

De la ética ambiental a la ecología humana

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid; amarcos@fyl.uva.es; www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

Resumen

La ética ambiental nació como una contestación a los excesos del antropocentrismo. Defiendo aquí, no obstante, que el antropocentrismo es compatible con el reconocimiento de valor propio a los seres naturales. Lo hago basándome en algunas ideas metafísicas de Hans Jonas y en una antropología de la dignidad humana. Puestas así las cosas, intento mostrar que nuestro saber sobre la naturaleza humana es suficiente para orientar nuestra acción ecológica. No se requiere consultar el futuro remoto, ni a través de predicciones imposibles, ni a través de ficciones catastrofistas. Con ello, se reconduce nuestra responsabilidad moral hacia lo próximo, en el tiempo y en el espacio, hacia el libre florecimiento de las personas actuales. Con ello, también, se rebaja la carga ética de nuestra acción ecológica, que atiende principalmente a criterios experienciales, metafísicos y científicos. Abogo, en fin, por transitar desde la ética ambiental hacia la ecología humana, y sostengo que este paso puede ser beneficioso tanto para las personas como para la naturaleza.

1. Introducción

Escribí hace veinte años un libro titulado *Ética ambiental* (Marcos, 2001). Por entonces pensaba que una ética ambiental era necesaria y posible, y dediqué unas cuantas páginas a argumentarlo. Hoy creo que padecemos un exceso de *eticismo* y un exceso de *ambientalismo*. En lo que a nuestras relaciones con la naturaleza se refiere, no todo es cuestión de ética. Y, por otra parte, el centro de nuestra reflexión ecológica ha de ser la persona humana, no el medio ambiente (la naturaleza, la Tierra, Gaia, los ecosistemas, las plantas, los animales...). En lo que sigue trataré de justificar ambos asertos. Es todo cuestión de equilibrios. Tal vez hace un par de décadas había que insistir en los problemas ambientales y en sus dimensiones éticas. Pero quizás hoy día, dada la deriva anti-humanista que sufrimos, haya que poner el énfasis en otro punto.

El enfoque ético parece que vino a complementar, o incluso a sustituir, al más tradicional enfoque técnico. “Frente a la naturaleza –nos dice Hans Jonas- no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y la capacidad de invención” (1995, p. 28). Es decir, los problemas ambientales, como el de la contaminación, por ejemplo, se interpretaban en términos meramente técnicos. Si contaminamos las aguas, habrá que instalar filtros y depuradoras. Pero nos percatamos, ya mediado el siglo XX, de que el enfoque técnico no es suficiente. El cambio hacia un punto de vista ético se hacía necesario. Había que pasar de un antropocentrismo estrecho, que concedía

importancia ética solo a los seres humanos y veía la naturaleza simplemente como un reservorio de recursos, a una ética ampliada, que otorgase consideración moral a los seres naturales y les reconociese valor propio. En suma, la ética ambiental llegó para enseñarnos que los problemas ambientales tienen una dimensión ética insoslayable. Tenemos que agradecer este mensaje a un puñado de pensadores, desde Aldo Leopold en adelante (Rachel Carson, Taylor, Rolston, Regan, Naess, Passmore, Goodpaster, Attfield...). Y, de nuestros paisanos, quiero recordar a Nicolás Martín Sosa, Jesús Mosterín, José María García Gómez-Heras y Carmen Velayos, entre otros pioneros de la ética ambiental.

Es inviable dialogar aquí con todos ellos, pero, por suerte, tenemos un libro reciente que recoge en pocas páginas, y con gran claridad, lo esencial de este legado. Puede ser tomado como un estado de la cuestión referido a la ética ambiental de nuestros días y escrito por uno de sus fundadores. Me refiero al libro de Robin Attfield, *Environmental Ethics. A Very Short Introduction* (OUP, 2018). Lo utilizaré aquí como interlocutor. También emplearé, como fuente de inspiración preferente, el clásico de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad* (Herder, 1995).

Bien, los problemas ambientales tienen una dimensión ética. Es una verdad ya admitida. Pero, en mi opinión, hoy resulta urgente recordar que el enfoque ético no es el único, ni siquiera el más importante, cuando de nuestra relación con la naturaleza se trata. Sigue siendo crucial el enfoque técnico, por supuesto. Pero es que, además, habría que apelar también, e incluso antes que a lo ético, y con más intensidad, a otros enfoques filosóficos, propios de la ontología, la epistemología, la estética y, sobre todo, la antropología.

