

ALFREDO MARCOS: ÉTICA AMBIENTAL, Universidad de Valladolid, Valladolid,
2001, ISBN: 84-8448-114-X

*A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, nieves, ardores
y miedos de las noches veladores
(S. Juan de la Cruz: Cántico espiritual)*

*Y para mi hijo pequeño,
a quien debía este libro desde hace un buen rato*

ÍNDICE

Introducción	11
1.- Moral, ética y ética ambiental	13
1.1. La moral	13
1.2. De la moral a la ética	14
1.3. De la ética a la ética ambiental.....	17
1.4. Un poco de historia	20
1.4.1. La tradición aristotélica.....	20
1.4.2. Las tradiciones modernas: la tradición kantiana	26
1.4.3. Las tradiciones modernas: la tradición utilitarista	30
1.4.4. Las tradiciones posmodernas	33
1.5. El punto de vista aristotélico	37
2.- Necesidad y posibilidad de la ética ambiental	39
2.1. La necesidad de una ética ambiental	40
2.1.1. La naturaleza y la <i>polis</i> : un giro copernicano.....	42
2.1.2. Lo natural y lo artificial: fusión sin confusión.....	45
2.2. La posibilidad de una ética ambiental.....	48
2.2.1. Tiempos modernos	48
2.2.2. El fin de los tiempos modernos.....	53
2.2.3. ¿Antimoderna?, ¿neomoderna?.....	56
2.2.4. Actual.....	59
3.- El valor de los seres de nuestro entorno	61
3.1. La doble reducción: científicista, seleccionista	62
3.2. Biología y ética	63
3.3. La ciencia y algo más: poesía, religión, filosofía	66
3.4. Vivientes y no vivientes	70
3.5. Distintos tipos de vivientes	74
3.6. Organismos, especies, ecosistemas, poblaciones y la indife- rencia de <i>Gaia</i>	83

4.- Dimensiones éticas de los problemas ambientales	87
4.1. Los problemas ambientales según el informe <i>Geo-2000</i>	88
4.2. Reflexiones sobre la percepción de los problemas ambientales (el caso del cambio climático).....	94
4.3. Dimensiones éticas de los problemas ambientales.....	101
4.4. La dimensión supranacional de los problemas ambientales.....	102
4.5. La dimensión supraespecífica de los problemas ambientales	110
4.6. La dimensión intergeneracional de los problemas ambientales.....	118
5.- Propuestas para una ética ambiental	121
5.1. La ética como parte de la nueva conciencia ambiental	121
5.2. Una ordenación de las líneas de pensamiento en ética ambiental	126
5.3. El antropocentrismo	127
5.4. Biocentrismo, ecocentrismo, ética de la Tierra y <i>Deep Ecology</i>	128
5.4.1. El biocentrismo	128
5.4.2. El ecocentrismo.....	131
5.4.3. La Ética de la Tierra	134
5.4.4. La ecología profunda (<i>Deep Ecology</i>)	136
5.5. Ecología social y ecofeminismo.....	141
5.5.1. La ecología social.....	142
5.5.2. El ecofeminismo.....	148
5.6. El humanismo	151
5.6.1. El utilitarismo	152
5.6.2. La ética de la responsabilidad.....	154
5.6.3. La ética ambiental cristiana.....	154
5.6.4. La ética ambiental aristotélica, el pluralismo y el sentido común.....	157
Bibliografía.....	159

Introducción

En poco tiempo hemos cobrado un poder técnico que contiene, como comprimidas, como agazapadas a la espera, todas las promesas y todas las amenazas. Estamos comenzando a entrever, a palpar casi, el tamaño de nuestro mundo natural, sus debilidades, sus zonas más delicadas. Sabemos que, para bien o para mal, una buena parte de nuestro entorno ha caído bajo nuestra responsabilidad. El ser humano se ha convertido, en palabras de Stephen Jay Gould, en "guardián y regulador de la vida en la Tierra".

Conocemos los daños ambientales que hemos causado e intuimos los peligros que se ciernen. Y precisamente esta conciencia hace que valoremos más lo precario, lo amenazado, lo frágil. He aquí un nuevo sentido de los versos inagotables de Hölderlin: "Pero donde está el peligro / allí nace lo que salva". Vivimos como problema nuestra relación con el entorno natural. Ante el desconcierto apelamos a la ciencia como guía. Al fin y al cabo es lo que hemos hecho durante los últimos siglos. Pero la ciencia no responde ya con promesas de certeza. Somos conscientes de que la ilusión de la certeza es ya cosa pasada, que tenemos que convivir con la incertidumbre y el riesgo. Y aun así queremos tomar las decisiones más razonables y correctas, contando con la ciencia, sí, pero sin dejarlo todo en sus manos, ni en las manos de la fuerza, del poder, del azar o del destino. Comenzamos, pues, a sospechar que la respuesta a los problemas ambientales no puede limitarse a un mero apaño técnico o de gestión, que nada se resolverá sin una reconsideración profunda de la naturaleza, del ser humano y de su función en el mundo. Los problemas ambientales son, en el fondo, problemas de cosmovisión, cuestiones filo-

sóficas. Esta convicción ha impulsado el nacimiento y desarrollo en los últimos veinte años de la ética ambiental.

El libro que el lector tiene entre sus manos trata de ser una herramienta útil como introducción a la ética ambiental. Para ello he procurado presentar con claridad los tópicos principales de esta disciplina y las líneas más importantes de pensamiento dentro de la misma, sus bases filosóficas y su relación con la ética y la moral. Pero el texto intenta avanzar además algunas sugerencias propias para la construcción de una ética ambiental inspirada en la tradición aristotélica.

Los dos objetivos mencionados se cumplen a través de cinco capítulos y un apéndice bibliográfico. El capítulo primero trata de la naturaleza de la moral, la ética y la ética ambiental, y de sus mutuas conexiones. El segundo capítulo versa sobre la necesidad y la posibilidad de la ética ambiental. Es necesaria debido al gran alcance de nuestro poder tecnológico actual. Se ha hecho posible en la atmósfera intelectual postmoderna. El tercer capítulo aborda la cuestión filosófica de fondo acerca del valor de los seres de nuestro entorno. Dicho valor es la base de nuestros deberes morales para con ellos. Este tercer capítulo es, en varios sentidos, el corazón y la razón del libro. El cuarto capítulo presenta las dimensiones éticas de los problemas ambientales, que son principalmente de tres tipos, las que afectan a las relaciones supranacionales, las que implican directamente relaciones entre seres humanos y no humanos, y las que atañen a las relaciones entre distintas generaciones de humanos. El quinto capítulo recorre las diversas líneas de pensamiento vigentes actualmente en ética ambiental, desde las más antropocentristas hasta las más anti-anthropocentristas, pasando por las de corte más humanista o más social. El libro se cierra con una bibliografía en la que incluyo no sólo los títulos explícitamente citados en el texto, sino también algunos otros que he considerado de interés, así como algunas indicaciones sobre publicaciones periódicas, y una dirección *web* que constituye la mejor ventana al mundo de la ética ambiental.

Por último, quiero expresar aquí mi reconocimiento a las personas e instituciones que de un modo u otro han tenido que ver con la redacción de este libro. Mi reconocimiento a Javier de Lorenzo, por el primer impulso, el decisivo, para la escritura de este libro, también a Nuria Galicia, que trabaja en temas próximos, con quien he tenido el honor de colaborar y he podido discutir varias cuestiones, a Fernando Calderón, a Margarita Vega, a José María Zamora y a Javier Vega, miembros del proyecto de investigación sobre "Ética ambiental" (ref: VA63/00B), a la Junta de Castilla y León y al Fondo Social Europeo, que han financiado dicho proyecto.

En Pozos (La Cabrera, León)

Navidad de 2000

1. Moral, ética y ética ambiental

1.1. La moral

Cada uno sabe muy bien hasta dónde llega su capacidad de decisión. No puedo decidir la velocidad de propagación de la luz, ni el tiempo meteorológico. Algunas cosas sencillamente ocurren. Pero otras dependen de mí en buena medida. Puedo encender o no la luz, si llueve puedo bailar bajo la lluvia o protegerme de la misma. Hay decisiones que pertenecen al ámbito de mi libertad, en las que puedo optar por uno u otro curso de acción y, lo que es más importante, respecto a las cuales puedo inventar nuevos cursos de acción¹. Hay algunos acontecimientos en el mundo que son hechos por mí: mis acciones. De éstos yo soy la causa principal y el principal responsable. Si ya los he llevado a cabo me pregunto si merecen elogio o reproche, si todavía están entre mis proyectos, puedo dudar acerca de si debo o no realizarlos.

Todo lo dicho hasta aquí es parte de mi experiencia más elemental y cotidiana². Sencillamente hay acontecimientos sobre los que tengo que

¹ "En moral todo es cuestión de elegir bien entre las opciones disponibles". No es verdad, pues a menudo la mejor opción, o la menos mala, no existe como tal, ni está a la vista. Hay que inventarla, crearla o actualizarla. En eso consiste la biografía de cada cual y esa es la historia del progreso humano, o sea, que "se hace camino al andar" (A. Machado).

² Utilizo una noción de experiencia algo más ancha que la de los empiristas y más próxima al sentido común: por experiencia sabemos que experimentamos dudas, la necesidad de decidir, la

decidir. Del mismo modo, sé por experiencia que mis decisiones no son indiferentes -por eso no solemos confiarlas al azar-, que pueden ser mejores o peores, y sé también que debo llevar a cabo las buenas y evitar las malas. Todo esto, insisto, no tiene nada que ver con la filosofía, es pura y simplemente descripción de lo que todos sabemos por una mínima reflexión sobre nuestra forma de vida.

Cuando miro hacia el futuro fijándome en aquella parte del mismo sobre la que puedo elegir, y preguntándome acerca de la bondad o maldad de las mismas, entonces estoy adoptando la perspectiva moral. Cuando echo una ojeada al pasado preguntándome si lo que he realizado merece elogio o reproche, entonces estoy mirando el pasado desde el punto de vista moral. Y eso, evidentemente, lo hacemos todos con frecuencia. Y siempre en primera persona: yo miro mis acciones pasadas o mis posibilidades de actuar en el futuro.

Dado que la perspectiva moral es la de la primera persona, la moral siempre es de una persona concreta. Sólo por abstracción podemos hablar de la moral de un pueblo, de una nación, de una sociedad, de una clase o de un colectivo...³ Así, mi moral será el conjunto de los hábitos, costumbres, disposiciones, actitudes, valores, ideales de vida, patrones de conducta, modelos ejemplares, criterios, emociones, intuiciones, consejos, recomendaciones, máximas, tradiciones, normas (códigos, leyes, principios, preceptos, mandatos, prohibiciones)... con los que cuento para decidir mi acción.

1.2. De la moral a la ética

La reflexión es la marca de fábrica del hacer humano. Si somos reflexivos en la creación científica o artística, por qué no en la creación ética. No tenemos más que apelar de nuevo a nuestra experiencia personal para darnos cuenta de que también somos reflexivos en el terreno moral. Quien actúa sólo *siguiendo* normas, sentimientos o costumbres, sin reflexionar sobre las mismas, no es plenamente un ser moral. La reflexión

posibilidad de hacerlo libremente en una dirección u otra... y que las personas, los animales, las plantas y otros objetos, están presentes en mi experiencia.

³ "Mi moral es una especificación de la de mi sociedad". No es verdad, la realidad procede siempre al revés. Es decir, la moral de una sociedad es una abstracción formada a partir de las morales de las personas. Así es históricamente y en la educación de cada cual. Seguimos principalmente ejemplos de personas concretas, no normas abstractas sancionadas socialmente. Es más, éstas sólo son el resto lingüístico que queda tras la vida de ciertas personas ejemplares (Sócrates, Pericles, Buda, Ghandi, Confucio, Jesucristo, Mahoma, Francisco de Asís, Teresa de Jesús...). La moral es sólo o principalmente una cuestión de normas". No es verdad, la moral no es principalmente una entidad lingüística, un conjunto de frases, sino una *forma de vida*, o sea, "los peces vivos, fugitivos..." (A. Machado).

aparece cuando la rutina falla, cuando por alguna causa nos *extrañamos*. La reflexión nos permite cultivar unos hábitos u otros, utilizar nuestras emociones o las normas que nuestra sociedad nos propone sin ser esclavos de las mismas. Nos permite, en definitiva, preservar y desarrollar nuestra libertad, sin la cual no hay auténtica moral. Es decir, un ser moral es al mismo tiempo un ser que revisa su moral, de lo contrario no hay tal moral, sino pura esclavitud de la norma o del hábito o de la tradición.

La fuente tradicional de la extrañeza es el conflicto entre dos o más indicaciones de nuestra moral. Así, por ejemplo, mis sentimientos me impulsan a tomar venganza por el daño que he recibido, pero he leído que hay que amar incluso al enemigo. Ya tengo el conflicto servido, no puedo escapar a la reflexión. ¿Qué vale más?, ¿qué guía debo seguir? Este tipo de conflictos entre distintas indicaciones morales son inevitables, para cualquier persona de cualquier tiempo o cultura. En nuestros días la extrañeza procede además de dos fuentes nuevas. Por un lado el avance de la tecnociencia. Hoy algunos biotecnólogos tienen que preguntarse cada mañana si está bien o mal seguir investigando en clonación de primates, algunos políticos dudan si deben seguir financiando experimentos que pueden conducir a la clonación de humanos, o que se realizan sobre animales que pueden estar sufriendo, y todos nosotros nos preguntamos si debemos hacer algo al respecto, con nuestra voz o nuestro voto. Algo análogo podríamos decir sobre un sinnúmero más de problemas morales que han aparecido ante nosotros debido al desarrollo espectacular y reciente de la tecnociencia. Estos problemas ponen necesariamente en cuestión las guías morales de las que nos servíamos. Hasta tal punto es así, que en las últimas décadas hemos asistido al nacimiento de diversas disciplinas especializadas en estas cuestiones, como la bioética o la ética ambiental.

La otra fuente de extrañeza relativamente nueva es el contacto entre personas de culturas diversas. Se dice que vivimos en la era de la globalización. Esto tiene efectos de todo tipo, en la sociedad, en la economía, en la cultura, y también en la moral. La causa es que cada cual entra necesariamente en contacto con personas, con culturas y tradiciones muy distintas de la suya. En primera instancia las ve como extrañas. Pero a continuación no puede evitar verse a sí mismo desde los ojos del otro, con lo cual se produce la extrañeza de lo propio, siempre tan fértil, y la necesidad de reflexionar sobre su validez. No podemos olvidar que siempre ha habido contacto entre gentes de distintas culturas, y que este hecho ha impedido, por suerte, la existencia de culturas perfectamente cerradas o puras. Pero hoy este contacto es más intenso y continuo, en gran medida debido al desarrollo tecnocientífico, en forma de medios de comunicación y transporte. Sucede que empezamos a vivir todos, de hecho, en una misma

sociedad, pero en una sociedad en la que conviven -¿coexisten?- personas con puntos de vista morales muy distintos. Esto obliga a cada uno a la reflexión.

La tecnociencia y la globalización nos obligan a todos a reflexionar sobre nuestra moral, a ser un poco filósofos, a cultivar el niño o la niña de los porqués que todos alguna vez hemos sido. Cuando esa reflexión moral se vuelve muy técnica o especializada, cuando alcanza un cierto grado de sutileza argumentativa y de precisión conceptual, cuando se exige a sí misma coherencia con lo que sabemos sobre el mundo y sobre las personas, entonces decimos que estamos haciendo filosofía moral o ética.

Pero la ética no es algo radicalmente distinto de la moral, sino el desarrollo reflexivo y crítico, hasta un nivel filosófico, de las preguntas morales que todos nos hacemos. En este sentido, uno de los más importantes filósofos morales contemporáneos, Alasdair MacIntyre, afirma:

Al formular cierto tipo de preguntas morales con suficiente insistencia quizá se descubra que no podemos contestarlas hasta que hayamos formulado y contestado ciertas preguntas filosóficas. Un descubrimiento de este tipo proporcionó el impulso inicial a la ética filosófica en la sociedad griega⁴.

La filosofía moral, o ética, es la propia moral pero precisada, desarrollada, potenciada en cuanto a su espíritu crítico y a sus dosis de ilustración. No olvidemos que toda moral digna de tal nombre es ya en alguna medida abierta, crítica, reflexiva. De no ser así nunca hubiera surgido la ética. La ética nace de la sabiduría moral común, y a partir de ahí se desarrolla, sin perder su conexión con la moral, su suelo nutriente. Al producirse la transición desde la moral a la ética se da también un cambio desde la perspectiva moral, que es la de la primera persona, hasta la perspectiva universal propia de una disciplina filosófica o científica. Es decir, si la moral es siempre *mi* moral, la ética debe aspirar a tener una validez universal. Ahora bien, los dos puntos de vista tienen que mantenerse siempre presentes, en diálogo. Las limpias y frías normas universales, por sí solas, no motivan, mientras que el abandono a la pura subjetividad es una amenaza para la verdad y la justicia. Para que nuestra ética sea eficaz se requiere el desplazamiento del amor, que en principio es amor propio, a los demás, e incluso a la norma, con pretensiones de universalidad. Aristóteles llega a decir en su *Ética a Nicómaco* que el malvado no es amigo ni de sí mismo, dando a entender que el amor propio es condición previa para la amistad con los otros. En la persona concreta, con su circunstancia familiar, social, laboral, con su ubicación en la vida y en la historia de su comunidad, con su carácter y sus emociones, ahí está la motivación para la acción, jamás en una norma abstracta, por muy "racional" que se pretenda. Pero, por

⁴ Alasdair MacIntyre: *Historia de la Ética*. Paidós. Buenos Aires, 1970. Pág. 15

otra parte, la universalidad de nuestros criterios de acción es imprescindible para que podamos obrar con justicia. Algo así está supuesto en máximas morales que reúnen los dos polos, como "no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti" o "ama al prójimo como a ti mismo".

En resumen:

- a) La ética es una parte de la filosofía que trata acerca del bien y del mal y que se desarrolla en *continuidad* con la reflexión moral. Gracias a esa continuidad la ética tiene *valor normativo*. Es decir, sus conclusiones hacen que mantengamos o modifiquemos nuestras orientaciones morales, y así debe ser. La ética no es una mera descripción de lo que cada uno o cada sociedad considera bueno o malo. Nadie *debe* aceptar la obligación de llevar un velo ante la boca por el mero hecho de que la mayor parte de sus conciudadanos la acepte. Éste es un dato sociológico sin valor normativo. Si la sociología me informase de que alguna de mis orientaciones morales es mayoritariamente rechazada, éste sería un motivo para reflexionar, pero no la razón para cambiarla. La ética tampoco puede ser una mera aclaración del lenguaje moral. Por supuesto, para el que se dedica a la ética, tanto los estudios empíricos, como los análisis del lenguaje moral son de gran ayuda, pero la ética como tal es algo distinto de la sociología o del análisis lingüístico, pues tiene un carácter normativo del que éstos carecen.
- b) La ética tiene que ver con los *sentimientos* y las *emociones*, pero no se reduce a eso, tiene también una *base racional*. Se puede argumentar acerca del bien y del mal de nuestras acciones y también de nuestros criterios morales. De esto se ocupa la ética, de la base racional de la moral.
- c) Y, por último -aunque quizá sea lo más importante-, la ética es una disciplina *práctica*: según afirma Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, estudiamos ética porque queremos hacernos mejores, no por un puro interés teórico.

1.3. De la ética a la ética ambiental

La ética ambiental trata desde un punto de vista racional los problemas morales relacionados con el medio ambiente. Esta rama de la ética tiene cada día más importancia, dado que los problemas ambientales están hoy muy presentes, pues nuestra capacidad de intervención sobre el medio es cada vez mayor.

La idea de que la ética ambiental es sencillamente *ética aplicada* es errónea. Para empezar porque la ética se construye desde abajo hacia arriba, desde la experiencia moral hacia los principios más abstractos, y no al revés. La palabra "ética" procede del griego (*ethos*), que significaba en principio morada y más tarde costumbre o carácter. La palabra "moral" viene del latín (*mos, moris*) y quiere decir prácticamente lo mismo, también está relacionada con la morada y con la costumbre. Pues bien, la moral, como la morada, no se puede empezar por el tejado, como sugiere la idea de ética aplicada. Considerando la ética ambiental como ética aplicada damos a entender que ya disponemos de unos principios éticos generales, de validez universal y que lo único que tenemos que hacer es *aplicarlos* a los casos concretos en los que se dirimen problemas ambientales. Esta imagen de la ética induce a confusión. Los tales principios, cuando los hay, son fruto de la experiencia moral surgida de la acción concreta en circunstancias concretas. Aristóteles afirmaba que sólo realizando acciones justas se hace uno justo y que "lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo"⁵.

En segundo lugar, como todos sabemos, la posesión de principios generales no garantiza que actuemos correctamente en los casos concretos, pues se requiere prudencia y equidad para la aplicación de los principios generales, de lo contrario, de la aplicación mecánica de los mismos, se pueden seguir las mayores injusticias. La prudencia y la equidad no pueden ser reducidas a su vez a principios generales, sino que son saberes vivos.

En tercer lugar, la relación entre los principios y los casos particulares es de ida y vuelta, dialéctica. Hablando en concreto de ética ambiental, puede resultar que la ética general acabe sufriendo modificaciones importantes a causa de la aparición de un nuevo núcleo de problemas. De hecho esto es lo que está sucediendo. Las cuestiones de ética ambiental están poniendo en apuros a las más reputadas tradiciones de pensamiento ético, incluso algunos piensan que a toda la tradición ética occidental. Pondré un ejemplo: la tradición contractualista moderna, con prestigiosos representantes en la actualidad, como John Rawls, sostiene que una sociedad es justa si sus normas de convivencia pueden ser pensadas como un contrato aceptado libremente en condiciones de igualdad por todos los afectados. Se piensa, por supuesto, en personas libres e iguales que conviven. Nada de esto nos ayuda cuando hablamos de la justicia en las relaciones entre generaciones muy distantes, o entre personas y animales no humanos. En consecuencia, el nuevo dominio de problemas ambientales no es meramente un campo para la *aplicación* de normas éticas pre-

⁵ *Ética a Nicómaco* (de ahora en adelante *EN*) 1103b 32 y s..

existentes, sino un banco de pruebas para las mismas y una fuente de sugerencias para un nuevo pensamiento ético.

Podríamos preguntarnos por qué hace falta una reflexión sobre ética ambiental, ¿no es suficiente con nuestras intuiciones y sentimientos? No podemos, ni debemos, prescindir de los mismos, pero sin una discusión racional no se podrían decidir correctamente los problemas básicos de legitimidad ni los conflictos. Las políticas de medio ambiente buscan mantener un medio limpio y utilizable para las personas, preservar algunos espacios naturales y proteger la biodiversidad. Pero siempre puede haber quien se pregunte por qué ha de pagar impuestos o aceptar restricciones para favorecer la biodiversidad. Además, estos tres objetivos pueden entrar en conflicto y amenazarse mutuamente, de manera que a veces tendremos que decidir entre uno u otro, o conciliarlos creativamente: para mantener la diversidad o la limpieza puede hacer falta intervención humana, con lo cual se reduce el carácter natural de un entorno ¿Cómo elegimos en estos casos, con qué criterios? ¿La naturaleza y los seres naturales tienen un valor en sí, o todo se reduce a su utilidad para el ser humano? ¿Cuáles tienen más valor y por qué, y cómo se puede comparar ese valor con el bienestar de los humanos cuando hay que conciliar ambos? ¿Se debe decretar una moratoria en la experimentación de medicamentos sobre animales o el interés humano justifica el sufrimiento de los animales no humanos? ¿Qué sucede cuando el interés de la especie se opone al de ciertos individuos? ¿Qué vale más, un individuo con mayor valor intrínseco (por ejemplo, un primate) o un viviente que pertenezca a una especie en peligro de extinción? ¿Bajo qué criterios se debe decidir el conflicto entre los intereses de distintas generaciones? ¿Cómo repartir con justicia los riesgos ambientales entre las distintas personas?, ¿y entre las distintas naciones? Todas estas cuestiones difícilmente se pueden abordar sólo con nuestras intuiciones morales y buenos sentimientos (aunque evidentemente sin ellos tampoco podemos resolverlas).

En definitiva, la reflexión ética es necesaria también cuando se dirimen cuestiones ambientales. Se requiere una base racional para tomar decisiones ambientales buenas y correctas desde el punto de vista moral.

Quizá sea este el mejor momento para hacer un par de aclaraciones terminológicas. Prefiero hablar de "ética ambiental" y no de "ética medioambiental" o "ética del medio ambiente" por una mera razón de brevedad: "ética ambiental" es más breve que cualquiera de las otras dos expresiones y ninguna de ellas añade nada de contenido. En segundo lugar, a veces se distingue entre "ética ambiental" y "ética ecológica". Prefiero la primera expresión por evitar el sesgo cientificista de la segunda. Por supuesto, la información sobre ecología será de máximo interés para la ética ambiental, pero ésta no es una parte de la ecología. La biología, y en

especial la ecología, es tan inhábil para formular juicios de valor como cualquier otra ciencia, mientras que la ética ambiental tiene una función normativa.

1.4. Un poco de historia

Tanto la moral como la ética filosófica son viejas realidades históricas, que se han ido haciendo a lo largo del tiempo. La primera tiene tanta antigüedad como la humanidad misma, la segunda se remonta al menos a los días de Sócrates. Los textos homéricos, el *Libro de los Muertos*, el *Poema de Gilgames* o el *Antiguo Testamento*, recogen los ecos de venerables tradiciones orales repletas de enseñanza moral que parecen hundir sus raíces en un fértil solar milenario. Y sabemos que al menos desde Sócrates los seres humanos comenzaron a preguntarse de modo filosófico sobre la naturaleza del bien. Algo hay que decir, pues, del pasado de la ética si pretendemos entender la ética ambiental. Alasdair MacIntyre afirma: "La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental"⁶. La verdad es que en pocos terrenos la perspectiva histórica aporta tanto y es tan necesaria como en ética, pero aquí, evidentemente, no podemos hacer una historia de la ética. Lo que si podemos hacer es una referencia muy escueta a algunas tradiciones de la filosofía moral seleccionadas bajo dos criterios: me referiré tan sólo a aquellas tradiciones que, aunque tengan una cierta antigüedad, siguen vivas; y, por otro lado, aun de entre las tradiciones vivas, sólo voy a referirme a las que tienen algo que decir respecto a la ética ambiental, y no algo anecdótico, sino que aportan una visión global e integrada de lo que debe ser la ética ambiental.

1.4.1. La tradición aristotélica

La tradición aristotélica se remonta a los escritos de Aristóteles (384-322 a. C.). Su filosofía moral se expone básicamente en un libro, la *Ética a Nicómaco*, que "sigue siendo reconocido -afirman Adela Cortina y Emilio Martínez- como una de las obras cumbre de la filosofía moral"⁷. Lo importante de la afirmación que cito es el "sigue siendo". La filosofía moral de Aristóteles se ha prolongado hasta nuestros días como una tradición viva. Su contenido es especialmente iluminador para las cuestiones ambientales: no en vano Aristóteles fue también quien puso en pie la primera biolo-

⁶ Alasdair MacIntyre: *Historia de la Ética*. Paidós. Buenos Aires, 1970. Pág. 11

⁷ Adela Cortina y Emilio Martínez: *Ética*. Akal. Madrid, 1996. Pág. 58

gía científica que se conoce, así como una metafísica para la cual los seres por antonomasia son los vivientes.

La ética aristotélica no es un conjunto abstracto de normas elaboradas al margen de la vida moral, sino una reflexión filosófica sobre la acción humana tal como es, y sobre sus aspectos morales. Aristóteles no pretende inventar una moral nueva desde la ética filosófica, sino aclarar los problemas morales concretos. Su punto de partida es el siguiente: "Todo arte y toda investigación, toda acción y elección parecen tender a algún bien"⁸. A poco que pensemos nos damos cuenta de que cuando alguien hace algo o elige algo, cuando practica un arte o una técnica o investiga, siempre busca algún bien. Quien hace unos zapatos quiere hacer unos buenos zapatos. No tiene mucho sentido realizar una actividad intencionadamente mal. Incluso cuando eso parece ocurrir, lo que sucede en realidad es que estamos haciendo otra cosa. Así, alguien puede llevar un negocio decididamente mal, pero a través de ello seguro que busca algo que le parece más importante y mejor; por ejemplo puede estar utilizando el negocio como tapadera de otras actividades que son a las que *realmente* se dedica. Como se ve, el bien que se persigue con cada acción no tiene por qué ser bueno desde el punto de vista moral. Lo que sucede con estos bienes parciales es que no son bienes últimos. Es decir, uno quiere hacer unos zapatos para venderlos o para caminar con ellos, y quiere venderlos para obtener un dinero con el que comprar algo, o quiere caminar para mejorar su salud... La cadena no puede ser infinita, pues de serlo nunca nos pondríamos a hacer nada, pues no alcanzaríamos, en un tiempo finito, a ver cuál es el fin de nuestra acción, con lo que quedaríamos sin motivación para ponernos manos a la obra. Pero, ¿dónde acaba esta cadena?, o sea ¿cuál es el fin, y por lo tanto el bien, de todas nuestras acciones, de nuestra vida como un todo? Aristóteles responde, y no se aleja mucho de lo que dirían la mayor parte de las personas, que el fin de la vida es la felicidad.

Ahora toca responder a la auténtica "pregunta del millón": ¿y qué es la felicidad?, pues parece que cada cual la entiende a su manera. Aristóteles piensa que cada ser tiene su función y que se realiza plenamente cuando la cumple. Incluso cada persona tiene varias funciones sociales. Uno es un buen profesional o un buen hijo cuando cumple bien su función como tal. ¿Habrá una función propia del ser humano como tal? Si la hay, entonces la felicidad consistirá en el mejor cumplimiento de esta función.

Aristóteles despliega aquí una antropología muy realista. El ser humano es "inteligencia deseosa o deseo inteligente"⁹. La adecuación de los

⁸ EN, I, 1, 1094a.

⁹ EN 1139b 4-6. Muchos filósofos modernos, incluso racionalistas, al definir al ser humano "olvidaron" la parte intelectual o racional. Así, Espinosa dice que el ser humano es esencialmente deseo (*cupiditas est ipsa hominis essentia*), y Hume que "la razón es y debe ser solamente la

dos polos (intelecto y deseo) debe hacerse por integración, sin que ninguno de los dos sufra violencia para adecuarse al otro, pues en ese momento el hombre se estaría haciendo traición a sí mismo, estaría dejando de ser auténtico, verdadero. Esto sucede tanto si los deseos son negados en un ascetismo extremo, como si imperan sin restricción sobre la inteligencia hasta obnubilarla y falsificarla.

La teoría aristotélica de la acción permite una correcta integración del *deseo* como móvil de la acción (por ejemplo, el médico quiere sanar al enfermo), el *intelecto* que sabe cómo hacerlo (el médico sabe que el paciente necesita calor y que hay una manta en el armario) y el *movimiento* que realiza la acción (el médico coloca la manta sobre el paciente). El deseo sufre un proceso de diferenciación a través de la deliberación intelectual. Cuando el deseo diferenciado intelectualmente llega a un cierto grado de especificación, conecta con el repertorio de movimientos disponibles, y se convierte él mismo en movimiento, en acción. No se puede dar calor a alguien, así, en abstracto, pero sí se puede *calentar-a-este-enfermo-poniendo-sobre-él-esta-manta-que-está-en-este-armario*. El deseo no es exterior al intelecto o al movimiento, ni el intelecto al movimiento, sino que el movimiento es deseo diferenciado, incubado mediante la deliberación intelectual. El deseo y el intelecto se modifican y construyen mutuamente hasta convertirse en acción. No hay aquí una relación de medios a fines, como si los unos fuesen exteriores a los otros, como si el deseo simplemente pusiera los fines y el intelecto se limitase a buscar los medios. Los medios empleados no son distintos del fin buscado: son la forma concreta del fin, son el mismo fin hecho movimiento.

Pues bien, si el ser humano es inteligencia deseosa o deseo inteligente, entonces la función del ser humano será el cumplimiento inteligente de los deseos de un ser inteligente, es decir, dotado de razón. Y uno de dichos deseos es el de *conocer*, el de alimentar la inteligencia. Pero hay más: el deseo de *convivir* (el ser humano es "animal político"), de tener familia, amigos, conciudadanos, y el deseo de un cierto *bienestar*. Una vida en general dotada de un bienestar moderado, en compañía de seres queridos y con tiempo suficiente para el cultivo del conocimiento, sería para Aristóteles una vida cumplida, feliz. Pero téngase en cuenta que el cultivo del conocimiento, la convivencia y el bienestar no son medios exteriores al fin que buscan, la felicidad, sino la forma concreta en que ésta se realiza, son el contenido de la felicidad, son medios sólo en el sentido de que son partes de la misma, como las partes de un viviente son sus órganos.

esclava de las pasiones, y no puede pretender otra misión que el servir las y obedecerlas" (*Tratado sobre la naturaleza humana*. 2,3,3.). Otros, en la línea kantiana, han querido trazar una ética al margen de la naturaleza animal del ser humano, fijándose sólo en el aspecto racional del mismo.

¿Alguna receta para alcanzar semejante tipo de vida feliz? Pues no exactamente. Pero, Aristóteles recomienda el desarrollo de hábitos virtuosos bajo la guía de la prudencia, que es una virtud (y por lo tanto un hábito) a medio camino entre el deseo y el intelecto, es decir, una virtud intelectual. La prudencia es nuestra guía en la tarea de construir, de crear, el justo medio, el lugar de la virtud, y de huir de los excesos. Así pues, la ética no se resuelve en una serie de frases, no es una entidad principalmente lingüística, sino que se expresa y encarna en una *forma de vida* conforme a la prudencia.

Aquí hay que introducir un par de advertencias. En griego se dice *eudaimonía*, y nuestra traducción por "felicidad" en cierta medida confunde, porque para Aristóteles la *eudaimonía*, más que un estado en el que me encuentro, es una actividad que realizo, una actividad que tiene su fin en sí misma. Si preguntamos "¿y para qué quiero ser feliz?", la respuesta más sensata sería: pues precisamente para eso, para ser feliz. Es la actividad que querríamos seguir haciendo siempre. Cuando me desplazo deseo llegar a un lugar distinto del que ocupo ahora, y cuando lo alcanzo he logrado el fin y el movimiento cesa. Muchos de nuestros movimientos son de este tipo, buscan un fin y se extinguen con la consecución del mismo. Pero cuando veo, puedo desear seguir viendo, no viendo algo en particular, sino sencillamente viendo, porque la actividad de ver se justifica por sí misma, cuando pienso puedo desear seguir pensando, cuando amo seguir amando y cuando soy feliz seguir siéndolo. Este tipo de actividades se buscan a sí mismas, y, por lo tanto, su ejecución no tiene por qué cesar cuando han logrado su fin, porque el fin que buscan es seguir ejecutándose. De este tipo es la felicidad. Lo que sucede es que palabras como "visión" o "pensamiento" dan en español la idea de una acción, mientras que "felicidad" nos sugiere un estado. Nos podemos hacer una idea de lo que quiere decir *eudaimonía* si lo traducimos por "realización" o "autorrealización", aunque dado el uso que se ha hecho de esta palabra, ya suena irremediabilmente cursi. Nos quedamos, pues, con "felicidad", pero está hecha la advertencia.

Y todavía hay que advertir algo más: la *eudaimonía* es la buena vida y la vida buena. En español solemos entender por "buena vida" una vida satisfactoria, plena, de realización y prosperidad. A veces incluso empleamos la expresión de un modo entre burdo e irónico cuando decimos cosas como "darse la buena vida". Por otra parte, por "vida buena" solemos entender algo así como vida virtuosa. Pues, en el sentido aristotélico, la felicidad cubre los dos campos semánticos. Inmediatamente podemos objetar que quien practica la virtud difícilmente obtendrá satisfacciones, sino que más bien se verá frustrado en medio de un mundo injusto. Ante lo cual uno puede ponerse en plan cínico o hedonista y aconsejar a su hijo

frente a un buen vaso de vino y unas tapas: "Tú olvídate de la vida buena y date la buena vida, *carpe diem!*, chaval..." O bien se puede adoptar el registro estoico, puritano o kantiano y recomendar, ante un triste vaso de agua y unas verduritas: "No busques la felicidad, hijo mío, antes bien, busca en tus acciones el hacerte digno de ella"¹⁰.

En un mundo injusto, diría Aristóteles, mejor padecer la injusticia que cometerla, pero mejor aún es no tener que padecerla ni cometerla. ¿Por qué hemos de aceptar un mundo en que el virtuoso sea necesariamente infeliz? Aquí encontramos el entronque de la ética con la política. Una sociedad aceptablemente justa es aquella en que la buena vida y la vida buena no son incompatibles. No es que aspiremos a un reino terrenal perfecto en que la virtud sea siempre recompensada. Es más, este tipo de maximalismos utópicos han traído históricamente más sufrimiento que justicia. Pero sí se pueden pedir al menos algunas reformas para que cada cual pueda buscar su felicidad de modo íntegro, sin tener que elegir entre bienestar y virtud.

De la misma forma, la ética ambiental no puede consistir sólo en un conjunto de prohibiciones dirigidas a la protección del medio a costa del sacrificio de las personas, sino que también tiene su cara política. La ética ambiental tiene que hablarnos también del tipo de sociedad en la que una persona que favorezca la conservación del mundo natural pueda, si no darse la buena vida, sí al menos llevar una vida agradable y digna. Dicho de otro modo, no se pueden separar ética ambiental y política ambiental. Y, en el terreno político, el aristotelismo se presenta como un reformismo. Huye tanto de los planteamientos utópicos, que tienden a sacrificar lo bueno presente en aras de lo mejor futuro, como del inmovilismo, que impide la crítica y el progreso. En cuanto a la política ambiental, esto podría traducirse hoy en una crítica prudencial de la tecnociencia, del estilo de la que ha puesto en pie Hans Jonas. Esta visión crítica de la tecnociencia desde la ética quizá decepcione a científicos y tecnólogos, a los que piensan que el progreso humano consiste en el adelanto de la tecnociencia. Pero, por otro lado, el aristotelismo aplicado a la política ambiental invita a la aceptación y valoración positiva del progreso tecnocientífico, del bienestar y del saber que mediante el mismo se ha logrado, antes que a un rechazo frontal y utópico de la tecnociencia. Esto quizá decepcione al ecologismo más radical. El dicho popular y la letra zarzuelera afirman que las ciencias progresan que es una barbaridad. Hay quien prefiere fijarse en el progreso, y quien sólo ve la barbaridad. Merece la pena, no obstante, mantener en mente ambas caras de la tecnociencia, y tratar mediante

¹⁰ Una prueba de que la ética kantiana y puritana permanecen dentro del mundo conceptual del hedonismo, aunque sea para negarlo, es que aquí felicidad debe entenderse como placer.

reformas sensatas de potenciar su capacidad de progreso y minimizar su potencial para producir barbaridades.

La tradición aristotélica ha conservado hasta hoy su vitalidad a través de las aportaciones de muchos aristotélicos. Si algo llama la atención en este sentido es la pluralidad de los que a lo largo de la historia se han reclamado aristotélicos: gentes de todos los siglos, de las más diversas lenguas, de distintas tradiciones culturales y religiosas, hebreos como Maimónides, árabes como Averroes, cristianos como Tomás de Aquino... Lo que quiero decir es que la tradición aristotélica ha nacido y progresado por integración, ha sido capaz de mantenerse viva gracias al diálogo integrador que ha sostenido siempre con otras tradiciones. Los aristotélicos han tendido a pensar que el diálogo es posible, aun entre tradiciones en apariencia *incomensurables*. Pero también han sabido que ese diálogo no es fácil, que requiere un gran esfuerzo, porque no se trata simplemente de exhibir ante *el otro* argumentos racionales, sino de algo mucho más complejo, de integrar *formas de vida*. Eso requiere cambios en los puntos de vista (uno tiene que aprender a verse a través de los ojos los otros), en las prácticas y en las líneas educativas.

En una sociedad plural, la tradición aristotélica, con su experiencia histórica en la integración, puede ser de una enorme utilidad. Más útil, quizá, que las tradiciones que siguen apelando tan sólo a la fuerza lógica y universal de la Razón. Y más útil, desde luego, que los relativismos empeñados en la incomensurabilidad de culturas, y que resultan compatibles - aun a su pesar- con la razón de la fuerza.

Quizá uno de los pocos elementos comunes a casi todos en nuestra sociedad sea la llamada conciencia ecológica. Es una de las pocas ideas morales, junto con las cuatro convenciones de lo políticamente correcto, que se intenta transmitir en la escuela y que se incorpora en las dosis de moralina televisiva. No es difícil conjeturar que una instrucción ambientalista de corte sentimentaloides, sin bases racionales suficientes y desconectada del resto de la vida del niño, propiciará una reacción antiecológica más bien pronto que tarde, pues el niño o el joven verán este ecologismo barato como parte de la ideología del sistema. Lo encontrarán irracional y desconectado de la forma de vida de la sociedad en la que crecen, tan consumista. Se preguntarán por qué han de sacrificar parte de su bienestar en el altar de la "Madre Naturaleza" o de "Las Generaciones Futuras", cuando el hedonismo es la prédica que oyen a diario y la práctica que bendicen sus mayores. Si se quiere desarrollar la ética ambiental y utilizar su potencial como elemento positivo de integración cívica, hay que dotar a esta disciplina de una base racional y de una conexión con la forma de vida. Estas dos labores puede hacerlas, quizá mejor que cualquier otra, la tradición aristotélica.

En nuestros días, los representantes más señalados de la tradición aristotélica en lo que a filosofía moral se refiere, son Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Y, en especial, para la ética ambiental es de primera importancia la obra Hans Jonas. Junto a estos neoaristotélicos, cabe señalar la presencia de pensadores morales más próximos al tomismo clásico, y que también se han ocupado de cuestiones ambientales, como Elio Sgreccia.

1.4.2. Las tradiciones modernas: la tradición kantiana

Si en una historia de la filosofía sólo pudiéramos incluir dos nombres propios, muchos consideraríamos que el de Kant debería ser uno de ellos. Si se nos permitiesen cuatro, entonces sería imperdonable no incluirlo. La tradición kantiana ha de ser tenida en cuenta para la ética ambiental porque la obra de Kant (1724-1804) constituye un importantísimo punto de inflexión en la historia del pensamiento. La influencia de Kant se ha dejado sentir de modo especial en la teoría del conocimiento y en la filosofía práctica. Los textos más importantes sobre uno y otro tema son respectivamente la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*. Sea para afirmar las tesis kantianas, sea para matizarlas, desarrollarlas, aplicarlas o negarlas, todos los filósofos posteriores han tenido que referirse a ellas.

En gran medida la ética ambiental se ha desarrollado en oposición a la tradición kantiana, a la que muchos ambientalistas encuentran demasiado antropocéntrica. Eso lo discutiremos más abajo. Aquí intentaré una presentación mínima de la ética kantiana, de forma que podamos después ponderar los argumentos de quienes la critican desde la ética ambiental.

Quizá hay dos ideas de Kant que pueden darnos el tono de lo que es su filosofía moral. En primer lugar está la idea de *buena voluntad*. Según Kant, cualquier cosa, desde las riquezas a la inteligencia o la salud, puede ser buena o mala según para qué se use, pero una buena voluntad es buena siempre, de manera incondicionada. Lo importante es la intención del agente. Después, puede resultar que su torpeza o cualquier circunstancia frustré el intento. Pero lo que cuenta es la intención del sujeto, más que el resultado objetivo.

Empiezo por aquí, por el concepto de buena voluntad, ya que es una manera adecuada de entrar en la filosofía de Kant, cargada como ninguna otra de buenas intenciones. En teoría del conocimiento pretendió nada menos que salvar la ciencia newtoniana de las críticas escépticas maquinadas por Hume. Y casi lo consigue. En filosofía práctica Kant quiso poner a salvo la dignidad del ser humano y la validez universal de la moral. Pensaba Kant que el ser humano es el único capaz de reconocer mediante la

razón lo que debe hacer, y seguir o no libremente esos imperativos morales que se da a sí mismo. Esta capacidad de autonomía moral es la razón por la que reconocemos a los seres humanos un valor absoluto, antes que por su inteligencia o por su capacidad de llevar una vida placentera. Por ello las personas no tienen precio, sino dignidad, no pueden ser utilizadas sólo como medios, sino tratadas como fines. El ser humano no es una cosa más, no es un algo, sino un alguien.

Estas tesis de Kant constituyen una de las afirmaciones más claras y valientes de la dignidad humana y del valor de cada persona, sin distinción ni discriminación. El mero hecho de que hayan sido formuladas puede ser exhibido como una muestra patente de progreso filosófico y humano. Además, gracias entre otras cosas a la claridad de Kant en este punto, tiene hoy vigencia la apelación a la dignidad de la persona y a los derechos humanos. Cuando dirigimos nuestras críticas a la tradición kantiana -y en ética ambiental habrá que hacerlo con frecuencia-, no podemos hacerlo de modo que pongamos en peligro lo que es una auténtica conquista de la humanidad.

Kant pensaba que sólo son válidas las normas que tienen unos ciertos rasgos formales, las que presentan la forma de la razón. La prueba que propone Kant para saber si un imperativo moral es o no válido consiste en lo siguiente: si puedo querer que sea una ley universal, entonces es válido. Aquí el "puedo" tiene carácter lógico, es decir, hay cosas que no *puedo* querer porque son contradictorias: no puedo querer, por ejemplo, que llueva y que no llueva al mismo tiempo. Apliquemos el algodón kantiano a un caso que el propio Kant contempló. Supongamos que quiero poner a prueba la limpieza del siguiente precepto moral: "puedo romper una promesa siempre que me convenga". Ahora intentemos universalizarlo. Si todo el mundo siguiese la misma regla, está claro que las promesas no valdrían nada y nadie confiaría en ellas. Decir "yo prometo" no significaría nada, de modo que yo no podría faltar a mis promesas porque no podría ni siquiera formular promesas. Así pues, al universalizar el precepto, resulta una contradicción: quiero poder formular promesas y al mismo tiempo también quiero no poder formularlas. En consecuencia, el precepto no es válido (como ya sospechábamos sin algodón ni nada).

Nuestra intuición ya nos dice que este tipo de preceptos sólo tienen interés si no se universalizan, es decir, si los demás cumplen las promesas, pero yo me reservo el privilegio de violarlas. Quien se rige por tales parámetros evidentemente obra con mala voluntad y aplica la ley del embudo, obtiene su beneficio como un auténtico parásito de la buena voluntad de los demás. Y la prueba kantiana lo detecta. ¿Siempre? No, desde luego. Porque siempre es posible salvar la prueba kantiana a costa de hacerse un precepto muy ajustado a las circunstancias de cada cual o de

cada caso, y después universalizarlo, con el resultado de que, de hecho, se aplica casi exclusivamente a uno mismo. Por ejemplo, supongamos que me vuelvo un poco más refinado y para violar mis promesas con buena conciencia propongo el siguiente precepto moral: "Nunca se pueden violar las promesas, salvo en los momentos en que me ciega el odio o la pasión". O, en general, "nadie debe violar la regla y, salvo que se dé la condición X". Preceptos de este estilo sí puedo universalizarlos sin contradicción, y acaso sólo sean aplicables a mí y a unos pocos más, con lo que, por ejemplo, la práctica de prometer sigue teniendo sentido y yo me benefico de que los demás cumplan. Como se puede comprobar, con un poco de ingenio se pueden hacer mangas y capirotos del imperativo kantiano y encima quedar bien.

¿Cuál es la moraleja? Pues que para aplicar la prueba kantiana también hace falta buena voluntad, porque si uno quiere hacer trampas y es listo o poderoso, las hace, y el filtro lógico de Kant ni se entera. Y lo que es peor, puede servir para que el tramposo se las dé de justo y "kantiano", y de paso para "justificar" cualquier orden vigente. ¿Entonces de qué vale tanto rigor lógico? Por supuesto no sirve como trampa para tramposos, ni como criterio automático y cierto para decidir acerca de la validez de las normas, pero tiene -o tenía- alguna utilidad no desdeñable como recurso retórico para difundir ciertos valores, por ejemplo el de la universalidad, el de la justicia, el de la imparcialidad. Pero para eso -podríamos objetar- bastaba con proclamar "no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan", o "ama a tu prójimo como a ti mismo". Sí, pero hay que reconocer que el algodón kantiano resultaba un arma retórica muy eficaz, quizá imprescindible, en una época como la moderna, en la que se puso de moda todo lo que sonase a "científico" o a "racional", en la que la precisión, la certeza, el automatismo y el rigor lógico hacían furor en los salones más reputados.

En definitiva, lo que tiene plena vigencia de la enseñanza de Kant y de los kantianos no son sus métodos formales, sino los valores a los que estos procedimientos apuntan. Sostenía Kant que la forma racional de las normas morales puede ser reconocida universalmente, no depende de la cultura o idiosincrasia del sujeto, sino únicamente de su capacidad para razonar correctamente. La afirmación del valor universal de la razón, y, en consecuencia, de la posibilidad de comunicación humana a través de las culturas, constituye también un progreso filosófico y humano. Quizá la razón no sea lo que Kant entendía por tal, pero el diálogo entre personas a través de las culturas es posible (y deseable), y ciertas prácticas o normas tienen que ser juzgadas universalmente como perversas y otras como loables. Renunciar a un mínimo universal es condenarnos a confundirlo todo y a convertir el siglo que empieza en un nuevo cambalache.

Sin embargo, el humanismo y el universalismo le han valido al pensador de Königsberg sendas acusaciones de antropocentrismo y de imperialismo de la razón. Ninguna de las dos objeciones tiene mucho alcance, y si algo hay que objetar hoy ante la tradición kantiana es que no logra que sus buenas intenciones -y entiendo por tal precisamente el humanismo y el universalismo- sean intelectual y socialmente eficaces. Y eso a pesar de que muchos kantianos no están lejos del poder cultural. Tienen los medios, pero no logran convencer. ¿Dónde reside su debilidad? Donde en el pasado se hallaba su fuerza: en el tipo de retórica que manejan. Así es de caprichosa la moda. Hoy el rigor lógico, la certeza cartesiana, el automatismo, ya no son lo más *chic*; se lleva más el pensamiento débil, borroso, la metáfora frente al concepto, la narración frente al argumento, el caos frente al determinismo antañón. Las estructuras kantianas -si los kantianos me perdonan la metáfora- son como viejas fábricas herrumbrosas para el gusto postmoderno. Y cuando los kantianos de hoy se empeñan en ponerlas al día, lo que hacen es algo así como arqueología industrial: les salen indefectiblemente museos o edificios de oficinas.

