

Los caminos de fundamentación para un ética ecológica

NICOLÁS M. SOSA

Departamento de Sociología. Facultad de Educación
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Toda Educación Ambiental debe plantearse un cambio de *percepción* que permita juzgar bajo una nueva perspectiva las relaciones entre los hombres y de éstos con el medio. Este cambio de percepción obliga a revisar nuestra escala de *valores*. Por tanto, la Educación Ambiental debe partir de una profunda reflexión ética. En este artículo se reume la concepción de «Ética Ecológica» que mantiene el autor y se exploran los posibles caminos de fundamentación de dicha Ética. En este trabajo se postula una noción de solidaridad «ecológica», basada en un antropocentrismo «débil», que abarque a todos los seres que habitan el planeta y al medio que los sustenta.

SUMMARY

Any Environmental Education must consider a change of *perception* which allows to judge the relationships in between men, and between these and the environment under a new perspective. This perception change makes us reviews our *values scale*. Therefore, Environmental Education must start from a deep ethic reflection. The conception of Environmental Ethics supported by the author and the possible ways of foundation of that Ethics are explored is summarized in this paperwork. It is postulated a notion of «ecologic» solidarity, based on a *weak anthropocentrism*, which embraces at a time all living being which inhabit the planet, and the environment that support them.

Introducción: conocimientos *versus* actitudes, de nuevo

Creo que ya apenas es necesario argumentar en favor de la centralidad de la Ética en todo programa o tarea que se proponga como objetivo la Educación Ambiental de los sujetos. Ciertamente que tal innecesaria atribución principal al ámbito de la reflexión teórica, puesto que, en la práctica, continúa entendiéndose por «educación ambiental» cualquier actividad «de naturaleza» que pueda producir un aumento de conocimiento del medio (lugares de interés, especies vegetales o animales, etc.). Reiteradamente he mantenido que tales actividades de conocimiento del medio son importantes, incluso necesarias, en Educación Ambiental. Pero, con igual reiteración, he defendido siempre que la tarea prioritaria no ha de ser la de propiciar conocimientos, sino la de generar actitudes favorables a una relación con el medio, distinta a la que ha venido siendo habitual en nuestras sociedades desarrolladas, por mor del distanciamiento practicado —en nuestros modos de organización social y en nuestros comportamientos— respecto al soporte físico-natural gracias al cual es posible la vida misma.

Es evidente que, si hablamos de revisar actitudes, estamos hablando de revisar valores. Los valores (aquello que consideramos «valioso») es algo a lo que se llega por consenso en cada época y en cada cultura; los valores se construyen en el seno de las comunidades humanas, mediante el diálogo y la intercomunicación argumentativa. Pero los valores no pueden existir con independencia de las necesidades. Las necesidades son datos empíricos de la experiencia, pero, al mismo tiempo, expresan criterios de valor para la acción humana.

Se me ocurre, pues, que aquí se da una especie de orden o secuencia que va desde la *percepción* que el sujeto tiene de su mundo y de su entorno, pasando por la experiencia de sus *necesidades*, a la estimación de lo que considera *valioso* y digno de ser defendido, lo cual generará en él ciertas *convicciones*, con arreglo a las cuales conformará sus *actitudes* y sus comportamientos. Esta secuencia está transida enteramente por esa dimensión del ser humano que llamamos *Ética*.

Es en aquel primer paso de la secuencia expresada —la percepción— donde tienen mayor predicamento el conocimiento y la información. Pero ya desde este primer estadio educativo se hace preciso que tal información y conocimiento sean «globales», es decir, que incorporen todas las dimensiones del fenómeno, hecho, entorno, etc., estudiado. Una presentación del objeto de estudio que sólo atienda a parámetros estrictamente descriptivos, mostradores de características definitorias, al margen de toda dimensión problemática, producirá una percepción sesgada y, a la postre, una Educación Ambiental pobre y alicorta (meramente «erudita») que no llegará a la raíz de los problemas. Por tanto, desde el primer paso de la secuencia ya nos

aparece la necesidad de educar en profundos cambios perceptivos. A tales cambios aludían ya los redactores del Informe anual del Worldwatch Institute, de Washington, sobre la situación en el mundo (Brown y otros, 1989), cuando entendían que estamos en el tiempo de «cruzar umbrales de percepción». La situación del planeta habría de provocar que las personas cruzaran un umbral de percepción que les hiciera ver y juzgar bajo una nueva luz determinados aspectos de su mundo.

Tales cambios de percepción suelen presentar un componente claramente ético, porque están vinculados a pautas arraigadas de comportamiento, creencias y valores. Es por ello que he mantenido desde hace tiempo (Sosa, 1990^b) que el «paso» de los umbrales de percepción que se requiere para dar respuesta a los problemas planteados por la compatibilidad y conciliación entre Desarrollo Humano y Conservación de la Biosfera (que es uno de los tópicos con que podría definirse el «problema ambiental») pone a la humanidad presente ante una nueva frontera moral.

Pareciera que la moral y la ética sólo iban a presentarse en un estadio más tardío de la repetida secuencia, es decir, cuando hicieran su aparición los valores, las actitudes y los comportamientos. Sin embargo, en el planteamiento que trato de hacer, la secuencia ha devenido circular, más que lineal. La meta axiológica y actitudinal está —debe estar— presente desde el primer momento en la Educación Ambiental, aunque —como es preceptivo en Ética— a las convicciones y decisiones sobre las actitudes hayan de llegar, por sí mismos, nunca por imposición heterónoma, los propios sujetos de la educación.

La Educación Ambiental y los Valores

Ya están lejanos los tiempos en que los defensores de la neutralidad axiológica en la ciencia enarbolaban esta bandera como garantía de objetividad de la actividad científica y técnica. Nuestro tiempo no puede permitirse tales «neutralidades», máxime cuando éstas nunca fueron, en realidad, posibles, y toda ciencia y toda técnica se construyeron, en realidad, respondiendo a intereses concretos y a valores no siempre declarados. Nuestro tiempo exige poner en cuestión las categorías axiológicas que han presidido el decurso de nuestra civilización (al menos durante los dos últimos siglos) y conforme a las cuales hemos construido toda una «tecnosfera» (París, 1984), convertida en el medio ambiente que nos es más propio y «natural».

Esto significa que los resultados de nuestra aventura civilizatoria —resultados en el estado de las fuentes de la vida, resultados en el vivir de cientos de millones de seres humanos— nos fuerzan a revisar los principios inspiradores de tal aventura. En otras palabras, nos fuerzan a revisar los

valores que hemos mantenido y mantenemos como prioritarios y como guías rectores de nuestra organización social y de nuestros comportamientos individuales.

Para ello no es muy útil —creo— recurrir a los textos programáticos de los grandes organismos internacionales, y mucho menos a los programas y declaraciones de las políticas de los Estados. Más bien habríamos de descubrir cuáles son, en realidad, los valores que presiden nuestra vida, recurriendo a la observación atenta del discurrir cotidiano de las comunidades humanas, de las instituciones y de las personas. Si bien es verdad que, sobre todo en situaciones-límite, afloran en las gentes sentimientos de solidaridad, justicia, compasión, etc., no es menos cierto que no son éstos los valores que presiden cotidianamente la vida. Es posible constatar, en los países ricos, el envío masivo de ayuda a otras gentes del planeta que atraviesan situaciones de precariedad. Es posible ver que un buen día, miles de personas de cualquier ciudad se movilizan para limpiar una playa o para protestar ante un atentado ecológico de cualquier tipo. Pero ello no significa que la solidaridad con los que sufren o la conciencia de pertenencia a un medio ambiente común sean las categorías rectoras de nuestro modo de vivir.

Los auténticos valores sociales, hoy, aquéllos en los cuales nos socializamos y educamos, aquéllos que internalizamos y asumimos en el discurrir de la vida de nuestras sociedades, son otros. Aquellos ideales de bienestar y progreso que puso en marcha el Siglo de las Luces han acabado conociendo una traducción bien concreta en la palabra reina: la economía. La economía ha acabado monopolizando todas las áreas de la actividad y relación humanas. Desde la investigación científica a la planificación política; desde la configuración del poder en el planeta hasta la misma ética. El «sistema económico» ha suplantado totalmente a la «economía de los sistemas» (Naredo, 1993). Y es este valor, traducido en el crecimiento del PIB para el cálculo macroeconómico, o en pesetas a ganar para los más domésticos y cotidianos proyectos, el que realmente gobierna la vida.