En palabras de Hans Jonas: estamos obligados a “ampliar mucho más el mencionado campo de ideas y a pasar de la doctrina de la acción, esto es, de la ética, a la doctrina del ser, esto es, a la metafísica, en la que toda ética ha de fundarse en último término” (1995, p. 35). En mi opinión, el descuido metafísico y la *etización* excesiva de las cuestiones ambientales está produciendo daños en muy diversas actividades humanas; al menos en la educación, en la comunicación y en la política. Y, a causa de ello, también es posible que resulte dañada la propia naturaleza, pues una oleada de sentimientos de temor y culpa está enturbiando nuestra relación con la misma. Gracias a la inoculación del sentimiento de culpa ambiental, se puede emplear la cuestión ecológica como un vector de control político y de reducción de las libertades personales.

El problema, crudamente planteado, es si la salud ambiental es compatible con los valores centrales del liberalismo tradicional. Desde mi punto de vista lo es, o más bien, tenemos la obligación moral de lograr que lo sea, puesto que los polos de la naturaleza, por un lado, y de

las libertades personales, por el otro, son de tal valor ambos que no se puede renunciar a ninguno de los dos. Ahora bien, ¿cómo hemos de hacer para lograr un equilibrio, una integración justa de libertad y naturaleza? Quizá para responder tengamos que apelar la ontología y, en especial, a la antropología filosófica.

2. Antropología y ontología

“Toda ética tradicional –recuerda Jonas- es antropocéntrica” (1995, p. 29). La ética ambiental nace, pues, como una crítica y revisión del tradicional antropocentrismo. Para el rudo antropocentrismo, solo el ser humano tiene valor propio (inherente, intrínseco...), siendo el valor del resto puramente instrumental. Las plantas, los animales, los ecosistemas, los suelos, las aguas y el aire, la Tierra en su conjunto, no son sino recursos sin valor propio puestos al servicio de la vida humana. Esta visión tan estrecha ha de ser reemplazada por otra que reconozca valor propio no solo al ser humano, sino también al resto de los seres, o al menos a algunos de ellos.

De hecho, Attfield (2018, p. 48-50) conecta el nacimiento de la ética ambiental -el siglo pasado, a comienzos de los 70- con el experimento mental propuesto por el filósofo australiano Richard Routley, en un congreso celebrado en Bulgaria en 1973. Attfield se refiere al llamado experimento del último hombre (*the Last Man thought-experiment*). Si quedase solo un humano sobre la Tierra, sabedor de que él mismo va a morir en breve, y con ello la entera familia humana, podría dañar arbitrariamente a los demás seres vivos, incluso acabar con todos ellos, sin que ningún humano resultase perjudicado. Aun así, según una intuición moral muy compartida, el daño gratuito causado a los demás seres vivos no sería éticamente correcto. ¿Por qué? Quizá porque reconocemos en el resto de los vivientes un valor propio, además del valor instrumental que puedan tener para nosotros. “So Routley’s argument against anthropocentrism and in support of a new environmental ethics was widely found to be persuasive” (Attfield, 2018, p. 49). Sobre esta base, la del valor propio de lo no-humano, se desarrolló la ética ambiental. En el lugar de la tradicional ética antropocéntrica aparecieron las éticas sensocentristas, biocentristas y ecocentristas, las éticas de la Tierra y la ecología profunda (Attfield, 2018, pp. 74-76)¹.

Estas ideas parecen estar en línea con un relato que se ha hecho ya tópico. Según este, existiría una cultura occidental, entre grecolatina y judeocristiana, obcecadamente antropocéntrica, que asistió estremecida al derrocamiento del ser humano como rey del

¹ Dejo al margen aquí, para no complicar las cosas más de lo necesario, los sociocentrismos y las críticas ecofeministas al androcentrismo; lo hago porque ni la reivindicación de lo social, ni las posiciones feministas nos sacan directamente del ámbito de lo humano, y aquí mi interés se centra en la dialéctica entre lo humano y su entorno natural.

universo. Sucedió esto –como se repite a menudo- a través de tres sacudidas revolucionarias, la copernicana, la darwinista y la freudiana. Hoy sabemos que esta narrativa es tan simplista que resulta filosóficamente estéril. Ahora bien, si fuese verdad que lo que queda del ser humano es esto, un pobre animal extraviado en algún apartado rincón del universo centelleante, esclavo de fuerzas inconscientes, encenagado hasta el egoísmo genético en la lucha darwinista por la supervivencia, entonces más nos valdría, en efecto, alejarlo del centro de la ética.