Al margen de las modas retóricas, también hay razones de fondo que ponen en cuestión hoy día a la tradición kantiana (y aquí he de excusarme ante los posmodernos por intentar argumentos más que relatos). Más arriba escribía que dos ideas kantianas pueden dar el tono de su ética. La primera es la de *buena voluntad*; idea que nos lleva a las mejores virtudes del kantismo. La segunda nos lleva a lo que hoy pueden ser vistos como sus defectos. Me refiero a la famosísima frase con la que concluye la *Crítica de la Razón Práctica*: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto [...]: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí". En este texto Kant nos habla de dos ámbitos de la realidad, el de la naturaleza y el de la libertad humana. Y él, realmente, los trata por separado. En esta separación radical entre moral y naturaleza (incluida la naturaleza humana), en esta huida hacia el logicismo, vemos hoy un lastre insuperable del kantismo. Lo peor de la ética kantiana deriva del concepto que Kant -como muchos intelectuales de su tiempo- tenía de la ciencia natural. Eso es lo que más le separa de nosotros, y eso no se puede arreglar con una mera revisión de su pensamiento práctico. La visión de la ciencia en tiempos de Kant incluía el determinismo, la valoración desmedida de la certeza y una noción estrecha -empirista- de experiencia. Todo ello genera una sensación de extrañamiento de lo humano respecto de la naturaleza. La libertad y la moral son vistas como fenómenos extraños al mundo natural, cuando no toscamente negadas. En este ambiente intelectual hay que valorar como positiva la solución kantiana para otorgar respetabilidad a la filosofía práctica. Pero éste ya no es *nuestro* ambiente intelectual.

La filosofía kantiana propone una desnaturalización de la ética que en poco ayuda a la ética ambiental, pues la dignidad del hombre no hay por qué establecerla por contraste con el resto de los seres, sino en continuidad con ellos. Propone una retirada logicista que en poco ayuda a la motivación psicológica. Sólo convence a los que ya son virtuosos y viven conforme a la razón, a los que tienen buena voluntad. Y, por añadidura, puede servir de coartada a cualquier otro. Kant produce una desconexión entre deber y felicidad que es del todo antinatural y que hace aparecer la moral como una fuerza ingrata y a contrapelo. La felicidad se entiende como un móvil humano demasiado natural -y tanto que lo es!- como para ser moral. La reunión del bien moral y de la felicidad en lo que Kant llama el *bien supremo* es lo que da sentido último a su ética. Pero tal reunión sólo está garantizada bajo el supuesto de que seamos inmortales y de que exista un Dios justo. Estos supuestos son introducidos por Kant, junto con el de la libertad, como *postulados* de su ética. Pero estos supuestos no son aceptados de modo unánime hoy día, lo cual lleva a algunos al escepticismo moral. En los kantianos contemporáneos, de la conexión entre bien moral y felicidad nunca más se supo, les queda como residuo un mero formalismo insípido e inoperante.

Por último, en Kant, una vez que se elimina la felicidad como motivación moral de nuestras acciones, se produce una devaluación de la prudencia, que es la virtud que nos orienta en la consecución de la felicidad. Pero, si algo precisamos hoy día, una vez que el ideal de certeza ha sido abandonado, es la virtud de la prudencia. Sin ella parece imposible establecer cautelas apropiadas para la tecnociencia.

Todo lo dicho explica que en ética ambiental los kantianos actuales, como Rawls y Habermas y sus seguidores, anden más bien a la defensiva. Principalmente reaccionan, y tratan de ajustar sus antiguas teorías a los nuevos retos. Más abajo tendremos ocasión de sopesar en qué medida lo consiguen.

1.4.3. Las tradiciones modernas: la tradición utilitarista

El utilitarismo tiene una gran audiencia entre los que se dedican a la ética ambiental. En parte porque esta disciplina ha nacido en el mundo anglosajón, donde el utilitarismo es tomado casi como la perspectiva moral por antonomasia. Los clásicos del utilitarismo son Jeremy Bentham (1748-1832), John S. Mill (1806-1876) y Henry Sidgwick (1838-1900). Ninguno de ellos sería imprescindible en una historia de la filosofía limitada a cuatro nombres. Para los utilitaristas una acción o una norma¹¹ es

¹¹ Se suele distinguir entre utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla. El primero diría: "obra de modo que cada uno de tus actos resulte lo más útil posible". Mientras que el segundo afirmaría:

bueno o malo en función de sus resultados. Será bueno si resulta útil y malo en caso contrario. La principal virtud del utilitarismo es lo sencillo que resulta. En apariencia, claro. Porque ahora toca preguntarse: ¿útil para qué?, ¿útil para quién? Es evidente que la utilidad es un concepto relativo. Lo que es útil para clavar una punta no sirve para cortar el pan, lo que resulta utilísimo para uno no lo es tanto para otro... Por eso el utilitarismo necesita un complemento que ponga los fines. Ese complemento, que le sienta como un guante, es el hedonismo. Así ya podemos ser más explícitos: es buena una acción o una norma si resulta útil para producir placer o evitar dolor. Aunque todavía no sabemos para quién. Da la impresión de que el hedonismo más simple y brutal -mi placer a costa del dolor de los demás- produce mala conciencia. Por eso se ha ido refinando a lo largo de la historia. Mi placer, si es posible sin dolor para otros. Mi placer, si es posible con placer también para otros. En la era del pensamiento social: el mayor placer para el mayor número de humanos. Y en la época de la ecología: el mayor placer para el mayor número de sintientes.

El refinamiento hedonista no afecta sólo a la cantidad de disfrutes, sino también a la cualidad del disfrute. Así, John S. Mill llegó a afirmar que prefería un Sócrates insatisfecho a un cerdo satisfecho. Es decir, que hay placeres inferiores, como el darse a la ingesta masiva de polvorones o de vino peleón o al alocado desahogo venéreo, y otros superiores, como los que degustan los genuinos hedonistas, en fin, animadas labores culturales, música selecta, algún leve *flirt* con las debidas precauciones, exquisiteces del paladar envueltas en mucha charla gastronómica y caldos de reserva adornados con pedantería enológica en cantidades moderadas (los caldos, la pedantería a discreción). Porque un hedonista cultivado sabe, a diferencia del simple gorrino, que la resaca matutina no es muy placentera que digamos (aunque con buenos caldos es más pasable, lo cual que los recomienda moralmente), que las multas de tráfico se están poniendo imposibles y que los microbios lo dejan todo perdido.

Pero lo cierto es que esta versión elitista del hedonismo, próxima por lo demás al pensamiento del propio Epicuro¹², es difícilmente sostenible. Para empezar porque estira la noción de placer hasta hacerla irreconocible. Pero sobre todo es insostenible para el utilitarista, que aspira a resolver la moral en un cálculo. Necesitaría una medida objetiva de algo tan subjetivo como es el placer. El utilitarismo esconde una contradicción

"sigue reglas de acción que por término medio produzcan la mayor utilidad posible". Si aquí y ahora fuese útil romper una promesa, para el utilitarista del acto habría que hacerlo, pero si como regla general resultase más útil cumplir las promesas, para el utilitarista de la regla habría que cumplirla.

¹² Puede verse la *Carta a Meneceo*, donde Epicuro dice: "Cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos [...] sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbado en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes dan la felicidad, sino el sobrio cálculo..."

interna irresoluble. Necesita del hedonismo a la hora de fijar el *para qué* de la utilidad, pero después se pone a pedir sacrificios individuales (¿placenteros?!) en pro del placer general, lo cual no se puede entender desde una personalidad formada en el hedonismo. Esta contradicción está muy presente en nuestra sociedad, donde las recomendaciones ecologistas chocan una y otra vez con una extendida mentalidad consumista. Entonces viene cuando los eco-utilitaristas se ponen estupendos y advierten que ciertos placeres sí y que otros no, porque los unos son *mejores* que los otros. Pero ¿qué quiere decir "mejores" cuando el bien se hace equivar al placer? Sólo puede significar más placenteros. ¿Y quién es la última autoridad en lo tocante a mi placer sino yo mismo?

El utilitarismo, por otro lado, comparte con otras tradiciones modernas una relación inadecuada con la ciencia. En el caso de la tradición kantiana, esta relación se convierte, como hemos visto, en una huida del naturalismo. En el caso de los utilitaristas sucede lo contrario. Intentan incorporar a la filosofía moral las bondades que aprecian en la ciencia natural. Bentham, por ejemplo, parte de una psicología asociacionista y mecanicista. Por eso el placer y el dolor están en la base de todo, porque se consideran datos de conciencia indubitables -otra vez la obsesión por la certeza-, que tienen la misma función en moral que otras percepciones sensibles en la ciencia empírica. Por eso también el intento de disolver el razonamiento moral en cálculo. Por este expediente se desaloja del razonamiento moral a la prudencia. La misma causa que en el caso del kantismo, una imagen distorsionada de la ciencia, conduce, por caminos distintos, a los mismos efectos, una depreciación de la prudencia.

El utilitarismo propone, en lugar de la siempre incierta estimación prudencial, un cálculo riguroso de placeres y dolores. Pongamos un ejemplo: en un país con cárceles de alta seguridad, un tipo es condenado a muerte; para su mayor placer y menor dolor, lo mejor sería la conmutación de la pena, pero el gobernador se pone a calcular y le sale que la muerte del reo, en lugar de su permanencia en prisión, proporciona un poquito de placer a muchos de sus conciudadanos; es evidente que es así, puesto que la muerte del reo le hará ganar muchos votos; el placer que recibe cada uno es poquito, pero muchos pocos...; tampoco es desdeñable el placer que el gobernador, investido candidato a la presidencia de la nación, obtendría en caso de ganar las elecciones; éste sí que es un placer grandote, para uno sólo, sí, pero de un tamaño imponente; en consecuencia, bajo estrictos criterios morales, decide no indultar. ¿Alguien se ha puesto en serio a sumar los placeres de los votantes, añadirles el montante en placer presidenciable, y comparar el total con el displacer del reo por su vida frustrada y por la ejecución en sí misma y por el llanto de su señora madre y...? Un cálculo imposible, como se ve. ¿Y qué sucedería -éste

es un caso imaginario- si el presidenciable y dos o tres más supieran de buena tinta que el reo es inocente? Pues que para un utilitarista consecuente nada cambia. A la silla con él. Lo que suele pasar es que en este punto los utilitaristas se vuelven inconsecuentes y exclaman: ¡No, eso no!, ¡eso sería una injusticia! Sí, lo sería, por ejemplo bajo el criterio kantiano de la dignidad humana, pero no bajo el criterio del cálculo de placeres y dolores. Algunos responderían que el utilitarismo de la norma salva la objeción. Pero no es así, pues también una norma injusta puede mantenerse durante un tiempo con la disculpa de que produce más placer que dolor. Esto sucede especialmente en sociedades corrompidas moralmente. Podemos pensar como caso extremo en las normas contra los judíos dictadas en la Alemania nazi. Nada más alejado de la mente de los utilitaristas que el nazismo, pero lo cierto es que se quedan sin argumentos frente a él; es más, le entregan todas las armas.

Dicho de otro modo, el placer es *un* bien, pero no puede identificarse con *el* bien, porque todos sabemos, hedonistas y utilitaristas incluidos, que hay placeres buenos y otros malos, que algunos se obtienen dignamente y otros arteramente, que el dolor se puede evitar con honradez o con deshonor. Esta objeción palmaria aparece ya en la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, el hedonismo en su versión utilitarista sigue teniendo hoy día un enorme predicamento por su apariencia de simplicidad y objetividad empírica, y porque nos libra, también en apariencia, de tediosas discusiones metafísicas.

La obra de algunos utilitaristas contemporáneos es clave en ética ambiental. Me refiero, sobre todo a Peter Singer, quien ha propuesto la extensión de la consideración moral a los animales, y a Brian Norton, que aplica la perspectiva utilitarista a problemas ecológicos, como el de la preservación de la biodiversidad.

1.4.4. *Las tradiciones posmodernas*¹³

En su *Environmental Ethics*, Joseph Des Jardins afirma:

Un cambio hacia una ética realmente holista y no-antropocéntrica requeriría una ruptura radical con la tradición. Hacia el final de *Liberación animal*, Peter Singer nos dice: "La filosofía debe poner en cuestión los supuestos básicos de

¹³ Utilizaré el término "posmoderno" y sus derivados para hacer referencia a un determinado estilo de filosofía, tendente al llamado pensamiento débil y al relativismo. Se trata de un nuevo movimiento reactivo contra las pretensiones desmedidas y en parte frustradas del proyecto moderno, una reacción como otras tantas que han ido contrapunteando la marcha de este proyecto a lo largo de los últimos siglos (corrientes nominalistas, relativistas y románticas, nihilistas, existencialistas, vitalistas o irracionistas...). Reservaré el término "postmoderno", con esta ortografía, para señalar simplemente el tiempo que viene después de los tiempos modernos. Los términos "actual" y "actualidad" los utilizaré para designar un cierto proyecto para dar contenido a la postmodernidad, un contenido distinto al meramente posmoderno, inspirado en las nociones de acto y de acción.

la época [...] Por desgracia la filosofía no siempre encarna su papel histórico' [...] En opinión de muchos ecologistas, el propio Singer [...] es culpable exactamente de este fallo. Todo lo que sigue en este libro implícitamente asume este reto de 'poner en cuestión los supuestos básicos de la época'.

Y todo lo que sigue en su libro es la ética ambiental de los biocentristas, ecocentristas, ética de la tierra, ecología profunda, ecología social y ecofeminismo. Singer no deja de ser un utilitarista, lo cual para los representantes de los citados movimientos está demasiado cerca de la "tradicción". Todas estas líneas de pensamiento han surgido como una ruptura, o tras una ruptura, con las tradiciones modernas.

Como hemos visto hasta aquí, las principales tradiciones modernas se mueven en un ambiente de valoración extrema de la ciencia y de una cierta idea de razón, de búsqueda de la certeza y de huida de las discusiones metafísicas. Sobre los nuevos valores de la ciencia moderna intentan poner en pie un nuevo orden moral. La empresa puede intentarse separando radicalmente la filosofía moral de la ciencia natural, de modo que no se estorben mutuamente -para ti el cielo estrellado, para mí la ley moral-, y dotando a la filosofía moral del rigor lógico que se atribuye a la ciencia. Ésta es la apuesta de Kant. Una segunda opción, la utilitarista, consiste en convertir la filosofía moral misma en un especie de ciencia natural, con base en una psicología mecanicista de placeres y dolores y en un cálculo de los mismos.

La filosofía moral de Nietzsche se dibuja contra el trasfondo kantiano. Depende de Kant y a partir de sus tesis avanza¹⁴. Pero a un tiempo se rebela frontalmente contra el ordenado universo del deber kantiano. Y respecto a los utilitaristas no se puede decir que tuviera muy buena opinión: "Me dicen -comenta Nietzsche- que esos hombres no son más que ranas viejas y obtusas", y remacha el clavo con esta sentencia: "El hombre no busca la felicidad, sólo el inglés lo hace". Y por felicidad aquí entiende esa clase de vida confortable a la que parece apuntar el utilitarismo británico¹⁵.

Los pensadores posmodernos encuentran su fuente de inspiración en Nietzsche y en Heidegger. Su fuerza reside en su crítica a los excesos del racionalismo moderno, en muchos sentidos acertada, a la sacralización del pensamiento conceptual, del método científico, del progreso tecnológico y de la razón como algoritmo. Esta crítica libera de los presupuestos

¹⁴ La idea de "eterno retorno" aplicada a la moral ("lo que quiero debo quererlo de tal modo que también quiera su eterno retorno") es una especie de versión temporal del imperativo kantiano, o éste la versión lógica de aquél. Y la idea kantiana de autonomía del sujeto, la lleva hasta el límite de radical autarquía del individuo. Puede verse también J. Conill: *El poder de la mentira*. Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁵ Véase al respecto: A. MacIntyre, *Historia de la Ética*. Paidós. Buenos Aires, 1970, págs. 216-7.

racionalistas, y crea una nueva atmósfera cultural en la que nace la ética ambiental. No es que Nietzsche fuese un pensador ecologista, ni que los ecologistas sean todos nietzscheanos, pero su crítica a la escala de valores más típica de la modernidad y algunas de sus ideas facilitaron el camino a los defensores del pensamiento ecológico. Por ejemplo, en Nietzsche hay evidencia de antiantropocentrismo. El comienzo de uno de sus escritos, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, es muy revelador. Allí dice:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, al fin de cuentas, tan sólo un minuto¹⁶.

Y lo mismo que pasa con el conocimiento, sucede con la moral. Nietzsche aporta una explicación genealógica de la misma, es decir, nos cuenta cómo ha surgido, cuáles son sus humildes orígenes. Así nos damos cuenta de que, bajo el cielo estrellado, el ser humano no tiene tanto de qué enorgullecerse. Nietzsche juega ya con la conciencia del origen evolutivo de nuestro conocimiento y de nuestra moral (aunque no leyó a Darwin, tuvo noticia de sus teorías), conciencia que hoy impregna toda la reflexión epistemológica y ética.

Los textos más importantes de Nietzsche para la filosofía moral se encuentran en dos de sus obras: *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*. En ellos nos cuenta cómo en el principio el bien era el poder, la fuerza, la nobleza, la violencia y la vida, mientras que se decía malo a todo lo enfermizo y débil, a todo lo bajo y miserable. Pero llegó el día en que todo fue invertido y transvalorado, y los débiles tomaron su venganza y llamaron malo al poderoso, y bueno al débil. La moral socrática consiste básicamente en una tal inversión, los judíos y los cristianos profundizan en la misma, y por último la hereda el socialismo. Como puede verse, es una acusación contra el Occidente todo, que es grecolatino y judeocristiano por sus raíces, que es predominantemente democristiano, liberal o socialdemócrata en su adscripción ideológica (en Europa al menos). Este rechazo de las raíces culturales de Occidente está también muy presente en varias corrientes de la ética ambiental contemporánea. Incluso la tópica acusación de algunos pensadores ecologistas contra el cristianismo tiene precedentes en Nietzsche.

Pero sigamos a Nietzsche en su periplo genealógico. Como consecuencia de la transvaloración, la parte animal del ser humano se ve reprimida y se vuelve contra el mismo sujeto en forma de "mala conciencia". El

¹⁶ F. Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid, 1990, pág. 17. El texto es citado con aprobación por Heidegger (por ejemplo en su *Introducción a la Metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, pg. 42).

cristianismo encarna la moral de los débiles, a los que defiende no por auténtico amor, sino por odio al poderoso. Pero, la ciencia y la filosofía modernas han hecho a Dios prescindible. Sin Dios, todo intento de sostener la moral de esclavos con mala conciencia en que consistía el cristianismo se vuelve un empeño carente de sentido. La filosofía moral kantiana es una de esas formas de autoengaño, que pretende hablar de modo universal en nombre de la razón, pero no es sino un arma que se blande contra los poderosos, contra los buenos en sentido original. Esta situación pide ser superada por un nuevo hombre situado más allá de esa moral de débiles. Este sujeto que va más allá, que trasciende, es llamado por Nietzsche "Superhombre" (*Übermensch*). Su moral podría resumirse así:

¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo del hombre. ¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda suprimida¹⁷.

Una interpretación benévola haría del Superhombre nietzscheano un sujeto que sólo quiere ser radicalmente libre en su individualidad, sin ataduras a prescripciones universales, pero que respeta la individualidad de los otros, a los que se abstiene de juzgar. Una interpretación más recelosa diría que el Superhombre nietzscheano es el precedente literario más claro del racismo ario. En la crítica que hace Nietzsche a la moral de raíz judía, en la valoración del Superhombre, y en la violencia de su lenguaje, se ha visto la incitación a una ideología de corte nazi. De hecho, la hermana de Nietzsche hizo cuanto pudo para llevar el pensamiento de su hermano hacia esa orilla. Del propio Nietzsche, quizá lo más justo que se puede decir es que fue peligrosamente ambiguo en la caracterización del Superhombre.

El enfoque genealógico, muy esclarecedor, se convierte en falaz si se pretende que la genealogía es por sí misma una *deconstrucción* de su objeto. Entonces comete la conocida falacia genética. Cada cosa tiene su origen, pero su ser no es meramente su origen. Las manos que se desarrollaron para asir, también tocan el piano, y el cerebro que evolucionó para la supervivencia, también puede ser una herramienta para la vida buena, y la moral, que nace según Nietzsche del deseo de venganza de los débiles, puede resultar una realidad *buena* en términos absolutos. Que lo sea o no lo sea no depende de su origen, sino de su ser. La genealogía por sí misma no es *deconstrucción*.

Hay cierta verdad en Nietzsche, en el canto a lo individual concreto, como anterior a lo universal, en poner la metáfora antes y sobre el concepto, en recordarnos que no sólo somos el camello que carga con el deber a

¹⁷ F. Nietzsche: *El Anticristo*, Alianza. Madrid, 1974. Pág. 28.

cuestas, que una parte de nosotros es león que ruge "yo quiero", y otra es el niño que dice "yo soy" y que ama el juego, la acción carente de fin, y que sin oír a todas las partes nada es posible, ni siquiera la justicia. Su crítica a la Razón moderna abre la senda para una crítica a la tecnociencia desde un terreno que se considera igualmente autorizado, el de la ética, porque ya no se pide racionalidad o porque no se identifica racionalidad y ciencia. Y una vez abierta la senda, podemos sentirnos libres incluso para reiniciar la aventura metafísica, como han hecho los pensadores de la *Deep Ecology*, y para criticar los valores de la modernidad, incluido el del progreso.

Todo ello no hace de Nietzsche un ecologista, pero sí uno de los que han abierto el camino hacia un mundo intelectual postmoderno en el que ha podido surgir la conciencia ecológica como crítica a la tecnociencia. Pero -advirtámoslo ya desde ahora- también es cierto que nosotros vivimos en una zona del mundo cuyas estructuras políticas, que permiten la crítica y la reforma, tienen raíces modernas. ¿Por cuánto tiempo podrán mantenerse estas valiosas estructuras políticas sin su médula intelectual moderna? Quién sabe.

1.5. El punto de vista aristotélico

Mi posición filosófica obtiene su inspiración básicamente de la obra de Aristóteles, de una manera secundaria de la tradición aristotélica, hasta los neoaristotélicos contemporáneos, principalmente MacIntyre y Jonas, y de los falibilistas contemporáneos, como Peirce y Popper.

Hay mucho de erróneo y desfasado en los textos de Aristóteles. En su biología hay algunos errores de bulto y en su filosofía práctica hay argumentos justificativos de la esclavitud y de la discriminación de las mujeres que son realmente indignos de su altura intelectual. Fuera de eso, desarrolló un entramado muy coherente en varias dimensiones que aquí -tratándose de ética ambiental- nos afectan. Desarrolló una filosofía de la naturaleza muy sugerente, mediadora entre el azar y la necesidad, al margen del determinismo; una concepción de los vivientes muy profunda, fruto del trato directo y del estudio cuidadoso, reflexiva, compasiva y verdadera, sin el lastre del materialismo ni del dualismo; así como una metafísica que da soporte a ambas y las conecta con una antropología muy realista; además de una filosofía práctica en concordancia con todo lo anterior, lejos de los extremos naturalista y logicista. Aristóteles es utilizado aquí como fuente de inspiración y perspectiva. Pero sus conceptos hay que *traerlos* a nuestros días a través de la experiencia de los tiempos modernos y a través de autores actuales como Pierce, Popper, MacIntyre o Jonas.

Por supuesto, la adopción de este punto de vista no impide, sino que facilita, el explicar claramente qué es la ética ambiental, de qué problemas se ocupa y cuáles son las propuestas principales para abordar esos problemas, es decir, las líneas de pensamiento más destacadas. Pero, aunque me esforzase por adoptar un tono expositivo neutro, incoloro y probablemente insípido para el lector, es evidente que no se puede exponer *desde ningún sitio*, sin punto de vista. Todo texto, incluso histórico, didáctico o introductorio, se produce necesariamente desde un cierto punto de vista. Lo único que se puede hacer con el propio punto de vista es ocultarlo tras un estilo impersonal, como se hace con frecuencia en cierta literatura filosófica. Pero esta ocultación, que por supuesto no confunde al entendido, es especialmente nociva cuando se practica precisamente en textos de divulgación o didácticos. Así pues, prefiero que mi punto de vista quede explícito.

Con la tradición kantiana es obligado dialogar, por su enorme importancia histórica y filosófica, su incidencia sobre lo mejor del pensamiento político contemporáneo y por lo que tiene de humanista y universalista. Por otra parte, es digna de consideración la tradición nietzscheana, sobre todo en su *pars destruens*. Mi posición respecto a la combinación contemporánea de utilitarismo y hedonismo es fundamentalmente crítica, aún así, incorpora valores que con frecuencia resultan de interés para la ética ambiental, y, en cualquier caso, algunos de los autores más reputados de los que hablaremos más abajo son utilitaristas.

2. Necesidad y posibilidad de la ética ambiental

El proyecto moderno de una ciencia aplicada que resuelva los problemas de la vida humana ha conocido un éxito parcial. Las ciencias se han desarrollado intensamente en los cuatro últimos siglos, y su aplicación tecnológica ha resultado terriblemente eficaz. El éxito, sin embargo, es parcial, puesto que la vida del ser humano aún está plagada de problemas, es más, algunos de ellos tienen su origen en el propio desarrollo tecnocientífico. En esta situación podemos hacernos la pregunta ética por antonomasia: ¿qué debemos hacer? Pero no podemos contestar inmediatamente con claridad, porque el mismo desarrollo tecnocientífico ha cambiado drásticamente nuestra forma de vida, y con ello ha puesto en cuestión nuestras intuiciones morales. Durante los dos últimos siglos, la tecnociencia ha producido un *giro copernicano* en las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, y ha trastocado la tradicional distinción entre lo natural y lo artificial. Así pues, en nuestros días se ha vuelto necesaria la reflexión ética sobre nuestras relaciones con la naturaleza. La urgencia de la misma se hace más patente cuando lo que consideramos bello y valioso, incluso imprescindible para nuestra vida, comienza a correr peligro. El temor -es triste decirlo- se convierte aquí en el mejor aliado de la lucidez, según ha señalado Hans Jonas.

En el presente capítulo ahondaremos en las causas que hacen necesaria la ética ambiental (en el apartado 2.1.). Pero trataremos también acerca de las condiciones que la hacen posible (en 2.2.). Mi opinión en este punto es que la ética ambiental es una disciplina típicamente postmoderna, es

decir, los rasgos culturales y sociales propios de la postmodernidad han posibilitado su nacimiento, que no habría sido posible durante los tiempos modernos. El detectar las condiciones que han hecho posible el surgimiento de la ética ambiental es un ejercicio muy rentable, ya que así nos enteramos de qué atmósfera necesita, de cuál es el suelo en el que mejor prospera.

2.1. La necesidad de una ética ambiental

Tenemos noticia de las dificultades históricas en la relación del ser humano con la naturaleza. Es más, como sugiere Aldo Leopold en su obra clásica *A Sand County Almanac*, toda la historia humana podría ser relatada como la historia conjunta del ser humano y de la tierra que habita¹⁸. Se ganaría así en objetividad y capacidad explicativa. Una buena parte de los fenómenos históricos, como epidemias, migraciones, ciclos económicos..., serían vistos también desde la perspectiva ecológica que se cruza con los aspectos tratados de modo tradicional por los historiadores. Aquí, no obstante, tenemos que conformarnos con unas pocas pinceladas para darnos cuenta de que las dolencias infligidas por la técnica humana a la naturaleza no comenzaron ayer, ni son exclusivas de nuestro tiempo.

En general, algunos de los problemas ambientales propios de las aglomeraciones urbanas y de los monocultivos empezaron a insinuarse hace más de tres milenios, con el desarrollo de civilizaciones agrícolas en los valles de algunos grandes ríos. Las explotaciones mineras siempre han producido problemas paisajísticos y de contaminación de las aguas. El singular paraje de Las Médulas, en León, resulta hoy digno de contemplación, pero su origen está en una explotación minera realizada por los romanos a base de erosionar la tierra con torrentes de agua artificiales. Aparte de la modificación paisajística y del agotamiento de los recursos auríferos, esta minería se fundaba en la explotación laboral de trabajadores libres y esclavos, que en gran número morían en las galerías inundadas. Por otra parte, desde que existen las minas de carbón, las aguas de las cuencas mineras bajan ennegrecidas.

La producción de carbón vegetal acabó con enormes extensiones de bosque en la Europa medieval. Jean Gimpel, en su libro *La revolución industrial en la Edad Media*, ofrece datos muy interesantes sobre la deforestación europea en los primeros siglos del segundo milenio: la madera era el principal combustible, tanto para el hogar como para la industria del vidrio y del hierro, las viviendas se construían con madera, así como los barcos, los

¹⁸ En este sentido pueden verse: C. Ponting: *Historia verde del mundo*. Paidós, Barcelona, 1992; E. Artesano: *Historia ecológica y social de la humanidad*. 2 vols. Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1979.

molinos, los puentes, las empalizadas para la defensa, los telares y otras máquinas. Para construir el castillo de Windsor, en Inglaterra, a mediados del siglo XIV, se talaron del orden de 3.900 árboles, todo un bosque. Para conseguir 50 kg. de hierro se quemaban 25 m³ de buena madera.

En 40 días de labor, -nos informa Gimpel- una sola carbonera podía desmontar un bosque en un radio de un kilómetro. En 1300, los bosques de Francia cubrían 13 millones de hectáreas, es decir, sólo un millón de hectáreas menos que en nuestra época¹⁹.

Para la construcción de la abadía de Saint-Denis, en 1140, fue muy difícil encontrar en los alrededores de París árboles que diesen las medidas que se necesitaban para hacer las vigas, unos 35 pies de largo. En la península ibérica las guerras entre cristianos y musulmanes afectaron también al medio ambiente, pues el incendio de los bosques del enemigo era práctica frecuente. Según Plinio, un mono podría haber cruzado la península ibérica de rama en rama, sin tocar el suelo. Así era, quizá, en tiempos de Plinio, pero no, desde luego, al final de la Edad Media. Pedro el Cruel, en 1351 anota lo siguiente:

Se destruyen de mala manera los montes, señaladamente los pinares y encinares, porque derriban cinco o seis pinos para sacar de ellos tres o cuatro rayeros de tea que no valen tres dineros, y que en los encinares para un palo muy sutil que hayan menester, cortan una encina, y los que viven en las comarcas de los pinares y los encinares los cortan y los queman para hacer sembrados²⁰.

La consecuencia inmediata del uso masivo de madera fue la subida del precio de la misma. Gimpel cuenta que en la Francia del siglo XIII no era infrecuente el alquiler de ataúdes, que se usaban sólo durante el entierro, ya que los precios para adquirirlos definitivamente (y disfrutarlos de por vida) se habían vuelto prohibitivos para muchos. Otra consecuencia fue que a partir del siglo XIII se alzaron algunas voces de protesta contra la destrucción de los bosques y en algunos lugares se reglamentó la explotación abusiva de los bosques. Además el carbón mineral, llamado en Inglaterra "carbón de mar", fue poco a poco sustituyendo a la madera como combustible.

Pero, con la utilización masiva del carbón llegaría la contaminación atmosférica. Los primeros carbones minerales que se utilizaron eran de mala calidad y provocaban humos tóxicos y malolientes. Londres fue la primera ciudad que conoció una contaminación atmosférica seria de origen industrial, ya en el siglo XIII. Tampoco fue ajena esta ciudad a la contaminación de las aguas, provocada sobre todo por mataderos y tenerías. Un texto inglés de 1425 reza así: "Esquiladores y curtidores de pieles

¹⁹ Jean Gimpel: *La revolución industrial en la Edad Media*. Taurus, Madrid, 1981. Pág. 67.

²⁰ Cit. en Pedro Voltes: *Errores y fraudes de la ciencia y de la técnica*. Planeta, Barcelona, 1995. Pág. 262.

contaminan y corrompen el agua del río, envenenando los peces y perjudicando enormemente a las [...] gentes "21.

No obstante existen diferencias en cuanto a la magnitud y globalidad de los problemas, y también en cuanto a la conciencia de cada época. La nuestra es una época dominada por la conciencia de nuestro poder tecnológico y de la crisis ecológica. Es probable que esto no haya ocurrido nunca en el pasado, cuando las posibilidades técnicas eran más parcas, los problemas ambientales tenían rango local y la conciencia de los mismos era muy limitada. Así pues, podemos preguntarnos cómo han visto los seres humanos en el pasado su relación con la naturaleza. Sólo respondiendo a esta pregunta apreciaremos la magnitud del cambio operado en tiempos muy recientes.

2.1.1. *La naturaleza y la polis: un giro copernicano*

Es posible que la imagen más extendida de la naturaleza en el pasado haya sido la de un ser de dos caras. Por un lado es la madre amorosa que provee de todo lo necesario para la vida y de algunos placeres que hacen la vida más humana y digna de ser vivida. Por otra parte, la naturaleza con frecuencia se muestra avara y exige del ser humano el esfuerzo del trabajo y del ingenio para arrancarle sus bienes más preciados, y en los peores momentos se vuelve un monstruo que atormenta y devora a sus hijos con la enfermedad o con las sacudidas de la tierra, los sorprende en el mar con el soplo invernal o les niega el agua.

Hans Jonas ha utilizado la tragedia griega como fuente para documentar la imagen tradicional y popular de la naturaleza. Su famoso libro, *El principio de responsabilidad*, comienza con unos versos de la *Antígona* de Sófocles que son un auténtico tesoro para motivar la reflexión acerca de las cuestiones que nos ocupan:

Muchas son las maravillas,
Pero el hombre es la mejor.
Por el mar canoso corre
Sin miedo al soplo invernal
Del Noto y a su destino
Llega entre olas encrespadas;
Atormenta a la diosa
Soberana entre todas, **la Tierra incansable**
Y eterna, y cultiva cada año los surcos
Con la prole del caballo.

Echa la red y persigue

²¹ Jean Gimpel: *op. cit.*, pág. 75.

ÉTICA AMBIENTAL

A la raza de los pájaros
De mentes atolondradas
Y a las fieras de los bosques
Y a las criaturas marinas
El hombre lleno de ingenio;
Y con sus artimañas
Domina a la fiera que el monte recorre,
Pone yugo al corcel en su crin ondeante
Y al fuerte toro silvestre.

Y lenguaje adquirió y pensamiento
Veloz como el viento y costumbres
De civil convivencia y a huir aprendió
De la helada lluvia.
Infinitos son los recursos con que afronta
El futuro, mas de Hades
No escapará, por más
Que sepa a dolencias graves sustraerse.

Pero así como **mal** puede usar
De su arte sutil e increíble,
Le es posible aplicarla a **lo bueno**. Si cumple
La ley de su país
De acuerdo con los dioses
Por que jura, patriota será, mas no, en cambio,
Quien a pecar se atreva.
¡No conviva conmigo
Ni comparta mis ideas
Quien tal hace!²²

En la tragedia clásica se puede apreciar que la relación del hombre con la naturaleza era de todo menos ética. Mediante sus "infinitos recursos", el hombre extrae unos pocos frutos de la naturaleza y se protege de la misma. Eso es todo. El hombre antiguo no creyó que su labor sobre la Tierra pudieran amenazar la continuidad de la vida en la misma, que sus artes pudieran acabar con ninguna especie. Si "atormenta a la diosa" lo hace como el niño pequeño a la madre: le da la lata, la distrae o la molesta con sus actividades, pero no, desde luego, tanto como para acabar con ella. Hoy que tanto hablamos de *agotamiento* de los recursos naturales nos sorprende que se pueda calificar a la Tierra de "incansable". La naturaleza era vista como algo grande y estable, inmensurable con la fuerza de los hombres. El poeta incide sobre la idea de circularidad, de estabilidad, con varias imáge-

²² Trad. de Manuel Fernández; Sófocles: *Tragedias*, Planeta, Barcelona, 1985, págs. 414-5. Cit. En H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995, págs. 25-26. Subrayado y negrita añadidos.

nes: "incansable", "eterna", "cada año", "con la *prole* del caballo". Generaciones innumerables de humanos, de caballos y de mieses.

Si la Tierra es vista como "incansable y eterna", el hombre se califica por su "ingenio". Gracias a él cobra las piezas que la naturaleza permite y escapa de su furia. A veces. Porque "de Hades...", ya se sabe.

Sólo en el tercer grupo de versos aparece la ciudad, la base desde la que el hombre obra incursiones en la naturaleza, el santuario de su cobijo. En torno a la *polis* tenemos el pensamiento, el lenguaje, las costumbres. Frente a la naturaleza de dos caras, el hombre aprendió "costumbres de civil convivencia y a huir de la helada lluvia". Para defenderse de la naturaleza, el hombre fundó pequeños reductos, siempre en el seno de la naturaleza y apenas aislados de ella, *polis* en las que convivía con otros hombres. Éste era el ámbito propio de lo ético: la relación entre seres humanos que conviven. El bien y el mal hacen acto de presencia una vez que ha sido introducida la *polis*, con sus "costumbres de civil convivencia". La ética pertenecía a la ciudad y no salía de sus muros.

Así fueron las cosas también en la Edad Media. Salvo la extraña excepción de un San Francisco de Asís, nadie pensó las relaciones con los seres naturales como relaciones de carácter ético. Y así han continuado las cosas prácticamente hasta nuestros días. Pero hoy la ciudad ya es global y es la naturaleza la que está en su seno, hoy el poder de nuestra técnica es tan amplio que nadie puede ignorar la amenaza que supone; hoy, por decirlo con las palabras de Hans Jonas, la naturaleza también ha caído bajo nuestra responsabilidad. Las metáforas con las que pensamos nuestra relación con la naturaleza han cambiado: de la madre naturaleza, en cuyo seno estaba la ciudad de los hombres, a la aldea global en cuyo seno quedan reductos naturales. Antiguamente los caminos unían pequeños núcleos habitados por humanos a través de extensiones vírgenes, mientras que hoy comenzamos a pensar en corredores que comuniquen los espacios naturales protegidos, a través de autopistas y conurbaciones, hasta convertirlos en una red. Estamos a un paso de pensar la naturaleza como hija del ser humano, situada dentro de su ámbito de responsabilidad.

Esta inversión afecta también a las relaciones internacionales, pues la ciudad de la que hablamos hoy es global y es una, y en ella los seres humanos comparten un mismo y único entorno natural. Quizá antaño, cada polis tenía su entorno natural propio. Pero hoy, la ficción de la absoluta soberanía sobre el territorio y las aguas debe ser abandonada porque ahora muchas de las acciones técnicas afectan a todos y como tal deben ser decididas por todos, según una elemental exigencia moral. Volveremos más abajo sobre esta cuestión. De momento debería quedar claro que el desarrollo del conglomerado ciencia-técnica-industria-economía ha tenido al menos dos efectos que deben ser considerados por la filosofía práctica: en primer lugar, ha

puesto la naturaleza dentro de la ciudad, es decir, la ha convertido en un asunto ético y político (como atestigua la proliferación de departamentos de medio ambiente); en segundo lugar, ha conectado en un sólo sistema socio-natural todos los territorios antaño independientes.

2.1.2. Lo natural y lo artificial: fusión sin confusión

Ya hemos visto cómo se han invertido las relaciones entre naturaleza y sociedad, hasta convertir lo natural en asunto político, lo cual exige una renovación de la reflexión ética. Pero esta renovación viene exigida también por el cambio producido en las relaciones entre lo natural y lo artificial. "Artificial" y "natural" no distinguen ya dos dominios separados de objetos, sino dos tipos de causas que confluyen sobre los mismos objetos.

La distinción entre lo natural y lo artificial merece ser repensada y puesta al día, pues a cada instante la acción del hombre llega más lejos y más hondo en la naturaleza, y es ya de tal grado y extensión que se funde con la acción de la propia naturaleza en casi cada una de sus manifestaciones, al menos dentro del planeta que nos acoge. Sólo en el espacio, y en algún rincón abisal o escondido de nuestro planeta queda lo natural puro. Ni siquiera se puede hablar con propiedad de reservas naturales. De hecho no hay nada más artificial que un parque natural, donde todo está legislado, regulado, medido y contado. Incluso los llamados santuarios de la biosfera son, como mínimo, espacios cuyo aspecto virgen se consiente y muchas veces se protege. De hecho, el tradicional objetivo de la primera generación de conservacionistas era la preservación de espacios naturales no tocados por la mano del hombre. Actualmente este objetivo ha sido desplazado por la búsqueda de la biodiversidad. La biodiversidad como objetivo no distingue entre lo natural y lo artificial, lo cual era clave para el conservacionismo más tradicional²³.

Están, pues, bajo la mano del hombre casi todos los espacios de la Tierra. Cualquier vuelta a una naturaleza salvaje, con su doble faz, con la estabilidad inatacable que le atribuían los antiguos, no pasa de ser una romántica ilusión. Hasta el "desmontaje" de nuestro sistema tecnológico, si tal fuera posible, tendría que ser conducido tecnológicamente para evitar la simple catástrofe, y su resultado sería ya para siempre en cierta medida artificial. La naturaleza ha pasado decididamente a estar, en su conjunto, a expensas de la decisión del hombre; es vista en todas sus partes como

²³ Un ejemplo de la actitud conservacionista clásica lo tenemos en un artículo del Príncipe Carlos de Inglaterra sobre alimentos transgénicos: "¿Tenemos derecho a experimentar y comerciar con los elementos básicos de la vida? [...] Creo que esta clase de modificación genética lleva a la humanidad a campos que pertenecen a Dios, y sólo a Dios" ("Semillas del desastre", en *The Ecologist*, vol. 28, nº 5, Sept.-Oct, 1998, pág. 6).

*recurso*²⁴ para paliar las necesidades humanas y aumentar el bienestar, incluso como recurso para satisfacer el anhelo humano de contemplar algo aún virgen, o al menos de saberlo existente. Así pues, casi todo en nuestro planeta, y en un entorno cada vez más amplio del mismo, se ha vuelto, en cierto sentido artificial.

No sólo los ecosistemas están recorridos por la voluntad del hombre, voluntad de hacer o de dejar, sino que los mismos vivientes individuales pueden ser hoy fruto de la intervención humana. De hecho, siempre ha habido vivientes moldeados por la mano del hombre, al menos desde el Neolítico. La cría y el cultivo selectivo han esculpido nuestro trigo y nuestros perros. Hoy, la posibilidad de intervenir sobre el genoma constituye una herramienta mucho más poderosa y precisa para esta tarea de moldeado. Y mucho más peligrosa. Cada vez más seres vivos son "híbridos" de naturaleza y artificio. En el límite se podría pensar en un viviente constituido artificialmente a partir de sus elementos moleculares por métodos bioquímicos.

Por otro lado, cuando imaginamos que los objetos artificiales se revelan con claridad como tales, no podemos perder de vista la existencia de presas construidas por castores, de nidos, de telas urdidas por arañas... De hecho, como observó Aristóteles, el arte imita a la naturaleza, no sólo en el sentido trivial de que imita sus productos, sino en el sentido mucho más interesante y profundo de que imita su dinamismo, su capacidad creativa. Por ello, los productos del arte y los de la naturaleza se distinguen más por la identidad de su autor que por su aspecto o estructura. Incluso el azar imita a la naturaleza y se burla del arte produciendo seres semejantes a los que con tanto trabajo construyen una y otro. Pero el azar lo hace rarísimas veces, mientras que en la naturaleza y en el arte hay regularidad (aunque no estricta).

Nos resta todavía por añadir un elemento más de "fusión" antes de intentar un esclarecimiento de la distinción entre artificial y natural. Ese elemento surge de los proyectos de investigación denominados Inteligencia Artificial y Vida Artificial. La idea es construir mediante técnicas de computación y robótica seres que simulen ciertas funciones propias de los seres vivos. No se trata aquí de generar un ser vivo a partir de sus componentes *materiales*. Se trata de simular mediante un soporte material distinto (es indiferente cuál sea dicho soporte) las características funcionales de los seres inteligentes y de los seres vivos. Es significativo que en el caso de la fabricación bioquímica de un ser vivo parecería lo más razonable empezar por uno muy sencillo, mientras que los ingenieros informáticos han comenzado por arriba, tratando de simular las capacidades más elevadas de los

²⁴ Véase M. Heidegger, 1989, "La pregunta por la técnica", en Medina, M. y Sanmartín, J. (eds.), *Tecnología, ciencia, naturaleza y sociedad*, Anthropos, Barcelona.

seres vivos, a saber, sus funciones intelectuales. El programa Vida Artificial es más tardío que el de Inteligencia Artificial y surge, en parte, tras la comprobación de los límites y dificultades con que se topa éste.

Nada excluye que en un futuro las dos vías de “fabricación de la vida”, bioquímica e informática, confluyan, dada la deriva de las investigaciones informáticas hacia la simulación de funciones cada vez más elementales y la incipiente utilización de componentes biológicos para el diseño de computadoras.

Todo lo dicho parece dificultar la distinción entre lo natural y lo artificial, mas dicha distinción es importante para la ética ambiental. Lo es en cuanto a la extensión de *nuestra responsabilidad*, y lo es en cuanto a la *dignidad y valor de los seres*. Nuestra responsabilidad no se extiende más allá que nuestro poder, no alcanza a lo puramente natural. Nada nos puede hacer responsables de la muerte y del sufrimiento que de ninguna manera podemos evitar. Pero los límites de nuestro poder son cada vez más amplios y fluidos y la responsabilidad nos llega por acción y por omisión. Dejar a su aire un santuario de la bioesfera sobre el que podríamos intervenir no nos exime de responsabilidad sobre el mismo, pues la mera decisión de no intervenir, pudiendo hacerlo, nos hace contraer ya una responsabilidad. La responsabilidad llega hasta donde llega nuestro poder, no sólo nuestro hacer efectivo, y hay que ver la mano del hombre tanto cuando se cierne sobre los vivientes como cuando, por decisión propia, se mantiene sobre ellos sin tocarlos.

En cuanto al valor de los seres, tenemos que reconocer que no depende de que sobre ellos haya intervenido o no el hombre, sino de su condición o no de vivientes y de su forma de vida. La mano del hombre en la cría de ganado, en la agricultura, en la genética, pone artificialidad en los seres que toca, pero no los hace por ello *meros* artefactos. El maíz transgénico y el ratón mutado en un laboratorio siguen siendo seres vivos a efectos ontológicos y éticos. Por el otro lado, los artefactos evolucionan hacia la simulación de la inteligencia y la vida, pero *no son* ni inteligentes ni vivos ni merecen el mismo trato; sus fines, estructura, dinamismo y sentido es puesto por el hombre y no es propio. La fuente de su valor es externa, valen, sobre todo²⁵, en la medida en que son fruto de la creatividad humana y sirven al hombre. Sabido es que hasta cierto punto la obra se independiza del autor, y a veces incluso del uso previsto, pero no cabe duda de que la fuente principal de su valor está en el autor y en el usuario.

²⁵ Establecemos la cautela del “sobre todo” para no negar por completo un valor intrínseco a los artefactos, especialmente las obras de arte, las complejas obras ingenieriles y los sistemas conceptuales.

En consecuencia, el alcance del poder de acción del hombre mide su responsabilidad, pero no la dignidad de los seres que toca, que debe seguir siendo medida por su condición de vivientes o no vivientes y, en el caso de los vivientes, por su forma de vida. Es más, aun en el caso extremo de que el hombre fuese capaz de fabricar un *auténtico* viviente, de hacer con seres no vivos un viviente, éste sería a todos los efectos morales un viviente. No hay por qué descartar la posibilidad de que los fines propios de la nueva criatura y los de su fabricante entren a la larga en conflicto. Obras de ficción como *Frankenstein*, la novela de Mary Shelley, o la película *Blade Runner*, sugieren situaciones de este tipo. ¿Pura ficción?

Por un lado parece que pisamos casi el terreno de la novedad absoluta, pero por otro, la tradición filosófica ya nos había preparado para enfrentarnos con tales problemas ontológicos y morales. Al fin y al cabo, se trata de no confundir el ser con su génesis, de no reducir el primero a la segunda, como tantas veces de modo erróneo se hace.

Por último, debe quedar al menos planteado el problema de si es o no deseable una confusión definitiva y extrema entre naturaleza y artefacto.

2.2. La posibilidad de una ética ambiental

"Lo que es, es posible", decía el viejo lógico, ¡y quién se atrevería a llevarle la contraria! La ética ambiental existe desde hace al menos veinte años, cuando la producción de escritos sobre estos temas era ya tan importante que empezaron a surgir revistas internacionales especializadas, como *Environmental Ethics*. Así pues, aquí no intento demostrar que la ética ambiental es posible, sino mostrar *cómo* ha sido posible. Puestos a resumir, podríamos decirlo así: el fin de los tiempos modernos ha hecho posible la ética ambiental. Es una disciplina postmoderna. Más aun, la conciencia ecológica es una de las señas de identidad del mundo actual.

2.2.1. Tiempos modernos

Para justificar la tesis que he enunciado debería empezar por caracterizar siquiera brevemente la modernidad. Pero sucede que es un fenómeno muy complejo, en el que confluyen cambios científicos, tecnológicos, filosóficos, artísticos y religiosos, cambios sociales y ecológicos, empezando por la misma demografía, y profundas transformaciones políticas, modificaciones en la mentalidad de las personas, en sus costumbres y forma de vida, en las dimensiones del mundo conocido... Tampoco es un fenómeno fácilmente delimitable en el tiempo: su aurora se sitúa en el Renacimiento, sus raíces filosóficas se ubican tópicamente en las obras de Descartes y Bacon, pero se suele considerar, de forma no menos tópi-

ca, que su realización política y social tiene lugar a partir de la Revolución Francesa. Por lo tanto, un tratamiento completo del tema es aquí imposible. Sin embargo, sí podemos citar algunos rasgos de la modernidad incompatibles con la ética ambiental.

En primer lugar, es típico de la modernidad un movimiento pendular en antropología. Se empieza por concebir al ser humano básicamente como un ser racional. Se exalta y diviniza la razón, incluso con el honor tipográfico de la mayúscula: La Razón. Pero el olvido de la parte sentimental, desiderativa, animal, lúdica, del ser humano, acaba por pasar factura y el racionalismo más estricto viene a rendirse ante la fuerza y la evidencia del deseo. No hace falta rebuscar en los textos de los irracionistas más extremos. Espinosa define al ser humano como deseo, olvidando la razón, y Hume declara que ésta es, y debe ser, esclava de las pasiones. En resumen, lo que es típicamente moderno es la desintegración de deseo e intelecto, y la concepción unilateral del ser humano como lo uno o lo otro. Por supuesto, una ética ambiental estrictamente racionalista, que olvide la vinculación sentimental del ser humano con el resto de los seres, especialmente los vivientes, no mueve a nadie. Y en el otro extremo, el refugio en la actitud sentimental, resulta sobre todo un peligro incalculable para la vida en sociedad. La ética ambiental depende de la superación de esta esquizofrenia del hombre moderno. En palabras de Aldo Leopold: "La evolución de una ética de la tierra es un proceso intelectual tanto como emocional"²⁶.