Es fácil deducir que esta omnipresencia de lo económico ha de relegar forzosamente a un muy secundario lugar a cualesquiera otros intereses o consideraciones «medioambientales» que pudieran interponerse frente a proyectos, construcciones, actividades industriales, etc., si éstas repercuten en dinero inmediato, en creación de puestos de trabajo, en afluencia de visitantes o en cualquier otro de los dogmas incontestables de nuestra época. La pregunta no es si tal o cual cosa «produce felicidad», sino si «produce dinero». Seguramente porque, a pesar de las evidencias en contra, hemos acabado por identificar ambas cosas.

Pero también en el nivel de las existencias individuales, en los proyectos de vida más personales, hemos sucumbido a este omniabarcante valor económico. Teóricamente, podemos hasta ser conscientes de que la incita-

ción al consumo, que requiere la posesión de más y más dinero, es engañosa, manipuladora, etc., porque responde, no a nuestras necesidades reales, sino a las necesidades del propio sistema económico, que necesita de un consumo constante para sobrevivir. Pero, en la práctica, sucumbimos al consumo y nos sumergimos poco a poco en un economicismo de la vida, donde el éxito social se ha desplazado desde la cultura, el arte o el conocimiento, hacia una zafia opulencia que necesita consumir desproporcionadamente para poder afianzarse.

Las repercusiones de todo esto en el medio ambiente han sido puestas de manifiesto sobradamente, y no es preciso reiterarlas aquí. Los hábitos de despilfarro, de usar y tirar, y de vivir como si el sistema social fuera autosuficiente, al margen del ecosistema global del que se nutre, generan un abismo cada vez más grande entre países ricos y pobres, a costa, precisamente, del medio ambiente físico-natural que unos y otros compartimos. Es una de las posibles lecturas de la conocida cita de Edgar Morin, en su *Diario de California*: «*La Sociología ha desdibujado al hombre biológico. Han sido cortados los puentes entre bios y polis. Y anthropos ha quedado como dividido en dos*» (Morin, 1981).

Si una Educación Ambiental no se plantea esta cuestión de los valores culturalmente sancionados en la época en que nos ha tocado vivir, podría llegar, a lo sumo, a modificar ciertos hábitos de comportamiento, a hacer que la gente sea algo más cuidadosa con su entorno, a crear, en todo caso, «oasis» conservados dentro de un mundo deteriorado y caótico. Pero no contribuirá a la generación de nuevos hombres y mujeres, con una percepción sustancialmente distinta de la existencia humana y de su lugar en el planeta, raíz de una vida más feliz, de una convivencia más justa y solidaria entre los seres humanos y entre éstos y el medio global que todos comparten.

Por ello, no dudo en afirmar que la Educación Ambiental es educación en valores; y en valores sustancialmente distintos a los que ahora mantenemos y rigen nuestra vida. No es «neutral» la Educación Ambiental, sino que toma partido. Y toma partido por los intereses comunes a todos los seres vivos (humanos y no humanos) que habitan y pueden habitar este planeta. Pasar de la consideración de «dueños» del mundo a la de meros «usufructuarios» suyos podría resumir la revolución de la percepción que una Educación Ambiental cabalmente entendida habría de propiciar.

Pero ello no es posible sin convicciones. Si las actitudes y los comportamientos han de arrancar de lo más íntimo del ser humano, la convicción de que se debe actuar de un modo mejor que de otro, es una convicción moral. Es en los resortes éticos del ser humano donde debe operarse el profundo cambio que nuestra época necesita para corregir el rumbo hacia un norte —perdido— de mayor equidad y justicia, de real solidaridad, de auténtica paz: paz entre nosotros y paz con el planeta.

La requisitoria en favor de esta revisión de nuestras categorías axiológicas no es nueva¹. Desde los años setenta viene apareciendo con reiterada insistencia en publicaciones de la más variada índole. Especialmente claro es el diagnóstico expresado por W. Godfrey-Smith, en la recensión que hizo del importante libro *Ecological Consciousness*, editado por R. Schultz y J. Hughes en 1981, lo expresaba así:

El importante impacto filosófico del movimiento medioambiental ha supuesto un reto a los pensadores para reflexionar sobre algunas posiciones básicas, categorías y valores que hoy usamos para tratar de entender nuestro mundo y nuestra acción en él. Una reflexión que, es obvio, responde a la necesidad de encontrar nuevos criterios morales que reemplacen a otros amplia y tradicionalmente asumidos, con arreglo los cuales ha sido posible el ejercicio de actividades humanas arrogantes, explotadoras y destructivas [Godfrey-Smith, W. (1983) 355]. (Subrayado mío).

La determinación de esos «nuevos criterios morales» constituye, en mi opinión, la tarea prioritaria de una Ética que quiera dar respuesta a los problemas del tiempo en que nos ha tocado vivir. Conviene, para perfilar todo lo posible los rasgos de tal ética, que vengo adjetivando de «ecológica» desde hace ya casi diez años, que mostremos un par de lugares más en los que la requisitoria moral aludida —aun contenida en documentos de carácter estrictamente «científico» o «técnico»— aparece con nitidez:

El hombre no tiene más privilegio al «dominio de la tierra» que cualquier otro ser: el medio ambiente no sólo sirve al hombre, sino también a otras especies. El ser humano más bien tiene una responsabilidad sobre el medio ambiente muy superior a la de las demás especies, si se puede hablar en tales términos. La responsabilidad del hombre es la de administrador y guardián, basada únicamente en su capacidad de conocimiento, reflexión y predicción. El hombre, en contraste con el resto de las especies, puede controlar voluntariamente su medio ambiente, su población, así como su comportamiento, herencia genética y evolución. El ejercicio de este control ha sido particularmente relajado con respecto a su población, en el consumo de recursos naturales renovables y en el manejo de los desechos, las consecuencias y los subproductos de ese consumo [Kormondy, E. (1975) 237-8].

Desgraciadamente, vivimos todavía con conceptos procedentes del paleolítico y nuestra inteligencia no ha evolucionado suficientemente como para pensar en términos dignos de ella: la Humanidad y la Tierra en lugar de nuestra tribu y nuestro territorio [Dreux, Ph. (1975) 210].

Como puede observarse, en el primero de los textos se habla de una «responsabilidad» mayor en el hombre, precisamente por ser una especie superior a las demás, con lo que se está aludiendo a una noción de clara

¹ En mi libro *Ética Ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*, citado en la Bibliografía, he intentado mostrar la progresiva aparición de tales requisitorias en textos de la más variada procedencia: Tratados de Ecología, diagnósticos generales sobre la crisis ecológica, Informes Globales publicados a lo largo de las décadas 70 y 80, etc. A este análisis dedico dos capítulos del libro, páginas 37 a 78.

raigambre moral. Y en el segundo texto se apunta la necesaria superación de ámbitos particulares de pertenencia, en favor de una «ubicación» antropológica en la Humanidad y la Tierra, con lo que volvemos a encontrar aquella necesidad de replantear y revisar concepciones centrales, a las que nos referíamos más atrás.

Los textos recogidos son sólo una muestra. Toda la producción bibliográfica de los años setenta y ochenta (informes globales, manifiestos de científicos, conclusiones de grandes encuentros, etc.) nos muestra un progresivo desplazamiento desde planos estrictamente «científicos», primero, y «políticos» después, al terreno de las responsabilidades morales y de las llamadas a la conciencia de los ciudadanos. Es como si, perdida la esperanza en las decisiones políticas e institucionales, se pusiera la confianza en la formación de una conciencia ecológica en los ciudadanos, que es, justamente, lo que ha de perseguir la Educación Ambiental. Tal conciencia ecológica ha de expresarse en actitudes y comportamientos individuales, así como en presiones colectivas ante quienes toman las decisiones políticas, económicas y sociales. Pero en la formación de esa conciencia ecológica, como se ha dicho, juega un papel fundamental la Etica, al tratar de fundamentar la conciencia moral² de sentirse afectado por unos «deberes» medioambientales y ecológicos que podamos compartir todos quienes habitamos el planeta.

De nuevo Kormondy, en esta breve selección de testimonios, y citando el trabajo pionero de Aldo Leopold, del año 1949, nos urgirá a que:

...el hombre reconsidere el lugar que ocupa en la naturaleza, revise sus actitudes hacia el medio ambiente en general y, como dijo Aldo Leopold, desarrolle una nueva ética de la tierra. Las raíces de la crisis en la que el hombre se encuentra hoy atrapado están en la visión que el hombre occidental, en particular, ha tenido acerca de la tierra: la tierra como un adversario que tiene que ser conquistado y puesto a su servicio a fin de ser explotado para sus propios fines como una posesión de dominio de derecho y, más importante aún, como una tierra de capacidad ilimitada. Estas consideraciones deben servir de base a una conciencia ecológica, a amar, respetar, admirar y comprender el ecosistema global del cual formamos parte, y a una ética que asegure la supervivencia de la especie humana, con calidad, dignidad e integridad. De no ser así, su suerte está echada. Será la de una colisión y un inexorable holocausto (Kormondy, E., 1975, 276. Subrayados míos).

