o como compuesto de alguna manera por todo tipo de corrientes de experiencia interactuantes que forman el ser interno de los objetos naturales de que se trate [...] Lo anterior me deja con una concepción pampsíquica de la naturaleza. De acuerdo con esta, la esencia interna "nouménica" de todos los procesos físicos consiste en flujos de sensibilidades interactuantes [...] la naturaleza, que existió antes de la vida, consistía en flujos de experiencia de un nivel comparativamente bajo. Debido a que esa experiencia sufrió altibajos en su satisfactoriedad sentida, hubo ahí una variación de valor (Sprigge, 2004, pp. 206, 207).

La sensibilidad viene a ser "la esencia interna de los constituyentes últimos de la naturaleza" (p. 207), lo cual implica un lineamiento con el pampsiquismo entendido como un enfoque centrado en concebir "la esencia interna nouménica de la naturaleza" (p. 209). En este sentido,

[...] somos elementos de una totalidad más amplia que tiene su propia vida psíquica interna, y algunos aspectos de esta totalidad nos regresan a ese sentimiento de pertenencia al todo, al sentimiento de que emanamos de él y del cual un medio ambiente demasiado artificial nos arranca, embruteciendo con ello los niveles más profundos de nuestro ser (p. 210).

Por su parte, Regan (2004) intenta un examen crítico de la ontología del valor intrínseco al señalar lo erróneo del intento de fundamentar una ética ambiental basada en la aceptación de valores intrínsecos en la naturaleza, a diferencia del intento explicativo de sostener el *valor inherente* de la naturaleza, tal como lo propone Taylor (2006) y el mismo Regan (2004). El reconocimiento del valor intrínseco de humanos y no humanos se puede dar a partir de estados mentales, como el asombro, la toma de conciencia y el dolor, entre otros. Los estados mentales de humanos y animales poseen valor intrínseco –como la búsqueda del placer– pues pueden ser vistos como un fin último. Sin embargo, esto es insuficiente para una ética ambiental ya que se dejan por

fuera ecosistemas, especies, poblaciones y organismos, incapaces de facultades psicológicas. Además,

[...] ningún estado mental es un objeto apropiado para el respeto [...] los momentos de placer, asombro, sorpresa y toma de conciencia son buenos en sí mismos, merecen la pena de ser experimentados por sí mismos, es decir, son valiosos intrínsecamente; pero no hay nada en esos estados mentales considerados por sí mismos que de manera convincente pueda considerarse que aclare, explique o fundamente el respeto [...] invocar el valor intrínseco de los estados mentales no nos permite esclarecer, explicar o fundamentar nuestros deberes, y en consecuencia no puede hacerlo en el caso de nuestros deberes para con las entidades naturales. Una vez que aceptemos la pluralidad y la inconmensurabilidad de los estados mentales intrínsecamente valiosos, tendremos que abandonar la idea de poder sumar, restar e intercambiar de otras maneras estados mentales intrínsecamente valiosos (Regan, 2004, pp. 127, 128).

De este modo, Regan critica el enfoque de los valores intrínsecos en la ética ambiental de Rolston (2004) y de Callicott (2006), quien supone valores intrínsecos diferenciados para los organismos y las especies, pues ello le resulta contradictorio. La propuesta de Callicott (2006) de una ética ambiental ecosistémica, se ve en serias dificultades al aceptar valores intrínsecos en animales, bosques, comunidades bióticas y la biosfera y al no contar con parámetros teóricos claros para soportar moralmente por qué un organismo viviente merece mayor o menor respeto que otro o por qué debería velarse, en caso de conflicto, por los intereses de unas especies en detrimento de otras.

Otra alternativa para fundamentar una ética ambiental en valores intrínsecos, es describirla en términos de *estados de cosas*: lo intrínsecamente valioso puede existir sin depender de algo con un estado mental determinado. Sin embargo, para Regan (2004), reconocer la belleza en la naturaleza –así como en el arte–, no es objeto apropiado de respeto. De igual

manera, aceptar la belleza en la naturaleza no implica fundamentar *deberes* para con ella; es más, “los sistemas de vida sustentables, diversos y equilibrados no son estados de cosas, como tampoco lo son las especies” (p. 132).

