

EL MEDIO AMBIENTE: CIENCIA, ETICA Y POLITICA *

NICOLAS M. SOSA

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Es posible que, con el tema del Medio Ambiente, estemos corriendo un triple riesgo: 1º) El discurso medioambiental pudiera estar convirtiéndose en la forma más actual del discurso de la ideología tecnocrática; 2º) El ecologismo está propiciando, según parece, la creación de un nuevo ámbito de consumo; y 3º) A fuerza de denunciar problemas medioambientales, el tema empieza a sernos “familiar” y las gentes están acostumbrándose a vivir con él, perdiendo, por tanto, impacto en las conciencias y en las sensibilidades.

Esta posibilidad me mueve a concretar en lo posible un modo determinado de entender el medio ambiente y la crisis ecológica a la que nos enfrentamos en este final de siglo. En lo que sigue pretendo postular una noción de «medio ambiente» como medio *global* y concebir las soluciones como el resultado de un triple esfuerzo: político, técnico y ético.

Es imposible no citar el último de los grandes documentos mundiales sobre los problemas del medio ambiente —el «Informe Brundtland», *Nuestro Futuro Común*, Alianza, Madrid, 1988—, para recordar cómo su discurso se dirige fundamentalmente a las organizaciones no gubernamentales, a los educadores y, en definitiva, a las personas, en la convicción de que, si el mensaje no prende

(*) El texto que sigue responde al contenido de la Lección Inaugural del curso 1990-91 pronunciada por el autor en el Centro Asociado de la UNED, en Santa Cruz de La Palma.

en las conciencias individuales, no serán posibles los cambios que son necesarios *para rectificar el rumbo del desarrollo*. Y la conveniencia de la cita está en el giro que supone respecto a los grandes informes publicados durante la década de los setenta y ochenta, más dirigidos éstos a la recomendación de introducir cambios rápidos y enérgicos en las políticas y en las decisiones de los gobiernos. Parece como si, desesperando de la efectiva adopción de medidas gubernamentales, se pusiera la confianza en la acción de las propias colectividades humanas; y esto, en un doble sentido: como presión ante los órganos de decisión política y como educación de las conciencias y de las actitudes.

Tomando este «giro ético» como punto de partida, intentaré cubrir el objetivo propuesto más arriba mediante la exposición de una serie de tesis o postulados que presentaré convenientemente numerados, seguidos de un comentario que explicita su contenido.

1. LA UNICA IDEOLOGIA CON CARACTER UNIVERSAL EN EL MOMENTO PRESENTE ES LA TECNICA. ELLA ES INHERENTE A NUESTRA DINAMICA CIVILIZATORIA. SU DESPLIEGUE HA SUPUESTO, SIN EMBARGO, EN EL ULTIMO SIGLO, LA RUPTURA IMPORTANTE DE LIMITES Y EQUILIBRIOS GLOBALES.

Con este diagnóstico entro directamente al intento, planteando la idea de que la *civilización*, entendida como sentimiento occidental generalizado, ha sido y es una experiencia colectiva que ha permitido asumir una importantísima y fundamental oposición: la oposición entre naturaleza y cultura, entre un mundo natural y un mundo artificial; dicho en términos arraigadamente filosóficos: entre el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad (Ramoneda 1986). En efecto, desde que en la antigua Grecia se impusiera la noción de devenir (progreso, proceso hacia adelante) como central en la concepción del mundo, la historia de la civilización tuvo un destino inequívoco: la *técnica*. Porque el intermediario entre lo que llamaríamos la «voluntad de dominación» y los objetos a dominar (la naturaleza, los hombres, todo lo que es susceptible de ser transformado en «cosa») es, precisamente, la tecnología, la técnica.

Asumir este destino ha supuesto, en el curso del último siglo, una ruptura de límites y de equilibrios tan importantes que ha obligado a *replantear* muchas cuestiones que habían venido ocupando un lugar central en la *concepción del mundo* que ha presidido el decurso de nuestra tradición civilizatoria.

Nos ha aparecido, pues, desde este primer paso, la noción de «civilización» y la de «técnica» como centrales. Y, vinculadas a ellas, la de «concepción del mundo» y la de necesidad de «revisar» o «replantear» ciertos elementos constituyentes de tal concepción. Veremos cómo en esa revisión de nociones y concepciones centrales radica, precisamente, el fundamento de lo que ha venido llamando «ética ecológica».

W. Godfrey-Smith, recensionando el importante libro *Ecological Consciousness*, editado por R. Schultz y J. Hughes en 1981, lo expresaba así:

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

(En *Environmental Ethics* 5 (1983) 355). [Subrayado mío].

Respecto a la “ruptura de equilibrios” a los que se refiere el enunciado, baste decir lo siguiente: situar la “crisis ecológica” en su justo término supone evitar, tanto una ingenua toma de conciencia de la crisis (como si solamente fuera un fenómeno de nuestro tiempo), como una minimización de la misma (alegando que el hombre ha incidido desde siempre en el medio y ha provocado la alteración de los ecosistemas). Situar la crisis en su justo término significa reconocer que estamos ante un fenómeno *cuantitativamente* distinto. Son los lazos ecosistémicos globales los que están amenazados. Los sistemas de *feed-back positivos* (en los que la acción sobre el medio se multiplica y acrecienta, con daño final irreversible) impuestos por las tendencias de nuestra dinámica civilizatoria, *no son ya compensables* por los recursos de *feed-back negativos* de la naturaleza (donde la acción dispone de un mecanismo de regulación que equilibra el conjunto y lo hace estable). A esta dinámica concurren —desde siempre, pero, tal vez, mucho más en el futuro, después de los importantes cambios que están produciéndose en la orientación de las economías del socialismo real— tanto «el Este» como «el Oeste», orientados ambos por una noción de crecimiento y desarrollo esquinadores de recursos y de efectos irreversibles.