Mostrada, pues, la centralidad de la Etica en la necesaria revisión de valores que la Educación Ambiental ha de propiciar, nos situamos en el análisis de la naturaleza misma de esa Etica de la que hablamos, y en su posible fundamentación, hoy, cuando el devenir de la civilización humana y su proceso de desarrollo ha traído como resultado una importante «ruptura

² Así reza el título de uno de mis trabajos. Cfr. Sosa, N. M. (1990^a).

de equilibrios», que puede realmente considerarse como un fenómeno *cualitativamente* distinto del tradicional impacto de la actividad humana sobre el medio. Ello es así desde el momento en que son los lazos ecosistémicos «globales» los que están amenazados por la intensidad y frecuencia de los impactos, de tal modo que nos hace poner en cuestión el propio modelo de desarrollo. Este modelo, que sirve de pauta a los países desarrollados, se presenta a los menos desarrollados como un modelo a imitar, como una auténtica «matriz civilizatoria». Y no debe pasarse por alto el hecho de que la exportación de tal modelo industrializado y de consumo ha supuesto y supone el arrasamiento de culturas y de formas de vida que, por otra parte y en gran medida, se han mostrado mucho más respetuosas con el entorno físico que les sirve de sustento y soporte. La crisis medioambiental deviene, así, crisis de un modelo de civilización y de progreso. Es una verdadera «crisis civilizatoria».

La Ética Ecológica

Pero, ¿por qué hablar de una «nueva» ética? Y, en todo caso, ¿por qué llamarla «ecológica»? Para ir directamente a la respuesta a estos interrogantes, podemos afirmar que la teoría ética tradicional no se ha planteado apenas —o, al menos, no de modo específico—, como problema «moral», la relación del hombre con el medio ambiente. Cuando hablo de «teoría ética» me estoy refiriendo al discurso teórico, racional, reflexivo, acerca de la moral vivida, del mundo de la práctica moral. La moral es la dimensión humana en la que se construyen los proyectos más personales de vida, en la que se toman las decisiones con las que el sujeto humano se implica y responsabiliza. Es el lugar de los ideales de vida, de lo que podamos entender por vida buena, por justicia, por felicidad, etc. Cuando hacemos teoría ética, reflexionamos, tematizamos, tratamos de buscar fundamentaciones racionales a esa práctica moral. Por decirlo de la manera más breve, pero también más clásica, la ética (como discurso racional) y la moral (como práctica vivida) no pertenecen al mundo de *lo que es*, del ser, sino al mundo de *lo que debe ser*. En esa tensión inevitable entre «lo que tenemos» y aquello que creemos mejor y que «debiéramos tener» (o entre lo «malo constatado» y lo «bueno anhelado», que decía Marcuse) se construye permanentemente la reflexión ética.

Pues bien. La gran ausente, en esa reflexión ética que constituye nuestro acervo filosófico-moral, ha sido la relación del hombre con su medio. La ética se ha preguntado siempre (buscando razones para regularlas, justificarlas, fundamentarlas) por las relaciones del hombre con los demás hombres y por las relaciones del hombre con la sociedad y las instituciones, pero, encerrada en el círculo de la interacción puramente interhuma-

na, ha dejado fuera las preguntas acerca de las relaciones del hombre con el medio ambiente.

Aun cuando este «medio ambiente» se entendiera únicamente como el medio físico-natural, esto supondría ya un ámbito de responsabilidad moral cuya introducción en la reflexión ética implicaría un importante cambio de concepción, al que ya se ha aludido cuando señalábamos aquella revolución de la percepción que una Educación Ambiental íntegramente entendida debería proponerse: pasar de concebir al «hombre como dueño y propietario del mundo» a entenderlo como «como usufructuario» suyo. O, volviendo a citar a Aldo Leopold, como miembro de la «comunidad biótica» del planeta.

No obstante, suelo proponer una concepción más más integradora y global de «medio ambiente», no reducida exclusivamente al medio físico-natural en el que vivimos. El Medio Ambiente es el medio natural y humano; o sea, el medio global: el entorno natural, los objetos-artefactos de la civilización y el conjunto todo de fenómenos sociales y culturales que conforman y transforman a los individuos y a los grupos humanos. Por tanto, al medio estrictamente *natural*, hemos de añadir el medio *técnico* y el medio *social* y *cultural* en la consideración que estamos haciendo de la Educación Ambiental y de la Ética que debe presidir su propia concepción y diseño. Todos aquellos «medios» parciales conforman nuestro medio ambiente global.

Es sabido, por otra parte, que el «paradigma ecológico» ha conocido en los últimos años una considerable ampliación y aplicación a las más dispares áreas de conocimiento, ya que los postulados de interconexión e interdependencia entre todos los elementos de un ecosistema, postulados centrales en Ecología, se han mostrado enormemente esclarecedores para un tratamiento interdisciplinar de los problemas. Por tanto, en un área de conocimiento como ésta en la que se mueve mi discurso, hablaríamos más bien de «Ecología Humana» o «Social» y no únicamente de Ecología «natural» o «física». Precisamente ésta ha sido la gran aportación de la llamada «Escuela de Chicago» y, sobre todo, de la obra de Amos H. Hawley (1986) a la Sociología, desde la Ecología Humana: el intento de tender un puente epistemológico entre la Biología y la Sociología, es decir, entre la realidad del hombre como ser biológico y la realidad de ese mismo hombre como animal de cultura.

La teoría sociológica, en su reduccionismo culturalista, no había tenido en cuenta que en la organización social de los grupos humanos hay una variable ineludible, que es la adaptación al medio ambiente; y que esa adaptación está mediada por ese elemento de la cultura que es la tecnología. Por su parte, la teoría biológica tampoco ha tenido en cuenta que, tanto en la evolución como en la adaptación, hay una organización social (estructura y funcionamiento) que afecta, como variable interviniente, a los fenómenos

de la vida que estudia. Lo que viene a poner de revlieve la Ecología Humana es que la adaptación de los seres humanos al medio ambiente viene mediada no sólo por la genética —lo que es el caso del resto de los animales y vegetales—, sino también por la transmisión de cultura, que no se recibe por herencia genética, sino por el proceso de socialización (o sea, la enseñanza de una generación a otra de su patrimonio cultural). Y es por ello que el «medio ambiente», en el caso del hombre, no es sólo biofísico, sino también social y económico, es decir, cultural.

Merced a esta perspectiva holística y globalizadora, podemos afirmar que el exacerbamiento de un determinado concepto de bienestar se ha desplegado, no sólo en insolidaridad con el medio, sino que ha creado nuevos ámbitos de anomía social. No es posible atajar sectorialmente los subproductos del desarrollo, como pueden ser la polución o el ruido o el incremento de los desechos. Sencillamente, porque tal vez haya que mirarlos, no ya como subproductos, sino como consecuencias insolayables de ese tipo concreto de desarrollo. No estaríamos, pues, ante unas consecuencias indeseables que habría que subasananar, sino ante un salto cualitativo en el devenir de nuestra civilización. Pensar así el problema equivale a entender la crisis ecológica como una crisis civilizatoria, tal como se indicaba más atrás y entender que la degradación del medio natural y la degradación del medio social son dos manifestaciones de un mismo problema³.

Hemos de pasar, pues, de la conciencia de la crisis a la puesta en cuestión de los propios modos de vida. Los mismos modos de producción de bienes y necesidades, característicos de la sociedad industrial, colaboran a la transformación de los modos de relación entre las personas. Si la dinámica consumista y la obtención de beneficio inmediato es la que preside la organización económica, en cualquiera de los sectores productivos, la asunción de esa dinámica por parte del individuo acaba tomando cuerpo en el propio proceso de socialización y de educación, determinando las metas-éxito que al individuo se le señalan para alcanzar en su vida y, consiguientemente, determinando el modo de relación con sus semejantes. Por decirlo de un modo taxativo, no son precisamente relaciones de solidaridad y cooperación (que hoy, cuando hablamos de crisis del medio ambiente, parece que reivindicamos de continuo) las que se verán propiciadas en un modelo de desarrollo y de sistema social y económico como el que hemos construido.