En segundo término, es típica de la modernidad la identificación de la razón humana con un supuesto método científico y, en el final de los tiempos modernos, con la racionalidad tecnológica. Esta identificación ha condenado a la filosofía, y en especial a la filosofía práctica, a una difícil marginalidad. La sospecha de irracionalidad ha recaído insidiosamente sobre la metafísica y la ética, la negativa a considerarlas como disciplinas intelectuales "decentes" ha sido una constante de los tiempos modernos. El resultado es que al final de la modernidad, la ciencia y la técnica quedaron como único punto de referencia autorizado para guiar la acción humana, y el ser humano sin posibilidad de criticarlas, sin un terreno sólido desde donde hacerlo. Las ideologías típicamente modernas, como el cientificismo y el tecnologismo, son un obstáculo insalvable para el nacimiento de la ética ambiental. Sólo la superación de ambas ha procurado una ocasión y un respiro a la crítica filosófica sobre la tecnociencia.

Hoy nos parece que la identificación de la razón humana con el método científico y del progreso tecnocientífico con el progreso humano es

²⁶ Aldo Leopold: *Una ética de la tierra*. Los libros de la catarata, Madrid, 1999. Pág. 156. Este libro contiene una edición casi completa en español de la obra clásica de Leopold: *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cuya primera edición en inglés data de 1949 (Oxford University Press, New York).

simplista y dificulta la necesaria crítica de la tecnociencia. Hay que buscar terrenos donde hacer pie para realizar esa imprescindible labor crítica. Para ello es necesario el reconocimiento de racionalidad a buena parte de la acción humana, y no sólo a la tecnociencia. Mejor sería, como ha sugerido Pierre Aubenque, identificar el progreso humano con el aumento del conocimiento y la libertad, con la mejora en las condiciones de la felicidad, y la razón con el medio de aproximación a las mismas, es decir, con la prudencia. Esa nueva racionalidad prudencial mira al conjunto de la vida humana, busca -en expresión aristotélica- *el vivir bien en general*, e integra objetivos parciales, como son los de la tecnociencia, en esa perspectiva global. Si la modernidad ha tratado de hacer una vida humana más científica, porque entendía que el progreso tecnocientífico era, sin más, progreso humano, ahora es tiempo de hacer más humana la tecnociencia.

En tercer lugar, la misma concepción típicamente moderna del llamado método científico y de la técnica privilegia los valores de la certeza y del automatismo sobre cualesquiera otros. No es que la certeza no sea valiosa. Lo es, y como tal debe ser buscada. El problema es que los valores a veces entran en conflicto. Con frecuencia la certeza entra en conflicto con la verdad. En ese caso, lo moderno ha sido el optar por la certeza, a expensas de la verdad. Podemos estar muy seguros, ciertos, de nuestros contenidos de conciencia, de nuestras ideas, como apreció Descartes, pero no de que éstas coincidan con el estado real de las cosas, no de que sean verdaderas. Si privilegiamos la certeza ante todo, nos encontramos con que nuestro conocimiento ya no versa sobre la realidad, sino sobre nuestras ideas. Es ésta una maniobra muy parecida a la del borracho del chiste, que buscaba las llaves de su casa bajo la farola porque es ahí donde había luz. Ya que no podemos obtener conocimiento cierto sobre la realidad, pues siempre existe algún margen de error, centramos en nuestras propias ideas y sensaciones, sobre las que sí podemos estar bien seguros. Así ha sucedido en la línea empirista y en la racionalista. La culminación de este proceso está en los diversos idealismos modernos. Como efecto práctico ha resultado una desvalorización y una falta de respeto a la realidad en sí misma, en su genuina dinámica. De esta falta de respeto a la realidad deriva en gran medida la actual crisis ecológica. Nada más claro en este punto que un texto de Karl Popper:

En mi opinión, el mayor escándalo de la filosofía es que, mientras en nuestro entorno el mundo natural parece -y no sólo el mundo natural-, los filósofos siguen discutiendo [...] sobre si el mundo existe²⁷.

Incluso los más extremos críticos de la razón moderna han aceptado con fácil mansedumbre la hipervaloración de la certeza y la caracterización moderna de la razón. En lugar de probar un concepto distinto de

²⁷ Cit. en W. Fox: *Toward a Transpersonal Ecology*. SUNY Press, Albany, pág. 1.

razón, no tan vinculado al valor de la certeza y más comprometido con la realidad y la verdad, se han decantado hacia el irracionalismo. Esta vía tampoco ayuda nada en cuestiones prácticas, ni a la hora de establecer una discusión pública ni de buscar consensos sobre problemas ambientales.

Respecto al automatismo cabe decir algo parecido a lo que hemos afirmado sobre la certeza. La automatización de ciertas funciones es deseable y constituye un valor, pero la identificación de la razón con un algoritmo es sencillamente un despropósito. Donde hay automatismo no hay razón humana. La razón humana queda fuera: ella pone los fines, diseña la máquina, recoge, valora y utiliza los resultados, vigila siempre el proceso que ha delegado. Donde se requiere inventiva, creatividad, estimación prudencial, ahí es precisa la razón humana. Por otra parte, el mecanicismo (y otras doctrinas de la misma familia, como el reduccionismo, el determinismo o el materialismo) como filosofía de la naturaleza es un error, y no un error cualquiera, sino uno de los que producen sufrimiento y desastres. Ni los animales son máquinas, ni el sistema solar es un reloj. Si pensamos que los vivientes son máquinas sin espíritu, seremos insensibles a su dolor. Si creemos que el sistema solar es un reloj (y el clima de nuestro planeta un reloj de bolsillo), lo más probable es la catástrofe. Es más, en justa correspondencia consideraremos al ser humano o bien como una máquina con fantasma, lo cual nos trae todos los inconvenientes del dualismo, o bien como una simple máquina, rebajando así su dignidad hasta la de una herramienta. No hay otra alternativa para un mecanicista consecuente. Para una persona consecuente, que no quiera considerarse ni una máquina ni un fantasma, queda la opción de abandonar la constelación conceptual del mecanicismo. Con ello logrará además un mayor aprecio por el resto de los vivientes y un mayor respeto hacia la realidad natural.

Por último, quisiera detenerme en un rasgo característico de lo moderno que, como los mencionados hasta aquí, ha de ser superado si se quiere hacer ética ambiental. Me refiero a la búsqueda de la autonomía. De nuevo hay que señalar que la autonomía es un valor apreciable, pero un peligro cuando se erige en valor primero y absoluto. Evandro Agazzi, en su lúcido libro *El bien, el mal y la ciencia*, señala que el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna se caracterizó por una serie de reclamaciones de autonomía de diversos ámbitos intelectuales. En principio se trataba de reclamaciones formuladas ante la teología, que se situaba, por así decirlo, en la cima de una pirámide de saberes sobre los que mantenía una prioridad jerárquica. De este modo, el ejercicio autónomo de la razón en filosofía fue reclamado ya en el siglo XIII por Tomás de Aquino, y más adelante, la autonomía de la ciencia natural fue pedida por Galileo, la de las ciencias políticas por Maquiavelo, después vinieron la economía, la producción artística... El tránsito hacia la modernidad consistió, entre otras

cosas, en la ruptura de un orden jerárquico y en el establecimiento de ámbitos cada vez más autónomos. Por supuesto, esta interpretación admite un paralelismo en el plano político y social: la modernidad va surgiendo junto con diversos ámbitos de autonomía política y social, que se van desgajando de las viejas estructuras jerárquicas. Baste como indicación el recuerdo del surgimiento de los estados nacionales, y la saludable tendencia hacia la división de poderes.

El paralelismo que hemos establecido puede resultar muy esclarecedor. Por un lado, la tendencia hacia la autonomía en lo político no fue vivida meramente como un hecho, sino como una justa exigencia moral. Algo parecido puede decirse en el terreno intelectual, donde la libertad para el pensamiento filosófico, científico, político, o para la producción artística, fue sentida al mismo tiempo como un bien moral y como una forma de progreso humano. Pero el paralelismo va incluso más allá. La autonomía de las naciones-estado, y de unos poderes del estado respecto a los otros, dependía de un delicadísimo equilibrio de poder y de una voluntad de respeto mutuo. Como se sabe, muchas veces el equilibrio resultó demasiado frágil, la voluntad demasiado débil y las tentaciones de imposición demasiado intensas y peligrosas. De las nuevas entidades nacidas como pares, con frecuencia alguna pretendió asumir el viejo papel de cabeza en un nuevo orden jerárquico. En la esfera intelectual se fue imponiendo paulatinamente la visión científica del mundo y la racionalidad de la eficacia tecnológica. Este proyecto tiene sus raíces en el pensamiento de Descartes y de Bacon, así como en el éxito espectacular de la física newtoniana, y se desarrolló a través de la mentalidad ilustrada y positivista.

Nosotros, postmodernos, contamos con una mejor perspectiva y tenemos la obligación de ser justos en el balance. Como ha mostrado Evandro Agazzi, ni las ideologías científicista y tecnocrática, ni las actitudes anticientíficas y antitecnológicas, son las más adecuadas. Sabemos que tal empresa -la de hacer más científica y técnica la vida humana- ha visto cumplidos algunos de sus sueños, pero también ha puesto en circulación algunos monstruos. Ahora sabemos que la tecnociencia, que es básicamente una realidad positiva, ha ayudado a poner "de moda" valores que merecen reconocimiento, como el cosmopolitismo, la objetividad, el rigor, la crítica libre, la precisión, la eficacia, la imparcialidad del juicio, y otros que se han extendido a varios reinos de la acción humana y no son ajenos a los progresos que se han dado en el orden de la libertad y la justicia. Ya en la antigua Grecia, como ha mostrado el historiador de la ciencia y filósofo británico Sir Geoffrey Lloyd, se apoyaron mutuamente una forma política democrática y una forma de pensamiento racional, pues compartían muchos de sus valores. Esto se ha producido con más intensidad en nuestros días.

Sin embargo, la extensión inmoderada de lo tecnocientífico no siempre ha traído beneficios para la vida de los seres humanos y del resto de los habitantes del planeta. Además de conocimiento y bienestar, se ha producido una nivelación poco respetuosa de otros valores y tradiciones, se han generado desastres y sufrimiento. Sobre todo durante el siglo XX, hemos visto cómo las peores intenciones políticas se han aliado con los más avanzados medios tecnocientíficos para producir sufrimiento y destrucción. El siglo que ha conocido progresos innegables, como el perfeccionamiento de la anestesia y de los antibióticos, también ha visto las técnicas más eficaces para producir dolor y muerte. Baste con decir que, según algunos historiadores, durante la última centuria han caído víctimas de la guerra del orden de 140 millones de humanos y los daños infligidos a otros seres naturales tampoco han sido desdeñables. Sería simplista e injusto achacar la culpa, sin más, a la tecnociencia, pero es obvio que semejantes "éxitos" no se hubiesen cumplido sin su ayuda. Si una conclusión cabe, es que no se puede dejar a la tecnociencia en exclusiva el timón de la vida humana, ni siquiera se le debe permitir un ámbito de autarquía absoluta, sino que también ella debe estar engranada en un juego de controles y contrapesos, controles ponderados que no anulen su legítimo margen de autonomía.

En resumen, el mundo antiguo-medieval buscó algún tipo de orden jerárquico. El moderno estuvo poseído por la idea de autonomía, frecuentemente exagerada hasta la autarquía, y a veces incluso más allá, hasta la recaída en la imposición de ordenaciones jerárquicas.

Parece que el mundo actual debería ensayar algo distinto, quizá el cultivo de relaciones sistémicas. La perspectiva sistémica no es ajena al reciente desarrollo de la teoría general de sistemas, de la ecología, con su insistencia en la noción de ecosistema, de la termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio, y de otras ramas de las ciencias matemáticas, naturales y sociales que prestan atención a la complejidad de las relaciones y a la interdependencia de las entidades. Pero la vigencia de la perspectiva sistémica también se debe a la simple constatación histórica de que tanto la jerarquía cerrada, como la autarquía absoluta tienen sus limitaciones y peligros. Y además, se alimentan mutuamente. En una perspectiva sistémica, cada una de las entidades necesita de las demás como su entorno; aunque dependen unas de otras, no hay estricta jerarquía, pero tampoco hay autarquía, pues el cierre al tráfico de información, materia y energía, significaría simplemente la muerte.

2.2.2. El fin de los tiempos modernos

El gran proyecto tecnocientífico de mediados del siglo XX consistió en el desarrollo de una bomba atómica. Cuando se puso en marcha el *Proyecto Manhattan* nadie preguntó por la ética, salvo a posteriori, como

lamento²⁸. Baste con recordar que en él se gastaron 2.191 millones de dólares, que su resultado último sirvió para generar una terrible masacre, que todos los equilibrios de la guerra fría (la política mundial de cuatro décadas) dependieron de la investigación y el desarrollo nuclear, y que sólo a partir del lanzamiento de la bomba atómica se abrió un debate ético sobre la función de la técnica en el que todavía estamos.

El gran proyecto de finales del siglo XX es el *Proyecto Genoma Humano (PGH)*. Los proponentes de dicho proyecto han tenido interés por las implicaciones éticas y sociales del mismo. No hace mucho se reunió en Valencia un congreso sobre dichos temas organizado por uno de los científicos implicados en el *PGH*, Santiago Grisolia. Puede valer también como señal el hecho de que el Plan Nacional de I+D en España -y ésta es la regla general en la Unión Europea- contempla ahora como área prioritaria las implicaciones éticas de la biotecnología, y pide que todos los proyectos cumplan ciertas condiciones éticas, por ejemplo en relación con el trato a los animales de laboratorio.

¿Qué ha cambiado en medio siglo? Lo más obvio: la ciencia con mayor repercusión social ya no es la física, sino la biología. Pero esto, con ser importante, es coyuntural. Cualquier día se da un avance significativo por ejemplo en fusión nuclear y la física pasa de nuevo al primer plano. No obstante, cierto estilo propio de la biología y de la medicina ha impregnado nuestros modos de pensar y eso no cambiará fácilmente. No es fácil que reaparezca un programa reduccionista a gran escala, ni que el determinismo recobre resuello, no es probable que se olvide de nuevo la complejidad de la realidad. Y se puede apreciar otro cambio: los científicos comienzan a valorar la ética, la consideran un cuerpo de conocimiento razonable y se dignan a dialogar con ella de igual a igual, lo cual hubiera sido impensable hasta la segunda mitad del siglo XX.

¿Qué significado tiene este cambio en la valoración de la ética? Es una manifestación de un cambio más hondo, de una variación cultural profunda, que afecta a todos los ámbitos de la vida. Podríamos decir que los tiempos modernos han concluido y que ha dado comienzo algo nuevo, poco perfilado, aún incógnito, que llamamos postmodernidad. Este es un término negativo, no dice nada en cuanto al contenido de ese "algo", tan sólo que viene después de lo moderno. Pero es justo que sea así, pues de momento todos los caminos están abiertos y el desconcierto es la nota predominante.

¿Pero qué ha sucedido entre el *Proyecto Manhattan* y el *PGH*? Nada menos que una Guerra Mundial en la que murieron millones de personas, algunas por el efecto de bombas nucleares lanzadas desde sofisticados

²⁸ Puede verse en este sentido J.M. Sánchez Ron: *El poder de la ciencia*. Alianza, Madrid, 1992.

ingenios aeronáuticos, otras muchas guerras menores en las que las víctimas, la mayoría civiles, murieron o sufrieron por armamento convencional o biológico o químico producido con las más exigentes tecnologías y basado en el conocimiento científico más elaborado. Ha sucedido un genocidio crudelísimo conducido por expertos que aplicaron sus conocimientos científicos y tecnológicos a la eugenesia y al confinamiento y asesinato masivo. Millones de personas malvivieron o murieron en campos de concentración y exterminio, tanto nazis como soviéticos. En los países comunistas la represión fue masiva y duradera (todavía dura en países como Cuba y China) y muchas veces apoyada en conocimientos científicos, como los de la psiquiatría, y "legitimada" por una concepción supuestamente científica de la realidad y de la historia. Y, en conjunto, los mayores logros tecnocientíficos han sido compatibles con el hambre y con un reparto de la riqueza y de los riesgos muy injusto.

¿Pero, qué hay de nuevo en todo esto? ¿No es cierto que convivimos con el horror desde tiempos de Caín? Ciertamente, pero en el siglo XX muchas fueron las ramas del saber científico y tecnológico puestas al servicio del mal, o empleadas con tacañería al servicio del bien, desde la física a la biomedicina, la psicología, las ciencias sociales o las ingenierías. Incluso las bases ideológicas del racismo se presentaron como científicas y otro tanto cabe decir de las bases ideológicas del llamado socialismo real. Por otro lado, tanto en los países capitalistas como en los comunistas el ambiente ha salido muy mal parado. La contaminación y la extinción de distintas formas de vida ha sido un rasgo común que ha unido a los dos bandos de la guerra fría. Entre ellos hubo muchas diferencias, pero no en este terreno. Ambos tipos de regímenes habían asumido la idea moderna de que el progreso humano iría de la mano del conocimiento científico y de la aplicación tecnológica del mismo a los procesos de producción. Bajo esta convicción ambos bandos desarrollaron sistemas industriales contaminantes. La única diferencia en este sentido es que la libertad ciudadana en las democracias occidentales ha permitido una reacción crítica impensable en el marco de los regímenes totalitarios.

En resumen: en la segunda mitad del siglo XX se hicieron evidentes algunos de los efectos más dañinos del desarrollo científico y tecnológico descontrolado, se hizo evidente que el progreso científico y tecnológico no garantiza el progreso humano, y quedaron patentes algunas de las más perversas utilidades ideológicas de la ciencia y de la técnica.

¿Cuál es la importancia histórica de esta constatación? Es enorme, pues pone fin al proyecto moderno, que consistía, en esencia, en confiar el progreso humano a la nueva ciencia y a sus aplicaciones tecnológicas. Este proyecto es lo que compartían tanto los empiristas baconianos, como los ilustrados del XVIII o los positivistas de las varias hornadas, tanto los

tecnócratas del capitalismo, como los predicadores del paraíso comunista. Cuando tal proyecto muestra a las claras sus límites, sencillamente ha concluido una época. Incluso podemos, si lo deseamos, señalar un punto de inflexión tan concreto como la caída de Constantinopla o la toma de La Bastilla. Se trata de la caída del Muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989:

El fracaso del comunismo -afirma Václav Havel- debe interpretarse como el punto final de una gran época de la historia humana, no sólo de los siglos XIX y XX, sino también de toda la era moderna [...] El comunismo [...] fue un intento de organizar toda la vida de acuerdo con unas pocas doctrinas presentadas como la verdad única y realmente científica [...]

Podemos entender la quiebra del comunismo como señal de que la actitud moderna, basada en el culto a la posibilidad de conocer el mundo objetivamente y generalizar completamente lo conocido, está definitivamente en crisis. Esa era dio mucho a la humanidad, creó la primera civilización técnica global y planetaria, pero, al mismo tiempo, llegó hasta las mismas fronteras de sus posibilidades, detrás de las cuales comenzaba el abismo [...]

El comunismo no ha sido derribado por la fuerza militar, sino por la vida, el espíritu humano, la conciencia, la resistencia del ser y del hombre a toda manipulación, la rebelión de la naturaleza multicolor, la historia articulada y la singularidad del hombre contra su encarcelamiento en el calabozo de una ideología uniformizante²⁹.

No importa aquí que se hable en particular del comunismo, lo que importa es lo que este movimiento ideológico tenía en común con otros productos típicos de "la actitud moderna": el intento de organizar la vida, toda la vida, conforme a una "verdad única y realmente científica", conforme a un "juicio absoluto y soberbio", con desprecio de la vida misma, de "la historia articulada", de "la singularidad del hombre". La vida misma, la naturaleza multicolor, incluida la naturaleza humana, la realidad plural, tejida de semejanzas más que de identidades o diferencias radicales, lo imprevisible o, como ha dicho el poeta, "lo extraordinario: todo", están aquí, han venido para reclamar su lugar en la existencia, el que las diversas formas de la ideología moderna les había negado. La ética ambiental es hija de esta nueva constelación cultural, es una de las criaturas de la postmodernidad.

2.2.3. ¿Antimoderna? ¿Neomoderna?

La ética ambiental es posible sólo como disciplina postmoderna. Pero aún así admite varios enfoques. Es posible como disciplina antimoderna y antioccidental; así es practicada por algunos seguidores de la llamada *Deep Ecology* (Ecología profunda). Una segunda posibilidad consiste en el intento de rehabilitación de lo moderno mediante algunos retoques,

²⁹ Václav Havel, *Discursos políticos*. Cit. en Fernando García de Cortazar: *Breve Historia del siglo XX*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, pág. 374-5.

ya sea en la línea benthamita o kantiana. El utilitarismo tiene todavía un gran predicamento en la ética ambiental anglosajona, y el pensamiento de kantianos contemporáneos, como Rawls o Habermas, comienza a aplicarse a cuestiones de ética ambiental. A estas posiciones podemos denominarlas neomodernas.

Así pues, la ética ambiental es una disciplina postmoderna, sí, pero sería erróneo plantearla en clave antimoderna. No olvidemos que la modernidad nos ha dado mucho. Nos ha dado una buena parte de lo que se requiere para hacer ética ambiental. Nos ha dado los valores establecidos por el kantismo práctico, por las sucesivas declaraciones de derechos humanos, desde la seminal *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, o por constituciones ejemplares y admirables, como la americana o la española de 1812. No debería plantearse en clave antimoderna porque no es bueno el desprecio hacia el pasado; no se debe pagar a los modernos con la misma moneda con que ellos pagaron a los medievales, ni cancelar una era con el único argumento de que ya no está de moda. No, porque las épocas no se suceden oponiéndose. El abandono del historicismo moderno -en gran medida gracias a Popper- es precisamente lo que nos permite hoy tener en cuenta todavía lo moderno, sin buscar el contraste entre el pasado y el presente como noche y día, contraste que tanto gustaba a los renacentistas, a los ilustrados y a Hegel. Quienes no despreciamos la tradición podemos *integrar* lo mejor de lo moderno en algo que no debe reputarse como absolutamente nuevo o nacido de la nada. Podemos reconocer sin reservas que los modernos nos han dado el estado-nación, que ha sido en el pasado una magnífica herramienta para la superación del tribalismo, y que todavía puede ser útil en la transición hacia unidades políticas mayores. A ellos hay que agradecer las condiciones sociales en que ha nacido la legitimidad democrática y las sociedades más prósperas, con mejores oportunidades para sus ciudadanos y en las que se ha podido expresar la propia queja ecologista. Del espíritu moderno proceden los grandes avances en el conocimiento de la naturaleza, en biomedicina, en comunicación humana y transporte, y con ello en el conocimiento mutuo de los humanos...

Entonces, ¿por qué no aceptar las posiciones neomodernas? Hay motivos coyunturales, como la pérdida de eficacia retórica de las tradiciones modernas, y otros más de fondo. Por ejemplo, el filósofo británico Robin Attfield señala que las tradiciones modernas son incapaces de fundamentar la relevancia moral de los seres no humanos, o lo hacen de un modo antropocéntrico, sin otorgarles el valor que poseen en sí mismos. Como veremos más abajo, sólo el desbloqueo de la investigación en metafísica nos habilita para hacer justicia al valor intrínseco de los seres. Pero esto supone salir ya de la atmósfera de la modernidad, como ha demostrado Hans Jonas.

La ética ambiental, pues, no debería plantearse en clave de oposición a la modernidad, pero tampoco desde una actitud neomoderna, porque no se llega lejos en brazos de la nostalgia³⁰ y de la reacción. Los neomodernos sólo reaccionan ante los nuevos problemas éticos, que les desbordan, con remiendos o extensiones. Uno puede agarrarse a las estribaciones del kantismo como a un clavo ardiendo, e intentar el desarrollo de un concepto de *deberes imperfectos* o indirectos. Uno puede recomponer las ideas de Rawls o de Habermas hasta hacer que se enfrenten discretamente a problemas para los que no fueron pensadas. Pero todo ello se hace *a posteriori*, como reacción, a la defensiva, fuera de tiempo y sazón. Y esto cuenta en contra de los neomodernos.

Especialmente inadecuada es la añoranza habermasiana de lo que él llama modernidad (una construcción intelectual con todo lo bueno ocurrido y proyectado y sin rastro del mal histórico causado). Es ya proverbial la miopía habermasiana para todos los defectos de la modernidad, que siempre achaca a lo incompleto de la misma, blindando así sus tesis. Es raro que no vea que lo que él mismo llama "constelación postnacional" es un claro síntoma de que la modernidad ha concluido. Pero donde la miopía se vuelve voluntaria ceguera es en el tratamiento que da a los últimos modernos, es decir, a los dirigentes comunistas que tiranizaron hasta más allá del '89 a pueblos enteros. Según Habermas, estos dirigentes fueron un ejemplo de prudencia política³¹. Para Habermas el acontecimiento que ha marcado el siglo XX ocurrió en 1945, y fue la derrota del fascismo. A partir de ahí, según Habermas, comenzamos a recuperar la senda de la modernidad. Desde mi punto de vista, el acontecimiento más importante del siglo XX es la derrota del totalitarismo por parte de las democracias occidentales. Esta derrota tiene dos momentos culminantes, 1945, con la derrota del fascismo y 1989, con la caída del Muro de Berlín. En ambos casos una parte de la modernidad cayó frente a la otra, por suerte para todos. Pero tan modernas son las democracias liberales como los totalitarismos fascistas y comunistas. Sin embargo, la modernidad ha concluido, no por el resultado de las guerras, sino por las guerras mismas, con sus horrores potenciados por la tecnociencia, y por el propio hecho de que la modernidad ilustrada no consiguió evitarlas, a pesar de tanto progreso tecnocientífico. Son los cambios tecnológicos y la mundialización que de ellos se deriva, junto con la crítica al cientificismo y tecnologismo modernos (vigentes hasta hace poco a ambos lados del Muro, pero sólo criticables de este lado, por motivos obvios) los que han dado al traste con la modernidad.

³⁰ "El crepúsculo de la desaparición -ha escrito Milan Kundera- lo baña todo con la magia de la nostalgia; todo, incluida la guillotina".

³¹ Cf. J. Habermas: *La constelación postnacional y el futuro de la democracia*. Paidós, 2000. Pág. 66.

La figura del cambio político en la modernidad ha sido la *revolución*. La modernidad ha vivido revoluciones por causas justas que se han pasado de rosca, han caído en la desmesura hasta acabar en imperios, terror y totalitarismo. La figura análoga -y mucho más recomendable- en los tiempos postmodernos es la *transición*. Incluso la misma modernidad ha visto llegar su final de la mano de una cadena de procesos de transición.

Las filosofías modernas se basaron mayoritariamente en una idea de la ciencia que no es la actual. Muchos pensadores daban por supuesto que el determinismo o el mecanicismo vienen exigidos por la ciencia, cosa que hoy nadie cree. Eso no echa por tierra automáticamente sus doctrinas, pero sí exige una cuidadosa reconsideración de las mismas. Los filósofos modernos, por evidentes razones cronológicas, no conocieron ni la física cuántica ni la teoría de la relatividad, no sospecharon la termodinámica de los sistemas lejos de equilibrio, apenas algunos de ellos pudieron tener noticia de las geometrías no-euclidianas, y ninguno pudo meditar sobre la geometría fractal, no conocieron el crecimiento de las ciencias humanas en el siglo XX, y casi ninguno pudo valorar las aportaciones del psicoanálisis o de la teoría de la evolución... Son muchas razones, pues, las que hacen inviable e indeseable una simple vuelta atrás, a los tiempos modernos, aunque sea bajo la forma de una modernidad retocada.

No cabe olvidar las bondades en forma de conocimiento, liberación y bienestar que nos han traído la ciencia y la técnica modernas, ni los valores civiles de respeto a los derechos humanos y democracia. Pero tampoco podemos negar la otra cara de lo moderno. Bombas atómicas, accidentes nucleares, contaminación masiva, experimentación dolorosa sobre vivientes, eugenesia, tecnologías de la muerte, desde la guillotina hasta las cámaras de gas, Auswitzich y el Gulag, son productos modernos, típicamente modernos, y no sólo por la cronología, sino por sus orígenes, su base científica y tecnológica, su orientación utópica. Son modernidad tan pura como dura. El reto de nuestros días consiste en mantener todas estas miradas a un tiempo, en esforzarse por tener en mente a la vez la cara y la cruz. Eso requiere un trabajo decidido de memoria e imaginación.

2.2.4. Actual

Hay una tercera forma de practicar la ética ambiental, llamémosle *actualista*, en honor a los conceptos de *acto* y de *acción*, así como por su radicación en el *mundo actual* (expresión ya consagrada entre los historiadores). Con un respeto exquisito a la modernidad social y política, trata, sin embargo, de darle otras bases filosóficas distintas de las típicamente modernas. Rechaza el dogma moderno según el cual no existen verdades metafísicas, y echa mano de una metafísica de origen aristotélico, desde la cual es posible pensar el valor de los seres, y en particular de los vivien-

tes. Pero a esto añade elementos que son típicamente postmodernos, como la crítica al cientificismo y al tecnologismo, el reconocimiento del riesgo y de la incertidumbre propias de la acción humana, el abandono de la perspectiva utópica. A cambio del utopismo, esta tercera vía nos propone el respeto y el amor a la realidad en su estado presente, sin que esto excluya, claro está, la posibilidad de ir mejorando algunos aspectos de la misma mediante reformas. Sólo existe una salvedad: en ningún caso deberíamos jugar con los rasgos antropológicos básicos que posibilitan la acción propiamente humana. Cuando nuestro afán experimentador llega a tocar las facultades humanas, intelectuales y morales, que permiten la propia experimentación, entonces se convierte en algo peligroso por irreversible. Respecto a las bases de la acción humana sí que se debe decir aquello de "¡los experimentos con gaseosa!". Esta tercera forma de entender la ética ambiental se funda en una antropología integradora. El ser humano es animal y racional, o mejor: animal racional, sin "y". Es animal político, es inteligencia deseosa y deseo inteligente. Jamás debería ir lo uno sin lo otro, ni lo uno sujeto a lo otro, sino lo uno y lo otro integrados.

En resumen, y atribuyendo a cada cual lo suyo: el pensamiento moderno desembocó en una antropología algo esquizofrénica, que insistía unilateralmente en la razón o en la pasión. Ante ello, aquí se propone una *antropología integradora*. Ante la identificación entre razón y tecnociencia, aquí se propone una *razón prudencial*, desde la cual se puede juzgar el propio desarrollo de la tecnociencia y sus efectos sobre las personas y el ambiente. La recuperación en nuestros días de una racionalidad prudencial se debe en buena medida a la obra del pensador francés Pierre Aubenque. Ante la preferencia moderna por el automatismo, aquí se valora la prudencia, que es un término medio entre el algoritmo y el anarquismo. Por supuesto, una vez que rechazamos la identificación entre razón y ciencia, estamos en condiciones de criticar también el dogma antimetafísico de la modernidad, tal como ha sugerido el filósofo alemán Hans Jonas, y en condiciones de elaborar una *metafísica realista* útil para la ética ambiental. Ante la obsesión moderna por la certeza, aquí se apuesta por el *fallibilismo* inspirado en los escritos de Charles S. Peirce y de Karl Popper. El afán de autonomía, que tan buenos resultados ha producido en el terreno político, es respetable y valioso siempre que se mantenga en términos prudentes, es decir, siempre que no degenera en afán de autarquía e imposición de nuevas jerarquías. La mejor propuesta que conozco para buscar este difícil equilibrio es el *pensamiento sistémico*. El enfoque sistémico se viene aplicando desde hace décadas en ecología. Dan buena fe de ello los textos del ecólogo español Ramón Margalef. Recientemente el filósofo italiano Evandro Agazzi ha utilizado la teoría de sistemas para pensar las relaciones entre la ética y la tecnociencia. Sus investigaciones en este sentido pueden ser de enorme utilidad para la ética ambiental.

3. El valor de los seres de nuestro entorno

Para discutir responsablemente lo que debemos hacer en materia ambiental, es necesario conocer los elementos que forman nuestro entorno, vivientes y otros seres naturales y artificiales, saber cuál es su naturaleza y su valor objetivo. De lo contrario nos veremos obligados a tomar decisiones en función tan sólo de la utilidad que tengan para nosotros, o sobre la base de simples preferencias individuales o modas sociales, de modo burdamente antropocéntrico. Hay quien niega que se pueda ir más allá de la utilidad, los gustos o las modas. En mi opinión se puede tratar de manera razonable sobre el valor que los seres tienen en sí mismos. Lo que es y lo que vale *esta planta* o *este animal* concreto, no depende básicamente de que nos resulte más o menos útil, agradable o conveniente, su realidad y su valor no están pendientes únicamente de nuestra mirada. Están ahí, en el mundo, aunque nosotros ni siquiera sepamos de su existencia. Se puede aceptar que la utilidad para nosotros añade valor a los seres, pero lo que vale *en sí* cada uno no queda en suspenso hasta que concluyamos nuestra contabilidad.

Para aclararnos sobre la naturaleza de los seres que nos rodean y acerca de su valor, tenemos que emplear los conocimientos que nos aportan las ciencias, muy especialmente la biología. Pero recaeríamos en el cientificismo si pensásemos que las ciencias naturales son nuestra única fuente de conocimiento sobre el entorno. No es así. En este terreno son de suma utilidad también otras ciencias, así como las artes, la religión, la

experiencia cotidiana, el trato directo con los vivientes, los saberes tradicionales y el sentido común crítico. Por supuesto, es también imprescindible la investigación de carácter filosófico sobre los seres y su valor. En lo que sigue trataré de justificar y desarrollar estas afirmaciones. Intentaré ofrecer una idea concisa y plural de lo que son los vivientes y otros seres naturales y artificiales y del valor que tienen, empleando todas las herramientas cognoscitivas disponibles, desde las científicas a las filosóficas.

3.1. La doble reducción: científicista y seleccionista

Por razones que irán apareciendo, de todos los seres que componen nuestro entorno son los vivientes concretos, cada planta, cada animal, los que más importancia tienen para la ética ambiental. Es bueno que dispongamos de oxígeno atmosférico, pero lo es porque existen plantas y animales que lo necesitan para su vida. Es fácil ver que en ausencia de vivientes tan buena es una atmósfera como otra. Pues bien, en el conocimiento de los vivientes se ha operado desde hace tiempo una doble reducción que limita nuestra comprensión de los mismos. La primera reducción podemos denominarla *científicista*. Según este punto de vista, el conocimiento de los seres, incluido el hombre en todas sus dimensiones, debe confiarse única y exclusivamente a las ciencias. Según la reducción científicista, lo que podemos aprender sobre los vivientes nos lo enseña la biología y sólo la biología (entre cuyas ramas se contarían la sociobiología, la epistemología evolucionista y la ética evolucionista). Importa decir que el científicismo es una ideología, no una ciencia. Tampoco es la única ideología compatible con la ciencia, sino que más bien constituye una amenaza para la misma.

La segunda reducción, que podríamos llamar *seleccionista*, se ha operado dentro ya del ámbito de la biología, pues la misma se reduce a menudo a la teoría de la evolución y, en especial, a la teoría de la evolución por selección natural. Es más, con frecuencia se habla de una versión de la misma, la que se ha constituido en la ortodoxia neodarwinista, la versión sintética, que acaba por reducir la lucha darwinista por la existencia al cálculo estadístico de la genética de poblaciones. Procediendo así, tendemos a olvidar, en primer lugar, la diferencia entre *el hecho* de la evolución y *las teorías* de la evolución. Es evidente que el proceso evolutivo es una secuencia de acontecimientos única e irrepetible, mientras que las teorías que intentan dar cuenta de este hecho han sido y son plurales. No debe extrañar que esto sea así, lo raro sería que una sola teoría pudiese dar cuenta de todos los aspectos de un fenómeno tan complejo y prolongado como la evolución. Pero, además, esta segunda reducción, al centrarse sólo en la biología evolutiva, con frecuencia desatiende al resto de las ramas del conocimiento biológico, tan distintas y plurales, y que

pasan a concebirse sólo como especificaciones de la teoría de la evolución por selección natural.

El resultado de esta doble reducción ha sido negativo en muchos sentidos, en primer lugar para la propia teoría de la evolución por selección natural: una buena teoría científica, que da cuenta de muchos hechos biológicos, se ha estirado para cubrir ámbitos explicativos que no le son propios, de manera que, cuando se aplica a tales ámbitos, se convierte en una mala y peligrosa teoría política (sólo hay que recordar los desatinos del llamado darwinismo social), en una epistemología inconsistente, en una ética insuficiente y también aquejada de inconsistencias y razonamientos circulares, así como en una ingenua y en muchos sentidos errónea metafísica. En segundo lugar, esta doble reducción ha empobrecido considerablemente nuestra comprensión de la naturaleza y del ser humano al dejar en segundo plano buena parte del conocimiento biológico pasado y presente y al prescindir de otras vías de acceso a la realidad viva, como pueden ser la filosofía, la religión, la experiencia cotidiana, las tradiciones culturales o el arte, y muy señaladamente la poesía.

3.2. Biología y ética

El conocimiento biológico es el resultado de la integración de muchas disciplinas y teorías, actuales e históricas. Algunas de las teorías son claramente erróneas. Por ejemplo, tras los experimentos de Pasteur y de Weismann podríamos decirle a Lamarck que no se da la generación espontánea como él suponía, o que los caracteres adquiridos no se heredan. Pero el lamarckismo y otras teorías caducas, a despecho de *lo que nosotros podríamos decir a Lamarck*, pueden aún tener algún valor por *lo que pueden decirnos a nosotros*. No hay aquí ni asomo de relativismo -el lamarckismo tal y como lo formuló Lamarck es simplemente una doctrina refutada-, sino una actitud cuidadosa con la historia como un tesoro de diversidad y experiencia, como una plataforma desde la que debemos continuamente mirarnos con ojos autocríticos, invirtiendo nuestra común y estéril tendencia a emitir anacrónicas sentencias condenatorias del pasado. Así, la insistencia de Lamarck en que es el comportamiento de los vivientes el que condiciona el curso de la evolución nos recuerda que la iniciativa está muchas veces en los propios organismos, sólo que este hecho debe ser explicado por mecanismos no lamarckianos, pues éstos ya han sido refutados: una mutación cualquiera tiene más o menos posibilidades de establecerse en el acervo genético en función del comportamiento del viviente en que se dé. Por utilizar el tópico ejemplo de la evolución de la jirafa, una mutación genética aleatoria cuyo efecto sea un cierto alargamiento del cuello, será beneficiosa y quedará retenida si el organis-

mo en que se produce se alimenta de las ramas altas de los árboles, de lo contrario no le aportará el menor beneficio.

Del mismo modo, la insistencia de Lamarck sobre el hecho del ascenso evolutivo - idea importante para la ética - no debería perderse, sino conjugarse con la idea darwinista de diversificación.

Las actuales teorías de la evolución han de ser tomadas en cuenta aún con más razón, puesto que no han sido refutadas. La neutralista sugiere una cierta independencia de niveles en la evolución de los organismos. Dicho de otro modo, es difícil concebir la aparición de nuevas y complejas formas de vida como una mera acumulación de pequeños cambios moleculares, pues dichos cambios se difunden y establecen en el acervo genético de una población de modo neutral, es decir, que en gran medida escapan a la selección natural. Por otra parte la teoría de los equilibrios interrumpidos nos informa sobre los ritmos de la evolución, no tan uniformes y graduales como creíamos.

La aplicación de consideraciones termodinámicas nos habla de la improbabilidad de sistemas tan alejados del equilibrio como son los seres vivos, mientras que la teoría de la información (o al menos los conceptos informacionales) se está imponiendo en biología como un punto de vista que lo impregna todo. Se piensan los procesos de la vida como procesos informacionales, de acumulación, transmisión o procesamiento de la información, desde la reproducción hasta la síntesis de nuevo material por parte del organismo. Junto con las partes elementales de que están constituidos los seres vivos, junto con la energía que captan y procesan, está presente la información, hasta tal punto que existe una marcada tendencia a identificar la noción de vida con las de conocimiento, información o anticipación.

Especial interés tiene la idea de Lynn Margulis de evolución simbiótica. La evolución está conducida, al menos en parte, por la colaboración simbiótica, a veces hasta el grado de la total integración, como sucede con los orgánulos de las células eucariotas (mitocondrias, cloroplastos, ribosomas, núcleo...). Estas células se conciben como el resultado de la reunión de primitivas unidades que en un tiempo establecieron relaciones simbióticas y han acabado por integrarse. Existen cada vez más pruebas y más consenso a favor de esta teoría de la evolución por simbiosis. Esta idea no se opone totalmente a la de evolución por competición -para competir hay que colaborar-, pero es indudable que muestra una cara hasta el momento olvidada, cuando no negada, de la evolución de los vivientes. A partir del énfasis darwinista en la competición se han edificado auténticas atrocidades en el terreno del pensamiento y la praxis política. El uso ideológico de las teorías biológicas se pone aún más de manifiesto cuando reparamos en que la competición es sólo un aspecto del mundo natural, que no tiene por qué cubrir los demás y despacharlos al olvido sino es por

una utilización torcida de la ciencia. En el mundo natural hay lo que desde nuestra visión de hombres parece crueldad, pero también evidente belleza y orden; hay lucha, pero también colaboración entre distintos seres. El propio Darwin hablaba de la naturaleza como un ser de dos caras. El mundo natural no puede, pues, convertirse en la fuente única de nuestras ideas morales, y no porque esté más allá o más acá del bien y del mal (no puede estarlo plenamente dado que hay una relación metafísica entre el ser y el bien), sino porque en él se combina lo que trasladado a la vida humana sería malo con lo que sería bueno y loable, como muy bien ha sostenido el etólogo holandés Frans de Waal³².

Lo que hemos dicho respecto a las distintas teorías de la evolución, tanto históricas como presentes, debe decirse también respecto a todas las demás ramas de la biología (bioquímica, morfología, fisiología, embriología, etología, microbiología, botánica, zoología, sistemática, paleontología...).

Cuando tratamos sobre ética ambiental, la *ecología* merece una mención aparte, ya que el nacimiento de la conciencia ecológica en nuestros días debe mucho a esta ciencia. Las observaciones de Aldo Leopold y de otros pioneros, como Rachel Carson³³, nos pusieron sobre aviso respecto a la complejidad de las relaciones ecológicas y al peligro que supone nuestra intervención sobre las mismas. La *ecología* debe ser atendida en cuanto a la interdependencia de los vivientes y las mutuas relaciones. Sólo el conocimiento ecológico, que nos da, en contrapartida, la medida de lo mucho que ignoramos y de lo débil que es en este terreno nuestra capacidad de predicción, pondrá en nosotros la prudencia, incluso el temor, comparables al ingente poder de beneficencia y de daño que tenemos en nuestras manos.

Además, las ciencias de la vida son algo más que la biología. *Medicina*, *veterinaria* y *enfermería*, con su conocimiento directo y a veces compasivo de las patologías de los vivientes, con su saber sobre la vida desde su lado más débil, desde el ángulo de la disfunción y el sufrimiento, los estudios científicos y tecnológicos en el ámbito *agropecuario*, con su aproximación a los vivientes como recursos, cada una con su peculiar modo de acercamiento a los vivientes y a su entorno, deben contribuir también a formar la base cognoscitiva propia para la ética ambiental.

Para discernir en terrenos éticos, pues, conviene contar con buena información acerca del mundo natural. La información científica, si no la hacemos degenerar en un estólido ejercicio de contabilidad, nos acerca a la comprensión y valoración del mundo natural, al sentimiento de admiración del que parte toda investigación, y al que toda ciencia llega, pero

³² Véase: Frans de Waal: *Bien natural*. Herder, Barcelona, 1997.

³³ R. Carson: *Silent Spring*. Houghton Mifflin, Boston, 1962.

también del que arranca toda actitud moral de respeto y cuidado. La buena ciencia bien enseñada nos conduce al asombro ante la improbabilidad, la armonía, la funcionalidad de lo vivo. De la biología, entendida en un sentido abierto y plural, de sus diversas disciplinas y teorías, de su historia, obtenemos un magnífico caudal de información que debemos poner al servicio de la comprensión de los vivientes, para que de ahí surja la valoración, el respeto y el cuidado de los mismos. Pero existen también otras vías de aproximación a los vivientes y a la naturaleza en general que confluyen en esta misma tarea y de las que trataré en el siguiente apartado.

3.3. La ciencia y algo más: poesía, religión, filosofía...

Aun fuera de las ciencias naturales, existen otros caminos de acceso a la comprensión de la realidad de los seres, como la filosofía, las artes, la religión o la experiencia directa del trato con los vivientes y, en especial, con los seres humanos. No podemos aquí hacer justicia a las aportaciones que la ética podría recibir, y de hecho recibe, de todos los ámbitos mencionados. En algunos casos (religión, artes) me limitaré a poner ejemplos que ilustran suficientemente las ideas expuestas hasta aquí. En el caso de la filosofía, exploraremos con más detenimiento ciertos argumentos de especial interés si queremos obtener una concepción de los seres adecuada para la ética ambiental (en los apartados 3.4., 3.5. y 3.6.).

Muchas religiones hablan de hermandad entre los vivientes o de su valor como criaturas de Dios. El budismo, por ejemplo, nos invita a un comportamiento no violento con los vivientes y al reconocimiento de nuestras mutuas relaciones:

[...] a veces observo –afirma el actual Dalai Lama– que todo el pensamiento y la práctica budistas se pueden condensar en los dos principios siguientes: 1) adoptar una visión del mundo que perciba la naturaleza interdependiente [...] de todas las cosas y acontecimientos, y 2), basándome en la anterior, tener un modo de vida no-violento y no-perjudicial.

A continuación el Dalai Lama señala que “El fundamento básico de la moralidad es la abstención de diez acciones nocivas”, entre ellas se cuenta el robo, la mentira, el adulterio, la discordia, la codicia, el hablar con dureza o necedad, la intención de perjudicar o la falsa opinión, pero la primera de todas estas acciones vedadas es “matar: tomar la vida intencionadamente de un ser vivo, ya sea un ser humano, un animal, o incluso un insecto”³⁴.

³⁴ T. Gyatso (actual Dalai Lama) (1998): *El mundo del budismo tibetano*. Círculo de Lectores, Barcelona. Págs 31-33.

ÉTICA AMBIENTAL

El cristianismo insiste en la dignidad de los seres como criaturas de Dios, especialmente en la del hombre, pero también en la del resto de los vivientes, hasta el punto de que Dios se ocupa de vestir a los lirios del campo y se complace en contemplar a cada uno de los pájaros (*Mateo*, 6, 29-30 y 10, 29-30). En los textos bíblicos se encuentran sugerencias para fundar una ecología de la responsabilidad para con las futuras generaciones, a las que debemos legar un patrimonio natural en buen uso, pues nada, según el cristianismo, nos pertenece en términos absolutos, sino que sólo administramos -y hemos de hacerlo prudentemente- los bienes que Dios nos confía. Por supuesto, la luz que se puede obtener de las tradiciones religiosas que conocemos alcanza otros muchos aspectos, aquí sólo pretendo apuntar algún ejemplo para ponderar la importancia del punto de vista religioso para obtener una visión más completa de la vida, de su dignidad y valor.³⁵

En cuanto a la poesía y al arte en general los ejemplos podrían también multiplicarse casi a voluntad. Seleccione algunos a fin de hacer más patente la necesidad de elaborar una imagen más completa de la naturaleza. Los poemas de Wislawa Szymborska ofrecen visiones realmente sugerentes de la naturaleza de los vivientes, de la posición y responsabilidad del hombre entre los mismos e incluso del proceso evolutivo. En los poemas "biológicos" de Szymborska, el magisterio ético y biológico se ejerce a través de una ironía implacable e inteligente. Permítaseme reproducir, como ilustración de lo dicho, algunos de los versos de la Premio Nobel polaca, tan elementales y bellos en la forma como hondos e impresionantes lo son en el contenido³⁶:

Llamo a la puerta de una piedra.
-Soy yo, déjame entrar.
Quiero entrar en tu interior,
Echar un vistazo,
Respirarte.
[...]
No entrarás -dice la piedra-.
Te falta el sentido de la participación.
Y no existe otro sentido que pueda sustituirlo.

³⁵ En el capítulo 5 tendremos que volver sobre este tópico. Entre algunos ambientalistas se ha convertido en un lugar común el acusar a la tradición judeocristiana de ser la causante de la crisis ecológica. La acusación no es del todo falsa, pero es evidentemente parcial, y por lo tanto injusta. El lector puede sacar sus propias conclusiones consultando los siguientes textos: Xavier Pikaza: "Dominad la Tierra..." (Gen 1,28). Relato bíblico de la creación y ecología", en José M^º G^º Gómez-Heras: *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid, 1997. Págs. 207-222; J. Flecha: "Ecología y fe cristiana", en José M^º G^º Gómez-Heras: *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid, 1997. Págs. 223-241.

³⁶ Los fragmentos que siguen están tomados de: Wislawa Szymborska: *Paisaje con grano de arena*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

ALFREDO MARCOS

Queridos Hermanos,
He aquí un ejemplo de proporciones incorrectas:
Un esqueleto de dinosaurio se yergue ante nosotros.

Estimados amigos,
A la izquierda, la cola hacia un infinito;
A la derecha, el cuello hacia el otro.
[...]
Amables conciudadanos,
La naturaleza no yerra, pero le gusta bromear:
Fijense en esa ridícula cabecita.

[...]
Excelentísimos invitados,
En este aspecto estamos en mejor forma,
La vida es buena y la tierra nos pertenece
[...]
Consejo Superior,
Cuán ágiles manos,
Cuán expresiva boca,
Cuánta cabeza sobre la nuca.

Suprema Instancia,
Qué responsabilidad en lugar de cola.

Así es mi sueño del examen de reválida:
Dos monos atados con cadenas, sentados en la ventana,
El cielo revolotea tras los cristales
Y el mar se baña.

Me examino de historia de la gente.
Tartamudeo y me atasco.

Un mono clava en mí su mirada y aguza irónico el oído,
El otro finge dormir,
Y, en el silencio que sigue a la pregunta,
Me sopla la respuesta
Con un débil tintineo de cadenas.