Empezamos, con estas consideraciones, a entrever cuál es el problema que muchos aprecian en las éticas antropocéntricas. Y ese problema no es de carácter ético, es de carácter antropológico. El antropocentrismo es malo solo cuando se asocia a una idea errónea, o al menos parcial, del ser humano. ¿Y si el ser humano fuese *otro* tipo de animal?, ¿y si fuese un animal social y espiritual, con intereses de todo tipo, que van desde la nutrición hasta la contemplación, pasando por la paz y la justicia? ¿Y si el valor infinito que los antropocentristas reconocemos al ser humano, un valor llamado dignidad y reconocido también en la *DUDH*, fuese, a la postre, compatible con el valor inherente del resto de los seres? Entonces, nuestra ética ambiental podría ser perfectamente antropocéntrica y, aun así, respetuosa para con el resto de los seres y para con la naturaleza en su conjunto. ¿Y si fuese precisamente el ser humano quien *pastorea el valor*, si fuese él quien ilumina al resto de los seres, el que, con su presencia en el universo, insufla valor intrínseco a todos? ¿No deberíamos, entonces, ser antropocentristas incluso en ética ambiental?

Apelemos ahora a otro experimento mental que va unos pasos más allá que el anterior y que acabará dándole sentido. En esto seguimos también a Jonas, quien recomienda y practica el experimento mental como uno de los métodos de investigación filosófica (1995, p. 68-9). Eliminemos ahora al último hombre. Evitemos incluso su estela de existencia pasada, y hasta su posibilidad futura. No hay seres humanos en el universo, nunca los hubo y nunca los habrá, ni siquiera existe la posibilidad de que los haya. Estamos ante un universo *anantrópico*. Hemos de pensar con crudeza en un universo que nace y muere –ya que nuestra cosmología estándar así nos lo enseña- sin espectador consciente alguno ¿Cómo estaría repartido el valor en un mundo así?, ¿cómo se salvaría de la pura indiferencia, de la pura condición de hecho mostrenco? Solo mediante algún expediente teológico, como por ejemplo el panteísmo o el animismo, mediante la deificación del propio universo o de (algunas de) sus criaturas. Pero, al margen de estas posiciones teológicas, que de un modo u otro acaban estando presentes en las éticas ambientales no-antropocéntricas, solo nos quedaría el nihilismo, la total *in-diferencia*. ¿Hay algún mal en que un agujero negro se trague una estrella o una galaxia completa, si es que en nuestro ficticio universo *anantrópico* pudiera haber tales cosas? ¿Sería buena o mala su

radiación de fondo o la temperatura media de alguno de sus planetas, o las características químicas de sus líquidos, o sus constantes fundamentales? ¿Incluso si este extraño mundo generase vida, si albergase formas de vida sin ningún sentido biográfico, qué valor podrían tener?, ¿cuál sería el número idóneo de bacterias o de jirafas, si es que pudiera haber cosas tales en un universo *anantrópico*? Un universo *anantrópico* es un universo carente de toda posibilidad de valor.

Este segundo experimento mental da sentido –decíamos- a la intuición moral que emerge en el primero de ellos. El último ser humano no debería dañar su entorno porque dicho entorno entraña la posibilidad de que existan seres humanos. Y esto lo sabemos con certeza, dado que en él han surgido y vivido los que conocemos. Y no debería dañar gratuitamente a ninguno de los seres de dicho entorno porque son parte de esas condiciones de posibilidad, entrañan la posibilidad de valor, que ya es en sí misma un valor.

Si queremos insuflar algo de valor al universo, hemos de contar con la presencia (posible) del ser humano y con una antropología de la dignidad de la persona. Si reconocemos a cada persona un valor infinito e incommensurable, un valor final, sin precio, no instrumental, un valor en sí absoluto (Spaemann, 2003, p. 109), entonces, a partir de ahí, podemos empezar a reconocer el valor intrínseco del resto de los seres. Para saber cómo hacerlo tendremos que volver a Jonas.