Karl Otto Apel ha definido el «progreso de la civilización» como:

La sustitución progresiva de la adecuación del hombre al medio ambiente natural por su transformación técnica, en el sentido de su adecuación a las necesidades humanas creadas por el proceso de desarrollo económico [Apel, K., (1986) 106]. (Subrayado mío.)

³ Cfr. Hernández del Aguila, R. (1985).

Esta cita contiene, para mí, la importante cuestión —de cara a la reflexión ética que pretendo— de las necesidades a cubrir por el desarrollo, el verdadero carácter de estas necesidades y su necesaria redefinición. Las necesidades se construyen socialmente y aumentan al ritmo del progreso económico. En nuestro modelo de civilización se han satisfecho muchas necesidades. Pero, por exigencias del propio modelo, se tiende más en estos momentos a crear necesidades que a satisfacer las que todavía existen. Y así este modelo, que, como se ha dicho, es el que exportamos desde los países del Centro a la Periferia del Sistema, se basa en necesidades artificialmente creadas, al menos en buena parte, como ya denunciábamos en la introducción a este trabajo. La gran repercusión ética, a la que vengo aludiendo desde el comienzo, está en la generación actual de valores que ello comporta y en la vinculación entre necesidades y criterios de valor. Como allí se decía, los valores se construyen en el seno de las comunidades humanas, mediante el consenso al que pueda llegarse a través del diálogo y la intercomunicación argumentativa; pero también se construyen participando, simplemente, en formas de vida alentadas desde los medios de comunicación de masas (especialmente desde la televisión), que se van aceptando y asumiendo acríticamente.

Y así ocurre que, al mismo tiempo que podemos afirmar la emergencia, en nuestra época, de un valor al que pudiéramos llamar «valor medioambiental» (originado por la situación de desequilibrio y deterioro evidente del medio físico), hemos de reconocer también que los valores culturalmente sancionados (el éxito, el salir adelante, el hacerse un puesto en la vida) son prácticamente identificados, hoy, con los valores del consumo, hasta el punto de que «consumidor» y «persona» se han convertido en sinónimos virtuales. Esta tensión contradictoria, característica de nuestras sociedades avanzadas del mundo rico, pero —como se ha repetido— transportable miméticamente al mundo menos desarrollado, constituye uno de los focos centrales de la reflexión para una ética ecológica. Y por ello la entiendo como «ecológica». Por su alcance, por su vocación integradora, globalizadora, que intenta volver a tender puentes entre los grandes logros de la inteligencia y del ingenio humanos, entre los magníficos avances de la tecnología, y el medio bio-físico que nos constituye, al que pertenecemos y del que nos sustentamos. En ese medio común, todos, humanos y no humanos, compartimos el planeta. Pero al superponerle nuestra particular tecnosfera, hemos puesto en cuestión ciertos valores (libertad, autonomía, felicidad, justicia) que siempre han constituido un objeto privilegiado de reflexión para la Ética. Mi «ética ecológica» continúa manteniendo esos problemas en el centro de la reflexión, pero intenta hacerlo desde una perspectiva diferente: la que contempla el problema *en su totalidad*. La Filosofía Moral (la Ética) no puede seguir haciéndose de espaldas a este planteamiento: un planteamiento global, *ecológico*.

Los intentos de fundamentación

Quienes no ven la necesidad de esta reformulación del quehacer ético manifiestan que bastaría con pensar en el propio interés de los individuos humanos, en tanto individuos afectados por los problemas ambientales, para tomar conciencia de ciertas obligaciones hacia el medio, que tendrían siempre este carácter «instrumental» orientado a la felicidad y al bienestar humanos. Si no se quiere mantener una posición demasiado individualista, el mismo argumento podría transformarse para aplicarlo al interés de la sociedad como conjunto, amenazada en su calidad de vida y en sus oportunidades de futuro. Posiciones algo más generosas abogarían por el reconocimiento del derecho a la vida —y a la calidad de vida— de las generaciones futuras, que puede quedar hipotecado por nuestras formas actuales de vida. Incluso hay quien llega a postular el reconocimiento del derecho a la vida de otras especies no humanas, amenazadas por la acción del hombre.

Personalmente, opto por distanciarme del criterio egoísta y utilitario contenido en las primeras posiciones descritas, que no cuestionan para nada las concepciones de fondo respecto al lugar de la especie humana en el mundo y a su papel en él. Entiendo que, dentro de la perspectiva holística que vengo manteniendo, no sería admisible una fundamentación asentada sobre tales criterios. El reconocimiento del derecho a la vida, prioritario en la última de las posiciones apuntadas, parece un criterio más amplio. Sin embargo, a mi juicio, presenta algunos problemas; a saber, permanece anclado siempre en un criterio utilitario de fondo; opera con el concepto de «derechos», que resulta en algún modo problemático, al aplicarse más allá de la comunidad de seres humanos; y, finalmente, reduce el ámbito de las responsabilidades a las especies «vivientes».

En otra de las líneas de fundamentación sugeridas se añade un elemento de solidaridad con las comunidades humanas que aún no conocemos, pero cuyo bienestar y posibilidades de realización dependen, en buena medida, de nuestras propias formas de vida y del uso y disfrute que nosotros hagamos del planeta. Parece un criterio que va siendo progresivamente compartido y que se va generalizando en los foros de discusión sobre estos temas. Precisamente, esta consideración de las generaciones futuras, como referente establecedor de límites a nuestras actuaciones sobre el medio, se ha convertido desde 1987 (fecha de la publicación del conocido *Informe Brundtland*, CMMAD, 1987) en el núcleo central de la definición del concepto de *Desarrollo Sostenible*. En efecto, allí se define el Desarrollo Sostenible como «un desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas». Me limitaré a señalar la considerable carga antropocéntrica que esta definición encierra (amén de recordar cómo en los años en que esta noción ha venido mane-

jándose, apenas si se han dado pasos efectivos para su operativización, con lo que se ha mostrado sobradamente la falta de voluntad política para modificar las tendencias del desarrollo, que la propia definición parece poner en cuestión).

A título meramente orientativo, y con el fin de estimular la reflexión, reproduciré aquí otro modo de entender el Desarrollo Sostenible: «*Mejorar la calidad de la vida humana sin rebasar la capacidad de carga de los ecosistemas que la sustentan*» que aparece en un documento titulado *Cuidar la Tierra*, editado en 1991 conjuntamente por la UICN, el PNUMA y el WWF, en Gland, Suiza. Como se ve, entre ambas definiciones se advierte una diferencia que merece ser resaltada. En la primera definición es la especie humana (ya sea presente, ya futura) la que permanece en los dos polos de la relación. En la segunda, la calidad de la vida humana sigue siendo, como es natural, un valor a mejorar, pero esta mejora se condiciona y limita a «no sobrepasar la capacidad de los ecosistemas» que, son los que, al fin y al cabo, sustentan esa vida. En ambas definiciones, el punto de vista es antropocéntrico. Pero el antropocentrismo de la primera es, quizás, más fuerte que el de la segunda. En ésta, el antropocentrismo aparece modificado, corregido, «debilitado» en cierto modo, por una visión más acorde con un *punto de vista global* sobre el mundo, como el que estamos defendiendo aquí.

Volviendo, pues, a nuestro problema de la fundamentación creo que hay que adoptar un planteamiento ético no utilitario y, por lo tanto, deontológico, desinteresado y «radical», que equivale a pensar el problema, no en términos de «hombre-y-naturaleza», sino en términos de «hombre-en-la naturaleza» (lo cual no tiene nada que ver con posiciones de «naturismo» o «primitivismo» tan frecuentemente denostadas). Para adoptar una perspectiva como ésta es necesario replantear y redefinir la noción de «solidaridad», en el sentido de concebir la Tierra como espacio vital de todos los seres, que han de compartir y disfrutar sus bienes. «Todos los seres»; he aquí la dimensión olvidada por nuestro orgullo civilizatorio. Escribía Schumacher:

El hombre no puede vivir sin ciencia ni tecnología, como tampoco puede vivir en contra de la naturaleza. Lo que necesita una muy cuidadosa consideración, sin embargo, es la dirección de la investigación científica. No podemos dejar esto en manos de los científicos solamente [E. F. Schumacher (1978, 148). Subrayado del autor].