Pensar una teoría del valor intrínseco puede explicarse en términos de fines en sí mismos, según la concepción kantiana; pero este enfoque solo reconoce valor intrínseco a los individuos autónomos y racionales. Ahora bien, Regan (2004) extiende el principio categórico kantiano más allá del límite de la autonomía y la racionalidad, para imprimir la noción “sujeto de una vida” en animales no humanos o, en general, en todo individuo con “una identidad psicofísica que se despliegue a lo largo del tiempo y así, que tenga experiencias benéficas” (p. 136). Taylor (2006) reconoce, asimismo, un valor inherente a todo individuo asumido como “centro de vida teleológica”. Con todo, esta perspectiva no logra dar cuenta de cómo afrontar situaciones en las cuales se deben afectar poblaciones o especies a favor de otras, pues ello implicaría (también para este enfoque) reconocer gradaciones en el valor inherente a ellas y por ende, negar su noción categórica, esto es, ser fines en sí mismas.

Incluso, adoptar una teoría del valor intrínseco entendida como fines en sí mismos jerarquizados, ayuda poco. Aceptar algún valor intrínseco en todos los individuos y a la vez la idea de valores intrínsecos en mayor o menor grado según el organismo o la especie, implica subordinar los intereses de la jerarquía inferior a los de la superior, con lo cual se cae en la instrumentalización de algunos por otros y se niega el sentido mismo de poseer valor intrínseco, al darse una multiplicación de entidades con esta cualidad y no poder garantizarla a todas (Regan, 2004). Suponer seres con mayor o menor valor intrínseco es abrir la brecha para favorecer los intereses o necesidades de unos en detrimento de otros

desde una perspectiva de subordinación, donde, en últimas, primarían los intereses del ser humano sobre los de los no humanos, lo cual contradice el reconocimiento de lo intrínseco entendido como inconmensurable.

La consideración moral hacia los ecosistemas y la cuestión de la persecución de fines

Desde la visión de la ecología profunda también se anuncia el respeto por el florecimiento de las diversas formas de vida no humanas, lo cual está relacionado con aquellas concepciones según las cuales hay intereses y fines en el mundo natural, así los organismos –tomados de forma individual o colectiva– no sean conscientes de ello. La cuestión del florecimiento se enmarca en la tradición teleológica aristotélica y específicamente en la doctrina de la potencia y el acto, que de alguna manera vincula seres humanos y no humanos en el sentido de entes destinados a un despliegue de potencialidades, cualidades o facultades inherentes a su propia condición. De esta manera, se darían una serie de fuerzas tendenciales en cada organismo por medio de las cuales es posible explicar la realización o frustración de cada ser, pues solo en la medida en que se dan las condiciones para el logro de su florecimiento o perfección cabría determinar el cumplimiento o no de sus fines inherentes. Lo problemático aquí es trasladar esta concepción al marco conceptual de los ecosistemas. Si se acepta que la preocupación por la integridad de estos forma parte de la agenda de la ecología profunda, entonces sería dado preguntarse si la cuestión del respeto por el florecimiento de las diversas formas de vida puede trasladarse a los ecosistemas y aceptar en ellos la persecución de un fin colectivo, en cuanto configurados por estrechas interdependencias en su organización biótica.

Frente a lo anterior, autores como Cahen (2004) sostienen que los ecosistemas no son dignos de

consideración moral porque no poseen intereses ni expresan una actividad dirigida hacia un fin y son estos un producto secundario de su comportamiento. Merecer consideración moral es

[...] el estatus moral que tiene x si, y solo si (a) x tiene intereses (un bien propio), (b) prima facie estaría mal frustrar los intereses de x (hacerle daño a x), y (c) el mal causado al frustrar los intereses de x es directo; es decir, no depende de cómo se vean afectados los intereses de ningún otro ser (p. 174).

En este orden de ideas, ser digno de consideración moral se relaciona con el reconocimiento de intereses en organismos o ecosistemas, lo cual es una cuestión diferente a la de buscar la preservación de aquello a lo cual asignamos un valor intrínseco. Ahora, organismos como las plantas pueden tener diversas potencialidades encaminadas a su desarrollo, tal como lo señalarían los autores promotores del biocentrismo. El problema surge cuando se busca asignar metas a los ecosistemas (Cahen, 2004).