“En la medida en que es el destino del *hombre*, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de esta un interés *moral*, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica.” (1995, p. 33). De hecho, el imperativo moral categórico que constituye el centro de la obra de Jonas siempre se formula en términos abiertamente antropocéntricos. Veámoslo en sus diversas variantes: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”. “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad sobre la Tierra”. “Incluye en tu elección presente, como objetivo también de tu querer, la futura integridad del hombre” (1995, p. 40). “El imperativo categórico ordena simplemente *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el “que...” y en el “qué...” del deber existir” (1995, p. 89).

Sin embargo, una vez establecido el valor absoluto de la vida humana, propiamente humana, es decir, con libertad y capacidad para atribuirse deberes morales, el resto de los seres no pasan a ser meros instrumentos. Tienen además valor propio, ya que la mera posibilidad de

valor es ya un valor. Se trata de una línea de fundamentación metafísica del valor en el ser. Jonas desbroza, así, el camino que lleva del *ser* al *deber ser* sin necesidad de pasar por la falacia naturalista. Dicho en sus propias palabras: “La idea ontológica genera un imperativo categórico” (1995, p. 88). Por eso, aquí, es más fundamental la ontología y la antropología que la ética. “Hay que observar –dice Jonas- 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 [...] La capacidad de valor es en sí misma un valor” (1995, pp. 95-96). Esta es la clave de bóveda para hacer compatible la dignidad de las personas con el valor propio (intrínseco, inherente...) del resto de los seres.

Si reconocemos la dignidad de cada persona, su valor absoluto, entonces hemos de reconocer el valor de los seres naturales que, en su conjunto, posibilitan la existencia de las personas sobre la Tierra y facilitan a las mismas una vida propiamente humana. Habitamos un universo antrópico, hospitalario para con el ser humano, para con un ser infinitamente valioso, luego la mera posibilidad que este nuestro universo alberga de hospedar a los seres humanos es ya un valor intrínseco del mismo. Y lo mismo puede decirse de cada uno de los seres que lo integran. Su valor no depende de que sea cada uno de ellos *necesario* para nuestra vida, sino de que la hacen *posible*, y esa posibilidad constituye ya un valor que no podemos llamar instrumental, sino intrínseco, pues se cumple como tal haya o no *de facto* seres humanos. Aunque no haya humanos, está claro que la naturaleza que conocemos posibilita la vida humana. Lo sabemos porque en ella hay vida humana. Y esa posibilidad de valor es ya un valor. La naturaleza y cada uno de sus seres, quedan así iluminados. Sabemos que posibilitan la vida humana, dado que hay vida humana. Y esa posibilidad es *ya* un valor intrínseco.

¿Cómo se inserta aquí la acción humana, con sus capacidades técnicas y sus exigencias morales? A través del imperativo de responsabilidad. No es que no podamos modificar técnicamente la naturaleza, sino que debemos hacerlo de modo que no pongamos en peligro la continuidad de la vida humana, propiamente humana, sobre la Tierra. No se puede pedir al ser humano, ni a ningún otro ser natural, que flote sobre la realidad sin dejar huella. El mero hecho de existir nos obliga a dejar huella. También huella ecológica, por supuesto. No podemos evitar todo efecto de nuestra acción, ni abstenernos de toda acción. Algunos suscribirían la sentencia calderoniana, tan acorde con el pensamiento de Anaximandro: “El delito mayor del hombre es haber nacido”. Pero, salvada esta posición tan radicalmente anti-humanista, reconozcamos que, una vez nacido, todo ser humano dejará una u otra clase de huella en la naturaleza que habita. Y esta será mayor en la medida en que las capacidades técnicas a su alcance lo sean. Y no hay

en ello delito alguno, mientras se haga compatible la acción con las condiciones para la continuidad de una vida propiamente humana.

¿Y cómo podemos *saber* si nuestra acción daña o no las posibilidades de una vida propiamente humana? De esta sabiduría depende el cumplimiento del imperativo de responsabilidad. Entramos, con ello, en el terreno de la epistemología. Si la ética ambiental remite a una metafísica del ser y a una antropología de la dignidad humana, también ha de contar entre sus bases con una cierta epistemología, pues nuestro hacer depende de nuestro saber.