La pintura naturalista, felizmente recuperada, nos acerca también, en un modo propio e irremplazable, a la naturaleza y a los vivientes. Lo mismo podríamos decir de la fotografía y del reportaje naturalista. Estas actividades humanas y sus productos se sitúan en un terreno incierto pero fértil, y cada vez más inevitable, entre el arte, la ciencia, las tecnologías de los medios y su comercio, y la enseñanza ética. Desde hace siglos los pintores han plasmado el mundo natural con belleza, verdad y empatía. Pensemos, sin ir más lejos en los monos a los que se refiere Szymborska, es decir los del famoso cuadro de Pieter Brueghel el Viejo, y pensemos en las cadenas que los atan,

que los unen y entristecen ante una ventana al mar. Sirven en el poema de Szymborska como alegoría de toda la historia de la esclavitud humana. El cuadro no se podría entender así si no fuese a un tiempo una imagen vívida del sufrimiento de los animales que retrata. En el libro de Robin D'Arcy Shillcock, *Pintores de la naturaleza*, se recoge y comenta este lienzo y otras muchas muestras de análogo significado: desde las pinturas rupestres de Altamira hasta el cisne de Dalí, desde las ilustraciones hermosísimas y precisas de Celestino Mutis, hasta el "delicioso" Jardín de El Bosco, desde la liebre de Durero, hasta los anónimos dibujos de dodos -los únicos dodos que sobreviven- y un largo etcétera de perdices nivales, leopardos blancos, muflones o renos, corzas y urracas, tigres, leones y osos de diverso pelaje, chorlitos y gorriones, el guepardo en su siesta o la zambullida del ornitorrinco, ferocidades no tan diminutas y las mil formas del vuelo, incluso una red a la deriva envolviendo como extraños compañeros a un delfín y a un albatros.

Mas a pesar del reconocimiento hecho aquí de que la religión o el arte pueden realizar y realizan valiosísimas aportaciones a la ética ambiental, no podemos olvidar que en una sociedad plural la fe no está presente en todos, y las sensibilidades estéticas también son diversas. Haríamos mal pasando por alto las aportaciones de la religión o el arte, pero la filosofía, como discurso racional, puede llegar con mayor autoridad a todo aquél que esté dispuesto a valorar la razón y se considere a sí mismo razonable, al margen de las convicciones religiosas o de las inclinaciones estéticas que posea. Por supuesto, el pluralismo de nuestras sociedades traspasa con mucho los límites de la razón, y hay quien abiertamente rechaza la discusión racional como instrumento de convivencia y de acuerdo. Ante estas posiciones, incluso la argumentación filosófica se muestra impotente, y sólo cabe alertar de su peligro. También se debe reconocer que la negación del valor universal de la razón se produce en parte como reacción contra una versión excesivamente estrecha, engreída y cientificista de la razón. Quienes pretendemos mantener vigente el valor universal de la discusión racional, deberíamos en consecuencia desarrollar una idea de razón que, sin renunciar al universalismo, sea más abierta y respetuosa con las distintas tradiciones.

Desde esta perspectiva, la filosofía resulta imprescindible como una de las bases de la ética ambiental, entre otras cosas para no obligar a las teorías científicas, que tienen su ámbito propio de aplicación, a extrapolarse hasta terrenos que les son ajenos, hasta convertirse en doctrinas filosóficas deficientes.

Para la ética ambiental será preferible una filosofía **i)** que distinga en el aspecto ontológico entre *vivientes* y *no vivientes*, **ii)** que nos permita establecer *diferencias ontológicas entre distintos vivientes*, y **iii)** que no confunda las *entidades supraindividuales*, como *especies*, *ecosistemas*, *poblaciones* o *la Tierra* en su conjunto, *con los individuos vivos*.

3.4. Vivientes y no vivientes

¿Por qué decimos vivientes y no seres vivos, vida o materia viva?

En primer lugar, como es sabido, no hay diferencia entre la materia viva y la materia no viva en tanto que materia. Lo único que diferencia a una de la otra es su integración en un viviente. Por tanto, la noción de materia viva depende estrictamente de la de viviente, incluso la identificación de la materia viva depende de la identificación del viviente del que es parte. La materia viva no puede ser el objeto principal de estudio de ninguna ciencia, y menos de la biología. Es bien cierto que el biólogo debe obtener conocimiento sobre la materia de los vivientes, este conocimiento es condición necesaria (aunque no suficiente) para el conocimiento de los propios vivientes, pero está claro que su objeto principal de estudio es el viviente como tal, no la materia viva.

Por otra parte, cuando hablamos de vida podemos referirnos a la vida biográfica o biológica. Está claro que en este contexto nos interesa la vida en sentido biológico. La vida, en este sentido, puede ser o bien un mero concepto abstracto, lo que tienen en común todos los vivientes, o bien algo concreto, a saber, el conjunto de funciones que cumple un viviente, un grupo o la totalidad de los vivientes. En cualquiera de los dos casos, la existencia de algo que podamos llamar vida depende de la existencia más básica e importante de los vivientes. No existe la vida como tal al margen de los vivientes concretos. Nuestros deberes morales lo son primariamente para con estos seres, no para con la vida. De manera que la ética ambiental estará interesada, en primer lugar, en saber qué es un viviente.

Incluso el llamar "seres vivos" a los vivientes puede inducir a confusión, pues no se trata de seres a los que se les añade la vida, de seres que existen y además viven, sino que su modo de ser es vivir, en ellos ser y vivir es indisoluble. Por ejemplo, un perro que no esté vivo no es en modo alguno un perro, será una representación de un perro o el cadáver de un perro, pero no un perro. Si no vive no es. Por eso es mucho más propio hablar de vivientes.

Así pues, nuestro objetivo aquí será el de clarificar desde el punto de vista filosófico qué es un viviente, y, a partir de ahí, qué son los otros seres naturales y artificiales de nuestro entorno. Todo ello servirá sin duda para investigar su valor y dignidad. Desde una perspectiva aristotélica está perfectamente justificado comenzar por los vivientes, ya que estos son las sustancias por antonomasia³⁷.

³⁷ La filosofía de la biología M. Grene afirma: "la biología de Aristóteles puede haber proporcionado la piedra angular de su metafísica y de su lógica, de hecho, de toda su filosofía" (en *A Portrait of Aristotle*. Faber & Faber. Londres. Pág. 32). El historiador de la ciencia de Cambridge Sir Geoffrey Lloyd, en

Los vivientes se distinguen de otros seres naturales no vivos. Se distinguen en cuanto a su ser y a su valor y, en consecuencia, en cuanto al trato que merecen. Se distinguen del resto de los seres naturales, a simple vista, en que se nos presentan con una serie de características muy especiales.

En primer lugar parecen unidades claramente definidas respecto del entorno, o del fondo, si es que hablamos desde la perspectiva de la percepción. Desde las células, delimitadas por su membrana, hasta los organismos más complejos, todos están claramente definidos respecto de su entorno, y no sólo de modo estático, sino también por su movimiento, que se lleva a cabo con cierta independencia respecto del medio que les rodea.

Un paso más en la observación y reflexión nos llevaría a reconocer que los vivientes tienen todos ellos una cierta unidad, son unidades individuales, y en muchos casos también indivisibles. Quizá este aspecto aparezca con más claridad en los animales, sobre todo en los superiores, y de modo menos evidente en los organismos unicelulares que se reproducen por bipartición y en las plantas. Todas las características que presentan los seres vivos están sometidas a gradación.

La separación del viviente respecto a su medio y su unidad individual hacen que aparezca una cara interna en los más diversos sentidos y grados. El viviente parece tener en todos los casos cierto grado de intimidad: desde el recinto espacial cercado por una membrana o por una piel, hasta la intimidad e identidad inmunológica que cierra un sí-mismo y lo separa químicamente del resto de los seres; desde la más elemental percepción del entorno, hasta una actividad mental desarrollada y rica, cuyo exponente extremo es la intimidad mental y autoconsciente del ser humano, cuya realidad difícilmente podríamos negar. Salvada la ceguera conductista, ni siquiera podemos negar que muchos animales parecen tener también actividad mental y cierto grado de conciencia no reflexiva.

Alguna vez el filósofo Julián Marías afirmó que una casa requiere tanto paredes que la delimiten y separen, como ventanas y puertas que la comuniquen con el exterior, y hoy añadiríamos la línea telefónica, el cable de la electricidad, el de los datos informáticos o la antena de televisión. La casa, por supuesto, es la prolongación, la prótesis, de un peculiar viviente, de lo contrario no es casa. Y es que los vivientes también tienen, además de "paredes", de elementos de cierre que los delimitan, distinguen y constituyen, "ventanas y puertas". Es decir, la distancia que el viviente mantiene respecto al equilibrio termodinámico, el desafío que plantea a la entropía, se sostiene sólo gracias al continuo intercambio de materia, energía e información (también necesita sus "cables de datos y antenas"). La necesaria apertura del ser

una conferencia pronunciada en Madrid, aseguró textualmente que "Las criaturas vivas son los ejemplos paradigmáticos y primarios de sustancias en la Metafísica [de Aristóteles]".

vivo, el hecho de que su sostenimiento en la vida dependa del intercambio con el entorno, hace del viviente un ser precario, necesitado y siempre al borde de la muerte (lo cual tiene consecuencias morales). El viviente no es una mónada, sino que conjuga la separación y la comunicación a partes iguales: sin membrana no hay célula, sin poros tampoco. Cualquier ser vivo marca un interior y un exterior, y además los pone en continua comunicación. Ahora sabemos por qué la piedra le niega la entrada a la poeta, no se puede entrar en una piedra: a diferencia de un ser vivo, la piedra no tiene interior, toda ella es superficie, o dicho más bellamente:

-Vete —dice la piedra—.
Estoy herméticamente cerrada.
Incluso hecha añicos,
Sería añicos cerrados.
Incluso hecha polvo,
Sería polvo cerrado
[...]
Mi superficie te da la cara,
Pero mi interior te vuelve la espalda.

Los vivientes, por otra parte, parecen tener una existencia más objetiva que cualquier otra entidad, natural o artificial. Nos da la impresión de que los límites de "esta montaña", de "este arenal" o "este soto" los ponemos en gran medida nosotros y dependen de la escala que decidamos emplear. Tienen, en definitiva, mucho de convencionales. Podemos creer que cualquier artefacto que construyamos deja de ser lo que es fuera del ámbito cultural en que se produce y emplea. Pero nos parece, sin lugar a duda razonable, que los vivientes existen en sí mismos, con independencia de nuestras categorizaciones de la realidad. Por supuesto, no sabemos con certeza cómo es algo al margen de nuestra percepción o de nuestro pensamiento. Esta es una vieja cuestión en filosofía que ha conducido a algunos al idealismo subjetivo. Sin embargo, en lo que a los seres vivos concretos se refiere, toda separación del realismo del sentido común se hace especialmente artificiosa. De todas las entidades que conocemos, tenemos la impresión insuperable de que aquéllas que menos dependen de nuestro modo de mirar, de tocar o de pensar, son los vivientes.

Una contemplación no deformada de los vivientes nos lleva a verlos como seres que existen no sólo en sí, sino para sí. Son autorreferidos, autónomos, automotores. Las partes y las funciones se mantienen mutuamente y exigen unas a otras, manifiestan una hermosa y funcional armonía. El desarrollo, crecimiento, metabolismo, reproducción, comportamiento, relación, movimiento local, todas las funciones y todas partes del viviente, parecen estar básicamente al servicio del propio ser que las reali-

za o posee. Sólo la decisión de observar desde una metafísica mecanicista nos haría negar la evidencia de que el ala es para volar, el pulmón para respirar, y así sucesivamente, y que en cada ser vivo sus partes y funciones están al servicio de la realización de su *forma de vida*.

Los aspectos funcionales o teleológicos del ser vivo están relacionados con su capacidad de anticipación. Un viviente no sólo reacciona, como cualquier otro ser físico, sino que también acciona, toma la iniciativa, se anticipa. El árbol se ve afectado por el frío extremo, pero sus hojas no caen como reacción ante el mismo, de ser así la caída llegaría tarde y el árbol moriría. La hoja cae con la disminución de las horas de luz. El árbol ha aprendido a relacionar lo uno con lo otro (por supuesto, sin conciencia alguna de tal conocimiento). El árbol sabe que tras la disminución de las horas de luz vendrá el frío extremo, utiliza lo uno como signo de lo otro. Conocimiento y significado en su más rudimentaria expresión. El perro sabe que regresa su amo a la caída del sol, lo anticipa: el ocaso para él es el signo de la vuelta. Conocimiento y significado de más elevado rango y asistido de cierta conciencia. El ser humano de algún modo aprende de la experiencia, conoce en sentido paradigmático, y es capaz de comunicar y de comunicarse ese conocimiento mediante el lenguaje. Conocimiento y significado en el más alto grado y además, como novedad, reflexivo.

La vida es el reino de la anticipación, de la iniciativa, del conocimiento y de ese desdoblamiento en el tiempo que es el significado. La anticipación no niega la causalidad eficiente, todo fenómeno tiene sus causas, y el árbol, que anticipa el frío, reacciona ante la variación de la luz. Pero esta constatación no nos puede hacer ciegos ante el hecho de que, en efecto, anticipa el frío, de que ha aprendido la relación entre dos fenómenos, uno que desencadena la reacción y otro anticipado por la misma y con más importancia para la vida del árbol. El árbol ha aprendido a conectar esos dos fenómenos porque el árbol es, entre otras cosas, la conexión entre esos dos fenómenos, la incorpora, la materializa (y si fuese animal diríamos que la encarna). La anticipación, la iniciativa, la tensión hacia el futuro, la significación y el conocimiento que vinculan distintos tiempos, saltan a la vista allá donde haya un viviente.

Todos estos rasgos constituyen una descripción fenomenológica (seguramente incompleta) de los vivientes. Pero todos estos rasgos se producen y explican por el hecho más básico de que *cada viviente es una sustancia en sentido propio*. Ni el resto de los seres naturales ni los artefactos lo son en sentido tan pleno. Si se puede decir, y se ha dicho, y quizá con razón, que son todos los fuegos el fuego y todos los electrones el electrón, no se puede afirmar —y tendría graves repercusiones éticas— que todos los vivientes sean la vida o meras partes o manifestaciones de la vida, ni siquiera que todos los leones sean el mismo león.

Una sustancia es un ser en sí. El color verde de esta mesa es una entidad, pero no una sustancia, porque no existe en sí, sino en la mesa y siempre en algo. La mesa, respecto de su color es una sustancia, pero los seres artificiales sólo son sustancias en sentido accidental. La mesa también puede ser vista como madera dispuesta según tal configuración, y es fácil ver que en ausencia de un ser humano que la utilice o que comprenda sus posibles usos, una mesa no es más que un trozo de madera. La existencia de la mesa depende de alguien que la fabrique y también de alguien que capte su función, que la vea como mesa, mientras que "este gato" es "este gato" con independencia de que alguien lo vea o no como tal³⁸. Las sustancias naturales no vivas carecen de los rasgos propios de los vivientes. Tienen menos sustancialidad que éstos, y por supuesto carecen de la intimidad (de la que depende, por ejemplo, la capacidad de sensación, de sentir placer y dolor) que es propia de algunos seres vivos. Su valor es menor que el de los vivientes y en buena parte -aunque no totalmente- derivado de la utilidad que puedan tener para éstos.

3.5. Distintos tipos de vivientes

Pensamos que no todos los seres vivos tienen el mismo valor intrínseco (al margen del valor instrumental). Para tratar esta cuestión tendremos antes que dar un pequeño rodeo por otro tema filosófico que está conectado con ella, el de la relación entre el ser y el valor. Partiremos de un texto muy lúcido de Hilary Putnam:

Está el círculo moderno: la concepción instrumentalista de la racionalidad respalda la pretensión de que la bondad de un fin no hace particularmente irracional el que no se escoja, o que se escoja un fin manifiestamente malo, lo cual respalda la pretensión de que la bondad y la maldad no son objetivas, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la concepción instrumentalista de la racionalidad es la única inteligible. Y está el arco tradicional: la razón es la facultad de escoger fines sobre la base de su bondad... pretensión que apoya la opinión de que es racional elegir lo bueno, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la bondad y la maldad son objetivas. Evidentemente no podemos retroceder hacia la cosmovisión antigua o medieval, como podrían desear los conservadores; pero ¿es el círculo benthamita la única alternativa que en realidad nos queda?³⁹.

³⁸ Sobre la relación entre lo artificial, lo natural y lo vivo, y a sus repercusiones en ética ambiental, remito al apartado 2.1.2., donde se trata por extenso este tópico. Aquí sólo pretendo establecer que tanto las entidades naturales no vivas, como los artefactos, son sustancias en un sentido menos propio que los vivientes (aunque éstos sean fruto en parte de la acción humana), y que, en consecuencia, tienen menos valor intrínseco.

³⁹ Hilary Putnam: *Razón, verdad e historia*. Tecnos, Madrid, 1988.

En el párrafo anterior Hilary Putnam plantea de forma muy clara uno de los problemas esenciales de la ética actual, y casi diríamos que de nuestra cultura actual. En efecto, quisiéramos salir del círculo instrumentalista, de la necia confusión entre valor y precio. Quisiéramos decir que la concepción instrumentalista de la racionalidad no es la única inteligible ni la única culturalmente posible. Quisiéramos apoyar la opinión de que es racional elegir lo bueno y que la razón es precisamente la facultad que nos permite hacerlo (asistida, sin duda, por otras). Quisiéramos establecer que la bondad y la maldad son objetivas. Y todo ello sin tener que retroceder hacia la cosmovisión antigua o medieval. No sólo quisiéramos hacerlo, sino que si no ponemos los medios para hacerlo quedaremos anclados en el círculo moderno, como tal quiera una nueva y poderosa clase de intelectuales conservadores.

La clave del círculo moderno está en la separación radical entre los hechos y los valores, entre el ser y el deber ser, entre el es y el debe, entre el ser y el valer, entre el ser y el bien. No todas estas formulaciones son equivalentes, pero a los efectos de la presente discusión podemos obviar las diferencias. La cuestión es que, por más que sepamos sobre el mundo, sobre lo que es el caso, de ahí nada se sigue para la cuestión de lo que es bueno o malo, de lo que tiene o no valor, de lo que debemos hacer o evitar. Ahí está, pues, la ciencia, máximo exponente de lo racional, quizá el único, para informarnos sobre lo que es; y junto a ella, la más pavorosa entrega del ámbito del bien, del valor o del deber a la emoción, al sentimiento o la mera preferencia subjetiva. Esta insatisfactoria escisión no podemos salvarla por un mero retroceso, como acertadamente advierte Putnam, sino por la superación de ciertos dogmas modernos.

El siguiente tramo de nuestra argumentación lo recorreremos junto a Hans Jonas, uno de los pensadores que con mayor empeño y lucidez ha intentado dar respuesta positiva a preguntas como la que Putnam deja abierta. Las ideas de Jonas parten de los problemas efectivamente creados por la escisión referida, problemas que difícilmente pudieron ser previstos en los inicios de la modernidad. Se trata, pues, de una visión genuinamente postmoderna, que se establece frente a ciertas tesis tópicas de los tiempos modernos. En consecuencia, en Jonas no hay una vuelta a cosmologías antiguas, sino un genuino intento de superación de la moderna, una vez conocidas sus bondades y también sus debilidades.

En primer lugar Jonas desmiente dos dogmas de la modernidad: "no hay verdades metafísicas" y "no hay camino del 'es' al 'debe' ". Por supuesto, la separación entre el ser y el deber es el fruto de una determinada metafísica, en ese sentido es imposible mantener con coherencia ambos dogmas a un tiempo; sin embargo suelen presentársenos de la mano. Al margen de esta primera y obvia objeción, se puede argumentar que la

estricta separación entre el ser y el deber depende de un concepto de ser previamente neutralizado, "libre de valores", en relación al cual la afirmación de que no se puede pasar del ser al deber es meramente tautológica. La tesis de que no hay camino del 'es' al 'debe' depende de una cierta noción de ser que deberíamos discutir previamente, pero que no se discute debido a la creencia en el primero de los dogmas y a la consiguiente desactivación de la discusión metafísica. Sin discusión metafísica seria, el concepto de ser neutralizado, que es el propio de la ciencia empírica, se convierte sin más en el único digno de consideración. Este es el género de apoyo que se prestan los dos dogmas, de por sí incompatibles. Lo que parece quedar claro, pues, es que no hay posibilidad de superación del círculo moderno sin entrar en el terreno de la discusión metafísica, sin sacar a la luz y discutir libremente los supuestos metafísicos de dicho círculo.

Jonas propone ir la raíz de la cuestión, es decir, a la pregunta por la primacía del ser sobre el no-ser. Se pregunta por qué el ser tiene valor, por qué es mejor que el no-ser. La respuesta es que sólo en lo que es puede haber valor, de modo que esta mera posibilidad es ya un valor que hace preferible el ser a la nada, es decir, que lo hace mejor y por tanto preferible. Dicho de otro modo, sólo puede haber algo bueno si hay algo, de modo que obrar a favor del ser es obrar, por lo pronto, a favor de la posibilidad del bien:

Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada —a la que no es posible atribuir absolutamente nada, ni valor ni disvalor-, y que la preponderancia —temporal o permanente- del mal sobre el bien no puede acabar con esa superioridad, esto es, no puede empequeñecer su infinitud⁴⁰.

Este valor del ser no se da por igual en todas las sustancias naturales. Unas pueden ser más plenamente que otras, y en consecuencia variará su valor por la variación de su mera posibilidad de sustentar valores. Jonas formula esta idea en términos de la capacidad de cada sustancia para *tener* fines, y en caso del hombre también para *proponerse* fines:

En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. No estoy seguro si esto es un juicio analítico o es un juicio sintético, pero en modo alguno puede irse más allá de la autoevidencia que posee [...] Que de aquí se sigue un deber [...] es algo que resulta analíticamente del concepto *formal* de bien en sí⁴¹.

Contamos con la profunda intuición moral de que el ser vale más que el no ser, que los vivientes valen más que las cosas no vivas y que no

⁴⁰ Hans Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995. Págs. 95-6.

⁴¹ Hans Jonas, *op. cit.* págs. 146-7

todos los vivientes valen lo mismo, que no todos poseen la misma dignidad ni merecen el mismo trato. Nos parece que no es lo mismo dañar a un oso que a un vegetal, nuestros sentimientos no son iguales ante el exterminio de un ave que ante el de un virus. Pero la ética, que debe tomar en consideración los sentimientos, las emociones y las intuiciones morales, no debería limitarse a eso, pues no siempre constituyen una buena guía. La búsqueda de la claridad exige una adecuada base científica y filosófica. Partiendo de las ideas de Jonas podemos intentar tal clarificación.

La intuición moral a la que nos referíamos remite al debate sobre el progreso biológico. Es decir, podemos preguntarnos si a lo largo del proceso evolutivo se ha dado progreso desde formas de vida inferiores a formas de vida superiores.

La evolución lamarckista es claramente ascendente, se trata de un ascenso evolutivo en los términos que hemos explicitado más arriba, mientras que la evolución darwinista es más bien un proceso de diversificación. Al optar por una teoría darwinista, la biología actual tiene que pensar la cuestión del progreso en el marco de la diversificación de las formas de vida. Pero así como en Lamarck la diversidad no era sino un efecto secundario de la presencia simultánea de varias líneas de ascenso evolutivo en distintas fases, podría darse que la diversificación darwinista produjese como efecto ascenso evolutivo.

Antes de entrar en la discusión sobre el progreso evolutivo cabe advertir que el debate a veces se cierra precipitadamente. La causa es que se toma en consideración una noción de progreso excesivamente simple o ingenua. Para que la discusión tenga interés hay que evitar las nociones ingenuas de progreso, fácilmente rebatibles: unidireccional, constante, sin retroceso, garantizado, hacia un fin muy preciso, sin diversificación, sin conservación de las formas primitivas o estrictamente acumulativo.

Para decidir esta cuestión se impone analizar la propia noción de progreso en lo que tiene de esencial, sin las notas que acabamos de mencionar, que podrán o no estar presentes, pero cuya ausencia por sí sola no impide que podamos hablar con propiedad de progreso. En este sentido, la discusión más clara se puede encontrar en un texto de Francisco Ayala. Según Ayala la noción de progreso incluye tres componentes: cambio, sentido y mejora. Es decir, no hay progreso donde no haya cambio. Esto parece tan evidente que no merece comentario. Pero el cambio puede darse en un cierto sentido o, por el contrario, ser recurrente, circular o reversible. Cualquier ámbito cambiante, pero sujeto a eterno retorno, es un ámbito refractario al progreso. En el caso de la evolución de los vivientes, se ha producido cambio y este cambio no ha sido cíclico. El registro fósil, los relojes moleculares y quizá otros indicios nos sirven de testigos.

Estas consideraciones coinciden en esencia con la llamada por los biólogos ley de Dollo, que nos asegura que la filogénesis no es reversible.

En resumen, en la evolución de los seres vivos se ha dado cambio, y cambio en un cierto sentido, desde seres sencillos hasta otros más complejos, desde unos pocos tipos de formas de vida hasta una prodigiosa diversidad. Todo ello se puede afirmar sin salir del ámbito de la biología. El sentido, como señala Ayala, no se ha mantenido en todos los momentos del curso evolutivo, y en cualquier magnitud que observemos se han dado dientes de sierra. Por ejemplo, ha habido épocas de extinciones masivas, en las cuales podemos presumir que la diversidad de la vida decreció; así sucedió al final de la era primaria y al final de la secundaria. Pero a pesar de los altibajos, en líneas generales, el curso de la evolución ha marcado una mayor diversidad y complejidad en las formas de vida.

Nos queda por saber si el cambio en cierto sentido ha sido también un cambio a mejor. Si se diese esta tercera nota podríamos hablar con propiedad y verdad de progreso evolutivo. Se han propuesto muy diversos criterios de progreso evolutivo, crecimiento de la complejidad, de la diversidad, de la biomasa, del número de individuos vivos, del número de especies, de las capacidades de algunos de los vivientes... Todos estos criterios podrían funcionar sin salir del ámbito de la biología. Pero en cada caso podríamos preguntarnos: ¿Por qué es mejor que haya más biomasa en lugar de menos? ¿Por qué es mejor que se dé más diversidad que menos? Y así sucesivamente. En conclusión, según apunta Ayala, el aspecto axiológico del cambio, si la evolución ha sido a mejor, a peor o ha sido neutral, remite a criterios extrabiológicos. El biólogo, sin salir de los límites de su disciplina, puede constatar el cambio y el sentido en que se produce, pero no si se ha dado o no progreso. En mi opinión, la evaluación del progreso biológico sólo puede hacerse con criterios metafísicos. Así, ya el mismo surgimiento de un viviente, por su capacidad para tener fines y sustentar valores, puede ser tenido por un progreso en la historia del cosmos, y en la medida en que aparecen seres con mayor autonomía, más integrados y unitarios, con una mayor flexibilidad comportamental y capacidad de anticipación y de iniciativa, con una mayor conciencia de su entorno, incluso con posibilidad de sentir placer y dolor, y, en el extremo, seres capaces de conciencia moral y conocimiento reflexivo, en esa medida podemos considerar que se ha dado progreso evolutivo, que la naturaleza ha visto surgir en su seno seres cada vez mejores. Podemos afirmar tal cosa desde una metafísica del ser, conforme a la cual el bien y el ser son dos caras de lo mismo, son convertibles⁴². Cuanto más plenamente pueda ser un ente, más valioso es y más apremiante es

⁴² En Aristóteles se correlacionan el ser (especialmente el vivir) y el bien:

"El ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar)" (EN 1168a 5-6).

nuestro deber moral frente al mismo si acaso cae bajo nuestra custodia. Cabe afirmar que un viviente puede ser más plenamente que cualquier ser no vivo, un animal más que una planta y dentro de los animales se da una gradación en función de sus capacidades sensomotoras, en función de su nivel de conciencia y de su capacidad para verse afectados por algún tipo de sentimientos y emociones. En última instancia, el ser humano puede tener una vida más plena, y por tanto tiene más valor que cualquiera de los demás seres.

Existen otros criterios también válidos, al menos *prima facie*, y sin duda conectados de un modo u otro con el de Jonas: cada viviente, vive más y más plenamente, *es más* -podríamos decir-, y por tanto tiene un mayor valor intrínseco (al margen del valor instrumental), en la medida en que esté más integrado en su morfología y funcionamiento, en la medida en que pueda aprender más, en la medida en que su saber y su conducta sean más flexibles, en la medida en que tenga mayor capacidad de placer y dolor, y en la medida en que sea más consciente y libre. Estas no son características accesorias que un viviente pueda poseer sin más en mayor o menor medida, sino que son definitorias de su vida misma, son su *forma de vida*.

Podemos obtener conocimiento empírico sobre todo ello a partir de las investigaciones comportamentales, genéticas y neurofisiológicas. Tanto el genoma como el sistema nervioso constituyen las bases físicas de esa plasticidad y de esas capacidades, son los soportes físicos de la información y son también la base de la integración y comportamiento de cada organismo⁴³.

No cabe duda de que la unidad de los organismos se aprecia en primer lugar en la de su genoma. Ahora bien, el que diversas células tengan un mismo genoma es algo así como una suerte de armonía preestablecida entre ellas, unas instrucciones compartidas que no pueden matizarse o modificarse coordinadamente según las circunstancias posteriores. Un segundo paso hacia la integración de las partes se produce en cuanto el funcionamiento de las unidades comienza a coordinarse bajo algún sistema de comunicación, químico en un principio, como son los más elementales sistemas de comunicación celular, nervioso más tarde.

Hay que observar que la huella de los primeros pasos evolutivos se conserva en los organismos posteriores. Así, dependemos de la comunicación química todos los vivientes, por ejemplo para la diferenciación celular, y está presente en nuestro sistema endocrino o en la reproducción de los insectos que depende tanto de la comunicación química por fero-

⁴³ No podemos olvidar que existen en los vivientes otros soportes físicos de la información que también muestran un cierto grado de plasticidad y sirven así mismo para la integración e individuación del viviente, por ejemplo el sistema inmune, aunque podemos suponer provisionalmente que tienen una importancia secundaria respecto de los dos mencionados en el texto.

monas. Por otro lado, la información necesaria para el desarrollo de sistemas de comunicación no deja de estar codificada en el genoma. Los sistemas nerviosos más elementales, como el de los celentéreos, están constituidos por pequeños arcos sensomotores con gran independencia entre sí. Posteriormente surge en varias líneas evolutivas una coordinación y comunicación entre módulos, aunque muchas funciones sigan estando repartidas en los distintos segmentos del cuerpo, como sucede en los anélidos. En estos animales cada ganglio de su sistema nervioso inerva un segmento de su cuerpo. Resulta que cada segmento tiene una gran independencia, incluso las partes del animal pueden sobrevivir una vez éste ha sido segmentado. Se puede decir que en cierto sentido estos gusanos no son auténticos individuos, aunque uno de los ganglios de su sistema nervioso, el llamado cerebral, ejerce algunas funciones centralizadas. Posteriormente surgen sistemas nerviosos más centralizados que se diversifican en una brillante radiación adaptativa. Los cordados y en especial los vertebrados son organismos cada vez más integrados. Un estudio de la evolución del sistema nervioso desde esta perspectiva ofrecería una buena base para discutir sobre el progreso evolutivo. La última fase de ese proceso, la evolución del cerebro humano ha sido profundamente estudiada por el neurofisiólogo y Premio Nobel John Eccles. Es más que posible que muchos animales posean un grado u otro de conciencia, pero en el ser humano ésta se transforma en autoconciencia. El encéfalo humano, lateralizado y dirigido en sus funciones por las zonas prefrontales del neocórtex es la base física de esta integración, que recoge y armoniza los elementos aún vegetativos, animales (incluso se ha llegado a hablar de cerebro reptiliano) y plenamente humanos. La última integración del sujeto humano se da más allá de lo puramente biológico, en el plano biográfico.

Además, para que existan vivientes se requiere la existencia de los elementos químicos de los que están compuestos y a partir de los que han evolucionado. Para que existan animales superiores con cierto grado de conciencia o humanos autoconscientes es precisa la existencia de otros vivientes más simples, por motivos ecológicos y evolutivos. Es decir, unos vivientes se alimentan de otros, en especial los animales de las plantas, y unos han evolucionado a partir de otros, en especial las formas más complejas han surgido a partir de otras más simples⁴⁴. Las ideas de Jonas nos permiten hacer compatible esta perspectiva instrumental con la del valor intrínseco: la mera posibilidad de sustentar formas de vida superiores, o de evolucionar en esa dirección, es ya un valor de los vivientes más simples y de los elementos químicos, un valor intrínseco, aunque nunca llegue a ser ejercido, aunque nunca se convierta en un valor instrumental.

⁴⁴ Aunque en casos excepcionales ha sido al revés, como por ejemplo en los parásitos, o en los casos de pérdida de pigmentación o visión en seres que viven en lugares sin luz.

La conexión estrecha e inmediata entre el ser y el bien se explica perfectamente desde una metafísica del ser, por ejemplo de raíz aristotélica o platónica, pero es sencillamente injustificable desde una metafísica puramente empirista, para la que el salto desde el 'es' al 'debe', o desde los enunciados de ser a los de deber, está vedado, tal y como vio en su día Hume. De hecho, este paso de enunciados de ser a enunciados de deber, se conoce desde la obra de Hume con el nombre de "falacia naturalista". Si aceptamos la metafísica empirista, nada de lo que es el caso nos indica lo que debería ser. La falacia naturalista es insalvable dentro del marco empirista, mientras que no afecta a una metafísica del ser de corte aristotélico o platónico. De aquí se sigue –como parece sensato a primera vista- que del conocimiento de los seres se obtienen indicaciones inmediatas acerca de su valor, de nuestros deberes respecto a ellos y de la responsabilidad que de ello se deriva⁴⁵. De modo más concreto, el daño o eliminación de un viviente siempre y en todo caso es una pérdida en el orden del ser y por lo tanto un mal que sólo se puede justificar por el servicio que dicho daño pueda hacer a una forma de vida más valiosa.

Por supuesto, las nociones de bien y mal sólo cobran un sentido moral en el caso de que el agente pueda tomar decisiones libres. Carece de sentido imputar el mal al carnívoro que caza o al parásito que daña a su huésped. Pero los humanos no podemos obviar el aspecto moral de nuestras decisiones. En las ceremonias que realizan ciertos pueblos para hacerse perdonar por la caza aparece de modo vívido esta tensión: la conciencia del mal causado, siempre presente y nunca anulada, junto con la necesidad de causarlo en vistas a la vida propia que se estima, y con toda razón, como más valiosa⁴⁶. Nuestra línea argumentativa da cuenta perfectamente del sentido de dichos rituales que desde otros puntos de vista pudieran parecer contradictorios. Nada justifica, por tanto, la eliminación voluntaria de una vida humana ajena (salvo quizá el caso de defensa propia), cuya entidad y valor son superiores a los de cualquier otro ser natural.

Confluyen nuestras consideraciones en este punto con las que se haría el sentido común crítico, con quienes afirman el carácter sagrado de la vida humana y con el imperativo kantiano que prohíbe taxativamente la utilización de las personas sólo como medios. Cada persona es un fin en sí misma. Hemos seguido en este caso una vía de razonamiento bien

⁴⁵ Como bien señala Jonas, esta responsabilidad, captada racionalmente, también mueve nuestro comportamiento con el apoyo de intensos sentimientos; el más fuerte de los mismos es el que nos hace ver el valor de la vida de los niños, especialmente de los propios hijos, su estado precario e indefenso y nuestra obligación moral de dispensarles cuidados. La relación paterno-filial es, así, una de las bases emocionales de una correcta construcción moral, nunca plenamente reemplazable por la mera argumentación racional.

⁴⁶ En la obra de Ernest Hemingway *El viejo y el mar* encontramos una magistral recreación literaria de este tipo de conflicto.

diversa de la kantiana, incluso distinta, dado su cariz filosófico y científico, de la del sentido común crítico, distinta también de las consideraciones religiosas. Hemos partido del valor de todos y cada uno de los vivientes, ya reconocido en muchas sociedades y cada vez más presente en la nuestra, hasta constituirse casi en una idea que atraviesa y conecta los muy plurales modos de pensar y de sentir que hallamos en la misma. Hemos dado base metafísica a tal convicción y hemos obtenido las consecuencias éticas que se siguen. La confluencia final con otros modos de pensar y con otras trayectorias filosóficas sensatas no hace sino reforzar la confianza en el resultado obtenido. Tal resultado puede ser considerado como humanista, pues afirma el valor superior de la vida de las personas, pero no hay aquí antropocentrismo como prejuicio, sino en todo caso una posición humanista que surge como producto del razonamiento y, por tanto, en este sentido, inobjetable. Además se trata de un humanismo que no excluye el reconocimiento del valor de otras formas de vida, sino que se acompaña necesariamente de tal reconocimiento.

Como conclusión de lo dicho hasta aquí, y en lo que atañe a la ética ambiental, se podría afirmar lo siguiente: un ser vivo sólo puede ser voluntariamente dañado o eliminado por alguna razón. El causar daño a un viviente voluntaria y conscientemente y sin razón proporcional a su valor intrínseco es un comportamiento malvado. Y si existen instituciones de gobierno legítimas, una sociedad tiene derecho a preguntar por estas razones, a evaluarlas y a pedir responsabilidades. La razón para dañar o eliminar a un ser vivo sólo puede estar en el servicio que ello puede prestar a otro cuyo valor intrínseco sea mayor. Por supuesto, la razón para dañar o eliminar a un viviente de mayor valor intrínseco ha de tener más peso que la esgrimida en el caso de un viviente de menor valor, y en ambos casos, el daño causado debe ser imprescindible para el bien buscado, de lo contrario no estaría justificado. No se puede justificar del mismo modo la eliminación de una planta que la de un mamífero, ni se pueden derivar las mismas responsabilidades en uno y otro caso. Por supuesto, este juego tiene un límite. La razón para dañar o eliminar a un mamífero superior tiene que ser sumamente poderosa y estar en estricta relación con la supervivencia de algún ser humano o con algún elemento de intensísima importancia e irremplazable para su felicidad. Y, en última instancia, un ser humano jamás puede ser visto ni tratado solamente como un medio. Kant expresó esta verdad moral en varios lugares y formas. De uno u otro modo ya está presente en discursos morales anteriores, en la tan universal prohibición de matar, en la hermandad entre todos los hombres que predicán algunas religiones, en el mandato evangélico del amor al prójimo como a uno mismo y en discursos posteriores acerca de la igualdad entre los hombres. Pero la claridad con que Kant se expresa en

este punto constituye una de las mayores aportaciones de la filosofía al progreso humano.

El planteamiento que hacemos aquí creo que tiene la virtud de la generalidad. Convierte el imperativo kantiano en el caso particular y extremo de una teoría más general del valor de los vivientes, y da cuenta razonablemente de nuestras intuiciones morales y de las de otros pueblos acerca del valor de los vivientes y de la inviolabilidad y dignidad de la vida humana.

3.6. Organismos, especies, ecosistemas, poblaciones y la indiferencia de *Gaia*

Por último, la filosofía puede ayudarnos a distinguir entre los organismos vivos y otras entidades supraorganísmicas, como especies, poblaciones o ecosistemas, y a asignarles a cada uno el valor que les corresponde en función de su estatuto ontológico⁴⁷.

Los vivientes individuales son las sustancias paradigmáticas. Son seres en sí mismos, su existencia tiene valor por sí y para sí, objetivamente. En contrapartida, las especies son entidades abstractas, con base en la realidad, pero cuya construcción depende de la acción cognoscitiva de un sujeto. En consecuencia, se debería establecer una distinción entre las razones para respetar la vida de los seres vivos individuales y las razones para preservar las especies, pues en muchos supuestos ambas finalidades entran en conflicto. Sólo las razones para respetar la vida de los individuos pueden ser no-antropocéntricas, o sea, basadas en el valor intrínseco del viviente. Siempre que se hable de razones para preservar especies habremos de admitir que tienen carácter antropocéntrico. La perspectiva aristotélica es aquí clara: las sustancias *valen*, lo demás secundariamente, porque las sustancias *son* y lo demás secundariamente.

Cuando uno piensa en la conservación de una especie no piensa en los individuos concretos que pertenecen a esa especie, sino en las funciones, con fin exterior al propio individuo, que éstos ejecutan de modo aproximadamente equivalente (por ser todos ellos de la misma especie). Funciones de dos tipos: por un lado, ecológicas y, por otro, cognoscitivas o estéticas. Empecemos por considerar estas últimas.

Las especies tienen un papel cognoscitivo, como objetos de conocimiento. El conocimiento de universales exige diferentes tipos de individuos como su "alimento". Para un realista el conocimiento lo es de la realidad o

⁴⁷ En otros textos he escrito por extenso sobre la noción de especie en biología (Marcos, 1993) y sobre la diferencia ontológica entre individuos y especies (Marcos, 1996). Ambas cuestiones requieren, en efecto, una argumentación amplia que no puedo abordar en estas páginas. Aquí me limito a enunciar algunas conclusiones que creo defendibles.

no es conocimiento. Si el fin de la vida humana, la vida buena, es la felicidad y ésta incluye conocimiento, entonces no podemos eliminar, sin riesgo para nuestra propia felicidad, aquello que puede ser objeto de conocimiento. No podemos laminar la riqueza del universo como objeto de contemplación sin jugar nuestras posibilidades de ser felices. Esta idea se expresa frecuentemente en el discurso conservacionista. Evidentemente se trata de una valoración indirecta de las especies, en función de la utilidad que tengan para el ser humano como objeto de contemplación.

Por otro lado, la idea de mantener una especie por su valor ecológico transfiere a la especie el valor que otorgamos al ecosistema. Por tanto, aquí el valor de la especie también es indirecto, en función del valor del ecosistema.

Esto nos lleva a la cuestión del valor de los ecosistemas y de las poblaciones, que no son entidades abstractas, sino concretas, pero cuya condición de sustancias es al menos dudosa, y en todo caso constituye un problema empírico.

En principio pudiera parecer que, en sí mismo, tanto da un ecosistema que otro, pues siempre han estado en proceso de cambio, unos equilibrios ceden y aparecen otros. Se puede eliminar o dañar la vida de un individuo sin aportar nada a la de otro, pero, salvo destrucción total de la vida en nuestro planeta, no se puede desequilibrar una situación ecológica sin generar otra. Por otra parte, la misma identidad de los ecosistemas es difícil de establecer. Todo ello parece indicar que los ecosistemas sólo poseen valor indirecto, por constituir el marco imprescindible para la vida de ciertos vivientes concretos.

Pero no podemos olvidar que los ecosistemas también presentan una cierta integración funcional y una memoria evolutiva, contienen y procesan información⁴⁸, aunque la información no esté concentrada en un soporte físico como el sistema nervioso, sino difusa en la estructura y funcionamiento del ecosistema (son más bien los vivientes concretos los que acaban por integrar esta información ecosistémica en el genoma y en los sistema nervioso e inmune).

Los ecosistemas son, por tanto, entidades vivas, son más grandes que los individuos que viven en ellos, pero no por eso necesariamente más valiosas. Tienen un valor instrumental objetivo, por eso procede su mantenimiento si procede el mantenimiento de las formas de vida que sustentan. Además tienen valores antropocéntricos, más subjetivos, pero también considerables, como su utilidad productiva, su belleza, sus aspectos paisajísticos, sus evocaciones emotivas. Estos valores son más subje-

⁴⁸ Puede verse al respecto A. Marcos: *El papel de la información en biología*. Universidad de Barcelona, Barcelona, 1992.

tivos, pues no están propiamente en el ecosistema, sino que son puestos por ciertos seres humanos, y si otros no los ven no se trata de un error epistémico de los segundos, sino de una diferencia legítima en su cultura, perspectiva o gustos. Y, en tercer lugar, tienen un cierto valor intrínseco que cabe determinar a partir de indicios empíricos, como el grado de integración funcional y de memoria. Hay ecosistemas que pueden ser más valiosos que otros en cualquiera de estos tres sentidos, porque algunas personas se sienten apegadas a ellos, por las formas de vida que sustentan o por su valor intrínseco.

Respecto a las poblaciones parece que se puede decir algo análogo a lo que hemos dicho de los ecosistemas, *mutatis mutandis*, y también respecto a la Tierra en su conjunto. Algunos consideran que la Tierra es un organismo vivo individual. Ésta es la llamada hipótesis Gaia, sostenida por Lovelock y otros estudiosos. En cualquier caso, es una hipótesis muy contestada, ya que sería un ser vivo muy peculiar, sin filogénesis evolutiva ni reproducción. Pero este debate aquí no importa, pues aun sin resolverlo, lo que sí podemos decir es que se trata de un gran ecosistema, con un importante grado de complejidad e integración, que ya por eso es intrínsecamente valioso. Además sustenta formas de vida muy valiosas, concretamente todas las que se conocen, en especial, formas tan valiosas como los vertebrados superiores, las aves y mamíferos, entre los que se cuentan los seres humanos. No se trata aquí de establecer el valor de la Tierra como un valor subjetivo, "es buena porque nos sustenta a nosotros", sino como instrumental objetivo, "es buena porque sustenta seres objetivamente muy valiosos". El hecho de que entre esos seres estemos los humanos no resta objetividad al argumento, el valor que atribuimos a los humanos es, a su vez, objetivo, como hemos mostrado más arriba. Para atribuir valor objetivo y subjetivo a la Tierra no necesitamos decidir sobre la hipótesis Gaia.

Sin embargo hay que aclarar un punto respecto a dicha hipótesis. Si finalmente resultase verdadera, tendríamos que la Tierra como tal es un viviente, pero eso no significa inmediatamente, como parecen pensar los que sustentan tal hipótesis, que sea el viviente más valioso, por el mero hecho de ser el más grande. Bien grande es una sequoia y su valor intrínseco, no instrumental, pudiera ser menor que el de un murciélago (conforme a los criterios defendidos aquí). Es decir, habría que ver qué tipo de viviente es la Tierra, qué capacidad de aprendizaje tiene, qué grado de integración, qué grado de conciencia si es que tiene alguno, qué capacidad de sentir dolor, si es que la tiene. Parece improbable que la Tierra sea un ser vivo inteligente y capaz de sentir, como un mamífero o como un ave. De la hipótesis Gaia a veces se extraen consecuencias antihumanistas. Algunos de sus proponentes parecen pensar que lo importante es la Tierra, que es lo más grande, no las personas. Incluso podría servir para

fundar ideas antiecológicas, pues al fin y el cabo, la Tierra como tal puede sobrevivir a lo que para sus habitantes actuales sería una catástrofe. Podemos pensar en el cambio atmosférico desde una atmósfera reductora a una con oxígeno. Muchos organismos perecieron, pero Gaia siguió viva. Durante las grandes extinciones del final de la era primaria perecieron muchos anfibios, lo mismo pasó con muchas formas de vida, y en especial con los reptiles, al final de la era secundaria, pero Gaia sobrevivió. Y Lovelock parece insinuar que esto es lo importante. En el futuro podrían desaparecer incluso todas las formas de vida pluricelular, y aun así Gaia podría seguir viva, como lo estuvo durante millones de años antes de que los organismos pluricelulares aparecieran. Lo que para nosotros constituye una catástrofe ecológica, a Gaia la deja indiferente. Esta indiferencia de Gaia se torna en inutilidad completa a la hora de fundar una ética ambiental. El propio Lovelock afirma que "Gaia es una hipótesis dentro de la ciencia y, por lo tanto, es éticamente neutral". Desde *la indiferencia de Gaia*, da igual que haya vertebrados o que no los haya, que sobrevivan mamíferos o no, que siga existiendo vida humana o no:

Al ecologista que le gusta creer que la vida es frágil y delicada y que está en peligro por la brutalidad humana, no le gusta lo que ve cuando observa el mundo a través de Gaia -afirma Lovelock-. La damisela en peligro a la que esperaba salvar resulta ser una madre metida en carnes y robusta, devoradora de hombres⁴⁹.

Gaia, se las apaña sola, como vemos, así que orientemos la ética ambiental hacia el cuidado de los vivientes que nuestro planeta alberga, y con mayor esmero de los más valiosos.

⁴⁹ J. Lovelock: "Gaia", en *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Kairós, Barcelona, 1992, pág. 93

4. Dimensiones éticas de los problemas ambientales

Ya es significativo que percibamos nuestra relación con el ambiente como una ristra de problemas. Este hecho merece una reflexión. Hace unos años se decía que para el urbanita medio, el campo era eso que se veía a los lados de la carretera desde la ventanilla del seiscientos. Hoy, a los lados de la carretera suele haber naves comerciales o industriales y chalets más o menos adosados. El ciudadano inquieto ve el campo desde la ventana de "La 2", y tiende a pensar que la naturaleza es eso que sufre con nuestra industria contaminante y con nuestro consumo desbocado; es el lugar, o lo que queda del lugar, donde los humanos producimos -y aquí empieza la consabida ristra- efecto invernadero y cambio climático, agujeros ozonoféricos, deforestación, contaminación, extinción y catástrofes más artificiales que naturales. Esta forma de ver las cosas tiene su lado bueno, pues la conciencia de los problemas ambientales es una herramienta necesaria, aunque no suficiente, para que entren en vías de solución. Pero también tiene su cara nociva. El medio ambiente que pretendemos proteger empieza a ser percibido socialmente como una especie de pesadilla, como una fuente de preocupaciones, como motivo -o peor aun, disculpa- para la imposición de prohibiciones o restricciones o tasas por parte de los gobiernos, como argumento empleado por algunos fundamentalistas para distribuir culpas a diestro y siniestro, como obstáculo para el desarrollo, como tema recurrente para la moralina pseudodidáctica y el sermoneo facilón...

Esta percepción de nuestra relación con el medio exclusivamente en clave aporética mancilla por igual a los dos términos de la relación. Si el ambiente empieza a ser concebido como aquello que nosotros deterioramos, el ser humano empieza a ser visto como aquél que produce el deterioro, el destructor por antonomasia y el malo de la película de la biosfera. A partir de ahí se levanta una auténtica oleada de antihumanismo flagelante, nociva no sólo para las relaciones entre los humanos, sino también para la preservación del medio, pues la mayor parte de los argumentos con que se defiende tal preservación tienen en el centro al ser humano como beneficiario, y todos lo contemplan necesariamente como sujeto de la acción. Una ética ambiental verdadera y útil no puede comenzar por denigrar al ser humano y presentarlo ante sus propios ojos únicamente como productor de males. Sin embargo, desde hace un tiempo, esta clase de retórica invade los medios y nutre ya las pesadillas infantiles.

La naturaleza sigue viva -es bueno decirlo-, se nos ofrece como visión y como recurso. Nuestros artefactos cabalgan a lomos de su dinamismo. Ha sido, y sigue siendo -es justo que se sepa- objeto de lícito disfrute y deleite, fuente de placer saludable para el ser humano. Y sigue mostrándonos -recordémoslo por si alguien lo añoraba- su ferocidad en forma de catástrofe, de dolencia y muerte sin que sea imprescindible nuestro concurso. Recordemos también que la mano del hombre muchas veces mejora, cuida, cultiva, que al menos en ciertas ocasiones prolonga y ramifica la capacidad creadora de la naturaleza, y trae al ser las más gratas y valiosas de sus posibilidades: humaniza.

Es importante que se conozcan los problemas existentes, pero también lo es que se aprecien los resultados positivos obtenidos y que sepamos asimismo aquéllo que está definitivamente perdido y respecto a lo cual sólo cabe lamentarse, pero no preocuparse.