Revisar esa dirección y sentido de una actividad humana como es la actividad científico-técnica no supone otra cosa que revisar nuestra jerarquía de preferencias; y preferencias, por supuesto, morales. Las preguntas que ha de plantearse la reflexión ética sobre cualquier actividad humana han de ser las del «¿para qué?» y «¿para quién?». Son preguntas de sentido, preguntas acerca de los fines; un tipo de preguntas que ha estado siempre

presente en el seno de lo que, genéricamente, podríamos llamar «actitud ecologista». Como tuve ocasión de escribir hace ya diez años:

Si favorecer los sentimientos de comunión con el grupo (y, en el caso, con el medio ambiente y la comunidad de seres vivos de la que formamos parte) es un fin que puede justificarse como valioso, universalizable y compartido, entonces, la actitud ecologista es una actitud profundamente ética (Sosa, N. M., 1985, 15).

Con esto no hago más que interpretar, desde una perspectiva ética, todo el planteamiento de interconexión e interdependencia que había recogido más atrás y que utilizamos a partir de las referencias que nos proporciona la ciencia ecológica. En coherencia con ello, me atrevo a afirmar que muchos «problemas de Ética» que se nos presentan en la actualidad sólo encuentran su más profundo esclarecimiento si se examinan dentro de un planteamiento «ecológico». Creo que no puede seguirse entendiendo que sólo los intereses humanos importan moralmente. Por eso venimos hablando de «profunda revisión» de nuestro universo moral.

Intentaré en lo que sigue, explorar las posibilidades de la mencionada fundamentación, que constituye el objetivo principal de este trabajo. Ha de caerse en la cuenta de que, a diferencia de cualquier otra normativa (de tipo estético, de «uso social», incluso jurídica y hasta religiosa), las normas que llamamos «morales» tienen una importante característica definidora: su pretensión de validez universal. Esto significa dos cosas, en primer lugar, que la norma es válida para todas las personas y las situaciones de un determinado tipo, no para un individuo o una situación cualquiera; y que, en principio, puede ser justificada racionalmente y fundamentada frente a alguien que dude de su normatividad (Birnbacher, D., Ed. 1983). Y, por supuesto, los «ideales morales» que uno mantenga no pueden, ellos solos, constituirse en base fundamentadora. Aquéllos han de ser, más o menos, compartidos.

Si todos los participantes en la discusión sobre la relación deseable del hombre con la naturaleza pudieran ponerse de acuerdo en que las normas morales de una ética racional son válidas para todos (cualesquiera que sean sus ideales morales) y si, por otro lado, nadie cae en la tentación de considerar sus propios ideales morales como normas obligatorias para todos, ello sería una aportación importante a la objetividad de la discusión ecológica (Birnbacher, D., Ed., 1983, pp. 22-23).

«Universalizables y compartidas»: he aquí, condensadas, la grandeza y la miseria de la ética. Y he aquí, por tanto, el difícil camino de fundamentación de cualquier práctica o deber morales, dificultad que se incrementa cuando de lo que se habla no es de deberes y obligaciones entre los hombres, sino entre éstos y su medio, es decir, cuando lo que se intenta es ampliar el campo de la responsabilidad moral más allá de la estricta relación interhumana.

Es obvio que aquí no compartimos la idea, defendida por muchos teóricos de la Ética, de que es innecesario revisar la elaboración teórico-moral con que contamos en nuestra tradición de pensamiento. Parece obligado aludir, entre quienes así piensan, a John Passmore, cuyo libro (Passmore, J., 1974), escrito en una fecha temprana y, tal vez por ello, referente obligado para todos los autores que nos hemos ocupado de este problema, contiene la propuesta de que no son necesarios nuevos principios morales que orienten al hombre en su comportamiento respecto al medio ambiente, ya que la moral tradicional de Occidente, ya sea el occidente cristiano, ya el más declaradamente «utilitario», sustancia sobradamente las exigencias de respeto al medio que los problemas medioambientales han colocado en el primer plano de atención. La recurrencia a Passmore, sin embargo, responde —en el contexto de este trabajo— a otra intención, cual es la de resaltar la concepción de fondo que sustenta y desde la que se aborda el problema, sin ponerla en cuestión; me refiero a su *concepción antropocéntrica*. A ello volveré enseguida.

Pero es este el momento adecuado para indicar que, en la polémica contemporánea acerca de la fundamentación de una ética ecológica, son varios los campos temáticos por los que se discurre. Así, se debate acerca de la noción de *interés* (quién puede considerarse «sujeto de intereses», ¿puede decirse que los seres no humanos tienen «intereses»?); sobre la noción de *derechos* (si puede hablarse, propiamente, de «derechos» de los animales, con los que, obviamente, no parece que podamos establecer relaciones de «contrato recíproco»); la propia idea de *valor* (si los seres no humanos pueden exhibir un «valor moral» reconocible como tal); etc. En mi libro ya citado sobre estos problemas (Sosa, N. M., 1990) doy cuenta pormenorizada de esta amplia discusión. Dentro de estos que he llamado «campos temáticos» de la ética ecológica, parece haber tomado cuerpo en los últimos años el debate acerca de «Los animales y la ética». Esta expresión, con variantes, es la que reza en el título de algunas publicaciones recientes (entre ellas: Lara, 1993).

Dada esta insistencia en el tema de los animales, creo obligado dedicarle algún espacio, aun si breve, en esta reflexión acerca de la *fundamentación*, puesto que en la fundamentación moral de nuestros deberes o responsabilidades hacia los animales es donde se producen las discrepancias que, en el fondo, reflejan los mismos debates acerca de la fundamentación de una ética ecológica en general.

Lo primero que hay que decir es que quienes entran en el debate sobre los animales se mueven, preferentemente, en el ámbito de las éticas individualistas. Quedan fuera, por tanto, las teorías que adoptan una perspectiva holista como la que permanece en el fondo de todo mi planteamiento. La cuestión central a la que hay que responder es la de si los seres humanos podemos tener directamente algún tipo de obligación moral hacia los ani-

males. La inmensa mayoría de las teorías éticas que conocemos defienden que los únicos agentes morales son los individuos racionales, porque son los únicos que pueden elaborar principios de imparcialidad para regular sus acciones y los únicos que pueden elegir libremente un comportamiento conforme o no a tales principios. La racionalidad es, pues, la única capacidad que nos permite determinar con qué sujetos podemos tener directamente algún tipo de obligación moral. Los seres vivos que carecen de las capacidades de los agentes morales —infantes, retrasados mentales y animales— serían sólo «pacientes» morales.

Según esto, sólo los agentes morales son intrínsecamente valiosos, y sólo con ellos tenemos deberes morales directos. Los animales, en cuanto pacientes morales, no tienen, por sí mismos, relevancia moral; su valor sólo puede ser extrínseco o instrumental. Las razones que pudiésemos alegar en favor de un trato respetuoso con los animales no se apoyarían en cómo nuestras acciones afectarían a los animales, sino en las implicaciones que esas acciones respecto a los animales tuvieran en nosotros mismos, en los agentes morales. Esta es la típica postura de Kant, cuando nos dice que *«los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad»*, de tal manera que *«aquél que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres»* (Kant, 1988: 287-88).

Es fácil detectar la inconsistencia de esta posición, por cuanto repugna intuitivamente que permanezcan en el mismo rango de pacientes morales —junto a los animales—, los infantes y los retrasados mentales. Y si se quiere evitar tal inconsistencia, habría que admitir una arbitraria concesión de privilegios a ciertos individuos sólo porque pertenecen a la misma especie del que los concede. Es lo que Peter Singer (1975, 1979) ha llamado «el prejuicio de la especie».

Existe otro discurso, también amplio en Filosofía Moral, que es el de las éticas utilitaristas. Aquí lo intrínsecamente valioso es el bienestar; y las acciones se evalúan por su repercusión en la promoción de ese bienestar o, negativamente, en la privación del mismo. Lo importante, entonces, es la capacidad de sentir. La cuestión no es si los animales pueden razonar, sino si pueden sufrir. Entonces, la razón para respetar a los animales es nuestra obligación *directa* con ellos. Dentro del utilitarismo, pues, los animales son moralmente relevantes por sí mismos, en contra de las teorías «racionalistas» anteriores. Pero como el utilitarismo usa como criterio normativo la maximización *global* del bienestar, podría justificar cualquier práctica (incluido el sacrificio de cualquier ser individual) si con ella se aumenta el bienestar general. Así que, al final, el utilitarismo seguiría aprobando conductas «especistas» hacia los animales.

Para dar una idea completa de este debate sobre la ética y los animales, recogeremos ahora una tercera vía que viene exponiéndose desde los años

ochenta, principalmente defendida por Tom Regan (1983) y que, en cierto modo, supone una síntesis de las dos posiciones éticas explicadas. En esta tercera posición, el bien moral intrínseco no consiste en ser racional sino en ser consciente, en «*ser sujeto de su propia vida*», como dice Regan. Es el individuo que puede experimentar y preocuparse de su propio bienestar. El valor del sujeto no estaría ahora en su capacidad de razonar ni en la satisfacción de sus intereses, sino en poder tener una vida experimentable como suya, en sentirse individuo.