Las crisis medioambiental es la crisis de un modo de civilización y de desarrollo. La crisis ecológica, en definitiva, ha de ser entendida como *crisis civilizatoria*.

2. LOS PROBLEMAS GENERADOS POR EL DESARROLLO TECNOLÓGICO NO PUEDEN ENFRENTARSE ÚNICAMENTE CON SOLUCIONES «TECNICAS». REQUIEREN EL ESFUERZO COMBINADO DE —AL MENOS— OTROS TRES ÁMBITOS: POLÍTICO, MORAL Y EDUCATIVO.

Reconocer esta amplitud al problema y a sus soluciones ha sido un proceso largo. La requisitoria moral, sin embargo, ha venido formulada en un principio por los propios científicos. Como muestra, contamos con no pocos Tratados de Ecología en los que se alude a la responsabilidad del ser humano frente al deterioro del medio y se cita la pionera obra de Aldo Leopold sobre la necesidad de construir una «ética de la Tierra». En mi *Ética Ecológica* (Sosa 1990) me ocupé en detectar este «desplazamiento a cuestiones de ética y política» en los textos —por naturaleza, técnicos— de los manuales de Ecología. Una vez más veo en ello la transposición de la confianza y la esperanza al terreno de la formación de una conciencia ecológica en los ciudadanos, en la búsqueda de fundamentación de unos “deberes” medioambientales y ecológicos compartidos por todos, que pudieran ser la base, no sólo de actitudes y comportamientos individuales, sino de presiones colectivas ante quienes toman las decisiones políticas, económicas y sociales.

Inequívocamente expresado, lo encontramos en el siguiente texto, con el que finalizamos el comentario de este segundo párrafo, y en el que se urge a que

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

(Kormondy 1975, 276, Subrayados míos).

3. LA TEORIA ETICA TRADICIONAL NO SE HA PLANTEADO APENAS —O, AL MENOS, NO DE MODO ESPECIFICO—, COMO PROBLEMA “MORAL”, LA RELACION DEL HOMBRE CON EL MEDIO AMBIENTE.

Hablamos de «teoría ética», es decir, del discurso teórico, racional, reflexivo, acerca de la moral vivida, del mundo de la práctica moral. Dejamos de lado, por tanto, los contenidos más o menos anecdóticos que han solido entenderse de modo casi exclusivo, a nivel popular, cuando se habla de «moral». La *moral* es la dimensión humana en la que se juegan los proyectos más personales de vida, en la que se toman las decisiones con las que el sujeto humano se implica y responsabiliza. Tienen su lugar, en esta dimensión moral, los ideales de vida, las nociones de vida buena, de justicia, de felicidad, etc. Cuando hacemos *teoría ética*, reflexionamos, tematizamos, tratamos de buscar fundamentaciones racionales a esa práctica moral. Por decirlo de la manera más breve, pero también más clásica, la ética (como discurso racional) y la moral (como práctica vivida) no pertenecen al mundo de *lo que es*, del ser, sino al mundo de *lo que debe ser*. En esa tensión inevitable entre «lo que tenemos» y aquello que creemos mejor y que «debiéramos tener» se construye permanentemente la reflexión ética.

Pues bien, aunque conocemos un conjunto de culturas orientales configuradas en torno a una idea de causalidad cósmica y con una concepción global del universo, en la que lo físico, lo teológico, lo político, lo moral... se funden en una interpretación comprensiva (por ejemplo, el Tao) —culturas “sapienciales” de las que encontramos ecos en autores occidentales, como Shakespeare—, sin embargo, en la tradición occidental moderna, la relación del hombre con la naturaleza ha estado ausente de un sentido ético o de una preocupación ética.

Esta ausencia podría explicarse por el modo en que el pensamiento filosófico ha abordado el problema de la técnica (ver París, 1984 y 1985), dejándose llevar por sus exigencias, ante la dificultad de encontrar una perspectiva adecuada para analizarla; en otras palabras, la filosofía ha cedido acríticamente a las exigencias del paradigma científico-técnico, con lo que el universo de la tecnología se ha entendido como un reino autónomo, dotado de legalidad propia y, en cierto modo, ajeno a los problemas de la moral, como no fuera para ejercer el juicio ético sobre determinadas «utilizaciones» y «aplicaciones» tecnológicas de los resultados y descubrimientos científicos (ver Sosa 1984). En una palabra, la técnica ha sido considerada como algo sin dueño ni intencionalidad. Neutral.