Creo que es justo hacer estas precisiones antes de dar cuenta de los problemas ambientales, para no transmitir la falsa idea de que nuestra relación con el ambiente es únicamente eso, una fuente de problemas. Es muy difícil mantener el justo medio entre la ignorancia de los problemas y el alarmismo, pero hay que intentarlo, pues ambos extremos son igualmente peligrosos.

4.1. Los problemas ambientales según el informe *Geo-2000*

Para hacernos una idea de cuáles son los problemas ambientales más acuciantes podemos empezar por algunos de los datos que ofrece el informe *Geo-2000*, del P.N.U.M.A. (Programa de Naciones Unidas para el

Medio Ambiente)⁵⁰. En una encuesta realizada por este organismo entre 200 expertos ambientales de más de 50 países, se les pidió que identificasen los principales problemas ambientales.

Los problemas mencionados con más frecuencia fueron, por este orden: el cambio climático; la escasez de agua dulce; la deforestación y desertificación; contaminación del agua potable; deficiente gobernabilidad; pérdida de biodiversidad; crecimiento y movimiento de la población; valores sociales cambiantes; eliminación de desechos; contaminación del aire; deterioro del suelo; mal funcionamiento de ecosistemas; contaminación química; urbanización; agotamiento de la capa de ozono; consumo de energía; aparición de enfermedades; agotamiento de recursos naturales; inseguridad alimentaria; perturbación del ciclo biogeoquímico; emisiones industriales; pobreza; tecnologías de la información; guerras y conflictos; disminución a la resistencia a las enfermedades; desastres naturales; especies invasoras; ingeniería genética; contaminación marina; agotamiento de las pesquerías; circulación oceánica; degradación de la zona costera; desechos en el espacio; sustancias tóxicas bioacumulativas; efectos de *El Niño*; y subida del nivel del mar.

Esta relación sugiere inmediatamente algunos comentarios:

a) En primer lugar, es evidente que aquí hay un poco de todo. Junto a genuinos problemas ambientales aparecen otros *ítems* que se piensa que son causas de problemas, pero que no son problemas en sí mismos. Por ejemplo, el cambio climático, que es la cuestión que más encuestados mencionan (51%), a gran distancia de la segunda (escasez de agua, 29%), no es en sí mismo un problema, es más, en algunas partes del planeta incluso pueden venir bien unos grados más. Sin embargo, pensamos que el cambio climático puede ser la causa de graves problemas, como inundación de poblaciones, reducción de la producción en zonas tropicales donde ya se registra falta de alimentos, desaparición de ciertos tipos de bosques, extensión de enfermedades como la malaria, etc.. Esto nos debe llevar a preguntarnos qué es un problema ambiental. Según lo establecido en el capítulo anterior, creo que el único criterio claro es el siguiente: aparece un problema ambiental cuando se da algún cambio ambiental que perturba la vida de algún viviente. Se podrá hablar con mayor propiedad de un problema en la medida en que sean más y más valiosos los vivientes perturbados. Es evidente que lo que nos preocupa del cambio climático no es que suba un par de grados la temperatura del planeta, hecho que como tal no es bueno ni malo, sino que a raíz de eso

⁵⁰ Robin Clarke (ed.): *Geo-2000*. Mundi-Prensa. Madrid, 2000. Pág. 339. Se puede obtener información actualizada sobre la situación del medio ambiente en la página web de EIONET (European Environment Information and Observation Net): www.eea.eu.int

desaparezcan zonas costeras habitadas, que se produzcan catástrofes y hambrunas, o se propague la malaria.

b) Otro tanto cabe decir del crecimiento demográfico, de los movimientos de población humana y de la urbanización. Los movimientos de población humana no deben ser vistos como un problema de por sí. Siempre se han dado y han tenido como consecuencia positiva la mezcla de genes y culturas. Sin embargo, las migraciones pueden ser causadas por genuinos problemas ambientales, como las sequías, y pueden producir otros, como la degradación de las tierras de cultivo. El que haya más humanos no es en sí mismo un problema, ni debe ser visto como tal, aunque en el pasado se haya hecho mucha demagogia malthusiana con metáforas desafortunadas como "explosión demográfica" y otras del mismo corte, aplicadas sobre todo a los más pobres. Quien ve a todas las personas sólo como cargas para la biosfera, como bocas sin cerebro y sin manos, yerra por parcial. Si piensa que sus conciudadanos son fuerza de trabajo y potencial creador, mientras que los de más al Sur sólo son un sumidero de subvenciones, entonces yerra por racista. Ahora bien, un crecimiento intenso de la población, unido a otras circunstancias, como por ejemplo, un consumo igualmente intenso o una tecnología deficiente, sí puede provocar problemas ambientales. Según el informe *Geo-2000*, en 1995 el ciudadano medio de América del Norte consumía más de 1600 litros de combustible, cuando el europeo medio consumía unos 330 litros. Estados Unidos es el mayor emisor mundial de gases de efecto invernadero, y sus emisiones per cápita son mayores que las de cualquier otro país del mundo. Así, por ejemplo, el consumo energético de Estados Unidos, con tan sólo 230 millones de habitantes, equivale al de una población de 1300 millones de habitantes que consumiesen cada uno de ellos como un habitante medio de la India. Es decir, la población no es un problema, pero una población derrochadora, mal educada en cuestiones ambientales, extremadamente empobrecida o que cuente con una tecnología deficiente, sí que puede constituir un problema para el medio. Si pensamos en los demás sólo como bocas, las políticas neomalthusianas serán las preferidas. De hecho eso es lo más fácil. Es lo que gobiernos y organismos internacionales suelen hacer cuando quieren dar la impresión de que hacen algo. Pero si atendemos a toda la complejidad de la situación, en lugar de interferir en las decisiones privadas sobre procreación, o de culpabilizar a los pobres por tener muchos hijos, buscaremos un giro hacia valores distintos del mero consumo, tenderemos a dotar a las poblaciones de mejor información, más educación (particularmente a las mujeres, lo cual incide inmediatamente sobre la cuestión demográfica), ayudas para el desarrollo tecnológico, fomento de la estabilidad política, de la justicia social y de la democracia... En pocas palabras, el desarrollo humano estabiliza la de-

mografía y mejora las relaciones con el medio, como muestra la experiencia histórica. Pero nada garantiza la inversa, es decir, que las políticas neomalthusianas que inciden directamente sobre el crecimiento demográfico favorezcan el desarrollo humano y la salud del entorno. Sin embargo, una concepción errónea de lo que es un problema ambiental puede conducir a tales políticas.

c) Otra observación importante se refiere al cambio histórico en los datos. Aparecen nuevos problemas, otros antiguos caen puestos en este peculiar *ranking*. Los primeros conservacionistas americanos estaban preocupados sobre todo por la desaparición de ciertos espacios naturales, paisajes y ecosistemas. Seguro que en la década de los setenta se hubiesen citado como primeros problemas el de la contaminación, el de la escasez de recursos, vinculado entonces al crecimiento demográfico, y el de la carrera armamentística. En la década de los setenta, la que se ha dado en llamar "década catastrofista"⁵¹, las obsesiones ambientales predominantes no incluían el cambio climático. Esta década estuvo marcada por la *Conferencia de Estocolmo* (1972) y el *Informe del Club de Roma*, realizado por Denis Meadows y publicado por el MIT (Massachusetts Institute of Technology) en 1972. Este informe, titulado *Los límites del crecimiento*, apuesta por la fórmula del "crecimiento cero". Se generó entonces lo que se ha dado en llamar una *cultura de la limitología*. Sin embargo, en 1992, ha aparecido un nuevo Informe Meadows más ponderado bajo el significativo título de *Más allá de los límites del crecimiento*. Las previsiones más pesimistas sobre el agotamiento de recursos, veinte años más tarde no se han cumplido. Esa es una buena noticia, pero hay que preguntarse en qué medida la misma publicidad que recibieron esas previsiones contribuyó a que no se cumpliesen. Como señala Hans Jonas, no hay que culpar al profeta si las catástrofes que anuncia no llegan; tal vez su voz ayudó a evitarlas.

En general, se puede decir que el clima catastrofista de los setenta se ha ido superando, y que empiezan a aparecer datos favorables que conviene destacar, entre ellos, el aumento de la conciencia ecológica. Los informes más recientes, como el *Geo-2000*, no pasan por alto estos indicios positivos. Aparte de una mayor conciencia de lo que sucede, se han dado grandes avances en cuanto a la legislación ambiental, al grado de conocimiento de los problemas, se ha controlado con cierta eficacia la emisión de gases que dañan la capa de ozono, ha disminuido la contaminación urbana en los países desarrollados, se aprecia una deceleración demográfica en casi todo el planeta, se ha despertado un verdadero inte-

⁵¹ Véase por ejemplo: Francisco Aramburu: *Medio ambiente y educación*. Síntesis. Madrid, 2000

rés por formas de consumo y productos más ecológicos, en muchos países la producción industrial más limpia empieza a ser también más rentable, las áreas protegidas como reservas naturales han crecido y algunos países empiezan a ver en su fauna -mejor viva que muerta- un auténtico recurso económico, muchas especies están esquivando la extinción, se han dado grandes progresos tecnológicos que permiten ahorro energético... Por supuesto, todo ello no debe hacernos olvidar que muchos problemas siguen vigentes y algunos incluso se han exacerbado. Pero el reparar en lo positivo es una forma de decirnos a nosotros mismos que las cosas *pueden* mejorar, ya que *han mejorado* en algún sentido, por lo tanto tiene sentido afirmar el *deber* moral de trabajar para que en efecto mejoren.

d) Es digno de atención el hecho de que aparezcan problemas que empiezan a ser vistos también como "ambientales", cuando antes eran vistos sólo como sociales, económicos o morales (governabilidad deficiente, valores sociales cambiantes, pobreza, guerras y conflictos). La inclusión de los problemas sociales dentro la agenda ambiental se produjo por primera vez con claridad en la *Conferencia de Estocolmo* (1972). En los países no desarrollados se empezaba a respirar una cierta atmósfera de neocolonialismo ecológico. Los lamentos del mundo rico por la naturaleza perdida, en gran medida sacrificada en aras del desarrollo por esos mismos países, amenazaban con impedir el despegue económico del resto del mundo. En la *Conferencia de Estocolmo* un grupo de países no desarrollados consiguieron que la agenda incluyese también como problemas ecológicos las cuitas más urgentes de los humanos. De hecho parece que empezamos a pensar todos los problemas de la humanidad desde el prisma ambiental, del mismo modo que hace unas décadas se pensaba casi todo desde el prisma social. En nuestros días da la impresión de que lo social queda subsumido bajo lo ambiental. Reparemos, en este sentido, en dos conceptos recientes, cada día más utilizados, el de *desarrollo sostenible* y el de *índice de desarrollo humano*. Ambos tratan de superar modelos de pensamiento social (liberales o socialistas) de corte economicista. No es que lo económico se niegue, es que se pretende integrar en una visión ambiental más amplia. Los costes ecológicos deben ser tenidos en cuenta, y las condiciones ambientales también forman parte de la noción de desarrollo humano. Del mismo modo, la cuestión de la justicia ha resultado afectada en los últimos tiempos por el pensamiento ambiental. Ya no se trata sólo de que la riqueza se reparta de un modo justo, sino también los riesgos, muchos de ellos de carácter ecológico. Así, la pobreza, muchas veces consiste, más que en la privación de bienes, en la exposición a riesgos. Podemos pensar en la maltrecha industria nuclear y armamentística de los soviéticos, o en la contaminación extrema de las grandes ciudades ubicadas en los países en desarrollo, o en la inseguridad alimen-

taria de los países pobres o de las capas de población más pobres de los países ricos (un buen ejemplo lo tenemos en lo que sucedió en España con el llamado "síndrome tóxico"). También cuestiones tradicionalmente éticas, como las relacionadas con los valores empiezan a ser vistas en su cara ecológica. Así, una hipervaloración del consumo de bienes se convierte en un auténtico problema ecológico. Otro tanto se puede decir de la incapacidad para apreciar los valores estéticos de los parajes naturales, o la insensibilidad ante el sufrimiento de otros seres.

e) Por supuesto, en nuestra percepción de los problemas hay también variaciones locales y regionales. Es de suponer que los habitantes de Chernobil estarán más preocupados con lo nuclear que otros, y que las poblaciones de las islas del Pacífico estarán más atentas al cambio climático que otras. En África, la prioridad en cuanto a los problemas ambientales la tienen la degradación de la tierra, la deforestación, la reducción de la diversidad biológica y de los recursos marinos, la escasez de agua y el deterioro de su calidad y de la del aire, y, por supuesto, la pobreza de muchos seres humanos. En muchas regiones de Asia el problema de la pobreza también es grave, junto con la presión sobre los recursos que ejerce una población muy numerosa dotada de unas tecnologías no siempre adecuadas; en las áreas más populosas o áridas de Asia, la escasez de agua dulce también constituye un reto importante. En Europa la superficie forestal ha aumentado, pero la salud de los árboles no es buena en muchas zonas, se han reducido las emisiones que generan lluvia ácida, así como las de gases de efecto invernadero, pero las emisiones de CO₂ en la zona occidental siguen siendo altas (aproximadamente un 15% de las que se producen en el mundo); en ello tiene mucho que ver el transporte por carretera. Muchas especies de vertebrados están en peligro de extinción, las pesquerías están también cerca de la escasez y muchas ciudades han sobreexplotado sus recursos de agua, pero la contaminación urbana ha sido reducida de manera importante en la mayoría de las ciudades occidentales. La América Latina y El Caribe sufren un deterioro de las tierras de cultivo debido a malas prácticas, especialmente con plaguicidas, y técnicas obsoletas, la cubierta vegetal disminuye y el fenómeno *El Niño* ha contribuido a que disminuya aún más, la contaminación urbana es uno de los problemas más serios de la región, y, de nuevo, la pobreza. En América del Norte gran parte de los problemas ambientales derivados de la industrialización y urbanización están siendo controlados; además, al igual que en Europa Occidental, existe ya un cuerpo de legislación ambiental; el problema ambiental más intenso en América del Norte está relacionado con el consumo masivo de bienes y de energía, de ahí una emisión también masiva de gases de efecto invernadero; resulta una incógnita lo que sucederá en la región con los cultivos transgénicos. El ca-

lentamiento podría dañar seriamente los bosques, y el desplazamiento de las franjas climáticas podría hacer inoperantes las medidas de protección de espacios naturales que se han tomado. Las regiones polares siguen amenazadas por la oscilación del ozono, aunque no se sabe bien por qué está más afectada la Antártida que el Polo Norte, que está más cerca de los lugares de mayor emisión CFCs; en este problema, la concertación obtenida en el *Protocolo de Montreal* ha resultado moderadamente eficaz, se puede afirmar que es una de las cuestiones ambientales ante las que se ha reaccionado correctamente; por otra parte, los ecosistemas de estas zonas son muy frágiles y los daños difícilmente reversibles, de modo que muchas especies se hallan amenazadas, sobre todo por el cambio climático que daña sus hábitats, por ejemplo a través de la reducción de los hielos; tampoco son desdeñables los cambios introducidos por la contaminación y el turismo, aunque ya existen herramientas legales, como el *Protocolo de Madrid*, que establecen moratorias para ciertas actividades en la Antártida; el Ártico se ha beneficiado evidentemente del fin de la Guerra Fría (en general es una buena noticia para el ambiente que desde el final de este conflicto los gastos militares globales hayan ido en descenso).

f) Hay una serie de *items* que se mencionan por la incertidumbre que producen, no porque sean en sí mismos problemáticos o causas ciertas de problemas. En ese caso están las tecnologías de la información o de la ingeniería genética.

g) Ciertas cuestiones ambientales aparecen varias veces, aunque vistas desde distintas perspectivas. Por ejemplo la subida del nivel del mar y el cambio climático, la escasez de agua dulce y la contaminación del agua potable, el deterioro del suelo y la desertización, la contaminación química y la eliminación de residuos...

4.2. Reflexiones sobre la percepción de los problemas ambientales (el caso del cambio climático)

¿En qué medida los problemas ambientales son problemas éticos? Para responder a esta pregunta, que no es en absoluto baladí, nos fijaremos en la cuestión del cambio climático, señalada por muchos, y también por el informe *Geo-2000*, como la más grave y global de las que se nos presentan. Lo que se dice sobre el cambio climático podríamos repetirlo, *mutatis mutandi*, de muchos otros retos ambientales.

Reparemos en que la simple enumeración de los problemas ambientales no se convierte inmediatamente en indicaciones de carácter ético.

Hay que recordar, según vimos en el capítulo anterior, que el dinamismo de la Naturaleza se mezcla con la acción humana. Es así también en el caso de lo que llamamos problemas ambientales. Una parte de los mismos es debida a la propia Naturaleza -no podemos olvidarlo- y otra parte a la acción humana. Es importante deslindar cuándo nos ocupamos de cuestiones éticas, pues nuestra responsabilidad no alcanza a las causas naturales de los problemas sobre las que no tenemos capacidad de control. Un ejemplo clarísimo lo tenemos en el caso de los seísmos. Hasta hoy nadie ha sostenido seriamente que son debidos a la acción humana. Sin embargo se trata de auténticas catástrofes, porque pueden provocar el sufrimiento y la desaparición de seres humanos y de otros vivientes. Respecto a las causas de este tipo de catástrofes, están fuera de lugar todas las consideraciones éticas, o son más bien marginales (por ejemplo, es evidentemente inmoral el fraude en la construcción de viviendas, y este fraude, unido a la actividad sísmica, puede intensificar las catástrofes; por otro lado, si la predicción de terremotos fuese más eficaz, el no dotar de recursos a los centros que se ocupan de la misma podría constituir según las circunstancias una acción reprochable desde el punto de vista moral).

En el caso del cambio climático sabemos que parte del fenómeno puede ser atribuido a causas puramente naturales, mientras que otra parte puede ser responsabilidad humana. Las consideraciones éticas sólo atañen a esta segunda. No tendría sentido pedir sacrificios a la población para detener un fenómeno que podría depender casi totalmente de la variación de la actividad solar. Tendríamos que saber en qué medida influye nuestra acción. Sin embargo, el propio informe *Geo-2000* advierte en sus primeras páginas que "poco se conoce todavía de los vínculos entre las acciones humanas y sus resultados ambientales"⁵². Para deslindar "responsabilidades"⁵³ necesitamos datos adecuados y teorías sólidas que justifiquen las conexiones causales ¿Tenemos lo uno y lo otro?

Veamos: existen datos según los cuales las emisiones de dióxido de carbono procedentes del consumo humano de combustibles fósiles, de la fabricación de cementos y de la combustión de gas han ido creciendo. En 1996 han llegado a los 23.900 millones de toneladas, cuatro veces más que en 1950. Sólo los países en crisis de Europa Central y Oriental y de Asia Central han reducido sus emisiones en los últimos años. Dichas emisiones son mucho más altas en América del Norte que en ninguna otra región. Por otro lado tenemos datos sobre la temperatura media del planeta, que parece haber aumentado en las últimas décadas.

⁵² *Geo-2000*, pg. xiii,

⁵³ Nosotros sí podemos ser responsables, el Sol sólo lo es metafóricamente.

En primer lugar podríamos preguntarnos por la fiabilidad de los datos referidos. Organismos todos ellos muy solventes (como la NASA o el MIT) discrepan en cuanto a los datos que ofrecen. Hay quien objeta que se miden las temperaturas sobre todo cerca de las ciudades (aunque éste no es el caso de los datos obtenidos desde satélites), donde son más altas, y que las series de que disponemos son muy cortas como para ser indicativas. Hay que pensar que los ciclos climáticos (si es que son realmente ciclos) se superponen, se interfieren como ondas, a veces se potencian y otras se compensan y enmascaran. Hay muchos ciclos y acontecimientos aislados que moldean la curva de temperatura del planeta. Hay ciclos de temperatura cortos, como el día y la noche, otros muy largos, como las glaciaciones, y otros intermedios. Es sabido que durante la Edad Media hubo asentamientos en Groelandia que constituyeron hasta parroquias estables y que más tarde tuvieron que ser abandonados por los rigores del frío, del mismo modo se conoce que en tiempos el Támesis podía ser atravesado en carruajes que avanzaban sobre su superficie helada. Algunas crisis históricas, tradicionalmente atribuidas a conflictos sociales o económicos, están correlacionadas con variaciones climáticas. En definitiva, se requieren no sólo datos fiables, sino largas series de datos fiables, de las que por desgracia no disponemos.

Por otro lado, respecto de las emisiones de CO₂, hay que recordar que este gas existe en la atmósfera de modo natural, y que las cantidades emitidas por el ser humano son relativamente modestas en comparación con las emisiones naturales. Por supuesto, la presencia de CO₂ en la atmósfera terrestre siempre ha producido el llamado efecto invernadero. Gracias a ello la Tierra tiene una temperatura media que la hace habitable. El problema comienza cuando ese efecto es demasiado intenso.

En segundo término habría que cuestionarse si existe algún vínculo causal entre ambos fenómenos (emisión de gases y calentamiento de la Tierra). Esto no lo dicen los datos, los vínculos causales se establecen mediante conjeturas teóricas⁵⁴. El informe *Geo-2000* responde en estos términos:

Al determinar las posibles repercusiones del incremento de las concentraciones atmosféricas de CO₂ y de otros gases de efecto invernadero (GEI), el Grupo Intergubernamental de Expertos OMM/ PNUD sobre el Cambio Climático (IPCC) llegó en su informe de 1995 a la conclusión de que las pruebas sugieren en general que hay una clara influencia humana sobre el clima mundial (IPCC, 1996). Las investigaciones recientes sugieren que el cambio climático tiene repercusiones complejas sobre el medio ambiente mundial⁵⁵.

⁵⁴ De paso, consideremos lo inapropiada que resulta para pensar estos problemas cualquier filosofía que niegue o ponga en duda la realidad objetiva de la conexión causal.

⁵⁵ *Geo-2000*, pág. 25.

Tras el doble y cauteloso "sugieren", se incluyen unas proyecciones hechas por el IPCC. Las proyecciones nos presentan el panorama futuro del mundo en varios supuestos, según el ritmo de aumento de la temperatura, no según el ritmo de aumento de las emisiones de CO₂, porque nadie es capaz de establecer en qué medida lo uno afecta a lo otro. Además recordemos que las predicciones climatológicas a más de tres días vista ya no son útiles ni para decidir una excursión. No se puede descartar, para mayor complejidad, que el aumento de la concentración de CO₂ en la atmósfera provoque fenómenos de retroalimentación que intensifiquen la emisión de CO₂, o bien otros que la compensen o que compensen el aumento de la temperatura. En consecuencia, nadie sabe cuánto habría que reducir las emisiones, o el ritmo de aumento de las mismas, para que la temperatura del planeta no se disparase:

A pesar de que ha mejorado la capacidad de los modelos climáticos para simular las tendencias observadas, aún sigue habiendo considerables incertidumbres respecto de algunos factores esenciales, incluida la magnitud y las pautas de variabilidad natural, los efectos de la influencia humana, y las tasas de retención de carbono [...] Por ejemplo, no se sabe si la magnitud de los sucesos relacionados con *El Niño* [...] se relaciona con el cambio climático provocado por el hombre⁵⁶.

Hay que tener en cuenta, pues, la incertidumbre en la que nos movemos a la hora de establecer la cuota de incidencia humana sobre el clima, así como la incertidumbre respecto al efecto que tendrían en el futuro diferentes políticas:

Un factor fundamental para determinar las consecuencias del cambio climático es la inercia del sistema climático: el cambio climático se efectúa lentamente, y una vez ocurrido, un cambio importante tardará mucho en desaparecer. Por eso, aunque se consiga la estabilización de las concentraciones de gases de efecto invernadero [...] el calentamiento continuará durante varios decenios, y los niveles del mar quizá sigan aumentando durante siglos y siglos.

[...] La existencia de algunas variables (las tasas de crecimiento económico, los precios de la energía, la adopción de políticas energéticas eficaces y el desarrollo de tecnologías industriales eficientes) hace que las predicciones de emisiones futuras sean inciertas [...] Alcanzar los objetivos que se convinieron en Kioto acerca de la reducción de las emisiones, que ya de por sí es un reto enorme para algunos países, no es más que un primer paso [...] Aunque se alcancen todos los objetivos convenidos en Kioto, serán insignificantes los efectos para los niveles de estabilización de dióxido de carbono en la atmósfera⁵⁷.

⁵⁶ Geo-2000, pág. 25.

⁵⁷ Geo-2000, págs. 25-6

A partir de lo dicho ya podemos extraer algunas consideraciones de interés para la ética ambiental. En primer lugar, ya sabemos que no se puede esperar de los datos y de las teorías científicas una plena certeza, y menos en cuestiones de semejante complejidad. La información que ofrecen las ciencias es de sumo interés y debe ser oída, pero el lenguaje de los textos científicos y de los informes más solventes es sumamente cauto y, las más de las veces, impreciso: "las pruebas sugieren", "las investigaciones sugieren", "considerables incertidumbres respecto de factores esenciales", "varios decenios", "siglos y siglos", "las previsiones son inciertas"... Es decir, las decisiones prácticas, éticas y políticas, tenemos que tomarlas sin esperar a la certeza científica, en situación de incertidumbre y con información incompleta. Esforzarse por obtener mejores datos y teorías más sólidas es la valiosa función de la ciencia, pero no deberíamos pensar que las situaciones de incertidumbre son sólo pasajeras o circunstanciales. En la medida en que nos enfrentemos a los problemas en toda su complejidad, la incertidumbre será nuestro único dato seguro. Los datos y teorías de los científicos ofrecen indicios y síntomas, pero no certezas, acerca del estado del mundo y de nuestra parte de culpa o mérito en el mismo, y, en justa correspondencia, tampoco nos dan recetas prácticas seguras. Si queremos ser razonables a la hora de tomar decisiones, ¿qué nos queda? Nos queda la prudencia, es decir, esa forma de usar la razón adecuada precisamente para tomar decisiones prácticas en situaciones inciertas. La prudencia -recordémoslo- no es una receta ética que venga a llenar al hueco que han dejado las recetas tecnocráticas, sino una virtud, vinculada, por cierto, a otras.

La prudencia es lo único que puede orientarnos acerca de las decisiones que debemos tomar en casos como éste del cambio climático, cuando no se sabe de manera segura si los problemas existen, pero se sospecha que están ahí, cuando no se conoce con certeza si los estamos creando nosotros, pero hay indicios de que es así, cuando las decisiones, por bienintencionadas que sean, pueden costar sacrificios, pero no se puede asegurar que tengan algún efecto, ni se puede prever con exactitud los plazos del mismo si es que lo hay.

Sucede a veces, que al pasar la información de los textos científicos a las redacciones de los medios de comunicación los datos se ocultan o se exageran, las cautelas desaparecen y en su lugar emerge el oscurantismo más desvergonzado o el alarmismo más efectista. Sería interesante investigar la explicación de este fenómeno, que sin duda afecta negativamente a la percepción social de los problemas y a la eficacia en su resolución. Aquí tan sólo puedo ofrecer algunas conjeturas y matices.

Primero las conjeturas. Los medios de comunicación son nodos de fuerte tensión, sobre ellos se ejercen todo tipo de presiones. Algunas de

las empresas involucradas en problemas ambientales son al mismo tiempo accionistas de los medios, o proporcionan grandes ingresos a los mismos en forma de publicidad. Eso les confiere un cierto poder sobre el contenido de los mismos. Así, los datos pueden presentarse sesgados o sencillamente no presentarse. Podemos preguntarnos qué medio de comunicación se atrevería en España con noticias ambientales negativas que afectasen a una determinada petrolera, a una gran empresa de telecomunicaciones o a una cierta cadena de grandes almacenes.

En el sentido contrario, los profesionales de los medios se ven presionados por organizaciones muy poderosas a la hora de formar opinión pública, y que a veces han estado interesadas en crear alarma por motivos ideológicos.

En el terreno de la educación ambiental se tiende al alarmismo bien-intencionado, como forma de compensación de las intensas fuerzas hedonistas y consumistas que mueven nuestro comportamiento. Este tipo de estrategia educativa (¿?) podría denominarse "la estrategia de Espeusipo". En la Academia platónica se produjo un agitado debate en torno al placer. Algunos pensadores muy respetados, como Eudoxo, decían que el placer es el bien. Otros veían en esta identificación un peligro, pues en la mente de personas menos respetables que Eudoxo podía convertirse en una justificación para cualquier despropósito. Entonces, para compensar, exageraban predicando la perversidad de todo placer. Era el caso de Espeusipo. Hoy seguimos moviéndonos entre hedonistas y mojigatos, especialmente en la cuestión ambiental. En los medios de comunicación y en los colegios se mezclan las incitaciones al consumo -sí, también en los colegios- con las profecías ambientales más aterradoras. El hedonismo, en efecto, es un peligro, y en especial un peligro ambiental, pero no se debe exagerar en sentido contrario, diciendo lo que no se piensa ni se practica. La mejor estrategia educativa es siempre la verdad y la sinceridad. Si un peligro ambiental es incierto, dígame así, ni más ni menos, sin ocultarlo y sin darlo por seguro (aunque sea con la buena intención de evitarlo). Hay que decir siempre la verdad, con el grado de certeza que se tenga, esa es la única estrategia pedagógica correcta y útil. No hay que cerrar los ojos a los riesgos -sería de locos-, por más que las empresas que se lucran con ellos lo pretendan, pero tampoco exagerar la alarma, "para compensar", más allá de lo que se sabe. La pérdida de confianza que se da en cuanto se sospecha la exageración, hace inoperante a la larga la propia estrategia alarmista. Por añadidura, la falta de verdad amenaza a la democracia, pues las decisiones deben ser tomadas por los ciudadanos y éstos deberían estar *bien* informados.

No hay por qué poner más estrés del necesario en la vida de las personas, ni inventarse nuevas formas de culpa. Parece que en nuestros

días se tiende a inculcar desde muchas instancias una conciencia de culpa ecológica, que será en lo sucesivo la nueva forma mutante de la tradicional mala conciencia, siempre tan útil para cercenar la libertad y la iniciativa de las personas. No hay por qué culpabilizar indiscriminadamente el placer obtenido mediante el consumo. Y, sobre todo, mientras no se sepa algo más sobre "los vínculos entre las acciones humanas y sus efectos ambientales", no hay por qué pedir sacrificios a personas que viven ya en los límites de la pobreza, agobiándoles además con preocupaciones ambientales y demográficas, y dificultando su desarrollo con consejas conservacionistas propias del peor neocolonialismo.

Otro factor que hay que tener en cuenta es que ya hay un auténtico negocio mediático en torno a los problemas ambientales. Y los titulares que más venden son los más sensacionalistas. Así, se tiende a tomar lo dudoso por seguro, lo que se está probando como hipótesis por ciencia cierta, las proyecciones como predicciones y, de las horquillas, los extremos más alarmantes.

El enfrentamiento entre el empecinamiento ideológico en el catastrofismo, y los intereses económicos de aquellos a los que la ocultación del deterioro les renta, amenaza todo el debate.

Ahora los matices. No sólo los medios están sometidos a presiones que pueden introducir sesgos, sino que también los científicos lo están. Es verdad, como han puesto de manifiesto los sociólogos de la ciencia, que la ciencia es una actividad humana, condicionada, como todas, por las circunstancias sociales y psíquicas de quienes la practican. Por ejemplo, los intereses empresariales actúan sobre la actividad científica financiando determinadas investigaciones y no otras, máxime cuando el sistema de I+D cada vez pone más peso en la financiación empresarial y se distancia más del ámbito universitario. Por otra parte, los científicos que piden dinero a los gobiernos (casi todos) tienden a presentar como problemas acuciantes y graves aquéllos en los que ellos investigan. La relación con las cuestiones ambientales es cada vez más compleja. Ya hay grandes empresas petroleras que poseen su propia división de investigación en energía solar -no es bueno poner todos los huevos en la misma cesta-. Si al comienzo estos movimientos han podido responder a una política de imagen, no es descartable que a la larga el grueso del negocio pase del petróleo a los paneles solares, y no debería asombrarnos entonces que empezasen a emerger nuevos datos sobre el cambio climático provocado por las emisiones de CO₂. Así pues, aun los datos y las teorías científicas deben ser tomados con reservas y espíritu crítico, y jamás como sentencias definitivas pronunciadas por el oráculo. Esto afecta a todas las ciencias, incluso a la sociología. Y, si algo se puede criticar a los sociólogos de la ciencia desde el puro sentido común, es que han llevado sus ideas

hasta la exageración. Para ser justos hay que reconocer que, a pesar de todo, en la actividad científica se dan una serie de exigencias y controles que posibilitan un rigor y una objetividad ejemplares.

El segundo matiz que cabe introducir se refiere al periodismo ambiental y a la educación ambiental. Existe ya un buen grupo de periodistas ambientales y de profesores especializados, con sus asociaciones y congresos, muy solventes y que hacen información y educación de gran calidad profesional, sin ceder a las presiones empresariales o ideológicas.

4.3. Dimensiones éticas de los problemas ambientales

Se pueden intentar distintas taxonomías de los problemas ambientales para diferentes fines: prevenir riesgos, distribuirlos con justicia, remediar efectos ya producidos, divulgar o educar... El economista, el ecólogo, el educador, el político, el biólogo, el empresario, el jurista, el vecino de una fábrica o de un espacio natural protegido, cada uno está interesado a su modo en las cuestiones ambientales y las distribuirá en tipos según su perspectiva. Por ejemplo, podríamos dividir los problemas ambientales por el ámbito que resulta afectado: problemas de la atmósfera, de las aguas, de los suelos y de los seres vivos; o bien, por el origen del agente contaminante: problemas radiactivos, químicos, biológicos, mecánicos, como la erosión o la tala; por la inmediatez de sus efectos: problemas a corto o a largo plazo, no es lo mismo la contaminación de un vertido químico que la contaminación que pueden causar aun dentro de miles de años los residuos radiactivos...

Para la ética quizá la mejor clasificación es la que pone de manifiesto las **relaciones** implicadas. Cuestiones como la del cambio climático involucran evidentemente una dimensión supranacional, en cuanto a los sujetos que deben decidir y en cuanto a los afectados por las decisiones. Se requiere que cualquier sacrificio que se pida se distribuya con justicia entre todos, así como los riesgos que existan. Por otro lado, los sacrificios los harán, si es que así lo deciden, ciertas generaciones de humanos, mientras que la mejoría empezará a notarse, si es que se nota, décadas más tarde, o incluso después de "siglos y siglos". Por lo tanto nos hallamos ante una nueva dimensión ética del problema, que atañe a la relación entre generaciones muy distantes de humanos. Ni que decir tiene que el problema climático afecta no sólo a los humanos, sino a todos los seres vivos. Si bien muchos pensamos que son los intereses de los humanos los que más importan, la distribución de los efectos debería hacerse respetando en lo posible a todos los vivientes.

En consecuencia, se ha extendido el uso de la siguiente clasificación: Los problemas con los que se enfrenta hoy día la ética ambiental son básicamente de tres tipos, **internacionales, intergeneracionales e inter-específicos**. Esta clasificación se presenta como una taxonomía de los problemas ambientales apta para la ética⁵⁸, pero quizá sería más preciso hablar de una distinción de las dimensiones con relevancia ética presentes en muchos problemas ambientales. Puede darse el caso, y de hecho se da, de que en una cuestión ambiental, como la del cambio climático, se hallen implicadas todas estas dimensiones.

Esta distinción de dimensiones en los problemas ambientales cumple una serie de condiciones que la hacen particularmente apta para la ética. En las tres dimensiones está concernido un sujeto con capacidad moral (o una persona o un conjunto de personas). Por otra parte, en las relaciones mencionadas se halla implicado algún ser natural no humano, vivientes de otras especies, bienes naturales compartidos por diversos grupos humanos o que se transmiten de una generación a otra. En tercer lugar, como espero mostrar, esta distinción de dimensiones estructura el ámbito de los problemas ambientales de un modo que facilita la discusión ética y aporta claridad a la misma.

En resumen, una cuestión ambiental es un genuino problema si afecta a seres vivos. Para detectar el problema y buscar soluciones nos servimos de las valiosas herramientas que nos ofrece la ciencia, pero ésta no nos da certezas en el diagnóstico y pronóstico, ni recetas garantizadas. Así pues, contamos con la prudencia como último criterio racional a la hora de tomar decisiones. Estas decisiones presentan al menos tres dimensiones éticas nuevas, además de la tradicional relación entre conciudadanos, la que afecta a las relaciones supranacionales, entre generaciones de humanos distantes en el tiempo y entre distintos tipos de seres.

Veamos con más detalle los retos que presenta cada una de estas dimensiones al pensamiento filosófico.

4.4. La dimensión supranacional de los problemas ambientales

¿Cómo se debe repartir la disminución de emisiones de gases de efecto invernadero si se quiere que sea justa?, ¿conservando los actuales porcentajes de emisión, como si hubiese una especie de derecho de propiedad sobre la atmósfera - *res nullius*, no *res communis* - ya adquirido por el uso?, ¿sobre la base de una igualdad *per capita*? ¿Se debe primar a los países en vías de desarrollo?, ¿a los que ya han hecho esfuerzos por

⁵⁸ Cf. Axel Gosseries (1998): "L'éthique environnementale aujourd'hui", *Revue Philosophique de Louvain*, 96: 395-426

reducir las emisiones?, ¿se debe practicar la reducción allá donde sería más barato, es decir en países cuya industria está poco desarrollada y podría hacerse más limpia con poca inversión?, ¿si es así, quién debería hacer el gasto, los propios países en vías de desarrollo o los más ricos? ¿Cómo se cruza la justicia internacional con la intergeneracional e interespecífica? ¿Quién está legitimado para tomar las decisiones? Por supuesto, no podemos discutir aquí todas estas cuestiones, pero el mero hecho de ponerlas sobre el papel nos permite ya algunas reflexiones de interés.

La intervención técnica ha creado un conglomerado socio-natural. En este proceso, como hemos visto, la naturaleza ha perdido alguno de sus atributos, se ha hecho recurso y artefacto, ya no es "incansable y eterna"...; pero no pensemos que la ciudad ha salido indemne, que sigue siendo la vieja *polis* griega; también ella se ha dejado en el proceso algunos de sus más preciados atributos: murallas, muros, fosos, fronteras, aduanas y demás parafernalia de la división han ido cayendo. La separación entre la ciudad y su entorno se ha vuelto difusa, y con ella la separación entre ciudades que comparten ya un mismo entorno. La identificación entre ciudad y territorio está en quiebra. En el capítulo anterior me he servido de un pasaje de la *Antígona* para caracterizar la antigua relación entre las unidades políticas y la naturaleza, pero también nosotros, post-modernos, tenemos nuestros poetas, que han visto quizá antes que nadie lo obsoleto que han quedado las fronteras en una aldea global, en un mundo socio-natural globalizado. Consideremos estos versos de la poeta polaca Wislawa Szymborska:

¡Qué permeables son las fronteras de los estados humanos!
¡Cuántas nubes sobrevuelan impunes,
cuanta arena del desierto se trasiega de un país a otro,
cuánta piedra montañosa rueda hacia dominios ajenos
con desafiantes brincos!

¿Es necesario enumerar aquí cada pájaro que vuela
o se posa sobre una barrera abandonada?
Aun siendo un gorrión, ya tiene cola forastera,
pero el pico sí es de aquí. Y ¡cómo se mueve, no para!

De los innumerables insectos sólo mencionaré la hormiga
que, entre el zapato izquierdo y el derecho del aduanero,
a la pregunta ¿de dónde y a dónde? ni se molesta en dar respuesta.

¡Oh, ver con una sola mirada y con detalle ese desbarajuste
en todos los continentes!
Pues ¿acaso el lígustro de la otra orilla
no matutea por el río su cienmilésima hoja?

ALFREDO MARCOS

¿Quién, sino la jibia, la de los brazos audazmente largos,
viola las sacrosantas aguas territoriales?

¿Se puede hablar de un orden tolerable,
si ni siquiera las estrellas se dejan desacoplar
para que quede claro cuál luce para quién?

¡Y, para colmo, el punible derrame de nieblas!
¡Y el polen que se esparce a lo largo de la estepa,
como si nunca la hubieran dividido en dos!

¡Y el retumbar de voces en las serviciales ondas del aire:
chillonas llamadas y borboteos llenos de significado!

Sólo lo humano sabe cómo ser de veras ajeno.
Lo demás son bosques mixtos, trabajo de topos y viento⁵⁹.

Los estados nacionales surgidos durante la Edad Moderna resultan ahora unidades de soberanía demasiado pequeñas como para abordar desde ellas ciertas cuestiones ambientales que afectan claramente a una gran parte de la humanidad. Ningún estado es capaz ya de enclaustrar en un territorio ni "las serviciales ondas del aire", llenas de significado, ni siquiera a sus ciudadanos, y, mucho menos, "el punible derrame de nieblas". Problemas como el del cambio climático, las lluvias ácidas, la disminución del ozono, la contaminación de la atmósfera -todos ellos atribuidos al "punible derrame de nieblas"-, la escasez de aguas dulces, la extinción de ciertas formas de vida, la desaparición de masas vegetales, los accidentes radiactivos, por citar algunos, son problemas que tanto en su génesis como en sus efectos y posible control superan el ámbito nacional. En gran medida implican la distribución de riesgos entre distintas poblaciones humanas y ninguna de ellas querrá, sin más, asumirlos si le es posible esquivarlos. Para que la distribución sea justa se requiere una perspectiva general, desde los intereses globales de la humanidad, y no desde los parciales de un determinado grupo o país. Por ejemplo, todos estamos de acuerdo en que hay que reducir la emisión de gases de efecto invernadero, pero no hay acuerdo respecto a quién debe cargar con la reducción y en qué medida. Los países en desarrollo argumentan que tienen derecho a contaminar como han hecho los ya desarrollados, éstos alegan una propiedad adquirida sobre la atmósfera y la optimización de la inversión en depuración..., o incluso la pura negativa sin razones, escudada en una soberanía territorial absoluta.

⁵⁹ Wislawa Szymborska: "Salmo", en *Paisaje con grano de arena*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, págs. 113-4.

Por debajo del nivel del estado se presenta de nuevo el problema de la distribución del riesgo y de los ámbitos de decisión. Por ejemplo: ¿quién tiene derecho a opinar o a votar en referéndum sobre el uso de un espacio natural como, en España, el de Los Picos de Europa? ¿Los vecinos, los habitantes de las tres Comunidades afectadas, los del Estado en que se ubica, los afectados por los riesgos o limitaciones de actividad, los turistas, toda la humanidad, los propietarios de terreno, los cazadores deportivos o tradicionales...?

Éste ha sido un debate muy activo en España⁶⁰. La situación, en esencia, es la siguiente: Estados Unidos es el primer país que legisló sobre parques nacionales; en 1872 se le dio tal estatuto al parque de Yellowstone. Este precedente fue seguido en Australia, Canadá, Nueva Zelanda y México. En Europa aparecen los primeros parques a principios del siglo XX. En 1909 Suecia declara como parques naturales siete zonas. España es uno de los primeros países en sumarse a este movimiento con la promulgación de una ley de parques nacionales en 1916 y la declaración como tales de Ordesa y Covadonga. En 1975 aparece la "Ley de Espacios Protegidos", los cuales quedaban bajo la gestión del Estado. En 1979 se ponen en marcha las comunidades autónomas, que reclaman, amparadas en el texto constitucional, la gestión de estos ámbitos. La "Ley Básica de Conservación de los Espacios Naturales y de la Flora y Fauna Silvestres", de 1989, seguía otorgando al Estado la gestión de los parques; fue por ello objeto de recurso ante el Tribunal Constitucional. En 1995 este Tribunal falló, en líneas generales, a favor de las comunidades que habían interpuesto recurso (Andalucía, Aragón, Baleares, Canarias, Cantabria, Castilla y León, Cataluña y el País Vasco), pero imponía la cogestión, negando la gestión exclusiva tanto al Estado como a las comunidades. La ley del '89 fue modificada en 1997 y, a día de hoy, tan sólo la comunidad Andaluza mantiene recursos ante el TC por este asunto⁶¹.

Quisiera considerar ahora conjuntamente los dos conflictos que he expuesto, el supranacional y el que se da dentro de un estado nacional, el de la emisión de gases y el de los parques nacionales. La razón es que el segundo tiene mucho que enseñarnos sobre el primero. Lo importante en ambos casos, para la filosofía práctica, es distinguir los problemas de técnica jurídica o política, de los problemas éticos relacionados con la

⁶⁰ Véase: Cristina Martínez (1999): "Gestión de parques nacionales: ¿A quién pertenece?", *Ecosistemas*, 41: 12-17.

⁶¹ En el momento en que escribo estas líneas se está despertando un debate, que amenaza con arreciar, entre distintas comunidades autónomas, ciudades, agrupaciones de regantes, industriales, partidos políticos, ecologistas, sindicatos, medios de comunicación... sobre el Plan Hidrológico Nacional. Todavía están las aguas muy revueltas, pero desde el punto de vista ético-político, las consideraciones que se aplican al caso de los Espacios Protegidos, son de aplicación también al caso del Plan Hidrológico.

legitimidad y la justicia. El dirimir a quién compete la gestión de un parque será cuestión de adecuación jurídica y de conveniencia política. Pero el establecer principios de legitimidad y de justicia es una cuestión propia de la filosofía práctica. Para nuestra discusión, lo esencial es que los conflictos en cuanto a la distribución de las competencias y de la gestión, en el caso de los parques nacionales, se dirimen ante un tribunal aceptado por las partes, que utiliza un texto legal igualmente respetado. Es evidente que esta fórmula es la más prometedora para solucionar los conflictos supranacionales de mayor envergadura. Reparemos en que el texto constitucional es la expresión de una unidad de soberanía⁶² superior a la de las posibles partes en litigio (Gobierno del Estado, comunidades autónomas, ayuntamientos, vecinos, turistas, cazadores, empresas...), que las comprende e integra, mientras que los estados nacionales no reconocen ninguna unidad de soberanía superior.

Desde mi punto de vista a la hora de resolver con legitimidad y justicia los conflictos que exceden el marco de los estados nacionales, deberíamos seguir pautas análogas a las que se aplican dentro de los estados nacionales para resolver litigios entre partes (y, desde luego, nunca retroceder hacia la disgregación de las actuales unidades de soberanía, ya demasiado pequeñas bajo consideraciones ambientales, tecnológicas y económicas).

En un sentido muy similar ha argumentado recientemente el filósofo alemán Jürgen Habermas:

A través de las perturbaciones del equilibrio ecológico y el peligro que representan las grandes instalaciones técnicas, han aparecido nuevos tipos de riesgos que van más allá de las fronteras nacionales. "Chernobil", "el agujero de la capa de ozono", "la lluvia ácida", representan accidentes o alteraciones ecológicas que, debido su intensidad y alcance, ya no pueden controlarse dentro de un marco exclusivamente nacional y, en consecuencia, exceden la capacidad reguladora de los estados particulares⁶³.

El análisis de Habermas es muy adecuado, así como las salidas que propone a esta situación. Si se globalizan los problemas -viene a decir-, habrá que globalizar la democracia para que las medidas frente a los problemas sean eficaces y legítimas. Pone como paradigma el proceso de construcción de la Unión Europea y recomienda también una suerte de "patriotismo de la Constitución". En todo ello me parece muy acertado. No creo que lo esté tanto cuando pretende que las nuevas entidades políticas incorporen a esa "Constitución" sus peculiares ideales políticos. Por ejemplo, detecta como problema el siguiente: "cuanto mayor es la necesidad de reponer los agotados presupuestos del Estado subiendo los impuestos sobre

⁶² Cf. *Constitución española*, Art. 1.2 y Título IX.

⁶³ J. Habermas: *La constelación postnacional y el futuro de la democracia*. Paidós, 2000. Pág. 93.

los bienes muebles y decretando medidas para impulsar el crecimiento, más difícil resulta hacerlo dentro de los límites del Estado-nación⁶⁴. Luego, en buena lógica habermasiana se necesita una entidad más poderosa que el Estado-nación para "subir los impuestos" y "decretar medidas" de intervención económica. Ni se le pasa por la cabeza que se pueda recaudar más bajando los impuestos y eliminando barreras arbitrariamente decretadas. Pero esa podría ser la política libremente elegida por los ciudadanos de una nueva unidad política supraestatal, al menos durante algún tiempo. Incorporar a la Constitución el programa intervencionista añorado por Habermas sería una forma de errar en la construcción de tal unidad. A nadie se le podría pedir "patriotismo de la Constitución" en caso tan flagrante de "partidismo de la Constitución". Habermas vincula gratuitamente la construcción de unidades políticas mayores con los programas concretos que esas unidades deben aplicar. Así, da la impresión, de que esas nuevas unidades políticas sólo serían legítimas si actuasen según las políticas concretas defendidas por Habermas. Las propuestas deberían ser más formales, y no incorporar ya de antemano en su misma estructura constitucional las opciones de tan sólo una parte.

Mi propuesta para orientar la resolución de problemas ambientales en los que se hallan implicadas relaciones internacionales se puede concretar en los siguientes principios:

- 1.- Hay que distinguir claramente competencias y gestión, por un lado, y soberanía, por otro. La cuestión principal para la filosofía práctica no es quién detenta la competencia o la gestión, quién toma las decisiones sobre el bien natural, sino quién determina el ámbito de decisión; en última instancia esta cuestión remite a la de la soberanía.
- 2.- La soberanía, al igual que las competencias, está sometida a una cierta dinámica, más pausada si se quiere, pero innegable. La soberanía, a lo largo de la historia, ha fluido verticalmente, hacia unidades mayores o menores, u horizontalmente, de unos estados a otros.
- 3.- Los estados nacionales suponen una cierta garantía y limitan a cauces legales la lucha por el derecho a decidir sobre el medio. Los estados nacionales pueden ceder, como de hecho hacen, competencias y gestión en función de criterios técnicos y políticos, pero los estados nacionales democráticos no deben - deber ético - ceder soberanía a unidades menores, pues eso nos retrotrae a situaciones preconstitucionales y potencialmente violentas; eso sacaría los conflictos ambientales de foros de discusión racional, como los tribunales, hacia foros que reproducirían los peores

⁶⁴ J. Habermas: *New Left Review*. Akal, Madrid, 2000, pág. 126

defectos de los actuales foros supranacionales: su déficit democrático⁶⁵ y la posibilidad de zanjar disputas sin aducir razones, por mera apelación a la soberanía o por comparación, ficticia o efectiva, de fuerzas. La consecución histórica de una unidad de soberanía integradora puede ser vista como un progreso objetivo hacia una mirada más global sobre los problemas ambientales.