Los agentes morales, pues, tenemos el deber de que nuestra conducta sea igualmente respetuosa con todo sujeto consciente, sea o no agente moral. Este no puede ser nunca utilizado como medio. Y cuando se plantee un conflicto entre exigencias básicas e iguales de dos sujetos, el agente moral podrá optar por uno u otro, en función de cuál de ellos pueda experimentar más intensamente su propia vida. Esto quiere decir que, al resolver un conflicto de derechos, se trataría de minimizar la pérdida de experiencias vitales que manifiestamente se consideren más enriquecedoras.

Para muchos, esta tercera vía permite dar consistencia e imparcialidad a nuestras más profundas intuiciones sobre cómo hemos de comportarnos moralmente con los seres humanos no racionales que, como se ve, aquí son considerados como individuos valiosos en sí mismos.

He prestado tanta atención a este tema de los animales porque, como se ha dicho, ha conocido una amplísima producción bibliográfica en los últimos años. Sin embargo, sigo pensando que tanto esfuerzo teórico produce resultados exigüos para nuestro tema principal, cual es el de la fundamentación de una *ética ecológica*, tal y como se ha pretendido entenderla en este trabajo. Sigo pensando que cualquier teoría ética de base utilitaria siempre encontrará razones para que, al final, la decisión «moralmente acertada» sea la que responda a los derechos de bienestar de la especie humana, de las personas que se beneficiarían —casi siempre, con beneficio inmediato— de cualquier obra o de cualquier práctica. Pero aunque así no fuera y cualquiera de las teorías expuestas aportara una fundamentación aceptable para nuestras obligaciones hacia los animales, ¿qué ocurre con el resto de la naturaleza? ¿qué decir acerca de nuestro comportamiento en el uso de la energía, en el consumo de recursos, etc.? En definitiva, ¿qué hemos ganado, pasando de un «prejuicio de la especie», de un «especismo» a un «zoocentrismo» o a un «sensocentrismo», y quedándonos ahí, restringiendo el ámbito del valor moral sólo a los seres sintientes?

Por todo ello, creo que debemos regresar a la postulada revisión de nuestras concepciones morales básicas. Y, puestos a ello, juzgo imprescindible plantearse la cuestión del *antropocentrismo*, a la que había prometido volver, pero no para responder a cuestiones como las tratadas en los últimos párrafos, referidas exclusivamente a nuestro trato con los animales,

sino para replantearnos nuestro lugar y nuestro papel en el planeta. Es decir, para abundar en la línea de fundamentación sugerida más atrás, centrada en la noción de *solidaridad*. Por decirlo de la manera más breve, habría que preguntarse, con Ernest Partridge (Partridge, E., 1981 y 1982), si el punto de vista antropocéntrico que ha presidido el desarrollo de nuestra civilización ha realizado la *tarea cognoscitiva y práctica* que habíamos querido y esperado que realizara.

Creo, en consecuencia, que se hace necesario adoptar la perspectiva de un antropocentrismo más sabio, que pudiera dar paso a una «ética centrada en la vida», alternativa a las «éticas centradas exclusivamente en lo humano». Desde esta posición no pueden obviarse los innegables condicionamientos y características de la especie humana frente a —o en relación con— el resto de los seres del planeta. Por ello me parecen mucho más aceptables —en orden a dar cuenta del problema y a buscar salidas— las posiciones holísticas presididas por una clara intención globalizadora y comprensiva, a la hora de explicarse el mundo y la vida en él. Entre nosotros, José Ferrater Mora (Ferrater, J., 1979: 27-83, y Ferrater, J./Cohn, P., 1981, «Introducción»), por ejemplo, ha elaborado una propuesta filosófica para entender la realidad como un «continuo de continuos», reconociendo la necesidad de una perspectiva evolucionaria que relega definitivamente el antropocentrismo dominante en las «culturas occidentales».

Dentro de esta misma línea, merece la pena que consideremos la propuesta de Brian G. Norton (Norton, B., 1984), profesor del New York College de la Universidad de Florida del Sur, para quien la cuestión no está en un sí o un no a una concepción antropocéntrica, sino en distinguir entre dos tipos de antropocentrismo, en función de la «localización» del valor, de lo que se entienda como «interés humano», puesto que, como parece obvio, todos los problemas medioambientales tienen en su origen la exigencia de satisfacer intereses y necesidades humanas, al fin y al cabo.

La idea de Norton —por lo demás, deudora de teorías ya conocidas en las éticas tradicionales— es distinguir entre intereses (necesidades, preferencias) meramente sentidas, e intereses (necesidades, preferencias) ponderadas o meditadas (*felt preferences* y *considered preferences*, en la terminología del autor). En el primer caso se encuentran cualesquiera deseos o necesidades expresadas por los hombres, mientras que en el segundo se alude a preferencias o necesidades expresadas tras cuidadosa deliberación, compatibles con un punto de vista global sobre el mundo, establecidas hipotéticamente si se dieran, de hecho, determinadas condiciones ideales de imparcialidad y objetividad.

Digamos, de paso, que el recurso a modelos ideales y situaciones hipotéticas es bastante habitual en la teoría ética contemporánea; la «idealidad» de los modelos es el precio que hay que pagar para atender a aquel requisito

de «universalización», de que hablábamos más atrás⁴. Volviendo ahora a la distinción que practicábamos entre las preferencias, deseos o necesidades, un antropocentrismo fuerte sería el que considera incuestionables las del primer tipo, que, por provenir de la especie humana, superior a las demás, *funcionan como determinantes del valor. Un antropocentrismo débil, caracterizado aquí como «sabio», sin embargo, estaría basado en el segundo tipo, descrito, de preferencias o necesidades. Y este es el que consideramos como la posición a la que nos urge la época presente, una vez se ha hecho evidente que el «orgullo de la especie», a la vista del mundo que hemos construido y de su estado general en este fin de siglo, no nos aparece ya tan justificado. Un antropocentrismo de este tipo proporcionaría una base para la crítica de los sistemas de valores que resultaran lesivos con respecto al medio, toda vez que, al basarse en preferencias «meditadas», acepta que los deseos o necesidades humanas pudieran ser o no racionales; es decir: consecuentes con una visión más global respecto al medio, acordes con teorías científicas justificadas y abiertas a un cierto tipo de ideales morales.*

En ello estriba, pues, la «debilidad» de esta concepción antropocéntrica: en corregir las preferencias, deseos, necesidades, incluso los intereses, meramente sentidos, tanto individuales como colectivos, mediante la introducción de un punto de vista racional universal (*a rational world view*, en la terminología de Norton), que podría especificarse, en la práctica, en: *a*) reglas de justicia distributiva, en un primer nivel; *b*) reglas de asignación del recurso-base, que afectan al «bienestar» a largo plazo de la biosfera; y, por encima de estas reglas, los ideales, valores y principios que constituyen una visión racional del mundo, que tiene en cuenta la relación de la especie humana con la naturaleza y con el medio global en que se desarrolla.

A este plan de fundamentación no le faltan problemas, de los que soy consciente. De ellos, me preocupan sobre todo los que proceden de las teorías de la racionalidad comunicativa, de amplia aceptación hoy en el ámbito de la Filosofía Moral. Los textos de J. Habermas señalados más atrás (a los que podrían añadirse los trabajos recogidos en Habermas, J., 1984), así como el ensayo de Karl Otto Apel sobre la ética en la época de la ciencia y de la técnica (Apel, K., 1986) también citado, pueden aportar el conocimiento necesario sobre las líneas fundamentales de esta construcción, ante la imposibilidad de proceder aquí a una exposición de la misma.

⁴ Puede consultarse, al respecto, la recuperación de la idea de contrato y el diseño de la «posición original» en la elaboración de John Rawls acerca de la justicia —Rawls, J., 1978—, y la figura de la «comunidad ideal de diálogo» en las llamadas «éticas discursivas», como la de Habermas, J. (1975 y 1985). Pero digamos también que el primer tipo de preferencias ha sido y es habitual en nuestras sociedades; son las que, en el ámbito de la investigación científica, por ejemplo, hacen pasar, sin más consideración, del «podemos hacerlo» al «hagámoslo», imbuidos del optimismo cientísta que deja a nuevas y ulteriores investigaciones la tarea, siempre concebida como posible, de buscar remedios a los males que pudieran derivarse de las primeras.