Se puede pensar en términos de fines perseguidos por seres sin capacidad de experimentar dolor o placer, como las plantas. No obstante, al trasladar esta perspectiva teleológica a los ecosistemas se podría tropezar con un escollo:

Una propiedad de los ecosistemas como la estabilidad podría resultar ser solo un producto secundario, el resultado accidental de las actividades de individuos dirigidas exclusivamente al logro de las metas de esos mismos individuos (Cahen, 2004, p. 181).

Estos productos secundarios no son "intereses". Así, por ejemplo, la estabilidad en un ecosistema no representa un fin del sistema, sino una tendencia de cada individuo que lo configura. Lo anterior estaría de acuerdo con el paradigma individualista en la ecología, el cual supera las concepciones "organísmicas" ortodoxas centradas en evaluar los ecosistemas como supraorganismos adaptativos tendientes a

mantener el propio equilibrio y la integración (Cahen, 2004).

Este autor es afín a la biología evolucionista, la cual resalta la función de los intereses individuales de tal manera que los denominados fines de la selección grupal son en realidad productos secundarios. En este sentido, el problema con la "intuición preservacionista" ya sea que se invoque el valor intrínseco o se centre en aceptar el bien de las plantas y los animales individuales o se apoye en los ideales de excelencia humana, consiste en conducirla hacia la idea según la cual los ecosistemas, como totalidad, tienen intereses y por lo tanto merecen consideración moral (Cahen, 2004). Esto último carece de fundamento y por ello su idea consiste más bien en afirmar que

[...] las plantas y otros organismos que no tienen la capacidad de sentir son dignos de consideración moral, pero solo porque los propios objetivos biológicos de esos seres ofrecen un estándar no arbitrario para hacer juicios acerca de su bienestar (p. 197).

Con base en lo anterior, el ecocentrismo de Callicott (2006) puede resultar inadecuado para una teoría ética ambiental, al devaluar o diluir en la búsqueda del bienestar de los ecosistemas la figura del interés de los organismos individuales, lo cual, paradójicamente, es objeto de crítica para los partidarios de la ecología profunda, quienes pretenden dar un paso hacia la subordinación de la consciencia de un yo separado e individualista, por una especie de gran yo ecológico configurado a partir de la interdependencia de todos los seres.

De la ecología profunda al ecofeminismo

Al llegar a este punto cabe preguntar si los principios o enunciados del movimiento de ecología profunda reflejan los propósitos del ecofeminismo. Por lo expuesto hasta ahora, resulta claro para la plataforma de la eco-

logía profunda la inconveniencia de partir de la aceptación de valores intrínsecos en la naturaleza, pues bien puede entenderse dicha concepción como una doctrina comprensiva más, susceptible de ser refutable y por ende inadecuada como factor de acuerdo mínimo para lograr cierta cohesión de visión y objetivos de un movimiento tan heterogéneo. Igualmente, la aceptación del principio del florecimiento de las formas de vida humanas y no humanas desde la perspectiva de la persecución de fines, puede resultar inapropiada al asumir la causa de la protección de los ecosistemas y en consecuencia, la aplicación de los enunciados básicos de la plataforma pueden verse restringidos a una concepción parcial de las crisis ambientales. El ecofeminismo, promulgado por pensadoras como Warren (2004), parece tomar distancia frente a los esfuerzos de buscar proposiciones fundamentales a partir de las cuales orientar la confluencia de concepciones y esfuerzos para el logro de consolidar sociedades ecológicas. En este sentido, pugna más bien por un proceso de deconstrucción y denuncia de los considerados marcos teóricos y concepciones opresoras.

Warren critica aquellas lógicas de dominación orientadas a justificar diversas formas de exclusión y negación de toda consideración moral hacia la naturaleza, lo cual se ligaría estrechamente a la subordinación de la mujer: "La degradación y la explotación ambiental son asuntos feministas, porque entenderlas contribuye a comprender la opresión de las mujeres" (p. 234). Su crítica está orientada hacia aquellos marcos conceptuales en los cuales prima el sesgo patriarcal sobre las miradas, actitudes y valores predominantes en las formas como la mujer comprende el mundo y participa en él. Así, el problema básicamente consiste en adoptar "[...] marcos conceptuales opresivos para justificar la subordinación de la mujer" (pp. 236, 237), lo cual se extiende a las relaciones con la naturaleza. Desde una

lógica de la dominación, las diferencias pueden pasar a ser una razón para someter. De ahí la importancia de construir narrativas a partir de descripciones en las que el pensamiento evaluativo jerárquico y la identificación de dualismos de valores no impliquen exclusión u opresión. Un ejemplo de ello es la siguiente afirmación:

Los humanos son diferentes de las plantas y de las rocas en tanto que los humanos pueden modificar consciente y radicalmente las comunidades en las que viven [...]; los humanos son semejantes a las plantas y a las rocas en tanto que todos ellos son miembros de una comunidad ecológica (Warren 2004, p. 237).

La noción de comunidad ecológica es especialmente significativa. La opresión de la naturaleza (de lo no humano) se convierte en asunto que se debe asumir en su relación con la liberación de la mujer. Esta opresión está fuertemente ligada con las construcciones histórico-sociales en torno a la relación de la naturaleza. Sin embargo, la dominación de la naturaleza estaría ligada históricamente con la opresión a la mujer: "[...] dentro del patriarcado, la feminización de la naturaleza y la naturalización de las mujeres han sido cruciales históricamente para lograr la subordinación exitosa de ambas" (Warren, 2004, p. 244).

El papel de lo narrativo en la construcción de éticas ecológicas

Es factible también preguntarse si a partir del denominado ecofeminismo se podría fundamentar una ética ambiental. La respuesta de Warren (2004) es afirmativa y acude para ello al papel de la narrativa en primera persona. Pero más allá del ecofeminismo –la cuestión de la subordinación de lo femenino por lo masculino es asunto que trasciende lo tocante al sexo–, lo importante es abordar una ética ambiental con base en el uso de narrativas. La narrativa en primera persona resulta importante para la

teoría y la práctica de una ética ambiental por diversas razones. Por ejemplo, ella

[...] da voz a un sentimiento que experimentamos y que con frecuencia está ausente del discurso tradicional analítico ético, a saber, el sentimiento de concebirse uno mismo como fundamentalmente 'relacionado con' otros, incluyendo el ambiente no humano. Se trata de una modalidad que toma en serio las relaciones mismas (p. 246).

Desde esta perspectiva los términos de la relación son menos relevantes que el vínculo generado al incorporar un interés por un animal, una planta, un bosque, un lago o una montaña. Para Warren es irrelevante si se concibe al ser no humano como un ser sensible, un agente moral, un portador de intereses o un detentor de derechos, pues lo realmente importante es la significación especial establecida a partir de una experiencia específica. La consideración moral no dependerá, entonces, de la condición moral a atribuir a los seres no humanos, sino de la significación y reconocimiento atribuido desde las relaciones establecidas.

De igual manera, una narración en primera persona "[...] expresa una variedad de actitudes y conductas éticas frecuentemente desdeñadas o pasadas por alto en la ética predominante en Occidente [...]" (Warren, 2004, p. 246). El gusto estético, la preocupación, el interés, el importar y la afectividad, permiten la expresión de diversas actitudes y comportamientos hacia seres no humanos con los cuales se está en contacto directo o indirecto. En todo ello media la experiencia vivida y sentida, en contextos y situaciones concretas que convocan al sujeto, entendido como ser moral, a desenvolverse en un escenario diferente al de expresar conductas de conquista en la relación con la naturaleza.

Por otra parte, el uso de la narración en tercera persona es importante para la ética ambiental porque "suministra una manera de concebir la ética y el significado ético según la cual éstos

emergen a partir de situaciones particulares en las que se encuentran los agentes morales, más que ser impuestas a esas situaciones [...]” (Warren, 2004, p. 247). La construcción de una teoría adecuada para la ética ambiental deviene en una empresa siempre limitada por los diversos escenarios de acción y cosmovisiones en los cuales puede encontrar cierto eco. De tal manera, asumir con seriedad una ética ambiental, implica aceptar de entrada en el discurso ético, la importancia de tener como punto de partida, las variadas realidades sociohistóricas y culturales de los agentes morales, y en las que median pluralidad de vivencias afectivas. El uso de la narrativa en la ética ambiental se contrapone, en últimas, a los modelos deductivos de justificación ética, los cuales parten de principios abstractos o reglas determinadas para establecer parámetros orientadores de las acciones hacia el medioambiente en sentido moral. Se trata, entonces, de la construcción de éticas ambientales que, sin embargo, pueden confluír en el reconocimiento de valores mínimos compartidos para el logro del cuidado y protección del entorno natural y la mitigación de modelos de desarrollo basados en el saqueo, la explotación y la desconsideración hacia la naturaleza.