Cierto que ésta no es la única visión que encontramos en la historia de la filosofía. Hay aspectos del pensamiento de Spinoza, del mismo Kant, de Schopenhauer, Heidegger, etc. que parecen, en algunos momentos, abrir su filosofía moral a planteamientos que exceden la estricta interrelación humana y que, por tanto, acogen cuestiones y preguntas «morales» acerca de la relación del hombre con el medio. Pero, de todos modos, aquélla ha sido la concepción habitual. Las fuentes históricas y culturales que podemos encontrar para que así haya sido son múltiples, pero, por sintetizarlas en dos, diríamos que han sido los orígenes hebreos de nuestro pensamiento y la corriente racionalista que se abre con Descartes los elementos que, conjugados, han dado como resultado una concepción fuertemente antropocéntrica: *el hombre como señor y poseedor de la Naturaleza*.

La ética se ha preguntado siempre (buscando razones para regularlas, justificarlas, fundamentarlas) por:

- las relaciones del hombre con los demás hombres
- las relaciones del hombre con la sociedad y las instituciones.

La pregunta ausente, en el planteamiento ético tradicional, ha sido la de:

- las relaciones del hombre con el medio ambiente.

Este «medio ambiente» puede entenderse, en un primer momento, como el medio ambiente *físico-natural*. Esta dimensión implica un ámbito de responsabilidad moral no contemplado en el tratamiento tradicional de la ética. Contemplarlo supondría un importante cambio de concepción: *del* «hombre como dueño y propietario del mundo» *al* «hombre como usufructuario, simplemente, del mismo». O, en palabras de Aldo Leopold, como miembro de la «comunidad biótica» del planeta.

Pero, en un segundo momento, este «medio ambiente» debería entenderse como un medio ambiente *global*. De él me ocuparé en el paso siguiente.

4. EL MEDIO AMBIENTE ES EL MEDIO NATURAL Y EL HUMANO; O SEA, EL MEDIO GLOBAL: EL ENTORNO NATURAL, LOS OBJETOS-ARTEFACTOS DE LA CIVILIZACION Y EL CONJUNTO TODO DE FENOMENOS SOCIALES Y CULTURALES QUE CONFORMAN Y TRANSFORMAN A LOS INDIVIDUOS Y A LOS GRUPOS HUMANOS. POR TANTO: MEDIO NATURAL + MEDIO TECNICO + MEDIO SOCIAL. ESTA CONSIDERACION NOS LLEVA A PROBLEMAS ETICOS DE FONDO.

A pesar del interés de no pocos ecólogos, que insisten en referirse al «medio ambiente» únicamente en la primera acepción, hay que reconocer la considerable ampliación del «paradigma ecológico» a las más dispares áreas de conocimiento, siendo muy útiles los postulados básicos de la Ecología para un tratamiento interdisciplinar de los problemas. Por tanto, en un ámbito de conocimiento como este en el que me muevo hablaríamos de «Ecología Humana» o «Social» y no sólo de Ecología «natural». Ello supone que los elementos enunciados en el párrafo 4 constituyen, todos, un *medio* para los individuos, los grupos y las instituciones. El *hábitat* humano no es sólo ni simplemente un mundo de objetos, sino también, y muy principalmente, un mundo de valores; éstos son parte esencial del medio ambiente humano. Como postula la profesora María Novo, de lo que se trata es de adoptar una perspectiva holística que contemple al hombre y su medio como estructurado en círculos concéntricos, donde los diferentes «medios» interactúan, desde la envoltura cotidiana en la que el individuo tiene que ser y «hacerse», hasta la dimensión planetaria, tan alejada de sus preocupaciones diarias, pero tan decisiva en cuanto a las posibilidades reales de sus opciones y decisiones. (Novo 1985). [Acerca de la noción de «ecosistema social» y de una aplicación de la Teoría de Sistemas al tratamiento de la Ecología Humana puede leerse con provecho Morin 1981].

Merced a esta perspectiva holística y globalizadora, podemos afirmar que el exacerbamiento de un determinado concepto de bienestar se ha desplegado, no sólo en insolidaridad con el medio, sino que ha creado nuevos ámbitos de anomia social. No es posible atajar sectorialmente los subproductos del desarrollo, como pueden ser la polución o el ruido o el incremento de los desechos. Sencillamente, porque tal vez haya que mirarlos, no ya como subproductos, sino como consecuencias insoslayables de ese tipo de desarrollo. No estaríamos, pues, ante unas consecuencias indeseables que habría que subsanar, sino ante un *salto cualitativo* en el devenir de nuestra civilización. Pensar así el problema equivale a entender la crisis ecológica como una *crisis civilizatoria*, tal como se indicaba más atrás. Por ejemplo, entender que las fuentes energéticas sobre las que está basado el modelo de progreso actual con determinantes, por principio, de sistemas sociales fuertemente centralizados y jerarquizados (aparte de ser no-renovables y altamente impactantes sobre el medio). Todo esto podría resumirse en un aserto: *La degradación del medio natural y la degradación del medio social son dos manifestaciones de un mismo problema.*

Ello nos pone ante la siguiente consideración: hemos de pasar de la conciencia de la crisis a la puesta en cuestión del propio modelo de vida. Los mismos *modos de producción* de bienes y necesidades, característicos de la sociedad industrial colaboran a la transformación de los *modos de relación* entre las personas. Si la dinámica consumida y la obtención de beneficio inmediato es la que preside la organización económica, en cualquiera de los sectores productivos, la asunción de esa dinámica por parte del individuo toma cuerpo en el propio proceso de socialización y de educación, determina las metas-éxito que al individuo se le señalan para alcanzar en su vida y, consiguientemente, determina el modo de relación con sus semejantes. Por decirlo de un modo taxativo, no son precisamente relaciones de solidaridad y cooperación las que se verán propiciadas en un modelo de sistema social como el que hemos construido.