4.- Desde mi punto de vista, no sólo es ilegítima la cesión de soberanía hacia abajo, hacia las unidades que históricamente ya están integradas en estados democráticos, sino que es deseable la cesión de la misma hacia arriba, en pos de unidades mayores, de magnitud comparable a la de los problemas ambientales con los que nos enfrentamos. La magnitud de estos problemas exige una perspectiva general, desde los intereses globales de la familia humana. Se requiere, por tanto, un ámbito de soberanía legítimo que esté a la altura de dichos problemas. Pero, por otro lado, los organismos supranacionales todavía presentan lo que los teóricos de la política han denominado déficit democrático. Ya que la soberanía reconocida reside en los estados nacionales, quizá lo mejor desde el punto de vista político sea proseguir en la línea de la integración internacional, ponderada con otros factores, como el territorio y, sobre todo, la población de cada estado, al menos en la medida en que dichos estados sean internamente democráticos. Esta posición puede parecer ingenua, pero lo parecería aún más si no pudiese poner sobre la mesa un proceso contemporáneo de integración, como es el proceso, lento e imperfecto, pero ejemplarmente bien orientado, de la construcción europea, en el que los estados nacionales se están dejando, *de facto*, buenas dosis de su soberanía. La construcción europea puede ser mostrada como paradigma de un proceso cuya tendencia última está marcada por consideraciones morales. El ejemplo europeo debería cundir en otras regiones, y a la larga las grandes unidades regionales resultantes deberían afrontar un proceso de integración global. La magnitud de los problemas ambientales exige, tendencialmente, la construcción de una unidad de soberanía global; dicha unidad debería identificarse con lo que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* llama "la familia humana"⁶⁶.

5.- Y, desde hoy mismo, aunque no se den las condiciones para el efectivo ejercicio de esta soberanía, sí podemos exigir moralmente, a través de una opinión pública que ya empieza a ser de escala planetaria, que cada poder efectivo actúe como si se tratase de un delegado provisional de tal unidad mayor, y sí podemos juzgar como ilegítima a efectos morales toda

⁶⁵ Una buena definición de "déficit democrático" la ofrece J. Habermas en su libro *La constelación postnacional*. Se da déficit democrático si el conjunto de los afectados por una decisión no coincide con el conjunto de los que toman esa decisión.

⁶⁶ Del preámbulo a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948).

decisión que se separe de esta perspectiva. Creo que este último principio anula la probable acusación de utopismo. Dicho de otro modo, aunque se proceda históricamente por integración de unidades menores en otras mayores, la soberanía sobre los bienes de la Tierra reside, desde el principio (y por principio) en la totalidad de la familia humana. Los diferentes estados nacionales promulgan leyes legítimas si son internamente democráticos, y si no se oponen de modo manifiesto a los intereses de la familia humana en su conjunto. Sin duda, un indicio de legitimidad consiste en la firma y cumplimiento de los principales acuerdos internacionales, y en el sometimiento sin reservas a los tribunales supranacionales de los que la familia humana se vaya dotando.

Antes de cerrar este apartado quisiera establecer un par de precisiones. En primer lugar, es evidente que el obrar engañosamente en nombre de todos puede ser la coartada más eficaz para imponer los intereses propios siempre que se tenga la fuerza para hacerlo, pero también es evidente que eso no invalida en nada el análisis teórico que propongo, como el posible mal uso de una herramienta no invalida la misma. Si algo debemos concluir es que la mejor forma de que nadie pueda arrogarse ilegítimamente la representación de los intereses de la familia humana, es que ésta se dote pronto de mecanismos de información y de decisión globales (de los cuatro poderes: ejecutivo, legislativo, judicial e informativo).

En segundo lugar, insisto en que los principios que se enuncian no implican, en absoluto, que los semáforos de mi pueblo deban ser regulados desde la sede de la ONU. Las competencias y la gestión deben situarse en la escala adecuada según criterios técnico-políticos. Desde las comunidades vecinales, hasta las regiones y estados, pasando por los ayuntamientos y provincias, áreas metropolitanas o agrupaciones regionales transnacionales, incluso otras unidades de gestión no territoriales... cada cual debe tener las competencias que mejor pueda gestionar. Pero, en última instancia, la soberanía reconocida, y por lo tanto la capacidad para legitimar la asignación de competencias, sólo reside en el cuerpo electoral de los estados nacionales. Por el momento. Lo deseable es que estas unidades de soberanía provisionales tomen conciencia sin dilación de que no son sino depositarios transitorios de una soberanía que realmente reside en el conjunto de la familia humana, y de que ninguna decisión es legítima si viola abiertamente los intereses de la familia humana. Entiendo que sólo desde esta perspectiva se pueden afrontar los problemas ambientales presentes y futuros.

4.5. La dimensión supraespecífica de los problemas ambientales

La segunda dimensión de los problemas ambientales que es nueva para la ética es la que atañe a las relaciones del ser humano con otras especies vivas, y con los individuos de otras especies, con los paisajes y ecosistemas y con la biosfera en su conjunto, es decir, con seres no humanos. Aquí no se da la situación de simetría sobre la que están construidas las éticas modernas que nos resultaban más familiares. Aquí se dirime si los otros seres vivos tienen también un valor en sí o solamente un valor utilitario, por lo que pueden aportar al hombre. Si les reconocemos valor en sí habría que introducir algún criterio de gradación, criterio que no amenace por otro lado la igualdad entre seres humanos. Para afrontar estas cuestiones nos valdremos aquí de los resultados obtenidos en el capítulo anterior.

La búsqueda de un criterio de gradación en el valor de los seres se está mostrando especialmente complicada y difícil. Es uno de los retos de la ética ambiental en nuestros días. El problema se puede presentar partiendo de lo que se conoce en la jerga especializada como "el dilema del anti-especista". El *especismo* sería una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. El anti-especista pide que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie a la que pertenece. Sería injusto utilizar a un viviente para satisfacer los intereses de otro sencillamente porque el primero no es de nuestra especie y el segundo sí. Pero esa posición llevada al extremo conduce al absurdo. Aunque el valor de los vivientes no dependa de la especie a la que pertenecen, no podemos llegar al suicidio por inanición. Si desechamos el criterio de la especie tenemos que buscarnos algún otro para valorar los seres y ajustar nuestras conductas a su valor, pues necesariamente tenemos que discriminar. Se impone la introducción de algún criterio que nos permita juzgar el grado de valor de cada ser. Pero dicho criterio gradual se fijará en alguna característica de los vivientes, no en su mera pertenencia a una especie. Por ejemplo, podemos establecer el valor en función de las capacidades de cada ser vivo, capacidad de sufrir o gozar, presencia de mente, capacidades lingüísticas o sociales, autonomía... Mas, de obrar así, podría estar en riesgo la igualdad básica entre los seres humanos, pues tal criterio debería ser aplicado a los mismos, sin hacer una excepción por su pertenencia a la especie humana. Las capacidades de los seres humanos no son las mismas en todos nosotros, incluso la sensibilidad ante el dolor o el placer es variable según individuos, y también lo es la habilidad lingüística y la inteligencia, y la autonomía, y lo son el número y la intensidad de los vínculos sociales de cada cual. Sin embargo, la igualdad básica entre los

humanos es un valor reconocido y deseado por muchos. Las grandes tradiciones de pensamiento moral y político coinciden en este punto.

Nos hace falta, pues, una teoría del valor de los seres vivos que cumpla tres desiderata: que reconozca valor objetivo a los seres vivos⁶⁷, que introduzca una cierta graduación sin discriminar por la especie, y que no rompa la igualdad entre humanos. Hay que aceptar que tal teoría aún no ha surgido y constituye un reto para la ética ambiental de nuestros días.

Lo más parecido que tenemos a una teoría de este tipo aparece en los escritos del influyente filósofo moral australiano Peter Singer. Sin embargo, en mi opinión, los planteamientos de Singer presentan problemas teóricos graves y pueden alentar prácticas peligrosas. Mis propios puntos de vista irán apareciendo en polémica con Singer.

Quien quiera hacerse una idea sobre las posiciones de Singer, haría bien leyendo su clásico libro *Liberación animal*, y su *Ética práctica*. En el primero de estos textos Singer critica "la tiranía de los humanos sobre los no humanos, tiranía que ha causado, y sigue causando, un dolor y un sufrimiento sólo comparables a los que provocaron siglos de dominio de los hombres blancos sobre los negros"⁶⁸. Según Singer, el nuevo movimiento de liberación debería basarse en una extensión del círculo dentro del cual nos reconocemos como iguales. Es decir: "El principio ético que fundamenta la igualdad entre los humanos exige que también extendamos la igualdad a los animales"⁶⁹. Ese principio ético se funda en la capacidad para sentir dolor y placer. Singer es, en este sentido, un filósofo hedonista y utilitarista. El auténtico mal, para él, es el dolor. Tolera mejor la muerte que el sufrimiento. En esta devaluación de la vida frente al placer (bienestar o calidad de vida), Singer sigue la tendencia mayoritaria del pensamiento moral anglosajón. El utilitarismo de Singer tiene sus raíces en el pensamiento de Bentham. Acepta la máxima del mayor bien (placer) para el mayor número de individuos, pero entre los individuos que entran en el cómputo hay que contar a todos los que sean capaces de sentir placer y dolor, pertenezcan o no a la especie humana. La discriminación por motivo de especie es moralmente inaceptable. Como consecuencia efectiva, Singer propone que empecemos por practicar el vegetarianismo, que evitemos la experimentación sobre animales y que reconozcamos como iguales, con todos sus derechos, al menos a los animales más próximos

⁶⁷ Este punto es importante. Si sólo consideramos el valor instrumental y no discriminamos por la especie, resultaría necesariamente que unos seres humanos podrían ser puestos al servicio de otros.

⁶⁸ Peter Singer: *Liberación animal*. Trotta. Madrid1999. Pág. 19.

⁶⁹ Peter Singer: *Liberación animal*. Trotta. Madrid1999. Pág. 37.

evolutivamente a nosotros, cuales son los grandes simios (gorilas, orangutanes y chimpancés)⁷⁰.

El planteamiento de Singer tiene, para mí, ciertos valores positivos. Para empezar, coloca en el centro del debate público cuestiones de carácter moral. Hoy día esto quizá no sea muy original. Todo el mundo se preocupa por la ética y los valores, se imparten cursos sobre ética de la empresa, sobre bioética o sobre ética del ambiente, los políticos y los científicos se envuelven en la retórica de los valores y hasta ha surgido una nueva arquitectura que dice preferir los criterios éticos a los estéticos a la hora de imaginar el espacio habitable. Pero *Liberación animal* es del año '75, cuando todavía humeaba en el ambiente filosófico el orgullo cientificista. También se le debe reconocer a Singer el que pusiera el énfasis en la capacidad de sufrimiento de los animales, cuando la imagen mecanicista de los mismos aún no se había desvanecido y el conductismo todavía era influyente. Escritos como los de Singer han hecho que el panorama intelectual haya cambiado, y que hoy nos parezca un despropósito el intento de estudiar la conducta de un mamífero sin referencia a la mente. En lo que tiene de justa protesta contra el sufrimiento y el dolor que estúpidamente infligimos a los animales y de llamada a la compasión, la filosofía de Singer también debe ser aplaudida. Por último, me parece que la crítica al especismo es inobjetable. Sencillamente, la pertenencia a una especie no puede ser un criterio de discriminación.

Pero su filosofía puede ser objeto de diversas críticas, por la debilidad propia de algunas de sus premisas, y por la naturaleza antihumanista, incluso antihumanitaria, de algunas conclusiones, que son extravagantes, insensatas, falsas, y peligrosas.

En general, las debilidades de su filosofía moral son las del utilitarismo hedonista: muchas, como ya hemos visto. Mientras que la intención de evitar el sufrimiento en los animales y de fomentar la compasión entre los humanos me parece de lo más loable, las bases filosóficas de las que parte me parecen criticables. Creo, además, que no son en absoluto necesarias. Se pueden obtener resultados semejantes sobre el trato debido a los animales sin recurrir al utilitarismo hedonista y evitando a un tiempo el peligroso antihumanismo.

La crítica de Singer al relativismo y subjetivismo en ética queda debilitada por la insistencia en el sufrimiento como único argumento moral. El sufrimiento sigue siendo una experiencia básicamente subjetiva y difícilmente comunicable. Sería mucho más firme anclar la discusión moral en el valor objetivo de los seres, como hemos hecho más arriba. Pero el sesgo aún empirista del utilitarismo, su rechazo de la discusión metafísica, le

⁷⁰ Véase Paola Cavalieri y Peter Singer (ed.): *El proyecto "Gran Simio"*. Trotta. Madrid. 1998.

hace inclinarse hacia criterios "empíricos", como el sufrimiento, criterios que resultan irremediabilmente subjetivos. La ausencia de discusión metafísica, propia del utilitarista, hace que acepte de modo dogmático una determinada metafísica, de corte empirista, desde la que es difícil salir del subjetivismo.

La insistencia en el sufrimiento como criterio principal de relevancia moral aleja a Singer de las éticas ecocéntricas, como la Ética de la Tierra de Aldo Leopold o la Ecología Profunda. De hecho, Singer ha recibido críticas también desde este frente. Es obvio que si tomamos el sufrimiento como criterio principal de relevancia moral, muchas entidades quedan fuera de lo que importa moralmente: las plantas, los ecosistemas, los elementos naturales, como el agua, los paisajes, la Tierra en su conjunto, y quizá muchos invertebrados, quedan fuera del ámbito moral. Nuestra relación con ellos estaría guiada únicamente por criterios utilitarios. No es de extrañar que los ecocentristas encuentren deficiente la ética que Singer propone, y no es raro que su círculo moral les parezca todavía muy estrecho. Estos problemas no se presentan si fundamos la ética ambiental no sólo en la posibilidad de sufrimiento de los seres, sino en el valor intrínseco de los mismos. De este modo podemos reconocer relevancia moral a todos los seres, pero no la misma importancia a todos.

Además de los males heredados del utilitarismo hedonista, existen otros puntos débiles propios de la filosofía de Singer: el calificativo de "especista" sólo afecta a quien entiende la discriminación moral en función de la especie, pero éste es un concepto de la biología que no sirve en contextos morales y políticos. Introduce más confusión que otra cosa. La noción de especie pertenece a la biología, y ya dentro de esta ciencia - como he comentado más arriba- es considerablemente confusa y problemática. No parece lo más adecuado importarla a la ética.

En contextos éticos cuentan principalmente los individuos y las poblaciones, que son entidades concretas. Cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales, como "familia humana". Esta expresión no trae consigo toda la confusa complejidad de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie humana es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esta confusión categorial. La coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a una misma familia sí.

Una vez que consigamos reconocer en los otros humanos -en todas las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender, primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y

amor que nos unen -o deberían unirnos- a nuestra familia, y que nacen del más elemental amor propio, sólo entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, sólo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes. No se trata, por lo tanto, de razonar en abstracto sobre criterios de discriminación entre clases o conjuntos, sino de hacer extensivos a otros vivientes los vínculos que nos unen -o deberían unirnos- al resto de los miembros de nuestra familia humana. Tenemos que extender la compasión a partir de ahí, hacerla crecer desde esa fuente, no a partir de un argumento abstracto que equipara humanos y animales, con el riesgo de que los primeros sean tratados como (no deberían ser tratados) los segundos. Este riesgo se intensifica si el argumento se pone en boca de quien, como Singer, justifica el infanticidio. No puedo creer la sinceridad de quien dice estar en la lucha por los animales si ni siquiera defiende a todos los animales humanos, espacialmente a los más débiles. Es la compasión enraizada en nuestra relación con el resto de los miembros de la familia humana, la que se debe hacer extensiva a otros seres vivos.

Singer repasa la historia del pensamiento ético respecto a los animales. Encuentra que Tomás de Aquino e Immanuel Kant ofrecían argumentos parecidos para recomendar el buen trato a las bestias, razones antropocéntricas: la crueldad con los otros animales puede hacernos insensibles ante la crueldad con los humanos, e incluso fomentarla. Este argumento a Singer le parece escaso y desenfocado, ya que depende del sufrimiento causado a los humanos, sin que se reconozca directamente la importancia del sufrimiento causado a los animales. En esta apreciación no le falta razón a Singer. El sufrimiento animal debe ser evitado porque es un mal en sí mismo, como he argumentado más arriba, con independencia de que origine otros males. Con todo, el argumento de Tomás de Aquino y de Kant no es falso, sólo insuficiente. Lo que sí es falso es que el desvelo por los animales evite automáticamente la crueldad para con los humanos. Eso no está garantizado. Es más, parece que en ciertos casos el cuidado de los animales y la crueldad para con los humanos son perfectamente compatibles. Todos recordamos la fotografía de un Hitler solícito y cariñoso que daba de comer a la boca a un encantador "bambi". La instantánea fue utilizada como elemento de propaganda del régimen con la leyenda "El Führer amante de los animales"⁷¹. Esta compasión para con los herbívoros no le impidió torturar y gasear a millones de personas. La presente observación, evidentemente, no es un argumento para evitar el desvelo por los animales, sino para vigilar las motivaciones del mismo, no sea que el propio odio a lo humano nos lleve a refugiarnos en lo no-

⁷¹ Puede verse la fotografía reproducida en Ian Kershaw: *Hitler 1889-1936*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, ilustración nº 50.

humano. Es muy probable que fuese así en el caso de Hitler (mezclado con el sentimiento nacionalista que pone "lo nuestro", "lo de aquí", "nuestros" animales y paisajes por delante incluso de los humanos que no son de "nuestra" raza, tribu o nación). Para mí es evidente que no son éstas las motivaciones de Singer, pero sus conclusiones antihumanistas no dejan de ser preocupantes.

Todos conocemos personas que están en paz consigo mismas, que se encuentran bien rodeadas de familia y amigos, a los que aman y a quienes entregan su tiempo y energías, y que además sacan todavía más tiempo y energías -porque el amor es expansivo- para cultivar plantas, plantar árboles, alimentar peces cada mañana, o asistir compasivamente a cachorros extraviados. Pero al mismo tiempo sabemos -porque hemos visto y leído- de torturadores que dan un dulce trato a los canarios que crían, y en ello encuentran un bálsamo para su conciencia, una vía de fuga del horror, una forma engañosa de seguir pareciéndose ante sí mismos presentables. Conocemos a personas que han sido abandonadas por los otros, ancianos que no son ya visitados por sus hijos, niños que se crían solos en las calles de las grandes ciudades. Todos ellos, con frecuencia, pueden encontrar refugio en el cariño de algún animal. Y, en última instancia, sabemos de inadaptados misántropos que darían la vida por su perro, porque en él ven sencillamente lo no-humano. El primero de los casos de consideración hacia los animales es el único que me parece perfectamente sano. En los otros tres la consideración hacia el animal deriva de un error moral en el trato entre humanos. En el caso del torturador y el misántropo son ellos mismos los que yerran, en el caso de las personas abandonadas, erramos los demás.

Los que buscamos el respeto hacia los animales y la evitación del sufrimiento como una forma de expansión del amor, del amor propio y del amor al prójimo y, en general, a todos los miembros de nuestra misma familia, la familia humana, vemos con recelo que la misma mano escriba a favor de la liberación animal y del infanticidio.

Quien no haya leído los textos de Singer es posible que dude de que un moralista reputado pueda combinar la sensibilidad más exquisita ante el sufrimiento animal y la más irresponsable de las cegueras ante el valor de la vida humana, especialmente de la vida de los más débiles. Pero así es. Sus textos son perfectamente explícitos, y me creo en la obligación de copiarlos aquí: "La vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé". La razón que ofrece Singer para respaldar este aserto es la siguiente:

Un bebé de una semana no es un ser racional y autoconsciente, y hay muchos animales no humanos cuya racionalidad (sic), autoconciencia (sic),

percatación, capacidad de sentir y cosas semejantes, exceden a las de un bebé humano de una semana, un mes y hasta quizá de un año.

Tras esta aproximación entre los animales no humanos (adultos, se supone) y los bebés humanos, se puede esperar que Singer emprenda una defensa de todos ellos, ya que ha demostrado una exquisita sensibilidad frente al sufrimiento animal, pero no es eso lo que sigue, sino un intento de justificación del infanticidio:

No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto⁷² (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos.

Puede causar inquietud adicional la poca claridad, es más, la ambigüedad calculada, de Singer en cuanto a la edad de los infantes que según él no merecen mayor protección. A veces habla de bebés y otras de niños. Menciona como edad "una semana", "un mes", "un año", e incluso "tres años":

Naturalmente, sería difícil decir a qué edad empieza un niño a verse como una entidad distinta que existe en el tiempo. Incluso cuando hablamos con niños de dos y tres años, es muy difícil, en general, obtener de ellos ninguna concepción coherente de la muerte.

A pesar de que Singer reparte generosamente la racionalidad y la autoconciencia, en contra de todos los datos de la psicología, entre cerdos y perros, se la niega a un niño normal de tres años, en contra de nuevo de todas las observaciones científicas y del sentido común. Pero aquietemos nuestro ánimo: Singer no pretende dejar desprotegidos a los niños de tres años, aunque, como hemos visto, sugiere que no sería ninguna catástrofe:

Claro que cuando lo que está en juego son los derechos, es preferible errar por el lado de la seguridad. Si se hubiera de legislar sobre este problema, probablemente sólo se negaría a los bebés el pleno derecho jurídico a la vida durante un periodo muy breve, tal vez un mes a partir del nacimiento.

Singer, que a estas alturas de su texto ya parece investido con poder sobre la vida y la muerte, se permite incluso señalar cuáles serían las circunstancias en las que "la matanza de un niño" sería permisible. Indudablemente, "se deberían imponer condiciones muy estrictas al infanticidio" ¿Cuáles?, ¿que se practique sin dolor? (recordemos que Singer es particularmente sensible al sufrimiento de los animales), ¿que los condenados estén gravemente enfermos o deformes? Pues no, ni siquiera eso. La única condición "estricta" que Singer pone al infanticidio es "que quienes están más próximos al niño no quieran que viva [...] Matar a un infante

⁷² Supongamos -aunque no lo dice- que se refiere a un adulto humano.

cuyos padres no quieran que muera es, por supuesto, un asunto totalmente diferente⁷³.

Singer tiene razón cuando niega que los propietarios de animales puedan decidir sobre la vida y la muerte de los mismos, como si éstos fueran meros objetos inanimados. Tanta y más razón tienen todos los que se oponen a la esclavitud, porque ningún humano puede ser propiedad de otro, nadie está legitimado para decidir sobre la vida y la muerte de otro ser humano (tampoco la pena de muerte es, en mi opinión, legítima). Pues bien, si no hubiésemos agotado ya a estas alturas la capacidad de asombro, todavía nos llamaría la atención que Singer atribuya la potestad de decidir la muerte de un niño a "quienes están más próximos" a él, como si el niño fuese un objeto inanimado de su propiedad. Aquí tenemos a un sedicente luchador por la liberación animal que, sin empacho, justifica el ejercicio de prerrogativas propias del estado de esclavitud sobre bebés humanos.

Es para mí un enigma por qué la comunidad de filósofos morales tiene todavía al autor de estas palabras como una autoridad.

Quizá el mejor comentario que se pueda hacer a las sórdidas afirmaciones de Singer sea ponerlas al lado de algunos textos de Hans Jonas:

El arquetipo clásico de toda responsabilidad [es] la de los padres por el hijo [...]. El concepto de responsabilidad implica el de deber, primero el de deber-ser de algo, después, el de deber-hacer de alguien en respuesta a ese deber-ser. Es prioritario, por tanto, el derecho intrínseco del objeto [...]. Sólo una exigencia inmanente al ser puede fundar objetivamente el deber. [Pero] se niega que de algún ente [...] pueda emanar algún deber [...]. Por eso es preciso un paradigma óntico en el que el "es" puramente fáctico coincida con un "debes" [...]: aquello que fue el comienzo de cada uno de nosotros, cuando no podíamos saberlo, pero que se nos manifiesta a la vista, si podemos mirar y saber [...], el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable "debes" al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás [...]. Tampoco es aquí cuestión de compasión, lástima u otro sentimiento cualquiera [...]. Estrictamente, lo que quiero decir es que en este caso el ser de un existente simplemente óntico contiene, de manera inmanente y evidente, un deber para otros, y también seguiría siendo así aun cuando la naturaleza no respaldara tal deber con poderosos instintos y sentimientos⁷⁴.

Singer concluye a favor del infanticidio (ni mira ni sabe), Jonas basa en la responsabilidad por el niño la fuerza de la responsabilidad moral. No cabe mayor contraste. Si las premisas de Singer en efecto llevan a las conclusiones que él extrae, tan absolutamente contrarias a la sensatez, es prueba suficiente de que son falsas. Lo mejor que le puede pasar a las

⁷³ Todos los textos de Singer están tomados literalmente de su obra titulada *Ética práctica* (Ariel, Barcelona, 1998), págs. 155-160.

⁷⁴ H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995. Págs. 215-216.

premisas utilitaristas de Singer es que el propio Singer haya errado a la hora de extraer consecuencias; mas habilidad lógica no le falta.

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, el buen trato a los mismos, evitar el que sean considerados torpemente como máquinas u objetos, evitar la perspectiva conductista que les niega mente y emociones, sin caer en las consecuencias, no antiespecistas, sino anti-humanistas y antihumanitarias de Singer. Yo creo que sí. Quizá para llamar la atención sobre el problema de la crueldad para con los animales haya venido bien una postura filosófica tan extravagante. Pero se debe y se puede buscar otro fundamento para abogar contra la crueldad, un fundamento que no nos comprometa necesariamente con el utilitarismo y el hedonismo, ni con la peculiar ontología empirista, y, sobre todo, que no nos conduzca al desprecio de la vida de los humanos más débiles. Necesitamos un fundamento articulado desde una cultura de la vida. De lo contrario, tras la liberación racial y de las mujeres, tras la liberación de los animales, tendremos que abordar la liberación de los humanos indefensos (como ya ha anticipado el filósofo Julián Marías). En el capítulo precedente creo haber sentado las bases para este respeto hacia los animales sobre posiciones filosóficas bien distantes de las de Singer y que no presentan el sesgo antihumanista (y antihumanitario) de las de éste. Por añadidura, las bases filosóficas que propongo, no niegan el valor intrínseco a los seres naturales carentes de sensibilidad, como hace el utilitarismo de Singer.

4.6. La dimensión intergeneracional de los problemas ambientales

En el caso de los problemas intergeneracionales, es decir, las obligaciones que supuestamente tenemos para con seres humanos que todavía no existen, nos encontramos también con intuiciones fuertes, como por ejemplo que debemos legar una tierra en buenas condiciones, y argumentos débiles. Está claro que la preservación del medio en ciertos casos puede ser una amenaza para el actual nivel de vida de algunos humanos, para el desarrollo del mismo y para la mejora en la injusta situación que sufren otros. Cuando se plantea este conflicto, las intuiciones sin argumentos y sin base filosófica sirven de poco. Pero, por otra parte, la tradición contractualista del pensamiento práctico moderno ilumina muy escasamente este tipo de situaciones no simétricas. Éticas pensadas para la convivencia de coetáneos libres e iguales poco nos dicen sobre la responsabilidad para con futuros seres humanos a los que nunca conoceremos y de los que nada nos cabe esperar. Éticas pensadas en términos de derechos poco nos dicen sobre nuestra conducta para con aquéllos que no pueden tener actualmente derechos pues no tienen siquiera existencia actual. Necesitamos, pues, un nuevo fundamento para las responsabilida-

des frente a futuras generaciones. En este sentido, y según mi opinión, lo más prometedor que se ha escrito son los textos del pensador alemán Hans Jonas, como he expuesto en el capítulo anterior.

Para Jonas el primer imperativo que debe regir nuestra acción es el llamado principio de responsabilidad: "Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra"⁷⁵. Si convertimos la tierra en un hábitat invivible estaremos tentados a pensar del siguiente modo: para vivir tan mal, mejor que no haya más humanos (como sucede en las más terribles ficciones literarias y cinematográficas; como les sucedió a los judíos en la Alemania que Jonas sufrió). O tal vez pensemos en modificar los genes o el cerebro de nuestros descendientes de forma que acepten las difíciles circunstancias que les legamos. Jonas nos dice que nuestra primera obligación es que siga habiendo humanidad, de modo que no podemos permitirnos el hacer un mundo en que tal humanidad, que debe existir, no pueda vivir dignamente. La manipulación genética o neuronal aunque sea a favor de una pretendida felicidad (al estilo de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley), no es una solución compatible con la dignidad.

La ética de Jonas se basa en el reconocimiento del valor objetivo de los seres vivos, y especialmente del hombre, valor objetivo que reclama cuidado. Nuestra primera obligación sería pues contribuir a que siga habiendo vida y en especial vida humana sobre la tierra, y que esta vida pueda ser propiamente humana, es decir que las futuras generaciones de humanos puedan atribuirse también deberes y considerarse libres. Lo que nos obliga no son los deseos de los futuros seres humanos, que nunca podremos prever, sino sus deberes, es decir, estamos obligados a legarles una situación en la que *puedan* atribuirse deberes.

Recordemos que el valor intrínseco de los seres genera deberes para nosotros, y que estos deberes son la base más sólida y evidente para la reclamación de derechos y libertades, para empezar de los derechos y libertades que nos permitan cumplir con nuestros deberes morales.

El principio de responsabilidad de Jonas es el mejor fundamento que puede obtener la ética ambiental en cuanto a nuestras obligaciones para con el futuro. Es más, sin una fundamentación objetiva del deber, sin el reconocimiento de que es mejor, en términos absolutos, que haya vida a que no la haya y que haya vida humana a que no la haya, siempre estará abierto "el argumento del judío": "para que vivan en una situación tan mala, mejor que no haya humanos". La única respuesta sana a este argumento es la responsabilidad que dicta: "como es bueno objetivamente que haya vida, y en especial vida humana, *debemos* obrar de modo que sea

⁷⁵ H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995, pág. 40.

ALFREDO MARCOS

posible en el futuro en buenas condiciones". Desde mi punto de vista no hay otra línea argumentativa que bloquee el que aquí he llamado "argumento del judío". En consecuencia, no hay ninguna otra línea argumentativa que otorgue fundamento racional a nuestra intuición de que no podemos vivir espléndidamente a costa de acabar con las posibilidades de continuidad de la vida. Pero muchos problemas siguen abiertos, pues habría que distribuir el riesgo con justicia no sólo entre distintas personas y naciones, sino también entre las sucesivas generaciones. Los criterios para hacer esta distribución no están dados, y los que todavía no tienen voz deberían hacerse presentes en la discusión de algún modo, quizá a través de nuestra conciencia moral. De nuevo concluimos que la legitimidad de nuestras decisiones tiene como condición necesaria que contemplan los intereses de la familia humana en su conjunto, en su dimensión espacial y temporal.

5. Propuestas para una ética ambiental

5.1. La ética como parte de la nueva conciencia ambiental

Somos una carga pesada para el mundo y los recursos apenas dan abasto; las quejas llegan de todas partes y las necesidades aumentan continuamente, pese a que la naturaleza ya no puede soportarnos. Debemos encarar los hechos y aceptar que el hambre, la enfermedad y las guerras y las inundaciones, ponen barreras a una humanidad que crece excesivamente⁷⁶.

Este párrafo no nos sorprendería en absoluto de no ser por su fecha de origen: fue escrito por Tertuliano, en su *De Anima*, allá por el año 200 d.C., cuando la tierra "soportaba" poco más de 300 millones de humanos, más o menos los que hoy viven en Norteamérica. Moraleja: la pregunta correcta no es "cuántos humanos", sino "cuántos humanos, con qué tecnología, con qué costumbres y con qué orden social". Dicho de otro modo, si pretendemos que la Tierra siga "soportándonos", y que podamos soportarnos los unos a los otros, tenemos que desarrollar armoniosamente la demografía, la tecnociencia, la ética y la política. En nuestros días la conciencia de la necesidad de esta armonía es ya ubicua y compartida por muchos. Podemos observar innumerables manifestaciones de dicha conciencia.

En el terreno político, vemos como en los últimos años han surgido instituciones y organismos dedicados al medio ambiente. Se han creado ministerios de medio ambiente en muchos países (en España la creación del Ministerio de Medio Ambiente data de 1996). En otros niveles de la administración aparecen organismos análogos, como concejalías o conse-

⁷⁶ Cit. en M.Gleich, D.Maxeiner, M. Miersch y F. Nicolay (eds.): *Las cuentas de la vida*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2000, pág. 230-1.

jerías de medio ambiente. También la Unión Europea, con su Agencia Europea de Medio Ambiente (AEMA), y los organismos internacionales han generado instituciones que se encargan de las cuestiones ambientales. La ONU ha puesto en funcionamiento el PNUMA (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente). La sociedad civil ha respondido vigorosamente en los países libres mediante la constitución de institutos y organizaciones con diversos grados de vinculación gubernamental, desde entidades directamente financiadas por gobiernos hasta organizaciones no gubernamentales orientadas a la protección del medio ambiente. Entidades como WWF/Adena, Worldwatch Institute, WCMC (World Conservation Monitoring Center), IUNC (World Conservation Union), Greenpeace o Ecologistas en Acción, son algunas de las que cuentan por su solvencia y seriedad, número de socios, antigüedad o capacidad de presión (características que no siempre van unidas).

Cabe destacar que, a través del concepto de "desarrollo sostenible" (en el que se funden ya las dimensiones demográficas, tecnocientíficas, éticas y políticas), se viene produciendo en los últimos años una convergencia en intereses y actuaciones de entidades cuyo fin es la protección de la naturaleza y otras orientadas hacia el desarrollo humano⁷⁷. La ONU dispone de un programa análogo a PNUMA, el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), cuyos resultados son de gran interés también para cuestiones ambientales.

Además ha ido creciendo la legislación promulgada por los estados, y proliferan diversos documentos, como convenios, declaraciones, directivas, medidas normativas y acuerdos en el ámbito internacional⁷⁸. La legislación comunitaria, internacional, nacional y de las comunidades autónomas referida al ambiente y a los seres vivos reunida en una obra relativamente reciente ocupa más de 2000 páginas a doble columna⁷⁹.

⁷⁷ Véase L.M. Jiménez Herrero: *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Pirámide, Madrid, 2000.

⁷⁸ Destacan en este sentido el *Convenio sobre Diversidad Biológica* (Nairobi, 1992), la *Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas* (Washington, 1973), la *Convención sobre la Conservación de Especies Migratorias de Animales Silvestres* (Bonn, 1979), el *Convenio de Basilea sobre el Control de los Movimientos Transfronterizos de Desechos Peligrosos y su Eliminación* (Basilea, 1989), *Convenio de Viena para la Protección de la Capa de Ozono* (Viena, 1985) y el *Protocolo de Montreal* (1987) sobre la misma cuestión, el *Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre Cambios Climáticos* (Nueva York, 1992), *Convención de Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación* (París, 1994), *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, Heritage* (1972), *Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar* (Montego Bay, 1982). A estos convenios hay que sumar una buena cantidad de *Acuerdos Multilaterales sobre el Medio Ambiente* (AMMAs). Especial importancia como elemento de referencia ha tenido la *Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo* (Río de Janeiro, 7 de mayo de 1992).

⁷⁹ F.González, I. Del Guayo y J.F. Pérez: *Código básico de derecho de la vida*, Eunsa, Pamplona, 1998.

No sólo los medios políticos se han hecho eco de la nueva conciencia ambiental, sino también diversas actividades profesionales mediante las que se produce, aplica o utiliza el conocimiento tecnocientífico: la propia investigación científica y tecnológica, la ingeniería y el urbanismo o la arquitectura, el derecho, la explotación agropecuaria, el comercio o la industria, están cada día más atentas a los criterios de impacto ambiental y de trato correcto a los vivientes (lo cual no quiere decir que la situación sea plenamente satisfactoria). Incluso los cuerpos de seguridad han desarrollado servicios especializados, como el Seprona (Servicio de Protección de la Naturaleza) de la Guardia Civil, y hasta los bancos y cajas de ahorro pulen su imagen pública incluyendo áreas de medio ambiente en sus fundaciones y obras sociales. También el arte ha acusado el crecimiento de la conciencia ambiental. La recuperación de la pintura naturalista o la presencia de la naturaleza en el cine son síntomas de ello⁸⁰.

De modo muy especial en el ámbito de la enseñanza y en el de la comunicación se han producido novedades relacionadas con la conciencia ambiental. Estas actividades, la educación y el periodismo ambientales, son al mismo tiempo efecto y causa de la conciencia ambiental.

Por lo que hace a la información ambiental⁸¹, se puede decir que es un terreno en el que confluyen dos características de las sociedades contemporáneas, la preocupación por los problemas ambientales y la valoración del conocimiento y la información. La confluencia de estas dos características ha dado lugar a un importante crecimiento de la información ambiental durante las dos últimas décadas. Si bien la información ambiental no tiene todavía la misma relevancia que la información política, económica o deportiva, sí es cierto que han aparecido canales de televisión temáticos especializados en naturaleza y medio ambiente, que proliferan los programas especializados en radio y televisión y que se ha incrementado el número de las revistas medioambientales, desde las más divulgativas a las más técnicas⁸². Los nuevos canales de la información tampoco son ajenos a este crecimiento de los contenidos ambientales, que se exponen ya en un buen número de páginas *web*. Incluso los medios de información general dedican cada vez más tiempo y espacio a la informa-

⁸⁰ La revista *La Tierra* ha publicado recientemente un número dedicado casi monográficamente a la naturaleza en el cine (nº 32, diciembre de 2000). La naturaleza es mucho más que un mero escenario en películas como *Memorias de África*, *Gorilas en la niebla*, *Dersu Uzala*, *La misión*, *Río Salvaje*, *Nanuk el esquimal*, *El oso*, *Parque Jurásico*, *Los santos inocentes* o *El abuelo*. En algunas de ellas podemos detectar un tratamiento cinematográfico de problemas de ética ambiental.

⁸¹ Un buen informe sobre este tópico puede verse en *Revista de divulgación y formación medioambiental*, diciembre de 2000.

⁸² Entre las de periodicidad mensual se pueden citar, por orden de antigüedad: *Quercus*, *Natura*, *Ecosistemas*, *Biológica* y *La Tierra*. Existen otras de diferente periodicidad como *El Ecológico* y *World Watch*.

ción ambiental en espacios no especializados, como por ejemplo los informativos generales o los programas sobre agricultura, en los que el medio ambiente aparece con frecuencia como noticia⁸³. En particular, la comunicación del riesgo, muy vinculada a la información ambiental, se ha convertido casi en una subespecialidad del periodismo ambiental y tecnocientífico.

Por su parte, la educación ambiental es algo más que una materia escolar añadida, se trata de una forma de pensamiento que ha ido adquiriendo vigor en muchos países desde los años setenta⁸⁴. Desde entonces hasta hoy esta cuestión ha sido tratada en diferentes foros internacionales⁸⁵. Concretamente en España los inicios de la educación ambiental coinciden con la transición democrática y se va institucionalizando durante los años ochenta. En esta época aparecen granjas-escuela, aulas de naturaleza o centros de interpretación de la naturaleza. En la región desde la que escribo, se pueden citar como centros pioneros y ejemplares el CNEAM (*Centro Nacional de Educación Ambiental*, situado en Valsain, Segovia, que actualmente depende del Ministerio de Medio Ambiente) y el *Coto Escolar de León* (dependiente del Ayuntamiento de León), en el que han recibido educación ambiental miles de niños.

La L.O.G.S.E. (aprobada en 1990) da reconocimiento oficial a la educación ambiental al incorporarla como una de las llamadas materias transversales. A lo largo de los noventa se abre un proceso de reconsideración crítica de la educación ambiental. Básicamente esta crítica afecta a dos cuestiones. Por un lado se estima que la educación ambiental no puede ir dirigida sólo a los niños en edad escolar, sino a también a los adultos, y por otro, se insiste en que no se puede fiar todo a la educación ambiental, que es tan sólo una parte en la compleja solución de los problemas que afrontamos. Desde luego la escuela es parte de la solución en materia ambiental, pero no puede ser, sin más, *la* solución. Además, la incorporación al currículum escolar de nuevas materias, acordes con la sensibilidad de la época, debe hacerse con la necesaria prudencia, de modo que no entorpezca los objetivos prioritarios y tradicionales de la

⁸³ El noticiario nocturno de *La 2*, es un buen ejemplo de incorporación de la perspectiva ambiental a los contenidos generales y de un tratamiento equilibrado y atento de las noticias ambientales. En las grandes cadenas de radio, como la *COPE* o la *SER* o *Radio Nacional* (especialmente en *Radio 5*), los contenidos ambientales están cada vez más presentes en la información general o en los espacios de información tecnocientífica y agropecuaria.

⁸⁴ Sobre educación ambiental puede verse: S. Calvo y J.A. Corraliza: *Educación ambiental: concepto y propuestas*, CCS, Madrid, 1994; F. Aramburu: *Medio Ambiente y educación*. Síntesis, Madrid, 2000; y la revista *La Tierra*, nº 25, mayo de 2000.

⁸⁵ *Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Humano* (Estocolmo, 1972), *Coloquio Internacional sobre Educación Ambiental* (Belgrado, 1975), *Conferencia Intergubernamental sobre Educación relativa al Medio Ambiente* (Tbilisi, 1977), *Congreso Internacional de Educación y Formación sobre Medio Ambiente* (Moscú, 1987), *Conferencia Internacional Medio Ambiente y Sociedad: Educación y Sensibilización para la Sostenibilidad* (Tsalónica, 1997).

escuela. Fruto de este proceso de reflexión aparece ya casi en el año 2000 el *Libro Blanco de la Educación Ambiental en España*⁸⁶. Entre otras cosas, este libro blanco propone potenciar los temas de educación ambiental no sólo en la educación obligatoria, sino también en el bachillerato y la Formación Profesional y en la Universidad, e integrar la educación ambiental también en la educación de adultos, en las empresas y en la propia administración. En el nivel universitario se imparten desde hace unos pocos años los estudios de Licenciado en Ciencias Ambientales, así como cursos de extensión universitaria, de postgrado y masters sobre gestión medioambiental, de fauna y espacios naturales, de residuos, de recursos forestales, o sobre evaluación de impacto ambiental.

En las primeras líneas de este apartado citaba un texto de Tertuliano. Él creía, en el año 200 d. C., que la población de humanos estaba tocando el límite de la sostenibilidad. Hoy día esa conciencia es mucho más aguda y está más extendida. Afecta, como hemos visto, a casi todas las actividades humanas. Pero nuestra visión es mucho más compleja que la de los antiguos. Hoy sabemos que con un mejor conocimiento tecnocientífico, la misma Tierra puede dar cobijo a muchos más humanos. Y en los últimos años nos hemos percatado de que las soluciones tecnocientíficas deben ir de la mano de cambios en nuestras costumbres, y de una distribución más justa de los recursos y de los riesgos. En definitiva, una de las ideas propias de la conciencia ambiental contemporánea es la necesidad de un cambio de valores. Existe un acuerdo muy general en que el objetivo debe ser el desarrollo sostenible. No tenemos por qué renunciar a un aumento progresivo de los niveles de bienestar. Por eso hablamos de desarrollo. Pero desarrollo sostenible, compatible con un entorno natural saludable y con los intereses de las generaciones futuras. Todo ello sabemos que no será posible sin un cambio de carácter ético, sin una nueva cosmovisión, una nueva jerarquía de valores y un concepto de buena vida adecuado. Quizá fue Aldo Leopold el primero en poner de manifiesto esta convicción, pero hoy día la encontramos expresada en medios de comunicación, en la literatura sobre educación ambiental, en los informes de los organismos internacionales y de las ONGs, en la misma legislación ambiental... Se trata, en definitiva, de una idea comúnmente aceptada. Sin embargo, los nuevos valores no pueden ser sin más impuestos, ni por la fuerza ni por la moda social ni por una instrucción escolar mal entendida. Sólo si los captamos como razonables y fundados podemos aceptarlos como algo más que una moda o una imposición. En este sentido, el fundamento filosófico de los valores ambientales es imprescindible.

⁸⁶ *Libro Blanco de la Educación Ambiental en España, en pocas palabras*. Ministerio de Medio Ambiente. Madrid, 1999.

Un especialista en educación ambiental, como Francisco Aramburu se pregunta atinadamente: "¿Son los valores ambientales el bucle melancólico de una utopía postindustrial o la manifestación de una racionalidad emergente?"⁸⁷. La respuesta, en gran medida depende de nosotros, de que seamos capaces de fundar razonablemente, sobre una nueva sabiduría, estos valores. Sabemos, por cruda y amarga experiencia, del peligro que tienen las utopías y los bucles melancólicos. Sería absurdo, temerario e ineficaz convertir la conciencia ambiental en una amenaza más para las libertades individuales, en una fuente de imposiciones políticas de dudosa legitimidad, y en la medula de una nueva forma de manipulación escolar. Por eso no podemos aceptar la conciencia ambiental sin la lucidez crítica de la filosofía. Veamos, pues, cuál ha sido la reacción del pensamiento filosófico ante la crisis ambiental, y qué líneas de fundamentación o justificación ha propuesto.

5.2. Una ordenación de las líneas de pensamiento en ética ambiental

Recorreremos, en lo que resta de este capítulo, las diversas líneas de pensamiento ético que hasta el momento se han ocupado de cuestiones ambientales. Para empezar deberíamos introducir algún criterio de ordenación de las mismas. Se suele aceptar que las distintas líneas de pensamiento ético-ambiental se distribuyen a lo largo de un eje, desde las más antropocéntricas, hasta las más anti-anthropocéntricas. En un extremo estarían los que sólo reconocen valor el ser humano y piensan que el resto de los seres están sencillamente para el servicio del hombre. En el otro extremo situaríamos a los que piensan que el valor reside en el todo, incluso más allá de los seres vivos, en la naturaleza en su conjunto, dentro de la cual el ser humano es uno más, sin especial importancia ni valor. Algunos autores prefieren distinguir, dentro del campo del antropocentrismo, el radical, extremo o fuerte y el moderado. Sin embargo, en mi opinión esta terminología puede inducir a error, pues realmente existe tanta diferencia entre el llamado antropocentrismo fuerte y el llamado antropocentrismo moderado que no es justo ponerlos bajo el mismo rótulo. Desde mi punto de vista, entre el llamado antropocentrismo fuerte y el llamado anti-anthropocentrismo se abre un ancho espectro que podríamos denominar *humanismo*. El llamado antropocentrismo fuerte proclama el valor intrínseco del ser humano (frecuentemente sólo de un grupo de seres humanos) *frente* al valor meramente instrumental del resto. El llamado anti-anthropocentrismo proclama el valor intrínseco de los sintientes, de los seres

⁸⁷ F. Aramburu: *Medio Ambiente y educación*. Síntesis, Madrid, 2000; y la revista *La Tierra*, nº 25, mayo de 2000, pág. 169.

vivos, de la biosfera o de la Tierra *frente* al valor limitado del ser humano. A diferencia de ambos, el humanista aboga por el reconocimiento del valor inmenso del ser humano *junto* al del resto de los seres, en continuidad con el mismo, así como de la legitimidad del ser humano para intervenir cuidadosamente sobre la biosfera, para *humanizar* su entorno.

Entre los llamados anti-anthropocentristas también hay diferencias tan notables que recomiendan diversificar la terminología. Hay líneas de pensamiento que son realmente anti-anthropocéntricas (y en cierto sentido lo son incluso los humanistas), mientras que otras son más bien anti-humanistas, y en ciertos pensadores extremos, como Singer, Callicott o algunos defensores de la *Deep Ecology*, incluso directamente anti-humanas y anti-humanitarias. Además, una vez que el ser humano sale del centro de la ética, las propuestas para llenar de nuevo ese espacio central son bien diversas. Hay quien cree que lo importante son los sintientes, otros opinan que todos los vivientes, otros que los ecosistemas, la biosfera en su conjunto o incluso la Tierra con todos sus componentes vivos y no vivos. Por último, en tiempos recientes se da una tendencia evidente a la fusión entre pensamiento ecológico y social. De ahí han surgido líneas de reflexión como el ecofeminismo y la ecología social. Este último grupo es muy heterogéneo y, aunque ajeno al antropocentrismo, no se podría ubicar en el bloque del anti-anthropocentrismo. Incluso en algunos pensadores sería más propio hablar de sociocentrismo.

En consecuencia, presentaré las líneas de pensamiento en ética ambiental bajo las siguientes agrupaciones: antropocentrismo (5.3); biocentrismo, ecocentrismo, Ética de la Tierra y *Deep Ecology* (5.4.); ecología social y ecofeminismo (5.5.); humanismos: utilitarismo ambiental, ética de la responsabilidad, ética ambiental cristiana y ética ambiental aristotélica (5.6.).

5.3. El antropocentrismo

El antropocentrismo proclama el primado absoluto del hombre sobre la naturaleza, y su derecho a la *dominación* de la misma. Niega cualquier carácter moral a la relación entre el hombre y el resto de los seres naturales. Por el contrario, el humanismo está fundado sobre la idea de *cuidado* de la naturaleza, que no excluye su utilización para la buena vida del ser humano, y admite que las relaciones del hombre con otros seres naturales pueden tener carácter moral. Con frecuencia se critica al humanismo atribuyéndole injustamente ideas que sólo defiende el antropocentrismo. Éste a veces también es llamado ética del *cow-boy*, o ética de frontera, pues básicamente busca la conquista, colonización, urbanización y explotación de lo que quede de salvaje. El único valor que concede a la natura-

leza es de carácter económico, para la satisfacción de las necesidades humanas, y reconoce el derecho absoluto del hombre sobre la naturaleza, en la confianza de que habrá solución tecnológica para cualquier problema ambiental.

De hecho raramente se articulan y defienden estas ideas de modo explícito, y menos en ámbitos académicos, ya que no encajan en lo que se considera políticamente correcto. No hay que olvidar que lo políticamente correcto actúa en el mundo académico como una forma de censura sutil y potente que incluso se interioriza en autocensura. Sin embargo, a pesar de la ausencia de una defensa teórica del antropocentrismo, resulta una ideología popular todavía muy extendida y asumida de modo no muy consciente. No es extraña esta actitud en personas cuya relación con la naturaleza ha sido dura, en gentes, las más de las veces pertenecientes a las capas más populares, que han conocido bien el lado amargo de la misma. En otro sentido, el antropocentrismo actúa frecuentemente como una guía práctica, por ejemplo, en la producción industrial o agropecuaria. Las prácticas antropocéntricas empleadas por algunas empresas no siempre son llamativamente brutales. Es más, algunas veces son compatibles con un cierto barniz ecológico que las hace socialmente respetables.

5.4. Biocentrismo, ecocentrismo, Ética de la Tierra y *Deep Ecology*

Los pensadores de este grupo se caracterizan por abogar en pro de una extensión de la consideración moral a seres distintos de los humanos. Los animales superiores, todos los vivientes, incluso todos los seres naturales pueden ser relevantes desde el punto de vista moral. Hay una segunda característica que comparten todos ellos: critican las posiciones antropocéntricas y no aceptan que la pertenencia a la especie humana pueda servir como criterio de discriminación moral. Existe una tercera característica compartida, de menor trascendencia desde el punto de vista filosófico, pero que merece ser señalada por su importancia cultural y social, se trata de la pertenencia de casi todos los pensadores de este grupo al ámbito anglosajón.