3. Epistemología

La epistemología que recomienda Jonas es una epistemología de la humildad, un saber sobre los límites de nuestro saber, una suerte de actitud socrática o de docta ignorancia, una actitud epistémica falibilista, en suma. Me parece un enfoque epistemológico muy adecuado y fértil, además de coincidente con el de otros muchos autores contemporáneos de referencia (Peirce, Popper, Gadamer...). Es ocioso, pues, entrar ahora en una defensa del mismo. Más rentable resulta pasar inmediatamente a ponerlo en relación con las cuestiones ambientales.

La ética ambiental, en líneas generales, depende de este tipo de epistemología. Se reconoce que nuestro poder de actuación, potenciado por las tecnologías recientes, llega mucho más lejos y es más potente que nuestra capacidad, siempre falible, de predicción. Sobre esta constatación epistemológica se apoyan las apelaciones al principio de precaución y a la llamada heurística del miedo. “El saber –dice Jonas- se convierte en un deber urgente [...] ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción. Pero el hecho de que realmente no *puede* ser de igual escala, esto es, el hecho de que el saber predictivo queda rezagado tras el saber técnico que proporciona poder a nuestra acción, adquiere por sí mismo relevancia ética [...] El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y, de este modo, será una parte de la ética” (1995, p. 34).

Ante las deficiencias de nuestro saber predictivo, Jonas opta por la “prevalencia de los pronósticos malos sobre los buenos” (1995, cap. II). Esta inclinación catastrofista permea toda la ética ambiental contemporánea, y lo que es más, está presente en la enseñanza y en los medios. Desde mi punto de vista, el catastrofismo acaba siendo contraproducente como retórica ambientalista por el rechazo que produce en los educandos y en los ciudadanos. Y, además, contrariamente a lo que piensa Jonas, no creo que sea filosóficamente necesario.

El catastrofismo, o heurística del temor, pudiera parecer indicado tras la constatación de que nuestro saber predictivo crece a menor ritmo que nuestro poder técnico. En

consecuencia, pudiera parecer recomendable ponerse en lo peor, no arriesgar a largo plazo el todo de un valor infinito por una ganancia inmediata finita, evitar el cortoplacismo.

Veamos cómo va, en Jonas, el argumento. “El mero saber acerca de las *posibilidades*, que desde luego no basta para hacer predicciones, es perfectamente suficiente [...] al servicio de la doctrina de los *principios éticos*” (1995, p. 68). Es decir, no podemos predecir con seguridad que una catástrofe se siga de nuestra acción, pero su mera posibilidad nos orienta en lo ético hacia la precaución. El propio Jonas es consciente de las debilidades que entraña este enfoque. Y aquí necesito citarlo por extenso para poder apuntar después lo que es, en mi opinión, un mejor enfoque:

El carácter “meramente posible” de las proyecciones, que viene dado inseparablemente con la debilidad teórica de todos los procedimientos de extrapolación aquí disponibles, es fácilmente mortal, pues, claro está, significa que también otras cosas son posibles (¿y quién sabe si no “igualmente posibles”?). Y ahí pueden, en cada caso, el interés, la inclinación o la opinión escoger para su proyecto el pronóstico más favorable entre los posibles, o rechazar todos con la afirmación agnóstica de que sabemos demasiado poco como para sacrificar lo conocido por lo desconocido [...] De este modo [...] los más preciosos principios han de quedar ociosos hasta que quizá sea demasiado tarde (1995, pp. 69-70).

Jonas es muy lúcido respecto de las debilidades que presenta su proyecto, pero aun así pretende saltar sobre las mismas. Pretende pasar por encima de la incertidumbre, que él mismo enfatiza, mediante el catastrofismo y el *largoplacismo*. Al final, parece que le puede una especie de nostalgia de un conocimiento cierto, siquiera sea ético, sobre el futuro. No podemos predecirlo con certeza, es verdad, a largo plazo solo podemos ficcionar posibilidades -Jonas le concede una función heurística a “la parte más seria de la ‘ciencia ficción’ ” (1995, p. 69)-. Pero, una vez imaginadas las posibilidades futuras, hemos de tomar decisiones poniéndonos en lo peor. Este procedimiento de decisión rescata para nuestras acciones una certeza ética, a falta de certeza científica predictiva. Jonas llega a decir que “nosotros sabemos –y tal vez es lo único que sabemos- que la mayoría de las cosas serán *distintas* [...] que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no sabemos calcularla” (1995, p. 200). Pero inmediatamente se acoge a las peores posibilidades para obtener una certeza ética en nuestras decisiones actuales, cuando sería más coherente, en mi opinión, aceptar sin más las limitaciones de nuestro saber, y, por tanto, las de nuestra responsabilidad.