La humanidad ha acabado construyendo, sobre y frente a la biosfera, en la que ha nacido y de la que se ha nutrido, una *tecnosfera* que ha llegado, por tanto, a conformar sus modos de vida y de relación. Hasta aquí no habría mayor problema: al fin y al cabo, esa ha sido la línea evolutiva que ha presidido el decurso del mundo y de las civilizaciones. Pero hay, al menos, un dato que obliga a plantearse las cosas de otra manera: esa *tecnosfera* incluye un mundo de armas sofisticadas y altamente destructivas; industrias consumidoras de ingentes cantidades de energía, expoliadoras de recursos naturales hasta su agotamiento y productoras de potentes y duraderos residuos que hipotecan la vida futura sobre la tierra; y sistemas económicos que consagran la expoliación de una parte del mundo en favor de la otra parte.

Dada la sofisticación de las tecnologías y la implicación en ellas del poder político y militar, las comunidades humanas y su discurrir cotidiano se ven fuertemente afectadas en la medida en que, si bien aquellos progresos han conseguido elevar el nivel de bienestar material, el hombre ha visto y ve cada vez más reducido el ámbito de su libertad y de su autonomía, más escasas las posibilidades de ser realmente feliz y más lejanos sus sueños de vivir en una sociedad justa, puesto que las abismales diferencias intrasocietarias e intraplanetarias, lejos de reducirse, se hacen más patentes cada día.

Libertad, autonomía, felicidad, justicia... son problemas de los que siempre se ha ocupado la ética. En lo que acabo de escribir reside, creo, la razón y urgencia de una reflexión ética generalizada sobre la situación y el estado de nuestras sociedades avanzadas. Es insoslayable el «impacto ético» que está produciendo el actual desarrollo de la ciencia, la tecnología, la economía y,

concomitantemente, la organización social y política de las sociedades tecnológicas. Y tal impacto se concreta en la necesidad de clarificar nuestras convicciones y concepciones centrales; ver el problema *en su totalidad*. La Filosofía Moral (la Etica) no puede seguir haciéndose de espaldas a este planteamiento: un planteamiento global, ecológico.

5. LA FUNDAMENTACION DE UNA ETICA ECOLÓGICA PODRIA RESIDIR EN LA NOCION DE SOLIDARIDAD, CONCIBIENDO LA TIERRA COMO ESPACIO VITAL DE TODOS LOS SERES, QUE HAN DE COMPARTIR Y DISFRUTAR SUS BIENES.

Menciono la línea de fundamentación a modo de posibilidad, ya que, según los distintos autores, tal fundamentación podría establecerse a partir de otros postulados. Veamos algunas de estas otras líneas de fundamentación:

- El propio interés de los individuos humanos, en tanto individuos afectados por los problemas ambientales.
- El interés de la sociedad como conjunto, amenazada en su calidad de vida y en sus oportunidades de futuro.
- El reconocimiento del derecho a la vida —y a la calidad de vida— de las generaciones futuras.
- El reconocimiento del derecho a la vida de otras especies no humanas, amenazadas por la acción del hombre.

Como es fácil observar, la primera y segunda de las fundamentaciones recogidas se asientan en un criterio egoísta utilitario que no cuestiona para nada las concepciones de fondo respecto al lugar de la especie humana en el mundo y a su papel en él. Consecuentemente con el planteamiento que vengo manteniendo, no sería aceptable una fundamentación asentada sobre tales criterios. Algo parecido habría que decir, por extensión, de la tercera, si bien aquí se añade un elemento de solidaridad con las comunidades humanas que aún no conocemos, pero cuyo bienestar y posibilidades de realización dependen, en buena medida, de nuestras propias formas de vida y del uso y disfrute que nosotros hagamos del planeta. Finalmente, el «reconocimiento del derecho a la vida» que se recoge en la última línea de fundamentación parece suficientemente amplio; sin embargo, permanece anclado siempre en un criterio utilitario de fondo, además de ser reductiva a las especies «vivientes».

Creo que la línea propuesta en el enunciado supone un planteamiento ético no utilitario y, por lo tanto, deontológico, desinteresado y «radical». Equivale a pensar el problema, no en términos de «hombre y naturaleza», sino en términos de «hombre en la naturaleza» (y apresurémonos a decir que esto no tiene nada que ver con posiciones de naturismo o primitivismo tan frecuentemente denostadas). Necesariamente, hemos de volver por un momento a la cuestión de la ciencia y la técnica, para dejar claro que no se mantiene aquí ninguna actitud de rechazo hacia tales actividades. Asumimos plenamente las palabras de E.F. Schumacher (1978):

«El hombre no puede vivir sin ciencia ni tecnología, como tampoco puede vivir en contra de la naturaleza. Lo que necesita una muy cuidadosa consideración, sin embargo, es la dirección de la investigación científica. No podemos dejar esto en manos de los científicos solamente».