Finalmente, Warren (2004) también hace énfasis en que “la narración tiene fuerza argumentativa en cuanto apunta a lo que cuenta como una conclusión apropiada para una situación ética” (p. 247). Es decir, en el campo argumentativo ético-ambiental es relevante la justificación de actitudes y acciones adecuadas hacia la naturaleza, además del (o más allá de) el interés por fundamentar un punto de vista moral apoyado en determinada doctrina comprensiva, llámese utilitarismo, vitalismo, deontología o teleologismo. Desde esta perspectiva, tampoco es fundamental si la ética ambiental se apoya en un enfoque antropocéntrico, biocéntrico o ecocéntrico, pues la esperanza de superar las crisis ambientales se desenvuelve princi-

palmente en un nivel cultural y operativo, de tal manera que la teoría ética ambiental adecuada es aquella en la cual confluyen saberes, perspectivas y experiencias, reivindicando así el lugar de la mirada o percepción amorosa hacia la naturaleza, en contraposición a la mirada arrogante:

La percepción arrogante que los humanos tienen del mundo no humano presupone y defiende la igualdad, de tal manera que extiende la comunidad moral sólo a aquellos seres que considera semejantes (parecidos, similares, o iguales) a los humanos en un sentido moralmente significativo... En contraste, la “percepción amorosa” presupone y defiende la diferencia... de tal manera que percibir el o lo otro como otro es una expresión de amor por una entidad que es reconocida desde el inicio como independiente, diferente, distinta (Warren 2004, p. 249).

En la propuesta de una ética ecofeminista desde la perspectiva de Warren, el problema principal no radica en su posibilidad de fundamentar teóricamente obligaciones morales hacia la naturaleza, sino en su capacidad discursiva y reflexiva para dar lugar a un cuerpo de pensamiento, a sensibilidades y a cosmovisiones vinculantes con el mundo no humano. Se está así, frente a una ética del encuentro basada en el reconocimiento del pluralismo biótico a partir de valores ético-estéticos de cuidado y protección, los cuales constituyen compromisos morales facilitadores en la inclusión de la naturaleza dentro de las fronteras de la consideración moral. Por ello, el mundo de la cultura deja de ser ajeno a la comunidad ecológica y las relaciones asimétricas entre ambos ya no serían una razón para el dominio y la subordinación.

La comunidad ecológica y la ética ambiental

Si bien los humanos son distintos de las plantas, los animales y las montañas, también resulta claro cómo todos son miembros de una comunidad ecológica. En este sentido, caben

varios cuestionamientos: ¿qué significa ser miembro de una comunidad ecológica? ¿Es debatible afirmar que pertenecemos a una comunidad ecológica? En una comunidad ecológica, ¿prima el enfoque organimista o el individualista? ¿Qué implica éticamente aceptar a otro ser como miembro de una misma comunidad ecológica? ¿En qué medida se contraponen la comunidad ética a la comunidad ecológica?

Si bien aquí no se pretende dar respuesta a los anteriores interrogantes, es posible dejar al menos sentado un marco inicial de análisis para intentar su posterior estudio. En este sentido, cabe considerar la forma como es entendida la comunidad moral desde esta perspectiva ecofeminista, es decir, en su relación con la experiencia amorosa hacia el mundo natural no humano:

[...] una comunidad moral basada en la percepción amorosa de uno mismo en relación con una roca, o con el medio ambiente natural como una totalidad, es una comunidad que reconoce y respeta la diferencia, a pesar de la "igualdad" que también pueda haber. Los límites de la percepción amorosa sólo están determinados por los límites de la propia capacidad (de la persona, de la comunidad) para responder amorosamente (con gusto, interés, confianza o amistad apropiada) ya sea a otros humanos, al mundo no humano o a elementos de este (Warren, 2004, pp. 249, 250)

En este orden de ideas, una ética ambiental basada en el ecofeminismo queda vinculada con el asunto del desarrollo moral de los individuos y las sociedades, así como a las posibilidades de estos de desplegar una serie de sentimientos morales como condición de posibilidad para el logro de relaciones moralmente vinculantes basadas en el respeto, la responsabilidad y la consideración hacia organismos y comunidades no humanos.