En el contexto de su rechazo del historicismo marxista, Jonas sigue aceptándole a su rival, quizá inconscientemente, que el faro guía de nuestras acciones actuales se halla en el futuro, no como utopía de obligado cumplimiento, sino como distopía que a toda costa hay que evitar. En todo caso, Jonas sigue compitiendo con su oponente dialéctico por el control del futuro. La imagen del tiempo que comparten Jonas y sus oponentes utópicos es la de una línea

en la que estamos situados, con el pasado a la espalda y el futuro al frente. Una metáfora tristemente desorientadora. El futuro simplemente no existe, hay que hacerlo, nuestro nexo con él son las manos, los ojos lo son con el pasado, que es, realmente, lo único que tenemos a la vista (Marcos y Pérez, 2018, p. 367).

La mera posibilidad de una catástrofe a largo plazo apenas ilumina nuestra acción actual, puesto que cualquier acción u omisión podría acabar produciéndola y porque la rigidez de las cadenas causales, a largo plazo y a distancia, se va diluyendo. Pensar lo contrario es magnificar injustificadamente el alcance de nuestro conocimiento, de nuestra acción y de nuestra responsabilidad. Por eso es parte de la sabiduría común que nuestra responsabilidad moral alcanza principalmente a lo más próximo, al prójimo.

Del mismo modo que el colapso de una remota estrella no es un problema ético, tampoco lo es lo que pueda suceder en nuestro planeta dentro de un siglo, cosa que nadie puede hoy ni predecir, ni controlar, ni evitar. Las predicciones ecológicas están afectadas por la incertidumbre y condicionalidad propia de toda predicción hecha desde las ciencias naturales y, además, lo están por las decisiones humanas, libres e impredecibles ellas mismas. El argumento popperiano en contra del historicismo es perfectamente aplicable a la cuestión ecológica, y debería extenderse a la misma. No hay una ley de la historia, no se puede predecir el futuro humano, y, por lo mismo, no se puede predecir el futuro de los ecosistemas terrestres, que dependen en gran medida del futuro humano, incluida la también impredecible evolución de la economía y de la tecnología. Y así ha sido desde el Paleolítico. La faz actual de la Tierra depende, débil, remotamente, y entre otras muchas cosas, de las decisiones que tomaron nuestros antepasados, las personas que iniciaron el tránsito hacia formas sedentarias de vida. Y, desde luego, no podemos hacerles moralmente responsables del próximo huracán.

¿Significa esto que nos hemos quedado sin criterios éticos para la acción ecológica y técnica?, ¿sin guía moral respecto de nuestra relación con la naturaleza? El propio Jonas nos ofrece alguna sugerencia para salir del impase. Distingue entre el *horizonte próximo* y el *horizonte lejano* de nuestra responsabilidad. “Naturalmente, esta tiene siempre que ver con lo próximo [...] mas también es propia de ella la amplitud de la mirada, que está mandada en una escala mucho mayor, dado el alcance causal característico de las acciones *modernas*” (1995, p. 199). Si Jonas apurase hasta el fondo la epistemología falibilista que sostiene, tendría que reconocer que nuestra responsabilidad está limitada al horizonte cercano.

Desde mi punto de vista, y siguiendo criterios de prudencia que han acabado cuajando en tradiciones, la responsabilidad personal no va más allá de dos generaciones y la política no

más allá de dos legislaturas. Mi responsabilidad alcanza a las personas con las que convivo, especialmente a los que tengo más cerca, a mis hijos especialmente (alumnos...) y en menor grado a mis nietos. Por otro lado, la limitación de dos mandatos se ha ido extendiendo en los países democráticos por razones de prudencia aprendidas de la historia. Y mi principal responsabilidad respecto de mis hijos es que puedan decidir su propia vida, que puedan decidir con libertad tener los suyos, por ejemplo. No puedo (quizá no debo) cubrir todas sus necesidades actuales y futuras, no puedo (y no debo) cumplir todos sus deseos, eso no cae bajo mi responsabilidad, pero sí *debo* darles todas las herramientas y apoyos posibles, para que ellos puedan enfrentarse con libertad a sus propias responsabilidades. De modo análogo, según Jonas “toda política es responsable de la posibilidad de una política futura” (1995, p. 198). En este sentido, y por poner un ejemplo, resulta gravemente injusta la deuda que pende sobre nuestros hijos y que no responde a inversión, sino a gasto.