Revisar esa dirección y sentido de una actividad humana como es la actividad científico-técnica no supone otra cosa que revisar nuestra jerarquía de preferencias; y preferencias, por supuesto, *morales*. las preguntas que ha de plantearse la reflexión ética sobre cualquier actividad humana han de ser las del «¿para qué?» y «¿para quién?». Son preguntas de sentido; las preguntas acerca de *los fines*. Este tipo de preguntas va imponiéndose cada vez más en el seno de lo que, genéricamente, podríamos llamar «actitud ecologista».

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

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

En el enunciado del párrafo 5 se habla de *fundamentación*. Es hora de atender, siquiera someramente, a esta noción que, en ética, es básica. A diferencia de cualquier normativa (de tipo estético, de “uso social”, incluso jurídica y hasta religiosa), las *normas* que llamamos *morales* tienen una importante característica definidora: su *pretensión de validez universal*. Esto significa dos cosas: que la norma es válida para todas las personas y las situaciones de un determinado tipo, no para un individuo o una situación cualquiera y que, en principio, puede ser justificada racionalmente y fundamentalmente frente a alguien que dude de su normatividad (Birnbacher 1983). Y, por supuesto, los «ideales morales» que uno mantenga no pueden, ellos solos, constituirse en base fundamentadora. Aquéllos han de ser, más o menos, *compartidos*.

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

Universalizable y compartido: he aquí, condensadas, la grandeza y la miseria de la ética. Y he aquí, por tanto, el difícil camino de fundamentación de cualquier práctica moral.

En los últimos párrafos ha ido apareciendo gran parte del «utillaje» conceptual que se maneja en Etica. El intento que me ocupa es aplicar ese aparato conceptual a nuestro tema: el medio ambiente. Una vez metidos en dicho intento, la polémica se produce —siempre dentro del mencionado ámbito de la Filosofía Moral o Etica— entre quienes piensan que es necesaria una profunda revisión de nuestras concepciones morales y quienes opinan, por el contrario, que basta y sobra con la elaboración teórico-moral con que contamos dentro de nuestra tradición de pensamiento. Aquí, como es obvio, nos hemos estado moviendo en la primera de estas opciones. Como representante de la segunda es preciso citar la obra de John Passmore (Passmore 1974), escrita en una fecha temprana y, tal vez por ello, referente obligado para todos los autores que nos hemos ocupado de este problema. El autor mencionado considera tres grandes «modos» de entender la relación hombre-naturaleza: *dueño*, e incluso *déspota*, *administrador* y *colaborador*; y los relaciona con

determinados problemas medioambientales, para concluir que no son necesarios nuevos principios morales que orienten al hombre en su comportamiento respecto al medio ambiente, ya que la moral tradicional de Occidente, ya sea el occidente cristiano, ya el “utilitario”, sustancia sobradamente las exigencias de respeto al medio que los problemas medioambientales han colocado en el primer plano de atención.

La recurrencia a Passmore, sin embargo, responde —en el contexto de este trabajo— a otra intención, cual es la de resaltar la concepción de fondo que sustenta y desde la que se aborda el problema, sin ponerla en cuestión; me refiero la *concepción antropocéntrica*.

Quede claro que, en la polémica contemporánea acerca de la fundamentación de una ética ecológica, son varios los campos temáticos por los que se discurre: el concepto de *interés* (quién puede considerarse «sujeto de intereses», ¿puede decirse que los seres no humanos tienen «intereses»?); la noción de *derechos* (si puede hablarse, propiamente, de «derechos» de los animales, con los que, obviamente, no parece que podamos establecer relaciones de «contrato recíproco»); la propia idea de *valor* (si los seres no humanos pueden exhibir un «valor moral» reconocible como tal); etc. [En mi libro sobre estos problemas —Sosa 1990—, doy cuenta pormenorizada de esta amplia discusión]. Pero, tal vez, la cuestión central, en orden a la tan repetida revisión de nuestras concepciones morales sea, precisamente, la apuntada en el párrafo anterior: la cuestión del *antropocentrismo*. Por decirlo de la manera más breve, habría que preguntarse, con Ernest Partridge (1981 y 1982), si el punto de vista antropocéntrico que ha presidido el desarrollo de nuestra civilización ha realizado la *tarea cognoscitiva y práctica* que habíamos querido y esperado que realizara. A esta importante cuestión atiendo en el siguiente paso de mi exposición.

6. ES NECESARIO ADOPTAR LA PERSPECTIVA DE UN ANTROPOCENTRISMO DEBIL, QUE DE PASO A UNA «ÉTICA CENTRADA EN LA VIDA», ALTERNATIVA A LAS «ÉTICAS CENTRADAS EXCLUSIVAMENTE EN LO HUMANO».