Básicamente, Warren busca sustentar el ecofeminismo como una ética ambiental al proponer algunos elementos (de manera similar a la expresión de postulados nucleares formulados por el movimiento de ecología profunda) para estructurar principios mínimos de acción que permitan un margen de consenso y unidad de propósitos, de cara al reto de lograr una identidad reflexiva o argumentativa necesaria que permita el cambio cultural y la transformación de dinámicas sociales e institucionales antagónicas que conduzcan a la conservación del medioambiente.²

Para Warren, una ética ambiental responsable debe asumir el feminismo en su lucha contra el sesgo machista, pues es fundamental tomar en serio "las dominaciones interconectadas de la naturaleza y de las mujeres, las cuales constituyen una gran parte de la herencia histórica y del marco conceptual que sanciona la explotación de la naturaleza no humana"

2. Las características centrales del pensamiento ecofeminista de Warren son: 1. El rechazo de toda lógica, valores y actitudes de dominación. 2. Es contextual y relacional. Es importante la manera como un agente moral se relaciona con otros seres así no tengan semejanzas (racionalidad, intereses, agencia moral, facultad de sentir, posesión de derechos, etc.). En este sentido, no se trata de establecer meramente obligaciones, ya sea por derechos, deberes, virtudes o utilidad. 3. Reconocimiento de la diferencia negando la separación naturaleza/cultura y aceptando al ser humano como miembro de una comunidad ecológica y a la vez, en algunos sentidos, diferente de ella. 4. Considera relatos y narraciones al dar un contenido dinámico a la ética y a la comprensión tanto de la conexión mujer-naturaleza, como de la destrucción del mundo no humano. 5. Es incluyente, pues emerge de las voces de las mujeres, de los pueblos indígenas y de los habitantes de las ciudades (ecología oscura y ecología urbana). 6. Es una ecología social que reconoce la dominación de las mujeres y la naturaleza como problemas sociales. 7. Al reconocer valores como el cuidado de los demás, el amor, la amistad, la confianza y la reciprocidad apropiada, da voz al sentimiento surgido de la relación también con lo "otro" (montañas, rocas, árboles). 8. Repiensa lo que significa ser humano y en qué consiste la conducta humana ética. Las relaciones con otros y con la naturaleza no humana, juegan un papel esencial en la conformación de lo que es ser humano (Warren, 2004).

(Warren, 2004, p. 257). En otras palabras, las diversas crisis ambientales cuyo origen se explica por la actitud arrogante y dominante hacia la naturaleza, estarían relacionadas con la preeminencia del patriarcado, de tal manera que su superación implicaría un cambio cultural soportado en un nuevo mundo axiológico y relacional basado en la real inclusión del juicio intuitivo y los marcos de comprensión de las mujeres. Al darse este paso, la ética ambiental tendría la posibilidad de anclarse tanto en la vida subjetiva de los individuos como en las dinámicas sociopolíticas de los pueblos y desplazaría así el antagonismo cultura-naturaleza para dar lugar a un *ethos* vital, desde el cual toda relación asimétrica con seres y comunidades no humanos deja de ser el pretexto para la exclusión y la dominación. Por el contrario, dicha asimetría deviene y se configura a partir de la inclusión, el reconocimiento, las actitudes de respeto, la mediación de sentimientos morales y valores ético-estéticos, orientados hacia el cuidado amoroso, la responsabilidad y la protección de las múltiples expresiones de vida y de las condiciones que las posibilitan.

Conclusión

Frente a los valores promovidos por las teorías éticas tradicionales, una ética ambiental fundamentada en el ecofeminismo orienta valores como el cuidado, el amor, la protección, la confianza, la gratuidad, la solidaridad e, incluso, la amistad, con el entorno natural, si bien estas consideraciones que parten del deber, los derechos, la utilidad o el placer, pueden resultar importantes en la toma de decisiones o restrictivas para algunas perspectivas ecofeministas por dar demasiada relevancia a principios o reglas procedimentales y abstractas, desatendiendo así en muchos casos el contexto cultural y otros factores moralmente vinculantes en el encuentro con el otro y con la naturaleza. Así, una ética ecofeminista apela a

la pluralidad de narrativas, historias, vivencias y contextos socioculturales, desde los cuales se tejen los sentidos y las relaciones a la hora de dar cuenta de una consideración moral hacia seres no humanos.