Se trata, en definitiva, de fundamentar nuestros principios y normas morales en nuestra competencia comunicativa, es decir, en la comunicación argumentativa entre agentes morales libres y responsables, donde se dirimirían las pretensiones de validez de nuestros juicios morales. En esa «prueba de argumentación», que habría de discurrir en las condiciones ideales de una comunicación y de un intercambio libres de dominio y establecido en condiciones simétricas de igualdad y de oportunidades, los intereses, las necesidades, los deseos habrían de racionalizarse, en el sentido de convertirse en intereses generalizables.

El problema está en que, si en ese ámbito comunicativo es donde tiene lugar el acuerdo moral, difícilmente podremos dar cabida a seres no humanos, con quienes, obviamente, no podemos establecer «pactos» recíprocos de obligación. Una ética que se construye sobre comunidades de diálogo e intercambio argumentativo encontraría sus límites justamente allí donde acaba la propia capacidad de intercomunicación. Serían, pues, los intereses humanos y sólo humanos, los que entrarían en conflicto y sobre los que habría que dirimir y concluir. Sin embargo, John S. Dryzek (1990), en una ponderada discusión acerca de este problema, insiste en considerar que nuestra intercomunicación con los demás tiene lugar en un «medio», que es el que la hace posible. Y ése es también nuestro medio. Por otra parte, la naturaleza humana no es sólo humana, sino también «naturaleza». Y esa naturaleza puede entenderse como la pre-condición para que pueda darse competencia comunicativa. Una pre-condición que es la misma para los humanos y para el resto de los seres vivos del planeta.

Si consideramos seriamente que el ser humano se hace no sólo en, sino con el medio, al que él mismo pertenece, no parecen encontrarse razones para separar y distanciar lo que llamamos intereses humanos, de todo lo demás que no es humano. De modo que, sin dejar de reconocer que la comunidad ética es la comunidad de los seres racionales, en tanto que racionales y capaces de comunicación intersubjetiva, no hay razones para que los principios y las normas emanadas de una ética construida según los criterios procedimentales de la racionalidad comunicativa tengan que recurrirse y referirse, a su vez, sólo a las relaciones entre humanos dialogantes.

Si se entiende que cualquier principio moral ha de tener en cuenta a todos los individuos afectados por él; y si una norma sustentada en un principio se encuentra legitimada si en ella cristalizan necesidades e intereses generalizables, o sea, con consecuencias previsibles en las que los afectados estarían de acuerdo, entonces, las condiciones de argumentación y deliberación diseñadas en las éticas comunicativas serían bases idóneas para pergeñar un *ethos* ecológico desde el que dar respuesta práctica (de «razón práctica») a los problemas que los hombres y el mundo de hoy tienen planteados y que solemos englobar bajo el rótulo de «crisis ecológica» que, además, aquí he querido entender como «crisis civilizatoria». Sólo que en el seno de tales comunidades

de diálogo, donde se dirime acerca de las pretensiones de validez y de fundamentación de nuestros juicios morales, habrían de estar presentes, de algún modo, todos los elementos que integran el medio ambiente global, al que pertenecen los participantes en el discurso. Y habrían de estarlo, precisamente, por mor de aquel sabio antropocentrismo al que antes nos referíamos.

En otras palabras, es posible entender la comunidad real de los seres humanos como la constituida por éstos más el resto de seres (vivos o no) que constituyen el medio en el que los humanos viven, con los que, tal vez, no se «comunican» (desde luego, no a través del lenguaje argumentativo), pero acerca del cual «pueden comunicarse» con los demás humanos, y con el cual mantienen una interacción mucho más profunda de lo que a primera vista pudiera parecer. La comunidad utópica, entonces, esa siempre presente en el horizonte de la ética, donde prevalece la justicia, la solidaridad y la cooperación, no habría de concebirse como una comunidad integrada solamente por humanos, sino por los humanos y su medio.

Ciertamente, una propuesta de este tipo va a contracorriente de las tendencias postmodernas, definitivamente fragmentarias, más que globalizadoras. Pero, precisamente por ello, una planteamiento ecológico como el que aquí se propone contribuiría a conectar los mundos de la ciencia, del arte y de la moral, que la Modernidad dispersó y dejó en manos de los «expertos», con el mundo de la vida; es decir, con el mundo cotidiano de los hombres, seres humanos y políticos, que viven y conviven, y se plantean y deciden sus modos de vivir y de convivir.

Del mismo modo que he intentado una recuperación de las éticas comunicativas para mi propósito, aun a pesar de la posición en contra que mantiene el propio Habermas⁵, convendría decir algo acerca de las éticas neo-contractualistas, de amplia aceptación también, en las que el criterio procedimental igualmente es prioritario, y cuyo principal mentor es John Rawls (1978), para examinarlas brevemente desde la óptica que aquí nos interesa. La presencia de Rawls es determinante (aunque, sorprendentemente, sólo aparezca citado una vez en todo el texto) en el trabajo de Paul W. Taylor (Taylor, P., 1981) en cuyo esquema se reproduce prácticamente el establecimiento rawlsiano de los dos principios de justicia. Y también está claramente inspirado en Rawls (aunque nunca se le cita) el trabajo de Bryan Norton —igualmente citado y largamente asumido en el desarrollo de este artículo— ya que está basado en la distinción que Rawls introduce entre juicios morales impremeditados ordinarios y juicios morales meditados (*considered moral judgements*, en la terminología de Rawls).

⁵ En un trabajo de 1982 (Thompson, J. y Held, D., 1982), Habermas insiste en que hay que trazar una línea demarcatoria entre las relaciones que establecemos con el mundo natural y las que establecemos entre los humanos. Sin embargo, pienso que el criterio procedimental que preside toda la elaboración habermasiana puede ser muy válido para el objetivo propuesto de fundamentar lo que hemos venido llamando «ética ecológica».

Sólo aludiré a uno de los primeros trabajos que aparecieron sobre Rawls escritos desde la preocupación por elaborar una ética ecológica. Me refiero al de Russ Manning (1991). Este autor intenta desarrollar una ética medioambiental «sobre la base» de la teoría de Rawls. La argumentación central consiste en mostrar que el medio ambiente y los elementos que lo componen también son contenidos que deberían caer bajo el campo regido por los principios de justicia, que Rawls desarrolla. El consumo inadecuado de recursos, viene a decir Manning, revierte en una disminución de oportunidades para los humanos, y éste último es uno de los bienes sociales primarios en la clasificación de Rawls. Otra línea de argumentación insiste en que gozar de buena salud es un requisito para el goce los bienes sociales primarios y, por tanto, la amenaza a la salud que supone un medio ambiente contaminado, debe caer bajo la protección de los principios de justicia. En definitiva, el autor trata de demostrar, a partir de la consideración de los efectos inmediatos de nuestras acciones sobre el medio ambiente, que una «sociedad bien ordenada» a la que se refiere insistentemente Rawls, debe proporcionar una adecuada y suficiente protección al medio ambiente. Y, en un segundo momento, considerando lo que llama «efectos retardados» de nuestras acciones sobre el medio, argumenta en favor del reconocimiento como «reclamación justa» —la que suponemos de parte de las generaciones futuras— que tienen el derecho a un medio ambiente sano. No se le ocurre al autor proponer la consideración del medio ambiente como «bien escaso», objeto de distribución equitativa, pero, en la línea de su trabajo, hubiera cabido igualmente una propuesta de este tipo, acorde con las ideas que se proponen desde la corriente de Economía «ecológica» a la que se ha hecho alguna breve alusión al comienzo de este trabajo.

Tanto en el texto al que acabo de referirme, como en el ya citado de Paul W. Taylor se está utilizando el procedimiento diseñado por Rawls en la *original position*, para llegar a principios sustantivos de justicia que responden a la necesidad de proteger y distribuir bienes que ya no son exclusivamente bienes «humanos» (o más específicamente: «intra-humanos»), como libertad, oportunidades, riqueza o poder. Más bien, o mejor, además de ello, se trata de proteger y distribuir «bienes de la biosfera». Es, una vez más, introducir, en la deliberación sobre normas y obligaciones morales, bienes que no son —directa ni exclusivamente— humanos.

Finalizaré esta reflexión con una consideración acerca de un problema que ha aparecido en el desarrollo de la última parte de mi trabajo. Me refiero al tema de la *comunicación*. La ética ecológica no establece restricciones a la comunicación; es decir, no entiende la comunicación definida únicamente por su dimensión argumentativa, discursiva. En una estructura comunicacional intervienen también elementos expresivos, que no se traducen en argumentos verbales.