En el propio enunciado de este punto 6 se recogen los conceptos que sintetizan algunas propuestas, que considero interesantes en la actual polémica acerca de la fundamentación. Dejaremos de lado la contraposición entre posturas más extremas, como pueden ser las de un antropocentrismo, asumido

sin más, enfrentado a una perspectiva “biocéntrica”, igualmente sin matizaciones. Considero más interesantes las propuestas que tienen en cuenta los innegables condicionamientos y características de la especie humana frente a —o en relación con— el resto de los seres del planeta. Podríamos decir, en primer lugar, que parecen mucho más aceptables —en orden a dar cuenta del problema y a buscar salidas— las posiciones *holísticas* presididas de una clara intención globalizadora y comprehensiva, a la hora de explicarse el mundo y la vida en él. Entre nosotros, José Ferrater Mora (1979, págs. 27-83) y Ferrater/Cohn (1981, “Introducción”), por ejemplo, ha elaborado una propuesta filosófica para entender la realidad como un «continuo de continuos», reconociendo la necesidad de una perspectiva evolucionaria que relega definitivamente el antropocentrismo dominante en las «culturas occidentales».

Dentro de esta misam línea, merece la pena que consideremos la propuesta de Brian G. Norton (1984), profesor del New York College de la Universidad de Florida del Sur, para quien la cuestión no está en un *sí* o un *no* a una concepción antropocéntrica, sino en distinguir entre dos tipos de antropocentrismo, en función de la «localización del valor», de lo que se entienda como «interés humano», puesto que, al parecer, todos los problemas medioambientales tienen en su origen la exigencia de satisfacer intereses y necesidades humanas, al fin al cabo. La idea de Norton —por lo demás, deudora de teorías ya conocidas en las éticas tradicionales— es distinguir entre intereses (necesidades, preferencias) *meramente sentidas*, e intereses (necesidades, preferencias) *ponderadas o meditadas* [La terminología empleada por el autor responde a los conceptos de *felt preferences* y *considered preferences*]. En el primer caso se encuentran cualesquiera deseos o necesidades expresadas por los hombres, mientras que en el segundo se alude a preferencias o necesidades expresadas tras cuidadosa deliberación, compatibles con un punto de vista global sobre el mundo, establecidas hipotéticamente si se dieran, de hecho, determinadas condiciones ideales de imparcialidad y objetividad.

Recordemos, de paso, que el recurso a modelos ideales y situaciones hipotéticas es bastante habitual en la teoría ética contemporánea; la «idealidad» de los modelos es el precio que hay que pagar para atender a aquel requisito de «universalizabilidad», de que hablábamos en el punto 5. (Véase, al respecto, la recuperación de la idea del contrato y el diseño de la «posición original» en la elaboración de John Rawls acerca de la justicia —Rawls 1978—, y la figura de la «comunidad ideal de diálogo» en las llamadas «éticas discursivas», como la de Habermans 1975 y 1985). Pero digamos también que el primer tipo de preferencias ha sido y es el habitual en nuestras sociedades; son las que, en

el ámbito de la investigación científica, por ejemplo, hacen pensar, sin más consideración, del «podemos hacerlo» al «hagámoslo», imbuidos del optimismo cientifista que deja a nuevas y ulteriores investigaciones la tarea, siempre concebida como posible de buscar remedios a los males que pudieran derivarse de las primeras.

Volviendo, pues, a la distinción que practicábamos entre las preferencias entre las preferencias, deseos o necesidades, un *antropocentrismo fuerte* sería el que considera incuestionable las del primer tipo, que, por provenir de la especie humana, superior a las demás, funcionan como determinante del valor. Un *antropocentrismo débil*, sin embargo, estaría basado en el segundo tipo, descrito, de preferencias o necesidades.

Un antropocentrismo débil proporcionaría una base para la crítica de los sistemas de valores que resultaran lesivos con respecto al medio, toda vez que, al basarse en preferencias «meditadas», acepta que las preferencias, deseos o necesidades humanas pudieran ser o no racionales (es decir: consecuentes con una visión más global respecto al medio, acordes con teorías científicas justificadas y abiertas a un cierto tipo de ideales morales).

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

El intento de fundamentación contenido en este punto 6 podría complementarse con la propuesta de Paul W. Taylor (1981), profesor de Filosofía del Brooklyn College de la Universidad de Nueva York, que consiste en elaborar una estructura de *sistema ético centrado en la vida*, simétrico y alternativo a los *sistemas éticos centrados en lo humano*. En dicha estructura se conjugan principios, actitudes, disposiciones y creencias que constituye un punto de vista *biocéntrico* sobre la Naturaleza, que es el defendido por el autor.

7. LA ETICA ECOLOGICA SE CONSTRUYE, COMO TODA ETICA, A PARTIR DEL EXAMEN Y LA CONSIDERACION DE LOS FINES DE LA ACTIVIDAD HUMANA, SEA ESTA CIENTIFICA, ECONOMICA, POLITICA, INDIVIDUAL O COLECTIVA. SOBRE ESA ACTIVIDAD HAY QUE PLANTEAR LAS PREGUNTAS: SI RESPONDE A INTERESES GENERALIZABLES Y/A VALORES COMPARTIDOS ARGUMENTATIVAMENTE EN EL SENO DE LAS COMUNIDADES HUMANAS. EN LA FORMACION DE ESOS VALORES E INTERESES COBRA UN PAPEL DE PRIMER ORDEN LA EDUCACION MORAL (QUE HA DE FORMAR PARTE, POR TANTO, DE LA EDUCACION AMBIENTAL).