Desde esta perspectiva, podría parecer que el ecofeminismo se enmarca como una doctrina comprensiva, cuya búsqueda o resultados no varían sustancialmente de otras doctrinas o concepciones ético ambientales, las cuales buscan un vuelco de la racionalidad tecno-extractivista imperante en Occidente y promueven el desarrollo de una conciencia ecológica que reconoce las diversas sensibilidades y valores mediadores en las relaciones con la naturaleza. Empero, aún reconociendo las posibilidades de reconciliar el ecofeminismo con un marco integracionista de fines mínimos comunes (como el propuesto desde la plataforma de la ecología profunda), la crítica ecofeminista intenta ir más allá al buscar deconstruir toda forma de concepción y valores patriarcales desde los cuales, a su parecer, se explican las diversas formas de abuso y explotación de la naturaleza.

En este orden de ideas, lo que separa la filosofía ambiental de ecología profunda de la del movimiento ecofeminista sería el momento fundante mismo, pues mientras que para la ecología profunda el punto de partida es la aceptación de cierto eclecticismo al asumir el papel y los fines de variadas concepciones ambientalistas, para el ecofeminismo el factor de apoyo es la deconstrucción de toda cosmovisión o concepción incapaz de evidenciar y reivindicar opresiones históricas hacia la mujer, estrechamente relacionadas con diversas formas de opresión de la naturaleza. En este sentido, quizá algunas doctrinas comprensivas aceptadas por la ecología profunda resultan ser teorías inadecuadas para el ecofeminismo. Es más: para la ecología profunda, la cuestión de la identidad del sujeto moral y

de la responsabilidad ética hacia la naturaleza, se ve expresada en la idea del logro de un yo maduro que llega a identificarse con un yo integrado con las diversas formas de vida. Esto dista de la concepción ecofeminista según la cual la cuestión del compromiso moral hacia la naturaleza no humana se basa en expresar una manera específica de identidad basada en valores femeninos de cuidado y protección y a partir de la relación entre un yo y un no-yo, desde la mediación de una experiencia histórico-cultural y de una narrativa que da cuenta de lo próximo, asociada a una estética de la vida.

Bibliografía

CAHEN, H. (2004). "En contra de otorgar consideración moral a los ecosistemas". En: *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (compiladora). México: Unam-FCE.

CALLICOTT, B. (2006). "En busca de una ética ambiental". En: *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. Kwiatkowska, Teresa; Issa, Jorge; (compiladores). México: Instituto Politécnico Nacional, Dirección General de Publicaciones.

DEVALL, B.; SESSIONS, G. (2004). "Ecología Profunda". En: *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (compiladora). México: UNAM-FCE.

NAESS, A. (2004). "La crisis del medioambiente y el movimiento ecológico profundo". En: *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (compiladora). México: UNAM-FCE.

turaliza y valor: una aproximación a la ética ambiental. Margarita M. Valdés (compiladora). México: UNAM-FCE.

NAESS, A. (2006). "El movimiento de la ecología profunda: algunos aspectos filosóficos". En: *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. México: UNAM-FCE

REGAN, T. (2004). "¿Se basa en un error la ética ambiental?". En: *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (compiladora). México: Unam-FCE.

ROLSTON III, H. (2004). "Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él". En: *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. Valdés, Margarita M. (compiladora). México: Unam-FCE.

SPRIGGE, T. (2004). "¿Hay valores intrínsecos en la naturaleza?". En: *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (compiladora). México: Unam-FCE.

TAYLOR, P. (2006). "La ética del respeto a la naturaleza". En: *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. Kwiatkowska, Teresa; Issa, Jorge; (compiladores). México: Instituto Politécnico Nacional- Dirección General de Publicaciones.

WARREN, K. (2004). "El poder y la promesa del feminismo ecológico". En: *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (compiladora). México: Unam-FCE.