5.4.1. *El biocentrismo*

Algunos críticos del antropocentrismo, como Singer o Regan, proponen extender la consideración de relevancia moral también a todos los seres sintientes, a todos los que sean capaces de sufrimiento, incluso de deseos y frustraciones⁸⁸. Son, por tanto, parcialmente biocentristas. Las

⁸⁸ Puede verse Peter Singer: *Liberación animal*. Trotta. Madrid, 1999; T. Regan: *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983.

tesis de Singer han sido ya suficientemente expuestas en el apartado 4.5.. Allí también puse de manifiesto las críticas que desde mi punto de vista merecen. Pero este biocentrismo incompleto de Singer y Regan también ha recibido críticas por parte de los biocentristas más radicales (como Taylor) y de los ecocentristas (como Rolston) por dejar fuera de la consideración moral directa a muchos seres vivos que son incapaces de sufrimiento o frustración, y también a otras entidades como ecosistemas o especies. La extensión del círculo moral a los animales superiores, e incluso a los sintientes en general, les parece escasa tanto a Taylor como a Rolston:

La cuestión -afirma Holmes Rolston- no es tan simple como pensaba Bentham. No es si [los animales] pueden razonar, o si pueden hablar o incluso si pueden sufrir. La cuestión es si la naturaleza, en el nivel de la vida sintiente, es un juego apasionado [...]. Los sufrimientos, placeres, intereses y bienestar de los animales individuales son una parte, pero sólo una parte, de las consideraciones en una ética ambiental⁸⁹.

En segundo lugar, los biocentristas más radicales (a los que de ahora en adelante denominaré sencillamente biocentristas) entienden las ideas de Singer y de Regan como una mera extensión de las ideas éticas tradicionales. De hecho, es bien evidente que Singer ensaya una forma extendida del utilitarismo hedonista tradicional para afrontar algunos problemas morales de nuestra relación con los animales, y poco tiene que decir directamente de cuestiones como la contaminación o el cambio climático. Por el contrario los biocentristas proponen una reforma mucho más radical de la ética, un nuevo pensamiento ético integral, que afronte todos los problemas ambientales, que incluya hasta una nueva idea de lo que es la buena vida. El logro de una reforma de tal calado nos obligará a ir más allá del territorio de la ética. Así, el biocentrismo se convierte en algo más que una ética ambiental, en una nueva *filosofía ambiental* que comprende una metafísica, una epistemología, una estética y una filosofía política. Como se ve, aquí hay un programa que desborda con mucho el horizonte de nuestras relaciones con los animales capaces de dolor.

Veamos, ahora en clave positiva, cuáles son las propuestas de los biocentristas. El primero y más básico de sus objetivos consiste en desarrollar una filosofía desde la que se reconozca el *valor intrínseco* de las entidades naturales vivas, no sólo sus valores instrumentales.

Uno de los precedentes de la ética biocéntrica lo tenemos en los escritos de Albert Schweitzer (1875-1965)⁹⁰, quien dedicó parte de su vida al servicio de la medicina en lugares remotos y aislados de África. Su ética se podría compendiar en la expresión "reverencia por la vida". Según él,

⁸⁹ H. Rolston III: *Environmental Ethics. Duties to and Values in Natural World*. Temple University Press, Philadelphia, 1988. Pág. 93.

⁹⁰ Véase Des Jardins: *Environmental Ethics*, Wadsworth, Belmont, 1997, págs 130-131

ésta sería la actitud correcta del ser humano hacia la naturaleza. La base, al menos desde el punto de vista biográfico, de esta ética se halla en lo que el propio autor califica como una experiencia mística habida durante uno de sus desplazamientos por un río africano. En esta situación uno puede entender directamente el valor de los seres vivos, de la vida en sí misma y por sí misma, con independencia de toda finalidad humana. Cier- to es que a veces hay quien puede sentir sin más el valor de los seres vivos, y que la experiencia mística, en este terreno como en otros, ha de ser vista por los que somos ajenos a la misma, con todo respeto y consi- deración. Pero a la hora de establecer las bases filosóficas de la ética ambiental necesitamos algo distinto. ¿Cómo podríamos establecer sobre bases racionales, no sólo sentimentales o intuitivas o místicas, la *naturale- za intrínseca del valor* de los seres vivos?

Antes de intentar la respuesta, parece necesario hacer una observa- ción. Aquí se trata del *valor* de los seres vivos, no de sus *derechos*. La consideración moral para con los vivientes, la actitud de respeto o reve- rencia por la vida y nuestros deberes en este sentido, derivan, según bio- centristas como Taylor o Goodpaster⁹¹, no de los derechos de los vivien- tes, sino de su valor. Uno puede negar que los vivientes no humanos tengan derechos y, aun así, reconocerles valor y relevancia moral, y reco- nocer, en consecuencia, que tenemos deberes para con ellos. Hay que notar que del hecho de que los vivientes tengan intereses propios no se sigue sin más que tengan derechos. Los derechos son considerados más bien como intereses que han tenido un reconocimiento de legitimidad en el seno de un sistema de reglas capaz de resolver los conflictos entre derechos que se oponen. Es más, para solucionar los problemas ambien- tales no es imprescindible reconocer dudosos derechos a todos los vivien- tes, sino que es suficiente con disponer un deber de respeto por parte del hombre. Jesús Mosterín entiende que la solicitud de derechos para los animales (por ejemplo en el *Proyecto Gran Simio*) no supone un compro- miso con la naturaleza intrínseca de esos derechos, sino la adopción de una retórica socialmente conveniente⁹².

Podemos pasar ahora a la cuestión del valor intrínseco de los orga- nismos individuales. De ellos afirma Paul W. Taylor, uno de los más desta- cados biocentristas, que son "centros teleológicos de vida", lo cual les otorga un valor intrínseco: "Nuestra concepción de cada organismo como un centro teleológico de vida es tanto como nuestro reconocimiento de la realidad de su existencia como un individuo único, que persigue su propio bien a su propio modo". Una profunda conciencia de este hecho nos permite ver cada

⁹¹ K.E. Goodpaster: "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, 75/6, Junio, 1978, págs.: 308-325.

⁹² J. Mosterín: *¡Vivan los animales!*. Debate, Madrid, 1998.

organismo como el individuo que es, y conseguir un "entendimiento pleno del punto de vista definido por su propio bien. Entonces podemos adoptar el compromiso moral de respeto por dicho organismo"⁹³.

Para acabar de perfilar las ideas de los biocentristas hay que añadir que son opuestas a la consideración de superioridad del ser humano⁹⁴. El centro de la moral debe ser la misma vida, el respeto o reverencia por ella, y no el ser humano, que es uno más de entre los vivientes. De ahí se sigue que la resolución de conflictos de intereses debe hacerse en función de la importancia de los intereses, no de la importancia de los seres implicados en el conflicto. De hecho el biocentrismo niega cualquier gradualidad en cuanto a la importancia de los seres vivos⁹⁵. Si no es más importante el ser humano, tampoco lo son los sintientes, o los animales llamados superiores. Cuando hay conflicto sólo nos queda estimar la importancia de los intereses en conflicto. Taylor aporta una serie de cinco principios que pretenden ser una guía para la resolución justa de conflictos⁹⁶. El primero de estos principios es el de autodefensa. Si está en peligro la propia vida o salud, entonces es lícito eliminar o dañar a aquél que la amenaza. Por ejemplo, es lícito para un ser humano el tratar de acabar con los microorganismos patógenos que le invaden o disparar a un animal que le ataca. Los otros cuatro principios (proporcionalidad, mal menor, justicia distributiva y justicia retributiva) tratan de dirimir conflictos menos graves. Se basan en la distinción entre *intereses básicos* e *intereses no básicos*. Cuando está en juego un interés básico y uno no básico debe ceder el segundo, con independencia de quién sea el interesado. Por ejemplo, no sería justo matar reptiles para hacer bolsos con su piel. En cualquier caso, cuando los intereses son compatibles, deben atenderse causando el menor mal posible a todas las partes (tanto humanos como no humanos) y de modo justo (cargas y beneficios deben distribuirse imparcialmente, sin discriminar en función de la condición humana de alguna de las partes en conflicto). Incluso, en caso de que hayamos cometido injusticia, debemos retribuir por el daño injusto causado.

5.4.2. *El ecocentrismo*

A pesar de que el biocentrismo extiende apreciablemente el ámbito de la consideración moral y supone, en sus versiones más completas, un

⁹³ P.W. Taylor: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton, 1986, págs. 128-9.

⁹⁴ Véase P.W. Taylor: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton, 1986, págs. 129 y ss.

⁹⁵ Rolston hace alguna salvedad. Cree que los seres capaces de darse cuenta de su propio bien tienen más valor.

⁹⁶ Véase P.W. Taylor: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton, 1986, págs. 263-306.

cambio filosófico profundo, ha sido criticado por limitado e individualista. El énfasis que hace Taylor en el valor de los organismos individuales, cada cual en pos de su propio fin, tiene como efecto que se fije más en las relaciones conflictivas. Su ética corre el riesgo de deslizarse hacia una colección de indicaciones procedimentales para la resolución justa de conflictos entre individuos. Se pierden de vista así las relaciones ecosistémicas de cooperación y dependencia mutua. Según Taylor no tenemos deberes directos para con los ecosistemas, las especies o los seres naturales no vivos.

En vista de las limitaciones del biocentrismo algunos pensadores, como Holmes Rolston o Lawrence E. Johnson⁹⁷ han optado por filosofías más holistas y, en consecuencia, éticas más inclusivas que reconozcan relevancia moral también a las entidades supraindividuales, como los ecosistemas. Estas posiciones pueden denominarse ecocentristas. El ecocentrismo se inspira, obviamente, en la ciencia de la ecología, y en las entidades y relaciones que ésta nos ha ayudado a conocer y a apreciar.

El ecocentrismo es algo más que una teoría ética. Al igual que el biocentrismo constituye una filosofía ambiental muy abarcadora: una metafísica que nos habla del estatuto ontológico de las especies, de los ecosistemas, de los procesos y relaciones que se dan en la naturaleza; una epistemología que tiene que afrontar el problema del tránsito de lo descriptivo a lo normativo, pues una ética basada en una ciencia, como la ecología, tiene que saber dar respuesta a la objeción de falacia naturalista; una estética que contribuya al reconocimiento del valor intrínseco de ciertas entidades naturales que apreciamos como bellas; y una filosofía política que discuta la legitimidad de actuaciones a favor de las entidades naturales y la justicia ambiental. Se trata, en definitiva, de un intento de salida de los esquemas intelectuales más propios de la modernidad y de una auténtica refundación filosófica de nuestra cultura.

La gama de valores que se pueden reconocer en los vivientes y en los ecosistemas es, para los ecocentristas, muy extensa, y no se limita a los valores más materialistas o economicistas. Por ejemplo, Rolston⁹⁸ recorre los valores de la naturaleza, desde los más obvios y materiales, pues es valiosa para nuestra mera supervivencia, pasando por los valores económicos y recreativos, hasta los valores espiritualmente más elevados, como los epistémicos o estéticos. Pero aun estos valores podrían ser vistos como meramente instrumentales. Todo lo espirituales y elevados que se quiera, pero instrumentales. Frente a ellos, los valores más materiales y económicos siempre presentan la ventaja de que parecen más

⁹⁷ L.E. Johnson: *A Morally Deep World*. Cambridge University Press, 1991; H. Rolston: *Environmental Ethics*. Temple University Press, 1988.

⁹⁸ H. Rolston III: *Environmental Ethics. Duties to and Values in Natural World*. Temple University Press, Philadelphia, 1988. Págs. 3-26

objetivos y cuantificables. En consecuencia, si reconocemos en la naturaleza tan sólo valores instrumentales, cuando entran en conflicto los unos con los otros, cosa que a menudo sucede, ganarán siempre los más materiales, los aparentemente más objetivos y cuantificables. Así, entre la preservación de la armonía de las relaciones ecosistémicas o de la belleza paisajística y la obtención de un mayor rendimiento industrial, está claro de qué lado caerá la decisión.

Los defensores de una ética ecocéntrica parten de la constatación de los daños que realmente hemos causado a los seres vivos y a los ecosistemas. La propia magnitud de los mismos, la explotación abusiva de la naturaleza, es ya una indicación clara, para cualquier persona sensible, de que algo anda mal. Tenemos la clara intuición de que es así, de que estamos acabando con entidades valiosas por sí mismas, con independencia del valor que tengan para nosotros.

Pero hay que reconocer que resulta difícil establecer el valor intrínseco de entidades supraindividuales como los ecosistemas. En cualquier caso, se trata de una cuestión empírica, es decir, habrá que mostrar que estas entidades tienen un grado de integración próximo al de los organismos individuales, que realmente son unidades individuales ellas mismas, y que también poseen sus fines propios, que también son "centros teleológicos de vida".

Ahora se percibe con claridad en qué medida la ética ambiental ecocéntrica depende de la ecología. Necesitamos estudios empíricos que muestren el grado de integración de las entidades supraindividuales. De ello depende su consideración moral. Por supuesto, los ecosistemas tienen valor indirecto en tanto que soportan la vida de los vivientes individuales, humanos y no humanos. Pero el ecocentrismo afirma algo más, afirma que los ecosistemas tienen también valor intrínseco, y merecen consideración moral por sí mismos, y que los humanos tenemos deberes para con ellos⁹⁹.

Otro tanto entienden los ecocentristas que se puede decir de otras entidades supraindividuales, como las especies y las poblaciones. Desde mi punto de vista, no obstante, en el caso de las especies no tratamos sólo una cuestión empírica, sino problemas conceptuales complejos. Para muchos -entre los que me incluyo- las especies, a diferencia de los organismos, los ecosistemas o las poblaciones, no son siquiera entidades concretas, sino conceptos abstractos, que sólo pueden tener un valor indirecto. Parece que un biocentrista que pretenda reconocer valor intrínseco a las especies debería empezar por aceptar su condición de indivi-

⁹⁹ Véase H. Rolston III: *Environmental Ethics. Duties to and Values in Natural World*. Temple University Press, Philadelphia, 1988. Págs. 160 y ss.

duos. No obstante, el estatuto ontológico de las especies es, como mínimo, un asunto muy problemático¹⁰⁰.

5.4.3. La Ética de la Tierra

El origen de esta corriente está en la obra de Aldo Leopold (1887-1948), *A Sand County Almanac*¹⁰¹, publicada en 1949; un texto pionero por su contenido e incluso hermoso en su forma literaria. Leopold fue antes que nada un ecólogo, uno de los fundadores de esta ciencia, y un observador apasionado, compasivo, cuidadoso e irónico de la naturaleza. Y un magnífico profesor, según las noticias que he podido recoger. Sin embargo, no creo que pueda ser considerado en ningún sentido como un filósofo sistemático. Su obra hace vibrar ante nuestros ojos las enmarañadas relaciones ecológicas entre los vivientes, y entre éstos y la parte no viva de la naturaleza. Sus escritos suenan como la mejor prosa de los grandes naturalistas, pueden recordarnos los hermosos relatos de Darwin sobre su viaje en el *Beagle*. La simpatía poética con la que mira a la naturaleza le permite relativizar la importancia, a veces dramática y grandilocuente, que nos damos los humanos. Su conocimiento profundo de las relaciones ecológicas le habilita para rebajar un ápice los humos del individualismo: *también* hay verdad y ser en el todo y en las relaciones, no sólo en las sustancias individuales. Su arma es la ironía y a veces la ternura. Pero se ve que no todos sus lectores están dispuestos a entrar en este juego. Los hay que odian el *también* y prefieren el *sólo*. Cuestión de adverbios. Algunos se han empeñado en convertir en axiomas las máximas de Leopold, y en letra dura sus cimbreantes metáforas. Visto así, sin gracia y a la letra, nos sale un misántropo ecototalitario.

Verdad es que Leopold insiste en la realidad de la "comunidad biótica", formada por la materia orgánica y no orgánica y por todos los vivientes. Ciertamente llegó a escribir que "algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario"¹⁰². Para él serían legítimos sólo los comportamientos que no interfiriesen con el profundo equilibrio de las conexiones naturales entre los seres. Dentro de este marco el hombre es considerado sólo como un ser más. Un ser, eso sí, cuya acción puede ser justa o injusta. Pero también es cierto que esta frase, tan frecuentemente citada, tiene un contexto pertinente para su interpretación. Intentaré dar

¹⁰⁰ Véase en este sentido el apartado 3.7., Marcos (1993) y Marcos (1996, apartado 4. 3.).

¹⁰¹ A. Leopold: *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press, 1949. Existe traducción al español de una parte significativa de esta obra: A. Leopold: *Una ética de la tierra*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.

¹⁰² A. Leopold: *Una ética de la tierra*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, pág. 155 (he introducido alguna modificación de estilo en la traducción).

una idea del mismo. El párrafo en el que aparece la frase antes citada reza como sigue:

El pivote que habría que mover para poner en marcha el proceso de evolución que conduciría a una ética de la tierra es simplemente éste: dejar de pensar que el uso adecuado de la tierra es sólo un problema económico. Examinar cada cuestión en términos de lo que es correcto desde el punto de vista ético y estético, *además* de lo que conviene económicamente. Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario¹⁰³.

No parece que haya aquí ningún intento de poner los individuos al servicio del todo, y menos los humanos al servicio de la Tierra, sino más bien de llamar la atención sobre ciertos valores olvidados de la relación entre el ser humano y la naturaleza. No niego, sin embargo, que la fórmula concreta con la que se cierra el párrafo pueda ser desafortunada. Pero veamos algún pasaje del mismo libro donde la ironía es manifiesta. Está hablando del anillado de pájaros, concretamente de paros carboneros, que Leopold llevó a cabo durante más de una década para establecer su demografía y longevidad:

El sexto invierno, 65290 no apareció, y su ausencia en las cuatro siguientes campañas ha confirmado el veredicto de "desaparecido en combate". A pesar de todo, 65290 fue el único [...] que se las ingenió para sobrevivir durante cinco inviernos. 3 duraron cuatro años, 7 sobrevivieron tres años, 19 alcanzaron los dos años, y 67 desaparecieron después del primer invierno. Por tanto, si yo me dedicara a venderles seguros de vida a los paros carboneros, podría calcular la prima con total garantía. Pero se plantearía el problema siguiente: ¿en qué moneda pagaría a las viudas? Me imagino que con huevos de hormiga [...] Parece -especula aquí Leopold sobre las causas de muerte- que el tiempo atmosférico es el único asesino tan desprovisto de humor y de sentido de las dimensiones como para matar a un paro carbonero. Sospecho que en la Escuela Dominical de los paros carboneros se les enseñan dos pecados mortales: no te meterás en lugares ventosos durante el invierno y no te mojarás antes de una ventisca¹⁰⁴.

La ética de la tierra de Aldo Leopold constituyó una valiente y temprana crítica al antropocentrismo (a lo que se suele llamar antropocentrismo fuerte), al optimismo tecnológico ingenuo, a los valores materialistas de una sociedad volcada en el consumo, inconsciente de los límites, ignorante de su inserción ecológica.

¹⁰³ A. Leopold: *Una ética de la tierra*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, pág. 155 (cursiva añadida: cuestión de adverbios).

¹⁰⁴ A. Leopold: *Una ética de la tierra*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, pág. 113-4. A veces da la impresión de que Leopold, y otros ecocentristas, critican el llamado antropocentrismo, pero caen de bruces en el más ingenuo antropomorfismo. Entiendo que sólo una lectura en clave irónica puede salvar a Leopold de esta crítica.

Jorge Riechmann, el editor de la obra de Leopold en español, afirma: "yo veo a Leopold más bien en ese terreno común existente entre el antropocentrismo moderado y el biocentrismo débil"¹⁰⁵. Creo que ésta es una interpretación correcta de la posición de Leopold, que no es, en ningún caso, un antihumanista. Es verdad, sin embargo, que resulta difícil edificar una auténtica visión filosófica sobre la ironía y la denuncia de Leopold. Cuando se intenta se corre el riesgo de llegar a conclusiones morales paradójicas y amenazadoras para la dignidad del ser humano. Un ejemplo claro de este deslizamiento lo encontramos en la obra Baird Callicot, uno de los discípulos de Leopold. En los escritos tempranos de Callicot podemos apreciar el más crudo totalitarismo ecológico adobado con toda suerte de afirmaciones misantrópicas. En honor de Callicot hay que reconocer que más tarde ha llegado a desdecirse de sus asertos más desafortunados¹⁰⁶. De todos modos, la interpretación filosófica que Callicot hace de Leopold sigue siendo tendente al ecototalitarismo (bajo el nombre de "holismo"). En el contexto de una discusión filosófica técnica, las afirmaciones más bien testimoniales de Leopold se convierten en esto:

la ética ambiental localiza el valor último en la comunidad biótica y asigna diferentes valores morales a los individuos que forman parte de la misma en función de este nivel [...] A entidades inanimadas, como océanos, lagos, montañas [...] se les asigna más valor que a los animales individuales¹⁰⁷.

Y, según Callicot, el ser humano no es un caso especial. Por añadidura, la búsqueda de una fundamentación filosófica en el emotivismo de Hume y en la sociobiología introducen, a mi modo de ver, nuevos elementos de debilidad en su ética ambiental, que se mantiene, así, dentro de la tradicional alternancia moderna entre irracionalismo y científicismo.

5.4.4. *La ecología profunda* (Deep Ecology)

La Ecología Profunda es al mismo tiempo un movimiento filosófico y una forma de activismo ecológico. Digamos que los ecólogos profundos recorren el siguiente arco: parten de la denuncia de "la crisis ecológica

¹⁰⁵ J. Riechmann: Introducción a: A. Leopold: *Una ética de la tierra*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, pág. 32-33. Lo que Riechmann llama "antropocentrismo moderado" es aproximadamente lo que aquí denomino "humanismo".

¹⁰⁶ Por ejemplo, Callicot en 1980 citaba con aprobación a Edward Abbey, para quien los vehículos de rescate no deberían entrar en una reserva natural aunque hubiese un humano en peligro, y estaba de acuerdo con Garrett Hardin en que es menos malo disparar a un hombre que a una serpiente. Puede verse J.B. Callicot: *In Defense of the Land Ethics*. SUNY Press, Albany, 1989. En este texto aparecen varios artículos de Callicot. En la primera parte puede seguirse su evolución respecto a los derechos y valores de los individuos, desde las posiciones más totalitaristas de su texto más famoso de 1980, reproducido aquí, hasta una cierta aproximación a las tesis en pro de los derechos de los animales individuales de Regan.

¹⁰⁷ J.B. Callicot: *In Defense of the Land Ethics*. SUNY Press, Albany, 1989, pág. 37.

continua" de las sociedades "tecnocrático-industriales". Identifican los problemas ambientales como una crisis de "carácter y de cultura". Luego - piensan-, los remedios deben ser de la misma profundidad, es decir exigen un auténtico cambio individual y social, un cambio ético y político. Todo lo que no llegue hasta ahí, todo lo que se limite a nuevas recomendaciones de gestión ambiental, será un mero parche *superficial* -según la terminología establecida por Naess-, que deja sin tocar la cuestión *profunda*, la mala intelección de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Los cambios culturales profundos deben empezar por una reforma de la metafísica individualista dominante. De ahí se seguirá una transformación de las opciones individuales y colectivas. En el "nivel personal" - aunque es oscuro lo que puede significar esta expresión para un holista radical - Devall y Sessions recomiendan "la introspección, la armonía y un baile de celebración o de afirmación de todos los seres [...] la danza de la unidad de los humanos, las plantas, los animales y la Tierra". En lo intelectual critican lo que denominan "la visión dominante del mundo". Y en el "nivel de las políticas públicas o comunitarias" ofrecen una crítica a las soluciones meramente tecnocráticas y una serie de "perspectivas alternativas" basadas en la descentralización y la autonomía de las pequeñas comunidades. En resumen: "para el lector que busca una existencia más auténtica y la integridad de carácter, el libro ofrece una teoría de la acción directa que puede ayudar a desarrollar la madurez"¹⁰⁸. Se cierra el arco, de la acción a la acción, pasando por la teoría, incluso por la metafísica.

Según la *Deep Ecology*, debemos poner de manifiesto las profundas relaciones entre todas las partes de la naturaleza, hasta el punto de que entre el sujeto humano y su ambiente no se pueden trazar fronteras definidas, ambos son la misma entidad contemplada desde dos puntos de vista. La prioridad ontológica, según autores como Fox, Sessions y Devall o Naess¹⁰⁹ la tienen las relaciones entre elementos más que los elementos considerados en sí mismos, pues la naturaleza de las partes está determinada por las relaciones con el todo. Esta es, en pocas palabras, la médula de la metafísica holista en la que se base la Ecología Profunda. Nada nuevo, según Devall y Sessions, sino más bien la vuelta a algo antiguo y sencillo: "nuestra comprensión de la sabiduría de la Tierra".

La Ecología Profunda quiere obtener de la ciencia ecológica una inspiración de carácter general para toda la vida y la cultura. Su aspiración es construir un sistema de valores apto no sólo para la gestión ambiental,

¹⁰⁸ Todas las expresiones entrecomilladas del párrafo están tomadas del prefacio del libro de B. Devall y G. Sessions: *Deep Ecology*. Gibb Smith Publisher, Salt Lake City, 1985.

¹⁰⁹ W. Fox: "The Deep Ecology - Ecofeminism Debate and Its Parallels", en *Environmental Ethics*, 1989; A. Naess: *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, 1989; B. Devall y G. Sessions: *Deep Ecology*. Gibb Smith Publisher, Salt Lake City, 1985

sino también para la investigación científica y la aplicación de tecnologías, para la política, la cultura, el derecho y la vida -también la humana- en general. Mientras que el ecocentrismo busca el reconocimiento de la relevancia moral y el valor intrínseco de todas las entidades naturales, la Ecología Profunda quiere además fundar una nueva cultura en sentido amplio, inspirada en las relaciones ecológicas. Existe, no obstante, una importante diferencia en este terreno entre el ecocentrismo y la Ecología Profunda. La dependencia respecto a la ecología es mayor en el caso del ecocentrismo. Los pensadores de la *Deep Ecology* establecen una cauta distancia entre sus ideas y la ciencia ecológica. Buscan, así, evitar los posibles cargos de cientificismo. Si pusiéramos la crisis ambiental en manos de expertos en ecología, si pretendiésemos encarar los problemas con mentalidad tecnocrática, aunque ahora las técnicas propuestas estuvieran basadas en la ecología, y no en la mecánica o en la química o en la economía, habríamos recaído en los viejos y criticados vicios. La ecología es, pues, una de las fuentes inspiradoras de la *Deep Ecology*, pero no la única. Este movimiento se reclama también deudor del taoísmo, del budismo y de las culturas nativas norteamericanas, del pensamiento de Heráclito, de Espinosa, de Whitehead, de Thomas Jefferson, y de los métodos activistas de Thoreau y de Gandhi.

Las raíces nutrientes de la *Deep Ecology* son, como se ve, bien dispares. Esto hace que se trate de un movimiento muy heterogéneo, que abarca desde el elaborado sistema del filósofo noruego Arne Naess, que él llama "ecosofía T"¹¹⁰, hasta el simple activismo. Pero todos sus partidarios comparten un núcleo común de doctrinas que Naess, Devall y Sessions¹¹¹ han sintetizado en ocho puntos:

- 1.- Tanto la vida humana como la no humana tienen valor intrínseco (con independencia del valor instrumental).
- 2.- La riqueza y diversidad de las formas de vida tiene un valor en sí y contribuye al florecimiento de la vida humana y no humana.
- 3.- Los humanos no tenemos derecho a reducir la riqueza y diversidad de las formas de vida salvo por necesidades vitales.
- 4.- La interferencia de los humanos en la naturaleza es ya excesiva, y, lo que es peor, va a más.

¹¹⁰ Una exposición clara de los antecedentes y contenido de la "ecosofía T" puede verse en A. Naess: *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, 1989. Es muy clarificador el prefacio de David Rothenberg, quien realizó la traducción al inglés del texto noruego de Naess.

¹¹¹ Pueden verse distintas versiones de esta "plataforma" en A. Naess: *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, 1989, cap. 1; y en B. Devall y G. Sessions: *Deep Ecology*. Gibbs Smith Publisher, Salt Lake City, 1985, cap 5.

- 5.- El florecimiento de la vida humana y de las culturas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana lo exige.
- 6.- Para que mejoren las condiciones de vida se requieren cambios políticos que afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas.
- 7.- Los cambios ideológicos afectan principalmente al aprecio de la *calidad de vida*, más que del alto *nivel de vida*.
- 8.- Los que suscriben los puntos anteriores tienen la obligación de participar directa o indirectamente en la producción de estos cambios

Respecto al activismo al que apunta el último *item*, conviene aclarar que la desobediencia civil o la resistencia enseñada por Ghandi es pacífica, se realiza a través de acciones públicas, que buscan precisamente eso, la repercusión pública, y en cualquier caso, quien las lleva a cabo asume, a veces heroicamente, como en el caso del propio Gandhi, las consecuencias que pudieran derivarse según el ordenamiento vigente, de manera que se haga patente su injusticia. A veces el activismo ecologista, inspirado en la *Deep Ecology*, adopta las tres características mencionadas de esta venerable tradición, pero en otros casos ha degenerado en *ecosabotaje* o incluso en *ecoterrorismo*. En estos casos desaparece todo rastro de pacifismo, las acciones se llevan a cabo sin dar la cara, y los autores tratan de eludir las consecuencias legales. Ni el ecosabotaje ni el ecoterrorismo -prácticas dignas del mas radical repudio- pueden reclamar herederos de la tradición de la resistencia pacífica o la desobediencia civil, cuando son contrarios a la misma en casi todos los sentidos.

Para cerrar este apartado anotaré algunas consideraciones críticas respecto a las líneas de pensamiento ético ambiental que hemos visto hasta aquí. Los más ecocentristas tienen razón cuando critican a Singer o a Regan, pues la capacidad de sufrimiento no puede ser el único criterio de consideración moral. Entiendo que son deseables criterios más amplios, conforme a los cuales podamos reconocer valor intrínseco a todos los vivientes, y también a algunas entidades supraindividuales, como los ecosistemas, incluso a seres naturales no vivos. Pero los criterios que proponen los propios ecocentristas también presentan dificultades. La primera, y más obvia, es que el desplazamiento hacia posiciones cada vez más radicalmente holistas puede significar también un desplazamiento hacia posiciones políticas cada vez más totalitaristas¹¹². Es verdad que las comunidades, tanto las sociedades humanas como los ecosistemas, tienen un gran valor. Está claro que lo tienen desde el punto de vista instru-

¹¹² El centrar la consideración moral en las comunidades por encima de los individuos le parece a Tom Regan una forma de "fascismo ecológico". Véase al respecto T. Regan: *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, págs. 361-3.

mental, dado que son imprescindibles para la vida de los individuos. En concreto, los humanos, como seres sociales que somos, necesitamos la vida en sociedad. Esto se sabe al menos desde que Aristóteles caracterizó al ser humano como *animal político*. Pero los dos términos de esta caracterización son importantes. Somos seres sociales, políticos, pero también somos animales. De ahí se sigue que también formamos parte de una más amplia comunidad natural. Recientemente hemos tomado plena conciencia de que estamos integrados en ecosistemas. Obras como la de Aldo Leopold han contribuido a que nos demos cuenta de que no podemos vivir al margen de la comunidad biótica. Pero todo ello no quiere decir que sea más importante la comunidad que los individuos, sino al contrario, que las sociedades y los ecosistemas son importantes precisamente porque son necesarios para el florecimiento de los individuos. Si se quiere ver en términos constitutivos, diríamos que no son los organismos individuales la materia de la que está hecha la comunidad, sino a la inversa. Los humanos, por ejemplo, estamos constituidos por partículas elementales, moléculas, tejidos y órganos, pero también por entidades sociales, o que desarrollamos gracias a nuestra vida en sociedad, como hábitos, costumbres, valores, deberes, derechos, roles, relaciones, vínculos afectivos, lenguaje, imágenes de la realidad, autoimágenes.... Es decir: *parte de nuestra materia es social*. Asimismo, los humanos y cualesquiera otros seres vivos estamos formados por *relaciones ecosistémicas*. También éstas son *materia de la que estamos hechos*. Es mucho más ajustado verlo así que a la inversa, al modo totalitario y leviatanesco, como si cada individuo no fuese más que una partícula del todo. Por otra parte, quizá algunas entidades supraindividuales -no las especies, desde luego- puedan tener valor intrínseco. Probablemente los ecosistemas lo tengan. Pero en cualquier caso, ésta es una cuestión empírica. Depende del grado de integración funcional y de memoria que tenga cada ecosistema. Incluso la Tierra en su conjunto podría tener algún valor intrínseco, al margen de su enorme valor instrumental para todos los vivientes. Mas es posible que el grado de integración y de memoria, y por tanto el valor intrínseco de un ecosistema o de la Tierra en su conjunto, no alcance al de un simple vertebrado.

Me parece también un defecto del pensamiento ecocentrista su negativa a reconocer diferencias de grado en cuanto al valor de los seres naturales y, en particular, su negativa a reconocer más valor a los seres humanos que al resto. En primer lugar porque esta posición rompe con las más extendidas intuiciones morales. En segundo término porque en la práctica tenemos que discriminar en nuestro trato con el resto de los seres, y sería bueno que esta discriminación se diese en función del grado de valor objetivo de los mismos. En el capítulo tres ya hemos visto cómo se pueden introducir criterios de grado en cuanto el valor intrínseco de los

seres, y cómo se puede establecer el humanismo no como prejuicio, sino como conclusión de un argumento razonable.

Se puede añadir, como observación crítica, la dificultad que tienen todas las líneas de pensamiento que hemos visto en este apartado para salvar la falacia naturalista. Desde luego, en la medida en que se pretenda que la ecología debe ser la base única de la ética, se comete tal falacia. Y el intento de salvar la misma apelando al emotivismo (es *un hecho* que sentimos compasión por los vivientes y repugnancia ante su sufrimiento), en la línea ya apuntada por Hume, nos pone ante nuevos problemas prácticos (pues la inestabilidad y subjetividad de las emociones es también *un hecho* bien conocido) y filosóficos (pues parece que nos obliga a aceptar la arracionalidad, si no la irracionalidad, de la moral). En el capítulo tercero, al hilo de los textos de Hans Jonas, he intentado exponer una vía para salvar la falacia naturalista distinta del emotivismo humeano, basada en la coincidencia entre ser y bien, inspirada en una metafísica del ser distinta del empirismo.

5.5. Ecología social y ecofeminismo

En continuidad con el final del anterior apartado, podríamos añadir una crítica más a las doctrinas de los biocentristas y ecocentristas. Sus defensores localizan las causas de la crisis ambiental en una errónea visión del mundo y del puesto del ser humano en el mismo. Además no establecen diferencias en cuanto al grado de culpabilidad de los distintos seres humanos. Frente a ello, han surgido líneas de pensamiento ambiental discrepantes. Me refiero a la ecología social y al ecofeminismo. Ambas presentan muchos aspectos comunes, por eso me parece correcto tratarlas en el mismo apartado. En primer lugar discrepan de los biocentristas y de los ecocentristas en cuanto a la importancia que éstos conceden a los factores teóricos, a la visión del mundo. Para la ecología social y el ecofeminismo, las causas de la crisis ecológica son principalmente de carácter práctico. Hay que buscarlas más en las incorrectas relaciones sociales que en una incorrecta visión del mundo. Son las relaciones de dominación que se dan en nuestras sociedades las que generan problemas ambientales. En segundo lugar, la ecología social y el ecofeminismo tachan de injusta la generalización en que suelen caer biocentristas y ecocentristas. Los problemas no los produce la especie humana como tal, ni todos los humanos por igual. No se puede meter en el mismo saco, como causantes de la contaminación ambiental, a un niño de un barrio marginal y al presidente de una gran compañía petrolera, ni se puede culpar por igual a hombres y mujeres.

La diferencia en el análisis de los problemas y en el diagnóstico de la causas produce, por supuesto, discrepancias en cuanto a las vías de

acción recomendadas para solucionarlos. Si los biocentristas y ecocentristas proponen una nueva conciencia, una nueva visión del mundo y del ser humano, incluso una nueva metafísica, y una nueva relación del ser humano con su entorno natural, la ecología social y el ecofeminismo proclaman la necesidad de profundos cambios sociales, de una mayor justicia en la distribución de los recursos y riesgos, de una superación de las relaciones sociales de dominación. Según la ecología social y el ecofeminismo, sin estos cambios sociales los problemas ambientales no entrarán en vías de solución.

Entre la ecología social y el ecofeminismo existen también diferencias. Son sobre todo diferencias de énfasis, pues ambas doctrinas no se excluyen, sino que más bien se complementan. La ecología social pone más énfasis en las diferencias entre clases sociales o entre países ricos y pobres, entre el Norte y el Sur, mientras que el ecofeminismo hace más hincapié en el dominio del varón sobre la mujer. El reto en ambos casos consiste en mostrar que existe, en efecto, una conexión algo más que circunstancial entre estas relaciones injustas de dominio y los problemas ambientales. Porque si tal conexión fuese meramente circunstancial, entonces lo más recomendable sería no mezclar los debates.

5.5.1. *La ecología social*

En Estados Unidos la ecología social se asocia sobre todo con la obra de Murray Bookchin¹¹³, quien durante los años '80 mantuvo un agrio debate con representantes de la *Deep Ecology*¹¹⁴.

Según Bookchin, en las sociedades muy jerarquizadas se da la tendencia a abusar de los recursos naturales y dañar el entorno. Algunas formas de jerarquía social aportan las motivaciones y los medios para la explotación y dominación de la naturaleza. Son sociedades en las que se identifica el éxito con el poder de control sobre otros humanos. No es difícil suponer que la posesión de bienes de consumo y el control sobre entidades naturales también constituirán elementos de prestigio. En definitiva, las formas de dominio social preceden a las de dominio natural y en cierto modo las engendran. Para remediar los problemas de explotación de la naturaleza parece inevitable afrontar primero las formas de dominación social.

Las ideas de Bookchin difieren del marxismo tradicional, ya que piensa de que las formas de dominio no tienen exclusivamente base económica. En una sociedad sin clases pueden darse aún jerarquías en las

¹¹³ M. Bookchin: *The Ecology of Freedom*. Chesire Books, Palo Alto, 1982; M. Bookchin: *The Philosophy of Social Ecology*. Black Rose Books. Montreal, 1990.

¹¹⁴ Puede verse sobre este debate: S. Chase (ed.): *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman*. South End Press, Boston, 1991.

que el superior domina al inferior. Por ejemplo, se puede pensar en el dominio de un grupo étnico sobre otro, de los hombres sobre las mujeres, de los mayores sobre los jóvenes o viceversa, de las ciudades sobre el mundo rural, e incluso Bookchin habla de la relación jerárquica de dominio de la mente sobre el cuerpo o de la racionalidad instrumental sobre el espíritu.

Tampoco coincide con el anarquismo clásico, en el sentido de que no sólo son los estados nacionales los que producen opresión. En una sociedad sin estado se pueden seguir dando jerarquías opresivas, incluso interiorizadas en cada individuo como estados de conciencia. Bookchin es más radical, ya que piensa que ninguna forma de autoridad coercitiva está nunca justificada.

Propugna cambios en nuestra forma de vida hacia comunidades pequeñas y autosuficientes y ecológicamente sostenibles, supuestamente más democráticas y en las que los individuos puedan ser más libres. La agricultura sostenible sería uno de los pilares de este tipo de comunidades. Esta clase de producción agrícola constituye, más que una serie de soluciones técnicas a problemas ambientales, un estilo de vida. A partir de ahí tendríamos también una mejor relación con la naturaleza. En estas comunidades, las relaciones entre individuos serían de cooperación, no de dominación y las decisiones serían tomadas por las personas directamente afectadas. Lo expondré en otros términos: hay déficit democrático cuando el grupo de los que toman las decisiones y el de los afectados por las mismas no tienen los mismos miembros¹¹⁵; pues bien, tal y como yo lo entiendo, Bookchin propone superar el déficit democrático mediante la reducción de los afectados por las decisiones, en lugar de hacerlo mediante la ampliación del grupo de los que deciden.

La propuesta tiene su lógica si uno piensa que la emancipación de toda jerarquía y la reducción del déficit democrático dependen de la autosuficiencia de las pequeñas comunidades, que las libera de presiones exteriores. Y sólo hay autosuficiencia si las actividades de la comunidad son ecológicamente sostenibles en su entorno, pues de lo contrario tendrían que acudir a terceros para remediar su carencia de recursos y esto traería de nuevo la posibilidad de dominación. De ahí que un cambio social produzca una mejora ambiental.

La denuncia que hace Bookchin de las diversas formas de dominación es muy lúcida y puede despertar simpatía. Es verdad que existen en nuestra sociedad formas de dominio que oscilan entre lo brutal y lo sutil. Hacerse consciente de ellas es el primer paso hacia la liberación. A veces no son fácilmente reconocibles, sobre todo donde el poder de control se suma al poder de ocultación. Pero, aun simpatizando con las ideas de

¹¹⁵ Hemos tratado esta cuestión más arriba, en el capítulo 4.

Bookchin en lo que tienen de denuncia, no es fácil suscribirlas en su parte positiva. En este sentido son susceptibles de varias críticas. Para empezar pueden ser acusadas de utopismo.

En segundo lugar, no está claro cuál es la relación entre dominación social y explotación natural. Bookchin descarta explícitamente que la una cause necesariamente la otra. La relación es más débil. Se puede decir que una forma de dominación sugiere la otra y la facilita. Pero si la relación fuese muy débil, o se tratase de un simple paralelismo entre dos formas de dominio, o de una coincidencia histórica, entonces la ecología social perdería buena parte de su interés.

Además, la libertad de los individuos dentro de las comunidades pequeñas no está precisamente garantizada, más bien dichas comunidades tienden a volverse asfixiantes para cualquier espíritu libre.

Por último, como he defendido en el capítulo 4, creo que la solución correcta al problema del déficit democrático es precisamente la inversa de la que propone Bookchin. Parece mucho más realista y acorde con la situación actual de la tecnociencia y de la sociedad el intentar una ampliación de la base legitimadora de las decisiones que el tratar de localizar su efecto. En general, la construcción de una sociedad humana global, de las dimensiones de la familia humana, me parece un indudable progreso, mientras que el fraccionamiento de las unidades legítimas actuales en otras menores, sería un evidente retroceso.

El gran político griego Pericles, en lo que podemos considerar el discurso fundacional de la democracia, afirma:

En nuestra ciudad entra por su importancia cualquier mercancía desde cualquier punto de la tierra, y se da el caso de que los productos originados aquí no los disfrutamos como más propios que los que proceden del resto de la humanidad.

No parece que la autosuficiencia fuese uno de sus ideales. El lúcido universalismo que sugieren estas líneas se ve confirmado por la siguiente sentencia de Pericles: "De hombres ilustres la tierra entera es tumba"¹¹⁶. Y cuna. Y casa.

Entre los pensadores europeos hay que mencionar al menos a Edgar Morin, quien ha desarrollado una forma propia de ecología social. Morin denuncia en sus escritos la escisión radical que se ha producido entre los estudios sociológicos y los ecológicos. Morin propone como cura lo que ha denominado "pensamiento complejo":

La ambición del pensamiento complejo es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador (uno

¹¹⁶ Los textos proceden de: Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Cátedra. Madrid, 1988 [ed. y trad. a cargo de F. Romero Cruz], págs. 183 y 187

de los principales aspectos del pensamiento simplificador); éste aísla lo que separa, oculta todo lo que religa, interactúa, interfiere¹¹⁷.

Su preocupación básica, no obstante, es de carácter antropológico. No obtendremos una buena imagen del ser humano si no ponemos en conexión todos los ámbitos de los que éste participa, si no reparamos los puentes rotos entre *bios* y *polis*. En Morin se entiende el problema ecológico como un problema sociológico, y, en contrapartida, se introduce en el estudio de la sociedad humana la noción de ecosistema. La ciencia ecológica, con sus énfasis en las complejas relaciones de interdependencia ha constituido una de las fuentes de inspiración del pensamiento de Morin¹¹⁸.

La noción de ecología social también puede ser entendida en un sentido mucho más amplio y universal, como cualquier doctrina que vincule problemas sociales y ecológicos. En este sentido el concepto clave es el de *desarrollo sostenible*.

En los años '70 -como hemos visto más arriba- se dio una conciencia de crisis ecológica en los países desarrollados. El agotamiento de algunos recursos naturales, sobre todo minerales y energéticos, y la contaminación eran los problemas más acuciantes. La primera respuesta teórica a estas cuestiones fue la del *crecimiento cero*. Pero la materialización de políticas tendentes al crecimiento cero habría perjudicado especialmente a los países no desarrollados, que verían frustradas sus esperanzas de mejora. Así, en la *Conferencia de Estocolmo* de 1972 sobre "Medio ambiente humano", los países no desarrollados abogaron por la necesidad de discutir conjuntamente los problemas ambientales y sociales. "No hay peor contaminación que la de la pobreza", llegó a decir Indira Gandhi. A partir de ese momento comienza a fraguar un concepto que contempla al mismo tiempo las necesidades humanas y la sustentabilidad ambiental. Significativamente, la *Conferencia de Río* de 1992 trató sobre "Medio ambiente y desarrollo". A finales de los '90 ya nadie ve el desarrollo humano y la sustentabilidad ambiental como términos antitéticos, sino como necesariamente complementarios.

El propio término "desarrollo sostenible" comenzó a emplearse hacia mediados de los '70, y se generalizó a partir de su utilización en un informe de la *Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo* de la ONU, titulado *Nuestro futuro común* (1987). Allí se definía el desarrollo sosteni-

¹¹⁷ E. Morin: *Introduction à la pensée complexe*. ESF éditeur, 1990, pág. 11.

¹¹⁸ Puede verse: E. Morin: *La Methode I: La nature de la nature*, Seuil, París, 1977; *Methode II: La vie de la vie*, Seuil, París, 1980. Como estudio introductorio al pensamiento de Morin puede verse: E. Roger: *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Universidad de Valladolid, 1997. Algunos discípulos de Edgar Morin han profundizado en las implicaciones ecológicas de su pensamiento: G. de Mahieu: "El Eco-Hombre", *Complejidad*, año 2, nº 4, 1999. La revista *Pluriverso* (año 3, nº 2, 1998) también recoge algunos artículos en este sentido.

ble como aquél que "satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades"¹¹⁹.

Hay que decir que tanto el concepto como los indicadores de desarrollo humano han ido cambiando. Ya no se considera que el puro crecimiento económico equivale a desarrollo humano, o que se puede medir éste sencillamente por el PNB. Otros indicadores de carácter cultural o sanitario han de ser considerados para captar una noción de desarrollo humano más completa y verdaderamente humanista. Este perfeccionamiento del concepto de desarrollo hace más factible su conciliación con la sustentabilidad ambiental.

Desde esta concepción de la ecología social se aprecia que los daños ambientales son producidos básicamente por los hábitos de consumo insostenibles de los países ricos, sumados al consumo esquilador de los pobres. Así pues, parece que sólo un cambio en los hábitos junto a una mejor distribución de la riqueza pueden favorecer la salud ambiental. Para ello se requieren, sin duda, cambios éticos y políticos. Los valores materialistas que rigen entre los más ricos son, por supuesto, un obstáculo para lograr el desarrollo sustentable, y las estructuras políticas que generan pobreza también.

Dicho esto, cada cual tiene sus recomendaciones para afrontar los necesarios cambios. Es legítimo que así sea y parece que sería beneficioso un debate sobre las diferentes propuestas. Sin embargo, con demasiada frecuencia se tiende a dar este debate por cerrado antes incluso de haberlo abierto. En primer lugar se atribuyen los males ambientales sólo o preferentemente al "capitalismo", y últimamente al nuevo demonio de la "globalización". De un modo más bien oscuro se identifican "capitalismo" y "globalización" con el llamado -peyorativamente- "neoliberalismo", para concluir inmediatamente que se requiere menos mercado y más intervención. Todos los pasos del recorrido son objetables, pero puede bastar aquí con recordar algo más que obvio, que los problemas ambientales y sociales se han producido *también* en países con economías rígidamente programadas y controladas desde el estado, y en países democráticos con todo tipo de gobiernos.

El problema, crudamente planteado, es si la sustentabilidad ecológica es compatible con los valores centrales del liberalismo¹²⁰. Desde mi punto de vista lo es, o más bien, tenemos la obligación moral de lograr

¹¹⁹ Cit. en L.M. Jiménez Herrero: *Desarrollo sostenible*. Pirámide, Madrid, 2000, pág. 89.

¹²⁰ Puede verse en este sentido: A. Rivero: "¿Es incompatible el liberalismo con la idea de una sociedad sostenible?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, julio-1999, págs. 83-96. En general todo el número es de interés para este debate.

que lo sea, puesto que los polos de la sustentabilidad eco-social y de las libertades individuales son de tal valor ambos que no se puede renunciar a ninguno de los dos. Tal vez, como he venido sosteniendo, la compatibilidad dependa en buena parte de una reforma filosófica, de una concepción del ser humano y de la naturaleza genuinamente postmoderna, que aporte nueva savia a las estructuras políticas ganadas durante los tiempos modernos por las democracias liberales, de una filosofía que facilite la moderación y fundamente la búsqueda de equilibrios.

Y, en cualquier caso, lo que es claramente erróneo es dar el debate por concluido antes de empezarlo, y admitir, sin más, como supuesto implícito, que sólo se logrará sustentabilidad y justicia social desde el dirigismo económico y la consiguiente restricción de las libertades individuales. Si medidas de corte liberal en apoyo de la iniciativa de los individuos y de las familias, como son los microcréditos, se han mostrado tan eficaces para el desarrollo de los más pobres y para la igualdad de la mujer, otras también podrían serlo. Por ejemplo, Karl Popper ha sugerido la disminución de las cargas fiscales y su desplazamiento hacia impuestos indirectos. Se puede discutir si esto traería mejores y más justos hábitos de consumo. Quizá la mejor forma de justicia intergeneracional sea el rigor presupuestario del déficit cero. Tal vez el desarme arancelario tenga un efecto equilibrador... No voy a defender aquí la bondad de estas propuestas, que a mi me parece evidente, pero sí la necesidad del debate abierto, que no deberíamos reemplazar por descalificaciones, juicios de intenciones y asonadas a las puertas de las cumbres internacionales. No obstante, en el contexto de la ecología social, con frecuencia el debate intelectual se ve reemplazado por los prejuicios, se eluden los argumentos y los resultados y se plantea la cuestión sistemáticamente como una lucha entre las buenas intenciones de unos y los intereses aviesos de otros.