Los «puntos de llegada» en la reflexión filosófica raramente cierran un discurso. Más bien, abren o reabren multitud de preguntas, que permiten continuar el razonamiento. Intentaré, no obstante, hacer confluír en este último paso los elementos que se han ido aportando en las páginas anteriores, tratando de recuperar, al mismo tiempo, los esquemas de fundamentación más en boga hoy en la teoría ética contemporánea.

Se habla hoy, predominantemente, de *racionalidad comunicativa*, al tratar de Filosofía Moral. Los textos de J. Habermas señalados más atrás (a los que podrían añadirse los trabajos recogidos en Habermas 1984), así como en ensayo de Karl Otto Apel sobre la ética en la época de la ciencia y de la técnica (1986, págs. 105-173) pueden aportar el conocimiento necesario sobre las líneas fundamentales de esta construcción, ante la imposibilidad de proceder aquí a una exposición de la misma. Se trata, en definitiva, de fundamentar nuestros principios y normas morales en nuestra competencia comunicativa, es decir, en la comunicación argumentativa entre agentes morales libres y responsables, donde se dirimirán las pretensiones de validez de nuestros juicios morales. En esa «prueba de argumentación», que habría de discurrir en las condiciones ideales de una comunicación y de un intercambio libres de dominio y establecido en condiciones simétricas de igualdad y de oportunidades, los intereses, las necesidades, los deseos habrían de racionalizarse, en el sentido de convertirse en *intereses generalizables*.

El problema está en que, si en ese ámbito comunicativo es donde tiene lugar el acuerdo moral, difícilmente podremos dar cabida en él a seres no humanos, con quienes, obviamente, no podemos establecer «pactos» recíprocos de obligación. Una ética que se construye sobre comunidades de diálogo e intercambio argumentativo encontraría sus límites justamente allí donde acaba

la propia capacidad de intercomunicación. Serían, pues, los intereses humanos y sólo humanos, los que entrarían en conflicto y sobre los que habría que dirimir y concluir. Ante esto, suelo recurrir a dos consideraciones, con las que finalizaré mi exposición.

La *primera* consiste en proponer que, recuperando la perspectiva comentada de un antropocentrismo débil, puedan entrar, en la discusión acerca de criterios de moralidad, todos los elementos integrantes del medio ambiente, entendido, como se dijo desde el principio, como medio global. En otras palabras, entender la comunidad real de los seres humanos como la constituida por éstos *más* el resto de seres que constituyen el *medio* en el que los humanos viven, con los que, tal vez no se comunican (desde luego, no a través del lenguaje argumentativo), pero *acerca del que* se comunican con los demás humanos, y con el que mantienen una interacción mucho más profunda de lo que a primera vista pudiera parecer. La comunidad utópica, entonces, esa siempre presente en el horizonte de la ética, donde prevalece la justicia, la solidaridad y la cooperación, no habría de ser una comunidad integrada solamente por humanos, sino por los humanos y *su medio*. Ciertamente, una propuesta de este tipo va contracorriente de las tendencias postmodernas, definitivamente fragmentarias, más que globalizadoras. Pero, precisamente por ello, un *planteamiento ecológico* como el que aquí se propone contribuiría a conectar los mundos de la ciencia, del arte y de la moral, que la Modernidad dispersó y dejó en manos de los «expertos», con el mundo de la vida; es decir, con el mundo cotidiano de los hombres, seres humanos y políticos, que viven y conviven, y se plantean y deciden sus modos de vivir y de convivir.

La *segunda* atiende al problema mencionado de la comunicación. La ética ecológica no establece restricciones a la comunicación; es decir, no entiende la comunicación definida únicamente por su dimensión argumentativa, discursiva. En una estructura comunicacional intervienen también elementos *expresivos*, que no se traducen en argumentos verbales. Esto tiene incluso repercusiones sobre los contenidos de los que debe ocuparse la ética, en el sentido de que éstos no habrían de ser únicamente contenidos de *justicia* (ámbito en el que cabría la discusión acerca de derechos, intereses y reciprocidades), sino que habría de enterderse a contenidos de *felicidad*, de bienestar y calidad de vida (lo cual obliga, de nuevo a repreguntarnos cómo concebimos un bienestar integral una vida digna). Los sentimientos, las emociones, los afectos... no pueden estar ausentes de la dimensión moral humana (y, por ende, de la reflexión teórica —ética— sobre la misma) porque también ellos nos conforman como lo que somos. En este sentido, lo que nos rodea, el medio, el paisaje,

el mundo inanimado, está estrechamente unido a nuestra percepción de ese mismo medio y forma parte integrante de lo que somos. Si somos seres morales, lo somos *en ese medio y con él* (no *aparte y además de él*). Como decía Lovelock, en cierto sentido podemos decir que una roca está viva, pues en gran parte está siendo conformada por, y conformando lo, vivo (Lovelock 1979). Es, en definitiva, la introducción de la *dimensión estética* en la reflexión moral (ver Sosa 1989), porque en esa dimensión entran elementos que también forman parte importante de nuestra vida y que no se dejan encerrar en los moldes de la argumentación epistémicamente rigurosa ni en los contenidos de cálculos de coste y ganancia que suelen presidir, de manera unilateral y cada vez más, las consideraciones de los humanos a la hora de decidir políticas, inversiones, proyectos, actividades...

UN APUNTE FINAL.