Esto tiene incluso repercusiones sobre los contenidos de los que debe ocuparse la ética, en el sentido de que éstos no habrían de ser únicamente contenidos de justicia (ámbito en el que cabría la discusión acerca de derechos, intereses y reciprocidades), sino que habría de atenderse a contenidos de felicidad, de bienestar y calidad de vida (lo cual obliga, de nuevo, a re-preguntarnos cómo concebimos un bienestar integral y una vida digna). Los sentimientos, las emociones, los afectos... no pueden estar ausentes de la dimensión moral humana (y, por ende, de la reflexión teórica —ética— sobre la misma), porque también ellos nos conforman como lo que somos. En este sentido, lo que nos rodea, el medio, el paisaje⁶, el mundo inanimado, está estrechamente unido a nuestra percepción de ese mismo medio y forma parte integrante de lo que somos. Si somos seres morales, lo somos en ese medio y con él (no aparte y además de él). Como decía Lovelock, en cierto sentido podemos decir que una roca está viva, pues en gran parte está siendo conformada por —y conformando lo— vivo (Lovelock, 1979). Es, en definitiva, la introducción de la dimensión estética en la reflexión moral, porque en esa dimensión entran elementos que también forman parte importante de nuestra vida y que no se dejan encerrar en los moldes de la argumentación epistémicamente rigurosa ni en los contenidos de cálculos de coste y ganancia que suelen presidir, de manera unilateral y cada vez más, las consideraciones de los humanos a la hora de decidir políticas, inversiones, proyectos, actividades...

Pero esto no es todo. El problema que estamos examinando nos lleva a sugerir una profunda revisión de la noción de «comunicación». Como escribía David Abram (1985), muy en consonancia con las tesis de Lovelock, el mundo no es silente ni pasivo; está lleno de valores, propuestas y significados, con independencia de que nosotros le atribuyamos o no tales cosas. Así, la percepción humana puede ser reinterpretada en términos de capacidad de recepción de comunicación desde el medio ambiente global, del que forma parte importante el medio natural. Identificar esto con la «comunicación» estrechamente definida no es posible. Pero sí lo es considerar esa comunicación como una forma más de interacción entre otras, sin que haya por qué dejar de lado ninguna de esas «otras». La comunicación es un proceso de interacción. Y nuestra interacción con el medio es un hecho. Otra cosa es que nos hayamos vuelto incapaces de percibirla. Esta propuesta sugiere ampliar el horizonte de comprensión de la comunicación, en el sentido de incorporar una diversidad y una complejidad en la que nos encontramos, pero de la cual no somos conscientes.

⁶ Son muy interesantes los trabajos del profesor González Bernáldez acerca de la adaptación afectiva al entorno, en los que se contienen ideas sugerentes para este sendero de reflexión que aquí se esboza. Cfr. González Bernáldez (1985).

Por eso ha estado latente en todo mi discurso la idea de la necesidad de un cambio perceptivo. El ya citado Dryzek dice que el fracaso perceptivo impregna nuestras sociedades industriales, de tal manera que nos cuesta reconocer los efectos que nuestras acciones producen, no sólo en el medio natural, sino en el medio específicamente humano (o sea, en el medio global) deteriorándolo progresivamente. He aquí, tal vez, en esta labor de re-educación de nuestra capacidad perceptiva, la gran tarea de la Educación Ambiental.

La Ética Ecológica, al no establecer restricciones en el ámbito de la competencia ética, aun con las dificultades con las que una propuesta tal tropieza, nos distancia de la dura consciencia de que las cosas difícilmente podrán ser ya de otro modo. Y ese distanciamiento refuerza nuestra supervivencia ética, en línea, por lo demás, con lo que siempre ha sido la naturaleza y esencia del pensamiento ético: a saber: negarse a aceptar lo dado.

Bibliografía

- ABRAM, D. (1985): «The Perceptual Implications of Gaia». *The Ecologist*, 15.
- APEL, K. (1986): «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en Apel, K.: *Estudios éticos* (105-173). Barcelona: Alfa.
- BIRNBACHER, D. (Ed.) (1983): «Sind wir für die Natur verantwortlich?». *Ökologie. Stuttgart. und Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- BROWN, L. y otros (1989): *State of World 1989*. New York: W. W. Norton & Co.
- CMMAD (1987): *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press. Traducción castellana en Madrid: Alianza, 1988.
- DREUX, Ph. (1975): *Introducción a la Ecología*. Madrid: Alianza.
- DRYZEK, J. (1990): «Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere». *Environmental Ethics*, 12, 195-210.
- FERRATER, J. (1979): *De la materia a la razón*. Madrid: Alianza.
- FERRATER, J./COHN, P. (1981): *Ética Aplicada*. Madrid: Alianza.
- GODFREY-SMITH, W. (1983): *Environmental Ethics*, 5.
- GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, F. (1985): *Invitación a la Ecología Humana. La adaptación afectiva al entorno*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1975): *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1982): «A Reply to my Critics», en Thompson, J. y Held, D. (eds.): *Habermas: Critical Debates*, Cambridge: MIT Press.
- (1984): *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos.
- (1985): «Ética del Discurso», en *Conciencia moral y acción comunicativa* (57-134). Barcelona: Península.
- HAWLEY, A. (1986): *Human Ecology. A theoretical Essay*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press (Traducción castellana en Madrid: Tecnos. 1991).

- HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA, R. (1985): *La crisis ecológica*. Barcelona: Laia.
- KANT, I. (1988): *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona. (Las Lecciones datan del período 1775-1781.)
- KORMONDY, E. (1975): *Conceptos de Ecología*. Madrid: Alianza.
- LARA, F. (1993): «Los animales y la ética», en Garrido, F. (Comp.): *Introducción a la Ecología Política* (159-178), Granada: Comares.
- LEOPOLD, A. (1949): *A sand county almanac, and sketches here and there*. Oxford: Oxford University Press.
- LOVELOCK, J. (1983): *Gaia*. Madrid: Blume.
- MANNING, R. (1991): «Environmental Ethics and John Rawls' Theory of Justice». *Environmental Ethics*, 3, 155-165.
- MORIN, E. (1981): *La ecología de la civilización técnica*. Valencia: Revista Teorema.
- NAREDO, J. M. (1993): «Desde el sistema económico a la economía de los sistemas», en Naredo, J. M. y Parra, F. (comps.) (1993), pp. 1-8.
- NAREDO, J. M. y PARRA, F. (comps.) (1993): *Hacia una ciencia de los recursos naturales*. Madrid: Siglo XXI.
- NORTON, B. (1984): «Environmental Ethics and weak anthropocentris». *Environmental Ethics*, 6, 131-148.
- PARS, C. (1984): *Crítica de la civilización nuclear*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- PARTRIDGE, E. (1981): «Environmental Ethics: obstacles and opportunities», en Schultz, R./Hughes, J. (Eds.) (1981), 325-349.
- (1982): «Are we ready for an ecological morality?». *Environmental Ethics*, 4, 175-190.
- PASSMORE, J. (1974): *Man's responsibility for nature*. London: Gerald Duckworth. Traducción castellana en Madrid: Alianza, 1978.
- REGAN, T. (1983): *The Case of Animals Rights*. Berkeley: University of California Press.
- RAWLS, J. (1978): *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHULTZ, R. y J. HUGHES (Eds.) (1981): *Ecological Consciousness*. Washington: University Press of America.
- SCHUMACHER, E. F. (1978): *Lo pequeño es hermono*. Madrid: Blume.
- SINGER, P. (1975): *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: Avon Books.
- (1979): *Ética Práctica*. Barcelona: Ariel.
- SOSA, N. M. (1984): «Ética y Ciencia: la responsabilidad moral del científico». *Cuadernos de Realidades Sociales*, 23-24, 5-20.
- (1985): «Ética y Ecología: notas para una moral del medio ambiente». *Cuadernos de Realidades Sociales*, 25, 5-24.
- (Coord.) (1989): *Educación Ambiental: Sujeto, Entorno y Sistema*. Salamanca: Amarú.
- (1990^a): «La conciencia ecológica como conciencia moral». *Diálogo Filosófico*, 16, 40-51.
- (1990^b): *Ética Ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*. Madrid: Ediciones Libertarias (2.^a edición: 1994).
- TAYLOR, P. (1981): «The ethics of respect for nature». *Environmental Ethics*, 3, 197-218.
- UICN, PNUMA, WWF (1991): *Cuidar la Tierra*, Gland, Suiza.