Un libro reciente de Luis M. Jiménez Herrero constituye una muy útil y documentada exposición del concepto de desarrollo sostenible, pero incurre, en este sentido, en algunos tópicos al uso:

El modelo dominante, vertebrado sobre la egoísta racionalidad del capitalismo avanzado y conducido por una lógica depredadora sobre la naturaleza que, a su vez, prima los intereses individuales sobre los colectivos y que, asimismo, potencia la concentración de la riqueza y la desigualdad en el mundo, tiene que replantearse con una nueva ética planetaria...¹²¹

El modelo industrial capitalista, en todas sus modalidades políticas, ha sido, en efecto, nocivo desde el punto de vista ambiental, casi tanto como el modelo colectivista. En este sentido no ha habido muchas diferencias. Salvo que en algunos países de economía de mercado, los que además disfrutan de un régimen democrático, los daños ambientales han

¹²¹ L.M. Jiménez Herrero: Desarrollo sostenible. Pirámide, Madrid, 2000.

podido ser denunciados con cierta libertad y en alguna medida corregidos. Por otro lado, el que se antepongan los intereses individuales -de todos, y cada uno de los individuos, no sólo de unos pocos- a los intereses colectivos me parece precisamente lo más deseable. La tesis contraria, según la cual van antes los intereses de los colectivos que los de los individuos, podría ser interpretada como tendente al totalitarismo.

Desde mi punto de vista, nada produce más degradación social y ambiental que la restricción de las libertades. Así pues, en mi opinión, la mejor apuesta política para lograr un genuino desarrollo sostenible consistiría en **i)** un impulso educativo que habilite a los ciudadanos para imaginar formas de felicidad no consumistas, **ii)** el apoyo a las estructuras sociales de solidaridad, y entre ellas la familia, **iii)** el perfeccionamiento y universalización de la democracia, entendiendo por tal el tipo de régimen que rige en países como los de la Unión Europea, **iv)** el perfeccionamiento y aplicación efectiva de unas leyes que tutelen de veras la libertad de mercado en condiciones de igualdad de oportunidades, de modo que no se vea impedido el desarrollo de los más pobres, y **v)** la progresiva integración de los estados nacionales en unidades mayores, como la Unión Europea o Mercosur, y de éstas en un orden mundial legítimo establecido sobre la soberanía de la familia humana.

5.5.2. **Ecofeminismo**

El término Ecofeminismo fue introducido por Françoise d'Eaubonne en 1974, en su libro *El feminismo o la muerte*¹²². La tesis central del ecofeminismo es que existe una conexión entre la dominación social sobre la mujer y el dominio sobre la naturaleza. Por lo tanto, la crítica al antropocentrismo y la crítica al androcentrismo deben ir a la par.

Existen, como es sabido, diversas formas de feminismo, y no todas mantienen la misma relación con las corrientes de pensamiento ecologista. Así, algunas autoras, como Val Plumwood y Karen J. Warren¹²³ han hablado de tres momentos o tres olas de feminismo. En primer lugar estaría el *feminismo liberal*, que reclama la igualdad y el fin de las discriminaciones. El problema que las ecofeministas ven en esta posición es que

¹²² F. d'Eaubonne: *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay, París, 1974. Como guía sobre los ecofeminismos puede verse: N. Galicia e I. Ayestarán: "Ecofeminismo, género y tecnociencia: tendencias y perspectivas", en De Mora, Ibarra, Pérez Sedeño y Balmaseda (eds.): *Actas del III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Universidad del País Vasco, San Sebastián, 2000, págs. 429-440.

¹²³ K.J. Warren: "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12, pág. 126, 1990; K.J. Warren: "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9, págs. 3-20, 1987; V. Plumwood: "Feminism and Ecofeminism", *Ecologist* 22, págs. 8-13, 1992; V. Plumwood: *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres, 1993.

deriva hacia una simple incorporación de la mujer a los valores masculinos socialmente dominantes, entre los que se cuentan los relacionados con la explotación de la naturaleza. En consecuencia, a pesar de que las mujeres en gran medida mejoran su situación, la explotación de la naturaleza continúa, ahora guiada tanto por hombres como por mujeres, pero siempre por los mismos valores dominantes.

En un segundo momento, se invierten los fines del movimiento feminista, que no busca tanto la equiparación al varón, como el reconocimiento de la diferencia. En este tipo de *feminismo radical* se insiste en los aspectos distintivos de las mujeres y en la necesidad de reconocimiento y respeto hacia los mismos. Entre estos rasgos distintivos cuenta la mayor proximidad de la mujer a la naturaleza y su mayor sensibilidad para los valores no instrumentales, como los de carácter estético o emocional. Si crece al aprecio por dichos valores y se acepta socialmente una mayor sensibilidad ante la naturaleza, es posible que mejoren los problemas ecológicos, pero no necesariamente la situación de las mujeres. De hecho, la supuesta proximidad entre mujer y naturaleza ha sido una de las causas intelectuales y simbólicas del dominio sobre la mujer. Según el ecofeminismo, precisamente esta suerte de aproximación ha fomentado el que la mujer sea vista como más emocional, menos racional que el varón. A la par, se considera tradicionalmente que la razón debe dominar sobre las emociones, la cultura y la técnica sobre la natura, lo objetivo y científico sobre lo sentimental y subjetivo, y así sucesivamente, de modo que quedaría, al menos simbólicamente, justificada la dominación de la mujer por el varón. El mal, en este caso, deriva de la aceptación acrítica de los esquemas dualistas en los que se han fundado típicamente las sociedades patriarcales.

El ecofeminismo se sitúa en la tercera ola feminista, como una forma de pensamiento *integrador*, que rechaza los esquemas dualistas (masculino-femenino, humano-natural, razón-emoción, objetividad-subjetividad...) y que persigue a un tiempo la liberación de la mujer y el respeto a la naturaleza. Sostiene que el antropocentrismo y el androcentrismo son dos enfermedades que han ido unidas. El hombre varón ha concebido sus relaciones con ambas, mujer y naturaleza, como relaciones de dominio, y ambas se deben liberar conjuntamente por un profundo cambio de mentalidad. La reforma de una cultura patriarcal cambiará las relaciones en ambos sentidos. En contrapartida, el ecofeminismo se presenta como una forma de pensamiento *contextual, pluralista y holista*. Es decir, que desconfía de las normas éticas abstractas y universales, que respeta la diversidad y las diferencias y que tiende a ver al ser humano esencialmente como una parte de la comunidad social y del ecosistema natural en el que vive, rechazando la visión de los humanos como individuos abstractos.

Naturalmente, es más fácil declararse integradora o integrador, contextualista, pluralista y holista que dotar a estos términos de un significado preciso y hacerlos compatibles entre sí. Por ejemplo, la desconfianza de las afirmaciones abstractas y universales (¿de *todas*?) es una actitud correcta, pero difícilmente se puede hacer una ética racional sin enunciados abstractos y universales. Declararse partidario, sin más, del pensamiento contextualista es renunciar a la ética racional. Lo difícil es integrar correctamente el pensamiento universal y la adecuación al contexto o al caso concreto, sin renunciar a uno de los dos polos en favor del otro. Por otro lado, el pluralismo, como respeto a las diferencias, no es compatible con el holismo, salvo que las diferencias respetables sean sólo las diferencias entre comunidades o grupos, no las diferencias entre individuos. De nuevo, la visión holista, la insistencia en la prioridad de las comunidades sobre los individuos, constituye una amenaza para las libertades individuales. Y no es cierto que haya que elegir entre el individuo-abstracción y el individuo-pieza, el primero constituido desde sí mismo, por su autoconciencia, sus ideas y sus decisiones radicalmente autónomas, y el segundo entendido como una mera parte de su entorno social y natural. Se puede pensar, como he argumentado más arriba, en una antropología diferente, en la que se reconoce al ser humano tanto su realidad social y natural como su libertad personal.

Aun dentro del ecofeminismo hay tendencias diversas y distintas fuentes de inspiración y diferentes temas de estudio. Por ejemplo, Elisabeth Gray Dodson¹²⁴ desarrolla un visión espiritual del ecofeminismo de carácter religioso. Propone un nuevo mito del Jardín del Edén en el que reine la armonía y la justicia entre todos los seres naturales. Por su parte, algunas feministas, como Carolyn Merchant, Evelyn Fox Keller, Helen Longino y Eulalia Pérez Sedeño¹²⁵, se han centrado en el estudio filosófico e histórico de la ciencia moderna. Han visto el origen de la mala relación entre el ser humano y la naturaleza en la concepción mecanicista que surge con la revolución científica de los siglos XVI y XVII, así como en el sesgo instrumentalista que cobra la nueva ciencia. La ciencia, una de las actividades humanas de más prestigio e influencia, ha sido relacionada, dentro de los esquemas dualistas que hemos visto, sólo con una de las partes de cada par, la parte masculina, la racional, la objetiva, en resumi-

¹²⁴ E. Dodson Gray: *Green Paradise*. Roundtable Press. Mass. 1979

¹²⁵ C. Merchant: *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*. Harper and Row, New York, 1983; E. Fox Keller: *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press, New Haven, 1985. E. Pérez Sedeño: "Factores contextuales, tecnología y valores: ¿desde la periferia?", en Martínez-Freire, P. (ed.): *Filosofía actual de la ciencia*. Suplemento 3 (1998) de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, págs. 119-142; E. Pérez Sedeño: "Filosofía de la ciencia y feminismo: Intersección y convergencia", *Isegoria*, vol. 12, 1995; H. Longino: "Can There Be a Feminist Science?", *Hypatia*, 2, nº 3, págs. 51-64, 1987.

das cuentas, la parte dominante. Esto ha sido causa y efecto de la discriminación de la mujer en ciencia. Respecto a la naturaleza, la ciencia moderna también se ha atribuido una función de dominio y control, más que de contemplación y respeto, a través de la aplicación tecnológica.

No cabe duda de que la crítica feminista está cargada de razón en muchos aspectos. Hoy, en parte gracias a la misma, reconocemos la igual dignidad de hombres y mujeres, su igual aptitud para todo tipo de funciones y, claro está, para la investigación científica. Reconocemos también la legitimidad de sus diversos puntos de vista y sensibilidades. Esta diversidad de perspectivas no puede sino beneficiar a la investigación científica, a la aplicación tecnológica y, en consecuencia, a la relación del ser humano con su entorno. Más allá de esta relación sigue constituyendo un reto para el ecofeminismo mostrar la existencia de una conexión profunda entre su vertiente *eco* y su vertiente *feminista*. Y, por supuesto, si la unión entre ecologismo y socialismo debe ser sometida a revisión crítica, como he defendido más arriba, también debe serlo el vínculo, que algunas pensadoras y pensadores conciben como indisoluble, entre ecofeminismo y socialismo. Desde mi punto de vista se trata más bien de dimensiones ideológicas independientes, cada una con sus propios méritos o debilidades.

5.6. Humanismo

La ética ambiental debe ser, cuando menos, ética. El único ser con capacidad moral, como es evidente, es el ser humano. Sólo los humanos podemos preguntarnos sobre la bondad o maldad de nuestras acciones, sólo los humanos disponemos de una capacidad de raciocinio, de un mundo emocional suficientemente matizado y de la libertad imprescindible como para considerarnos sujetos morales. Uno de los defensores de una ética ambiental humanista, Hans Jonas, ha llegado a decir que una vida propiamente humana es aquella en la que uno puede atribuirse deberes morales. Hasta tal punto van unidos lo humano y lo moral. Sencillamente no se da lo uno sin lo otro. Siendo así las cosas, quien intenta el reconocimiento del valor de los seres naturales no humanos a costa de rebajar la importancia del ser humano, degrada con ello la importancia de la propia moral. Quien intenta una visión absolutamente naturalizada del ser humano pone en peligro con ello la autonomía de la moral. Desde el punto de vista psicológico, el igualar el valor y la dignidad del ser humano con el de los demás seres naturales produce desánimo, nos inclina a aceptarnos como un producto sometido a fuerzas y avatares naturales, inmerso, como los demás vivientes, en la lucha por la existencia. Esta visión pervierte la propia esencia de lo moral, que pasa a ser visto como un arma más, llena de doblez, en la feroz lucha por la existencia.

En resumen: si el antropocentrismo es un riesgo para la ética *ambiental*, porque es ciego para el valor de los seres naturales, el antihumanismo es un peligro para la *ética ambiental*, porque es ciego para la especificidad del ser humano, que es condición necesaria de la moral.

El ecologismo humanista entiende que no se gana nada para la naturaleza degradando la importancia y el valor del ser humano, y que nada se pierde para el ser humano reconociendo el valor intrínseco del resto de los seres naturales; que no hay contradicción entre el reconocimiento del valor superior de los miembros de la familia humana y el respeto hacia los otros seres naturales, también valiosos, incluso intrínsecamente valiosos, si bien en menor grado. El humanista aboga por el reconocimiento del valor inmenso de los seres humanos *junto* al del resto de los seres, en continuidad con el mismo, así como de la legitimidad del ser humano para intervenir cuidadosamente sobre la biosfera, para *humanizar* su entorno. El humanismo está fundado sobre la idea de *cuidado* de la naturaleza, que no excluye su utilización para la buena vida del ser humano, y admite que las relaciones del hombre con otros seres naturales pueden tener carácter moral.

Veremos, en lo que sigue, algunas líneas de pensamiento ambiental que pueden encuadrarse dentro del marco del humanismo. La primera de ellas, el utilitarismo, se distingue del resto porque no reconoce valor intrínseco a los seres naturales no humanos, y todo lo fundamenta en la utilidad de los mismos para la vida de los humanos. A continuación trataremos la ética de la responsabilidad, la ética ambiental cristiana y la ética ambiental aristotélica, que sí reconocen valor intrínseco a los seres naturales, pero asumen que el ser humano es en cierto sentido especial.

5.6.1. *El utilitarismo*

Más arriba me he referido a una forma de utilitarismo biocentrista, la que encontramos en las obras de Peter Singer. Si bien he aclarado que se trata de un biocentrismo incompleto, pues reconoce relevancia moral tan sólo a los seres vivos individuales capaces de sufrimiento. Aquí trataré un utilitarismo que no es biocentrista, sino más bien humanista, pues la atribución de valor al resto de los seres se hace sólo en función de los intereses humanos, de lo que es útil o no para los humanos. Esto no excluye que se llegue a la atribución de relevancia moral indirecta a ciertos animales, o incluso a espacios naturales. Es más, si evaluamos nuestra utilidad y la de las futuras generaciones de humanos de modo sensato e ilustrado, seguramente llegaremos a posiciones de este tipo. Pero, en cualquier caso, la base de las mismas estaría siempre en el interés de los humanos.

Posiblemente las versiones más acabadas y sistemáticas de una ética ambiental centrada en los intereses humanos sean las que encon-

tramos en las obras de John Passmore y H.J. McCloskey¹²⁶. Según estas teorías todos nuestros deberes morales respecto al mundo natural están basados, en última instancia, en los deberes que tenemos los unos para con los otros como seres humanos. Estos deberes incluyen la promoción del bienestar de los demás, para el cual es importante una naturaleza en uso y en buen estado. Desde esta posición se ataca el abuso de los bienes naturales, pues, aunque con ello consigamos un bienestar inmediato, seguramente estaremos dañando las posibilidades de los humanos en lo sucesivo. Tenemos, entre otros, el deber de conservar los recursos naturales para las generaciones futuras.

Sin embargo, como hemos visto en el apartado 4.6., a pesar de que tenemos la clara intuición moral de que debemos legar una Tierra en buen estado, la fundamentación racional de los deberes para con los seres humanos de futuras generaciones dista de ser una tarea fácil. Desde el punto de vista de Hans Jonas -que comparto-, sin una ruptura con los dogmas metafísicos de la modernidad no es posible tal tarea, y esta ruptura no es precisamente lo que propone Passmore.

En la obra de Brian Norton¹²⁷, que podemos encuadrar también dentro de la ética ambiental utilitarista, o centrada en los intereses humanos, encontramos el reconocimiento de muchos más valores en la naturaleza que el puramente económico. Por ejemplo, la naturaleza puede proporcionar al hombre disfrute de carácter estético, simbólico, psicológico o espiritual. La ética utilitarista pide un uso racional de los recursos para que el hombre pueda seguir disfrutando de la naturaleza en todas sus dimensiones. Norton introduce la distinción entre preferencias sentidas (*felt preferences*) y preferencias consideradas (*considered preferences*). Sólo las segundas son fruto de la reflexión, las primeras tienen que ver más con nuestros sentimientos. El discurso sobre la conservación de la naturaleza debería basarse en las preferencias humanas que son fruto de la reflexión, de una visión ilustrada del mundo, y no sólo del puro sentimiento. Según Norton, esto bastaría para que el uso de la naturaleza fuese más racional, en definitiva, para evitar el abuso insostenible de la misma.

Por supuesto, el utilitarismo de Norton, en tanto que utilitarismo, puede ser criticado con los mismos argumentos que hemos empleado cuando tratamos el utilitarismo extendido de Singer. No hace al caso, pues, repetirlos aquí. Pero sí es interesante aludir al debate abierto entre aquéllos que basan la ética ambiental en la utilidad para el ser humano,

¹²⁶ J. Passmore: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Scribner's, New York, 1974); H.J. McCloskey: *Ecological Ethics and Politics*. Rowman and Littlefield, Totowa, 1983 (trad.: *Ética y política de la ecología*. FCE, México, 1988).

¹²⁷ B. Norton: *Why Preserve Natural Variety?* Princeton University Press, 1991; *Towards Unity among Environmentalists*. Oxford University Press, 1991.

como Norton, John Passmore o H.J. McCloskey, y aquellos otros que la fundan en el valor intrínseco de los seres naturales, como Paul Taylor. La fuerza de convicción del utilitarismo reside precisamente en su aspecto posibilista, en el reconocimiento de que la vida humana exige la utilización de la naturaleza. Esta necesidad inexorable nos pone ante la obligación de desarrollar criterios de discriminación y uso de los seres naturales. Pero este tipo de ética ambiental parece insuficiente a los ojos de sus críticos biocentristas o ecocentristas. El hombre no es, para el utilitarismo, un dominador despótico, sino responsable, mas no deja de ser el dominador de la naturaleza, la cual sigue siendo vista meramente como *recurso*. Hay que reconocer que tanto el compromiso con las futuras generaciones, como la revalorización del mundo natural pueden correr riesgos en manos del utilitarismo, que no ofrece razones profundas, sino un mero cálculo de intereses, un cálculo aparentemente simple y carente de prejuicios, pero efectivamente enrevesado y minado por supuestos filosóficos implícitos.

5.6.2. **La ética de la responsabilidad**

Ya hemos hablado más arriba, en varias partes del texto, de las posiciones de Hans Jonas¹²⁸. Su ética de la responsabilidad reconoce que los vivientes poseen un valor objetivo en función de su capacidad para tener fines. Los fines de los animales superiores son más ricos. En el extremo está el ser humano. El ser humano tiene capacidad para proponerse fines conscientemente; además estos fines son de lo más variado, siempre abiertos a la novedad. El valor del ser humano es tal que Jonas propone como imperativo categórico la preservación de las condiciones de su existencia en un futuro. Así las cosas, el ser humano contrae una responsabilidad para con el futuro de la Tierra, de los vivientes y del propio ser humano. De esta responsabilidad deriva una actitud crítica para con la aplicación de nuevas técnicas, cuyas consecuencias pueden poner en peligro el futuro de la vida en la Tierra. Como se ve, la actitud de respeto al medio, en Jonas, surge del valor que reconoce al ser humano. Su ética es humanista, pero no excluye el valor objetivo del resto de los vivientes, ni la necesidad de moderar con criterio las aplicaciones tecnológicas, sino que más bien aboga explícitamente por ello.

5.6.3. **La ética ambiental cristiana**

El cristianismo no es una filosofía, sino una religión. Esto es obvio, como lo es que una cita bíblica no constituye de por sí un argumento filosófico. El cristianismo, como otras religiones, puede servir de inspiración para la ética ambiental y de motivación para los creyentes, pero no puede

¹²⁸ En 1.4.1., 1.5., 2.1.1. y 3.6.

completar por sí solo las tareas propias del enfoque filosófico. Sin embargo, en un texto de ética ambiental es imprescindible decir algo sobre el cristianismo, ya que con frecuencia se le atribuye una parte de culpa en la producción de la crisis ecológica. A veces se habla, en este sentido, de la tradición judeocristiana como un factor causante de la explotación de la naturaleza.

Es cierto que se pueden hacer las más diversas interpretaciones de los textos bíblicos. No cabe duda de que quien esté interesado en una explotación descuidada de la naturaleza podrá poner a su servicio algunas líneas de la Biblia, y por encima de todos el pasaje siguiente:

Y echales Dios su bendición, y dijo: Creced, y multiplicaos, y enchid la tierra, y ensoñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven sobre la tierra. Y añadió Dios: Ved que os he dado todas las yerbas [...], y todos los árboles [...], para que os sirvan de alimento a vosotros, y a todos los animales de la tierra [...]. Y así se hizo. Y vio Dios todas las cosas que había hecho: y eran en gran manera buenas¹²⁹.

La clave de este texto, para los que creen que ha sido el origen de los males ecológicos, está en el "dominad", que parece tener connotaciones de control y explotación. Algunos expertos creen que la palabra hebrea que se suele traducir por "dominad" tiene también connotaciones de responsabilidad y cuidado, y que se podría haber traducido también como "cuidad"¹³⁰. No es éste el lugar, ni quien esto escribe la persona adecuada, para emprender un debate exegético. Es un hecho que los textos se han interpretado de distintos modos a lo largo de la historia, y que en alguna de estas interpretaciones han servido de apoyo a actitudes y prácticas dañinas para la naturaleza, los vivientes y el propio ser humano. Mi interés consiste aquí, más bien, en debatir si de veras la tradición judeocristiana favorece *necesariamente* una visión antiecológica del mundo.

No se puede negar que la tarea bíblica para el ser humano viene a ser la humanización de la naturaleza, y que dicha humanización se entiende como un perfeccionamiento de la creación. De hecho, este optimismo antropológico de raíz judeocristiana da origen a la noción moderna de progreso (también criticada como causa de nuestros males ecológicos). Hoy ya sabemos que la tarea de "dominar" la tierra no carece de problemas, sabemos que el progreso humano no siempre va de la mano del crecimiento científico, tecnológico o económico, y que se requiere ahora "un dominio de dominio". Pero, con todas las correcciones que se requieran, creo que sigue siendo válida la aspiración al progreso humano

¹²⁹ Gen 1,28-31.

¹³⁰ Puede verse en este sentido el documentado estudio de X. Pikaza: " 'Dominad la tierra...' (Gen 1,28). Relato bíblico de la creación y ecología", en J.M. García Gómez-Heras: *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid, 1997, págs. 207 y ss..

y a la humanización de la tierra. Es más, sin un fondo de confianza en el ser humano, en su capacidad de crítica y de autocorrección, en su saber científico y técnico, la salida de la presente crisis no sería factible. Aunque se han producido auténticos despropósitos en nombre de la dominación de la tierra, no creo que haya nada radicalmente erróneo ni peligroso en la confianza en el ser humano y en sus posibilidades de progreso.

Es evidente, por otra parte, que en la tradición judeocristiana, la valoración del ser humano (o de lo sobrenatural) no implica desvalorización del resto de las criaturas. El propio texto que se cita más arriba lo confirma: "Y vio Dios todas las cosas que había hecho: y eran en gran manera buenas"¹³¹. Encontramos textos que se hacen eco de éste en buena parte de los escritores cristianos. Por ejemplo, Agustín de Hipona afirma:

... porque es buena la tierra con sus altas montañas, sus onduladas colinas, sus campos llanos; bueno es el terreno variado y fértil [...] buenos los cuerpos animales dotados de vida; bueno es el aire templado y saludable [...] bueno es el hombre justo y buenas las riquezas que nos ayudan a quitarnos problemas de encima; bueno el cielo con el Sol, la Luna y las estrellas...¹³²

Más conocido es el *Cántico de las criaturas*, escrito por Francisco de Asís, que ha sido considerado por muchos como una suerte de manifiesto ecologista. En él se saluda como hermanos al resto de los seres. En consonancia con esta antigua tradición podemos encontrar textos contemporáneos:

La puesta en obra de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se actúa sin repercutir peligrosamente sobre el equilibrio de nuestro medio natural y el deterioro progresivo de lo que se ha venido en llamar el medio ambiente corre el riesgo, bajo los tropiezos de la civilización industrial, de conducir a una verdadera catástrofe ecológica [...] si no se adoptan valientemente y no se ponen en práctica con severidad algunas enérgicas medidas¹³³.

La sociedad actual no hallará una solución al problema ecológico si no revisa seriamente su estilo de vida [...] Hay, pues, una urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica, responsabilidad con nosotros mismos y con los demás, responsabilidad con el ambiente¹³⁴.

¹³¹ Otros textos bíblicos, aparte del Génesis, de interés para la cuestión ambiental son: *Lv* 25, 2-5 (sobre el tierra); *Ex* 23,12 (sobre los animales domésticos); *Dt* 20,19 y ss. (sobre los árboles); *Mateo*, 6, 29-30 y 10, 29-30 (Dios viste a los lirios y cuida a cada pájaro).

¹³² *De Trinitate*, VIII, 3, 4-5.

¹³³ Pablo VI: *Insegnamenti di Pablo VI*. Vol. VIII. Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1970, págs. 1146-7.

¹³⁴ Juan Pablo II: *Mensaje en el Jornada Mundial de la Paz* (1-1-1990). Sobre las posiciones recientes de la Iglesia Católica respecto a la cuestión ambiental puede verse: José-Román Flecha Andrés: "Ecología y fe cristiana", en J.M. García Gómez-Heras: *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid, 1997, págs. 223 y ss..

La ética ambiental de inspiración cristiana reconoce valor a los seres naturales precisamente en la medida en que son criaturas de Dios. Les reconoce, por tanto, una cierta sacralidad y puede servir como factor de prevención contra el deterioro desaprensivo de la naturaleza. Para la tradición judeocristiana, el valor del ser humano, como ser hecho a imagen de Dios, es superior al del resto de los seres naturales, puede servirse razonablemente de ellos, pero éstos no son nunca de su absoluta propiedad - como sugiere la parábola evangélica de los talentos- y no puede obrar sobre ellos a capricho produciendo muerte y sufrimiento injustificado.

5.6.4. **La ética ambiental aristotélica, el pluralismo y el sentido común**

Parecería extraño que a la hora de elaborar una ética ambiental no acudiésemos a Aristóteles. En sus textos hallamos la perspectiva del biólogo y del observador asiduo, reflexivo y compasivo de los vivientes y de la naturaleza en general. No en vano se dice que tenemos más líneas escritas por Aristóteles sobre biología que sobre ningún otro tema. Pero, en efecto, escribió sobre otros temas, como metafísica y ética, lo cual hace todavía más interesante aquí su obra. Tanto su metafísica como su ética pueden ofrecer sugerencias de interés para pensar los problemas actuales¹³⁵. Si tuviésemos que ubicar esta línea de investigación en la clasificación que hemos utilizado, habría que ponerla entre los humanismos, pues comparte muchos puntos de vista con el resto de las corrientes que hemos ubicado ahí.

En mi opinión, la tradición filosófica occidental no debe ser abandonada, sino desarrollada y puesta al día para afrontar los nuevos problemas ambientales. El aristotelismo contemporáneo, como ha señalado Alasdair MacIntyre, es una tradición experta en establecer puentes entre tradiciones diversas e integrar doctrinas plurales. En ética ambiental, el aristotelismo permite pensar el valor instrumental e intrínseco de los otros seres sin rebajar el valor y dignidad del ser humano. Permite distinguir grados de valor sobre bases racionales relacionadas con la integración funcional, y diferenciar en cuanto a su valor las entidades concretas de las abstracciones. El aristotelismo nos habilita también para salvar la falacia naturalista, pues en Aristóteles se correlacionan el ser (especialmente el vivir) y el

¹³⁵ Puede verse A. Marcos: *Aristóteles y otros animales*. PPU, Barcelona, 1996; A. Marcos: "Invitación a la biología de Aristóteles", en J. Arana (ed.): *Los filósofos y la biología*. Número monográfico de *Thémata*, nº 20, págs. 25-48, 1998; A. Marcos: "Sobre el concepto de especie en biología", en F. Abel y C. Cañón (eds.): *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1993; A. Marcos: "Aristotelian Perspectives for Post-modern Reason". *Epistemología, An Italian journal for the Philosophy of Science*, vol. XXIV, nº 1, 2001; A. Marcos: "Pensar la vida para la bioética", en M. Vega, C. Maldonado y A. Marcos: *Racionalidad científica y racionalidad humana*. Universidad de Valladolid, 2001.

bien: "El ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar)"¹³⁶.

En los textos del pensador griego aparecen conceptos que, convenientemente desarrollados, pueden servir para superar los dualismos criticados por algunas de las líneas de pensamiento ambiental. La superación de los dos polos se produce en cada caso por integración de ambos, no por anulación de uno de ellos. Así, la noción de *verdad práctica* salva la distancia entre lo objetivo y lo subjetivo; la caracterización del ser humano como *animal racional*, o *animal político* teje armoniosamente los mimbres de los que estamos compuestos, la libertad, la cultura, la sociedad, junto con la naturaleza; la unidad del viviente, cuerpo y alma, *potencia y acto*, pero una misma y única sustancia, *como la cera y la figura* impresa en ella, evita el íntimo de los dualismos; la antropología del *deseo inteligente o inteligencia deseosa*, evita la disgregación dualista entre razón y sentimiento; en la noción de *prudencia* se traban indisolublemente la virtud moral y la ciencia, el saber abstracto y el dominio de la ocasión; la misma idea de *felicidad* en Aristóteles es ya un puente entre el conocimiento y el interés, entre razón teórica y práctica. La tradición aristotélica constituye, por tanto, una promesa de entendimiento entre los polos eco-biocentrista y antropocentrista. Y una vía de superación de ambos en los terrenos intermedios de la sensatez¹³⁷.

El aristotelismo nunca ha pretendido inventar una moral nueva desde las puras ideas, sino razonar, aclarar y corregir la moral común. Nunca ha pretendido traer a la realidad política una utopía lucubrada, sino reformar en el sentido de la libertad y la justicia las estructuras existentes. A veces se ha considerado este talante realista y reformista como una debilidad, sin embargo hoy constituye uno de los mejores argumentos a favor de la tradición aristotélica. En nuestra sociedad ya está presente la convicción de que debemos cuidar la naturaleza y legar una Tierra en condiciones, de que el sufrimiento de los vivientes debe ser evitado, sabemos que para causarles la muerte debe haber una razón proporcionada, y que ninguna -salvo quizá la defensa propia- lo es para provocar la muerte de un ser humano. Como ética ambiental, el aristotelismo viene a coincidir con el sentido común crítico e ilustrado, al que otorga una base filosófica sólida, criterios y claridad para discernir en casos complejos y un proyecto de acción: el desarrollo humano y la cuidadosa humanización de la naturaleza.

¹³⁶ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1168^a 5-6.

¹³⁷ El lector puede encontrar estas ideas más desarrolladas en A. Marcos: "Aristotelian Perspectives for Post-modern Reason", *Epistemologia. An Italian Journal for the Philosophy of Science*, vol. XXIV, nº 1, 2001.

6. Bibliografía

- ACOT, P. (1990): *Historia de la ecología*. Taurus, Madrid.
- AGAZZI, E. (1996): *El bien, el mal y la ciencia*. Tecnos, Madrid.
- ARAMBURU, F. (2000): *Medio ambiente y educación*. Síntesis, Madrid.
- ARTESANO, E. (1979): *Historia ecológica y social de la humanidad*. 2 vols. Ed. Castañeda, Buenos Aires.
- ARTIGAS, M. (1992): *Filosofía de la ciencia experimental*. Eunsa. Pamplona.
- ATTFIELD, R. (1991): *The Ethics of Environmental Concern*. The University of Georgia Press, Athens.
- ATTFIELD, R. (1994): *Environmental Philosophy: Principles and Prospects*. Ashgate, Aldershot.
- ATTFIELD, R. y BELSEY, A. (eds.) (1994): *Philosophy and the Natural Environment*. Cambridge University Press.
- ATTFIELD, R. y DELL, K. (eds.) (1996): *Values, Conflict and the Environment*. Ashgate, Aldershot.
- AYALA, F. (1983): "El concepto de progreso biológico", en Ayala, F. Y Dobzhansky, T (eds.): *Estudios sobre filosofía de la biología*. Ariel, Barcelona.
- BARTOLOMMEI, S. (1995): *Ética e Natura*. Laterza, Bari.
- BIFANI, P. (1999): *Medio ambiente y desarrollo sostenible*. Iepala. Madrid.
- BIRNBACHER, D. (1994): *La responsabilité envers les générations futures*. P.U.F., París.
- BLACKSTONE, W. (1974): *Philosophy and Environmental Crisis*.
- BONETE, E. (1990): *Éticas contemporáneas*. Tecnos, Madrid.
- BOOKCHIN, M. (1982): *The Ecology of Freedom*. Chesire Books, Palo Alto, 1982.
- BOOKCHIN, M. (1990): *The Philosophy of Social Ecology*. Black Rose Books. Montreal.

ALFREDO MARCOS

- BOURDEAU, Ph., FASELLA, P.M. y TELLER, A. (eds.) (1990): *Environmental Ethics*. Publicaciones Oficiales de la Comunidad Europea.
- BOWLER, P. (1985): *El eclipse del darwinismo*. Labor, Barcelona.
- BOWLER, P. (1990): *Charles Darwin. The Man and His Influence*. Blackwell, Oxford.
- BOWLER, P. (1992): *The Environmental Sciences*. Fontana, Londres.
- BOWLER, P. (1993): *Biology and Social Thought: 1850-1914*. University of California Press, Berkeley.
- BROWN, L.R., FLAVIN, CH. y FRENCH, H. (eds.) (2000): *La situación del mundo-2000. Informe anual del Worldwatch Institute*. Icaria, Barcelona.
- BUEGE, D. (1997): "An Ecologically-Informed Ontology for Environmental Ethics". *Biology and Philosophy*, 12: 1-20.
- CALLICOT, J.B. (1989): *In Defense of Land Ethics*. SUNY Press, Albany.
- CALVO, S. y CORRALIZA, J.A. (1994): *Educación ambiental: concepto y propuestas*, CCS, Madrid.
- CAMPS, V. (ed.) (1988): *Historia de la Ética*. Crítica, Barcelona.
- CARLÉS, M., FORNÉS, P. y MAZA, B. (2000): *Clima y medio ambiente. Recursos didácticos*. CPR-Móstoles, Madrid.
- CARSON, R. (1962): *Silent Spring*. Houghton Mifflin, Boston.
- CASTRODEZA, C. (1988): *Ortodoxia darwiniana y progreso biológico*. Alianza, Madrid.
- CAVALIERI, P. y SINGER, P. (ed.) (1998): *El proyecto "Gran Simio"*. Trotta, Madrid.
- CHASE, S. (ed.) (1991): *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman*. South End Press, Boston.
- CLARKE, R. (ed.) (2000): *Geo-2000. Perspectivas del medio ambiente mundial*. PNUMA-Mundi-Prensa, Madrid.
- COLLIER, J. (1988): "The Dynamic of Biological Order", en Weber, Depew y Smith (eds.), *Entropy, Information and Evolution*, MIT Press, Cambridge, MA.
- CORTINA, A. y MARTÍNEZ NAVARRO, E. (1996): *Ética*. Akal, Madrid.
- D'ARCY SHILLCOCK, R. (1997): *Pintores de la naturaleza*. SEO/Birdlife, Madrid.
- D'EAUBONNE, F. (1974): *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay, París.
- DE ROOSE, F. y PARIJS, Ph, Van (1991): *La pensée écologiste*. De Boeck, Bruselas.
- DE WAAL, F. (1997): *Bien natural*. Herder, Barcelona.
- DES JARDINS, J. (1997): *Environmental Ethics*. Wadsworth, Belmont.
- DEPEW, D. y WEBER, B. (1988): "Consequences of Nonequilibrium Thermodynamics for the Darwinian Tradition", en *Entropy, Information and Evolution*. Weber, Depew y Smith Ed. MIT Press. Massachusetts.
- DEVAL, B. y SESSIONS, G. (1985): *Deep Ecology*. Gibbs Smith Publisher, Salt Lake City.
- DOWER, N. (1989): *Ethics and Environmental Responsibility*. Avebury, Aldershot.
- ECCLES, J. (1992): *La evolución del cerebro: creación de la conciencia*. Labor, Barcelona.
- ELDREDGE, N. (1985): *Unfinished Synthesis: Biological Hierarchies and Modern Evolutionary Thought*. Oxford Univ. Press, N.Y.
- FERNÁNDEZ OSTOLAZA, J. y MORENO, A. (1992): *La vida artificial*. Eudema, Madrid.
- FERRY, L. (1995): *The New Ecological Order*. Chicago University Press.

ÉTICA AMBIENTAL

- FISSO, M.B. y SGRECCIA, E. (1997): : *Ética dell'ambiente*. Suplemento al nº 3 de la revista *Medicina et Morale*.
- FLECHA, J. (1997): "Ecología y fe cristiana", en José M^o G^a Gómez-Heras: *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid. Págs. 223-241.
- FOX, W. (1989): "The Deep Ecology - Ecofeminism Debate and Its Parallels", en *Environmental Ethics*. Vol. 11.
- FOX, W. (1995): *Toward a Transpersonal Ecology*. SUNY Press, Albany.
- FOX KELLER, E. (1985): *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press, New Haven.
- GALICIA, N. y AYESTARÁN, I. (2000): "Ecofeminismo, género y tecnociencia: tendencias y perspectivas", en De Mora, Ibarra, Pérez Sedeño y Balmaseda (eds.): *Actas del III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Universidad del País Vasco, San Sebastián, págs. 429-440.
- GARCÍA DE CORTAZAR, F. (1999): *Breve Historia del siglo XX*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M. (1997): *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid.
- GIMPEL, J. (1981): *La revolución industrial en la Edad Media*. Taurus, Madrid.
- GLEICH, M., MAXEINER, D., MIERSCH, M. y NICOLAY, F. (eds.) (2000): *Las cuentas de la vida. Un balance global de la naturaleza*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M., LÓPEZ CEREZO, J.A. y LUJÁN, J.L. (1997): *Ciencia, Tecnología y sociedad*. Ariel, Barcelona (caps. 7 y 8).
- GONZÁLEZ, F., DEL GUAYO, I. y PÉREZ, J.F. (1998): *Código básico de derecho de la vida*, Eunsa, Pamplona.
- GOODPASTER, K.E. (1978): "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, 75/6, Junio, págs.: 308-325.
- GOSSERIES, A. (1998): "L'éthique environnementale aujourd'hui". *Revue philosophique de Louvain*, tome 96, numero 3, Agosto de 1998, págs. 395-426.
- GOULD, S. and ELDREDGE, N. (1977): "Punctuated Equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered". *Paleobiology*, 3:115-151.
- GOULET, D. (1999): *Ética del desarrollo*. Iepala. Madrid.
- DODSON GRAY, E. (1979): *Green Paradise*. Roundtable Press. Mass.
- GRENE, M.: *A Portrait of Aristotle*. Faber & Faber. Londres.
- GYATSO, T. (actual Dalai Lama) (1998): *El mundo del budismo tibetano*. Círculo de Lectores, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2000): *La constelación post-nacional*. Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2000): *New Left Review*, Akal, Madrid.
- HANSON, PH.P. (1986): *Environmental Ethics. Philosophical and Policy Perspectives*. Simon Frazer University, Burbany.
- HEIDEGGER, M. (1989): "La pregunta por la técnica", traducido en Medina, M. y Sanmartín, J. (eds.): *Tecnología, ciencia, naturaleza y sociedad*. Anthropos, Barcelona.
- HOFSTADTER, D. (1987): *Gödel, Escher, Bach*. Tusquets, Barcelona.
- HOTTOIS, G. (1999): *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Vrin, París.
- JIMÉNEZ HERRERO, L.M. (2000): *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Pirámide, Madrid.
- JOHNSON, L.E. (1991): *A Morally Deep World*. Cambridge University Press.

ALFREDO MARCOS

- JONAS, H. (1995): *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona.
- JONAS, H. (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid.
- JUAN PABLO II (1990): *Mensaje en el Jornada Mundial de la Paz* (1-1-1990).
- KIMURA, M. (1983): *The Neutral Theory of Molecular Evolution*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- KIMURA, M. and OHTA, O. (1971): "Protein polymorphism as a phase of molecular evolution". *Nature*, 229: 467-469.
- LEOPOLD, A. (1949): *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press, Nueva York.
- LEOPOLD, A. (1999): *Una ética de la Tierra*. Los Libros de la Catarata, Madrid (traducción parcial de Leopold, 1949).
- Libro Blanco de la Educación Ambiental en España, en pocas palabras*. Ministerio de Medio Ambiente. Madrid, 1999.
- LONGINO, H. (1987): "Can There Be a Feminist Science?", *Hypatia*, 2, nº 3, págs. 51-64.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T. (2000): *Principios morales y casos prácticos*. Tecnos, Madrid.
- LOVELOCK, J. (1992): "Gaia", en *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Kairós, Barcelona, 1992
- MACINTYRE, A. (1970): *Historia de la Ética*. Paidós. Buenos Aires.
- MACINTYRE, A. (1992): *Tres Versiones rivales de la ética*. Rialp, Madrid.
- MARCOS, A. (1992): "Neodarwinismo, teoría de la información y termodinámica: estado de la cuestión", *Estudios Filosóficos*, 41: 215-252.
- MARCOS, A. (1992a): *El papel de la información en biología*. Universidad de Barcelona, Barcelona [tesis doctoral editada en microficha].
- MARCOS, A. (1992b): "Teleología y teleonomía en las ciencias de la vida", *Diálogo Filosófico*, 22: 42-57.
- MARCOS, A. (1993): "Sobre el concepto de especie en biología", en F. Abel y C. Cañón (eds.): *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*. Universidad Pontificia de Comilals, Madrid.
- MARCOS, A. (1996): *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*. PPU, Barcelona.
- MARCOS, A. (1998): "Invitación a la biología de Aristóteles", en J. Arana (ed.): *Los filósofos y la biología*. Número monográfico de *Thémata*, nº 20, págs. 25-48.
- MARCOS, A. (2001): "Pensar la vida para la bioética", en M. Vega, C. Maldonado y A. Marcos: *Racionalidad científica y racionalidad humana*. Universidad de Valladolid y Universidad el Bosque, Valladolid.
- MARCOS, A. (2001): "Aristotelian Perspectives for Post-modern Reason" en *Epistemologia. An Italian Journal for the Philosophie of Science*, vol XXIV, nº 1.
- MARGULIS, L. y SAGAN, D. (1995): *¿Qué es la vida?*. Tusquets, Barcelona.
- MARÍAS, J. (1996): *Persona*. Alianza, Madrid.
- MARIETTA, D.E. (1995): *For People and the Planet. Holism and Humanism in Environmental Ethics*. Temple Univeristy Press, Philadelphia.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2000): *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Trotta, Madrid.
- MAHIEU, G. de (1999): "El Eco-Hombre", *Complejidad*, año 2, nº 4.
- MATURANA, H. y VARELA, F. (1990): *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid.

ÉTICA AMBIENTAL

- McCLOLSKEY, (1988): *Ética y política de la ecología*. FCE, México.
- MERCHANT, C. (1983): *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*. Harper and Row, New York.
- MORIN, E. (1990): *Introduction à la pensée complexe*. ESF éditeur.
- MORIN, E. (1977-1980): *La Methode I: La nature de la nature*, Seuil, París, 1977; *Methode II: La vie de la vie*, Seuil, París, 1980.
- MOSTERÍN, J. (1995): *Los derechos de los animales*. Debate, Madrid.
- MOSTERÍN, J. (1998): *¡Vivan los animales!* Debate, Madrid.
- NAESS, A. (1989): *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press.
- NASH, R.F. (1989): *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- NIETZSCHE, F. (1990): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1974): *El Anticristo*, Alianza. Madrid.
- NORTON, B.G. (1991): *Toward Unity among Environmentalists*. Oxford University Press.
- NORTON, B.G. (1991): *Why Preserve Natural Variety*. Princeton University Press, Princeton.
- OST, F. (1995): *La Nature hors la loi*. La Découverte, París.
- PABLO VI (1970): *Insegnamenti di Pablo VI*. Vol. VIII. Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- PALACIOS, M. (ed.) (2000) : *Bioética 2000*. Nobel. Oviedo.
- PASSMORE, J. (1974): *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Scriber's, Nueva York.
- PASTOR, X. (1999): *En defensa del medio ambiente. Las propuestas de Greenpeace*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- PENROSE, R. (1991): *La nueva mente del emperador*. Mondadori, Madrid.
- PÉREZ SEDEÑO, E. (1995): "Filosofía de la ciencia y feminismo: Intersección y convergencia", *Isegoría*, vol. 12.
- PÉREZ SEDEÑO, E. (1998): "Factores contextuales, tecnología y valores: ¿desde la periferia?", en Martínez-Freire, P. (ed.): *Filosofía actual de la ciencia*. Suplemento 3 (1998) de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, págs. 119-142.
- PIKAZA, X. (1997): " 'Dominad la Tierra...' (Gen 1,28). Relato bíblico de la creación y ecología", en José M^a G^a Gómez-Heras: *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid. Págs. 207-222.
- PLUMWOOD, V. (1992): "Feminism and Ecofeminism", *Ecologist* 22, págs. 8-13.
- PLUMWOOD, V. (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres.
- PONTARA, G. (1996): *Ética y generaciones futuras*. Ariel, Barcelona.
- PONTING, C. (1992): *Historia verde del mundo*. Paidós, Barcelona.
- POPPER, K. (1992): *Un mundo de propensiones*. Tecnos, Madrid.
- PRIVITERA, S. (ed.) (1995): *Per un'etica dell'ambiente*. Armando, Roma.
- PRZEWOZNY, B., TODISCO, O. y TARGONSKI, F. (eds.) (1991): *Ética ambientale*. Edizioni Micellanea Franciscana, Roma.
- PUTNAM, H. (1988): *Razón, verdad e historia*. Tecnos, Madrid.
- REGAN, T. (ed.) (1984): *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Temple University Press, Philadelphia.

ALFREDO MARCOS

- REGAN, T. (1983): *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983
- RHONHEIMER, M. (2000): *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Rialp. Madrid.
- RIVERO, A. (1999): "¿Es incompatible el liberalismo con la idea de una sociedad sostenible?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, julio-1999, págs. 83-96
- ROGER, E. (1997): *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Universidad de Valladolid, 1997.
- ROLSTON, H. (1988): *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press, Philadelphia.
- ROSEN, R. (1985): *Anticipatory Systems*, Pergamon Press, Oxford.
- RUSE, M. (1983): *La revolución darwinista*. Alianza, Madrid.
- RUSO, D (ed.) (1998): *Bioética ambientale*. Elledici, Turin.
- SABUCEDO, J.M., GARCÍA-MIRA, R., ARES, E., PRADA, D. (eds.) (1998): *Medio ambiente y responsabilidad humana. Aspectos sociales y ecológicos. Actas del VI Congreso de Psicología ambiental*. Universidad de la Coruña.
- SATTLER, R. (1986): *Biophilosophy*. Springer, Berlín.
- SEARLE, J. (1992): *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press.
- SERRES, M. (1990): *Le contrat naturel*. Bourin, París.
- SHRADER-FRECHETTE, K.S. (1981): *Environmental Ethics*. The Boxwood Press, Pacific Grove, CA.
- SINGER, P. (1999): *Liberación animal*. Trotta. Madrid.
- SINGER, P. (ed.) (1995): *Compendio de ética*. Alianza, Madrid (caps. 24 y 30).
- SINGER, P. (1998): *Ética práctica*. Ariel, Barcelona.
- SHRADER-FRECHETTE, K.S. (1981): *Environmental Ethics*. Boxwood Press, Pacific Grove (CA).
- SOBER, E. (1984): *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical focus*. MIT. Press, Cambridge, Mass.
- SOBER, E. (1996): *Filosofía de la Biología*. Alianza, Madrid.
- SÓFOCLES (1985): *Tragedias*, Planeta, Barcelona.
- STONE, CH. (1974): *Should Trees Have Standing? Towards Legal Right for Natural Objects*.
- SYLVAN, R. y BENNETT, D. (1994): *The Grenning of Ethics*. The White Horse Press and The University of Arizona Press, Tucson.
- SZYMBORSKA, W. (1997): *Paisaje con grano de arena*. Círculo de Lectores, Barcelona.
- TAYLOR, P. (1986): *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton.
- TUCÍDIDES (1988): *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Cátedra. Madrid.
- VELAYOS CASTELO, C. (1996): *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* Comares, Granada.
- VOLTES, P. (1995): *Errores y fraudes de la ciencia y de la técnica*. Planeta, Barcelona. Pág. 262.
- WARREN, K.J. (1990): "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12, pág. 126.
- WARREN, K.J. (1987): "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9, págs. 3-20.

ÉTICA AMBIENTAL

Revistas

En 1979 se inicia la publicación la que hoy es una de las más importantes revistas en este campo, *Environmental Ethics*, a cargo del Centro de Filosofía Ambiental de la Universidad de Nord Texas. En la página *web* de este centro (www.cep.unt.edu) puede verse mucha información sobre ética ambiental y conexiones con otras publicaciones periódicas dedicadas a estos temas, básicamente del ámbito anglosajón.

Ya en los años noventa han visto la luz otras publicaciones periódicas de importancia, como el *Bulletin of International Society for Environmental Ethics*, de la Universidad canadiense de Windsor y la revista internacional *Environmental Values*, editada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Lancaster.

Por otra parte, también en otras lenguas distintas del inglés, las revistas filosóficas de carácter general o centradas en filosofía práctica incluyen cada vez con mayor frecuencia artículos relacionados con cuestiones ambientales. Por ejemplo, la *Revue Philosophique de Louvain* o la revista *Medicina et Morale* han dedicado números monográficos a cuestiones de ética ambiental.

En español también han aparecido diversas revistas, de quiosco y de biblioteca, que aunque no están especializadas en ética ambiental, sí tratan con frecuencia problemas relacionados, como *Quercus*, *Ecología*, *Natura*, *El Ecologista*, *World Watch*, *La Tierra* (con el suplemento *Revista de divulgación y formación medioambiental*), *Biológica* o *Gaia*.

La revista *Ecología Política*, nº 15 de 1998 está dedicada al ordenamiento jurídico ambiental en la UE y en España.

La *Revista Internacional de Filosofía Política*, dedica su nº 13 de Julio de 1999 a la "Ecología y los límites del liberalismo".

La revista *Sostenible*, de la Cátedra Unesco de la Universidad Politécnica de Cataluña, editada por Icaria, publica con frecuencia textos relacionados con ética o política ambiental. La revista *Pluriverso* (año 3, nº 2, 1998) también recoge algunos artículos en este sentido.