El discurso ecologista suele indentificarse —yo diría que interesadamente— como un discurso de «vuelta atrás», de «ir contra el progreso», etc. Nunca será demasiado el esfuerzo en deshacer esta falacia. El discurso ecologista lo que plantea es la necesidad de *revisar la noción de progreso* que mantenemos. Ver si, en realidad la dirección de la tecnología, las pautas de producción y consumo, y la organización social que sobre ellas se asienta, nos están haciendo más felices y no están proporcionando mayor *bienestar*. Esto es lo que ser refiere a nosotros, los seres humanos que vivimos *ahora* en el mundo. Pero el discurso ecologista plantea también —y aquí muestra su aspecto más profundamente ético— si tenemos derecho a deteriorar cada vez más el planeta, a dejarlo —deforestado, lleno de residuos radiactivos, con las aguas y el aire polucionado y la capa de ozono rota, etc.— así a las *generaciones futuras*, hipotecando sus existencias.

Parece racional atreverse en serio a plantearse si un modelo de desarrollo que nos parecía el mejor no habrá tocado techo, no habrá mostrado que ya no sirve y que, por tanto, tenemos que empezar a *cambiar el rumbo*. Y, claro, en ese «cambio de rumbo», lo de ir *hacia adelante* o *hacia atrás* es siempre relativo: depende *desde qué valores* se piense y se hable.

BIBLIOGRAFIA

- APEL, K. (1986) "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona.
- BIRNBACHER, D. (1983) "Sind wir für die Natur verantwortlich?" en *Ökologie und Ethik*, Reclam, Stuttgart.
- DREUC, P. (1975) *Introducción a la Ecología*, Alianza, Madrid.
- FERRATER, J. (1979) *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid.
- FERRATER, J., COHN, P. (1981) *Ética Aplicada*, Alianza, Madrid.
- GONZALEZ BERNALDEZ, F. (1985) *Invitación a la Ecología Humana. La adaptación afectiva al entorno*, Tecnos, Madrid.
- HABERMAS, J. (1975) *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (1984) *Ciencia y Técnica como "Ideología"*, Tecnos, Madrid.
- HABERMAS, J. (1985) "Ética del Discurso", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, págs. 57-134.
- HERNANDEZ DEL AGUILA, R. (1985) *La crisis ecológica*, Laia, Barcelona.
- KORMONDY, E. (1975) *Conceptos de Ecología*, Alianza, Madrid.
- LAING, R., LOVINS, A. (Eds.) (1978) *Para Schumacher*, Blume, Madrid.
- LOVELOCK, J. (1983) *Gafa*, Blume, Madrid.
- McCLOSKEY, H. (1988) *Ética y Política de la Ecología*, FCE, México.
- MORIN, E. (1981) *La ecología de la civilización técnica*, Cuadernos Teorema, Valencia.
- NORTON, B. (1984) "Environmental Ethics and weak anthropocentrism" *Environmental Ethics* 6 (1984) 131-148.
- NOVO, M. (1985) *Educación Ambiental*, Anaya, Madrid.
- PARIS, C. (1984) *Crítica de la civilización nuclear*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- PARIS, C. (1985) "Técnica y moral. (Por una ética de las decisiones radicales)" en *Revista del Conocimiento*, enero 1985. «Sobre la violencia y al ética». Homenaje al Profesor José Luis López Aranguren, Cruz Roja Española, Madrid, pp. 37-58.
- PARTRIDGE, E. (1981) "Environmental Ethics: obstacles and opportunities", en SCHULTZ, R., HUGHES, J. (Eds.) (1981) 325-349.
- PARTRIDGE, E. (1982) "Are we ready for an ecological morality?", *Environmental Ethics* 4 (1982) 175-190.
- PASSMORE, J. (1974) *Man's responsibility for Nature —Ecological problems and western traditions*, Gerald Duckworth and Co., London. (Hay traducción castellana: *La responsabilidad del hombre frente a la Naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978).
- PATZIG, G. "Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón", en *Hechos, Normas, Proposiciones*, Alfa, Barcelona.
- RAMONEDA, J. (1986) "En favor de la técnica", en *Quaderns* 171 págs. 4-11.
- RAWLS, J. (1978) *Teoría de la Justicia*, Fondo de la Cultura Económica, México.
- SCHULTZ, R., HUGHES, J. (Eds.) (1981) *Ecological Consciousness*, University Press of America, Washington.
- SCHUMACHER, E.F. (1978) *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid.
- SOSA, N.M. (1984) "Ética y Ciencia: la responsabilidad moral del científico", en *Cuadernos de Realidades Sociales* 23-24 (1984) 5-20.
- SOSA, N.M. (1985) "Ética y Ecología: notas para una moral de medio ambiente", en *Cuadernos de Realidades Sociales* 25-26 (1985) 5-24.
- SOSA, N.M. (1989) "Paisaje y entorno: de la Estética a la Ética", en *Arbol* 518-519 (Febrero-Marzo 1989) 203-218.
- SOSA, N.M. (Coord.) (1989) *Educación Ambiental: Sujeto, entorno y sistema*, Amarú Ediciones, Salamanca.
- SOSA, N.M. (1990) *Ética Ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- TAYLOR, P. (1989) "The ethics of respect for nature" *Environmental Ethics* 3 (197-218).