Sé que no estamos aquí ante argumentos propiamente filosóficos, sino ante usos prudenciales de sentido común, basados en tradiciones y experiencias personales e históricas. Pero recordemos el inmenso valor que algunos filósofos han atribuido a los mismos. En la duda, pues, obremos a favor de la libertad de la siguiente generación, de la que ya es presente, obremos a favor de sus actuales posibilidades de florecimiento. Con esto vale. No es preciso consultar el oráculo del futuro remoto para tomar decisiones decentes hoy. *Consultemos, no con los seres posibles del futuro, sino con las posibilidades reales de florecimiento de los seres humanos actuales* según su personalidad y naturaleza. Consultemos la libertad de nuestros hijos, no la seguridad de los presuntos habitantes humanos y no humanos del planeta dentro de mil años. Y en esto nos orienta perfectamente un tipo de conocimiento que no es predictivo, sino experiencial y reflexivo, el conocimiento de la naturaleza humana común y de la personalidad de cada cual. Con eso basta.

Podría decirse que regresamos así al antropocentrismo rudo, del que hablábamos más arriba y, con ello, probablemente a la degradación ambiental. Pero no tiene por qué ser así. Basta con que tengamos en mente una idea correcta de naturaleza humana, que abarque los aspectos animales, sociales y espirituales de la misma. El florecimiento humano depende, así, de que dispongamos de un grado aceptable de bienestar (lo cual ya implica una naturaleza limpia y en buen uso), de unas relaciones sociales pacíficas y justas, así como de la posibilidad de crecimiento espiritual. Y en lo último se incluye el conocimiento científico de la naturaleza, el disfrute experiencial y estético de la misma, la pura contemplación, la conformidad espiritual con uno mismo, difícilmente compatible con la crueldad y la producción gratuita de daño... Desde una antropología correcta, la protección de la libertad de los seres humanos para

desarrollar sus posibilidades, para buscar su genuina felicidad, es suficiente para fomentar también la salud del entorno natural. O, dicho de otro modo, un mundo que pueda ser un hogar, un buen hogar, para una vida auténticamente humana, será también un buen ecosistema para los seres naturales.

La salud ambiental está ya implícita en la antropología que hemos esbozado. Si, en coherencia con la misma, se entiende la felicidad humana en términos de moderado bienestar, pacífica convivencia y florecimiento espiritual, entonces el medio ambiente no se verá severamente dañado. La acción humana tenderá a la evitación de la pobreza esquiladora, pero sin caer en el consumismo derrochador, pues lo que se busca es un moderado bienestar. Tenderá a la evitación de la guerra, de la violencia y de la lucha desaforada por el poder, pues buscará la sana convivencia. Tenderá hacia el desarrollo educativo, cultural y, en general, de todas las actividades contemplativas que ensanchan el espíritu humano (Valera y Marcos, 2014).

Quizá todas estas consideraciones filosóficas resulten aun demasiado abstractas. Sería, pues, pertinente ahora valora las implicaciones que pueden tener en el terreno más práctico de la política, la educación y la comunicación ambiental. Pero cada día tiene su afán y esta labor ha de quedar para otra jornada.

4. Referencias bibliográficas

- Attfield, R., *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*, OUP, Oxford, 2018.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.
- Marcos, A., *Ética ambiental*, UVa, Valladolid, 2001.
- Marcos, A. y Pérez, M., *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid, 2018.
- Spaemann, R., Sobre el concepto de dignidad humana, en R. Spaemann, *Límites*, Eiusa, Madrid, 2003.
- Valera, L. y Marcos, A., Desarrollo humano sostenible: una visión aristotélica, *Isegoria*, nº 51, julio-diciembre, 2014, pp. 671-690.