

DE LA ÉTICA AMBIENTAL A LA ECOLOGÍA HUMANA. UN CAMBIO NECESARIO

ALFREDO MARCOS
Universidad de Valladolid

LUCA VALERA
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: La ética ambiental nació como justa contestación a los excesos del antropocentrismo. Sin embargo, un énfasis obsesivo en lo ético y en lo ambiental, con el consiguiente olvido de lo antropológico, puede estar dañando la vida humana, la libertad de las personas y la vida en general. Abogamos aquí por la construcción de una *ecología humana* que vaya más allá y más al fondo que las éticas ambientales al uso. Defendemos que el humanismo es perfectamente compatible con el reconocimiento del valor inherente de todos los seres naturales. Lo hacemos basándonos principalmente en algunas ideas de Hans Jonas, aunque rechazamos su heurística catastrofista. De él retomamos la idea de que existe una responsabilidad moral hacia los demás seres vivos, empezando por los más próximos en el tiempo y en el espacio, y hacia el libre florecimiento de las personas actuales. Con ello, también, se rebaja el peso de lo ético sobre nuestra acción ecológica. Esta ha de atender principalmente a criterios experienciales, antropológicos, científicos y de sentido común. Por último, defendemos que la política, la educación y la comunicación ambiental deben orientarse directamente hacia la libertad y el desarrollo virtuoso de las personas actuales, y no hacia el control de las mismas por culpabilización. El tránsito desde la ética ambiental hacia la ecología humana —concluimos— puede ser beneficioso tanto para las personas como para la naturaleza.

PALABRAS CLAVE: Ética ambiental; ecología; antropocentrismo; responsabilidad moral; acción ecológica; libertad; culpabilización.

From environmental ethics to human ecology. A necessary change

ABSTRACT: Environmental ethics was born as a fair response to the excesses of anthropocentrism. However, an obsessive emphasis on ethics and the environment, with the consequent neglect of the anthropological, may be damaging human life, the freedom of people and life in general. We advocate here for the construction of a human ecology that goes beyond and deeper than the environmental ethics to use. We defend that humanism is perfectly compatible with the recognition of the inherent value of all natural beings. We do this based mainly on some ideas of Hans Jonas, although we reject his catastrophic heuristics. From him we return to the idea that there is a moral responsibility towards other living beings, starting with those closest in time and space, and towards the free flourishing of today's people. With this, too, the weight of ethics on our ecological action is lowered. This has to attend mainly to experiential, anthropological, scientific and common sense criteria. Finally, we defend that politics, education and environmental communication should be directed directly towards the freedom and virtuous development of today's people, and not towards controlling them through blame. The transition from environmental ethics to human ecology —we conclude— can be beneficial for both people and nature.

KEY WORDS. Environmental ethics; Ecology; Anthropocentrism; Moral responsibility; Ecological action; Freedom; Blame.

INTRODUCCIÓN

Hace casi veinte años se publicó el libro titulado *Ética ambiental* (Marcos, 2001). Por entonces una ética ambiental era necesaria y posible. Hoy creemos

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, siendo la ética ambiental una rama de la ética, el centro de nuestra reflexión ha de ser la persona humana y su acción, más que el medio ambiente (la naturaleza, la Tierra, Gaia, los ecosistemas, las plantas, los animales...). En lo que sigue trataremos 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, haya que poner el énfasis en otras dimensiones, que vayan más allá de la sola ética.

En este artículo, lo que queremos sugerir, es un cambio de paradigma con referencia a los problemas ambientales. Así como en el pasado el enfoque ético vino a complementar, o incluso a sustituir, al más tradicional enfoque técnico, nos parece hoy necesario enfrentar los mismos problemas a partir de un nuevo paradigma antropológico.

Al final de los años 70 del siglo pasado, el filósofo alemán Hans Jonas (1995: 28) planteaba la insuficiencia del paradigma «tecnicista» para la resolución de problemas ambientales. «Frente a la naturaleza —decía Jonas— no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y la capacidad de invención». Es decir, los problemas ambientales, como el de la contaminación o el del manejo de recursos ambientales limitados (Barnosky et al., 2012; Castilla, 2016), se interpretaban en términos meramente técnicos. Pero nos percatamos, ya mediado del siglo XX, de que el enfoque técnico no era 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 (Scruton, 2012: 243-244), a una ética 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, que no se solventan a base solo de técnica. Tenemos que agradecer este mensaje a un puñado de pensadores, desde Aldo Leopold (1949) en adelante.

Pero se requiere ahora un nuevo cambio de paradigma. Si es verdad que los problemas ambientales tienen una dimensión ética, 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: 35). El descuido metafísico y la *etización* excesiva de las cuestiones ambientales están 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.

Existe la sospecha, cada vez más extendida en nuestra sociedad, de que la maldición sobre el ser humano en general —que a menudo es presentado como *el malo* de la biosfera, como el cáncer de la Tierra (Valera, 2014)— favorece (y quizá persigue) el control político de las personas concretas, la producción de súbditos amedrentados, resignados, e incluso proclives a la aceptación de nuevas formas de totalitarismo. Desde el poder político, los medios de comunicación y la escuela se nos inculca un sentimiento de *eco-culpa* que nos hace cada día más manejables. Y con la *eco-culpa* como coartada, hay poderes que intentan dictarnos ya las preferencias más íntimas y cotidianas de acción, qué comemos o bebemos, cómo nos desplazamos, qué compramos, cómo nos vestimos y calzamos, cuáles son nuestras aficiones... Dicho de otro modo, gracias a la inoculación del sentimiento de culpa ambiental, se puede emplear la cuestión ecológica como un vector de control político global y de reducción de las libertades personales. Cabe preguntarse, además, si este enfoque hiper-eticista es el más adecuado para enfrentarnos con éxito a los problemas ecológicos reales. Seguramente incluso la conservación del medio ambiente se beneficie de un enfoque más antropológico.

1. ANTROPOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

«Toda ética tradicional —recuerda Jonas (1995: 29)— es antropocéntrica». La ética ambiental nace, pues, como una crítica y revisión del tradicional antropocentrismo (Sheppard, Light, 2007: 222; Valera, 2016: 291). Para el «rudo» antropocentrismo, solo el ser humano tendría un 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 serían sino recursos sin valor propio puestos al servicio de la vida humana (Scruton, 2012: 243-244). Esta visión tan estrecha hubo de ser reemplazada por otra que reconociese 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: 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 (1973: 207), en un congreso celebrado en Bulgaria en 1973: el experimento del último hombre (*the last man example*)¹. Veámoslo. 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

¹ Una variante interesante de este experimento se puede encontrar en ATTFIELD 1981.

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. «El argumento de Routley en contra del antropocentrismo y en apoyo de una nueva ética ambiental —nos recuerda Attfield— fue ampliamente considerado como persuasivo» (Attfield, 2018: 49). Sobre esta base, la del valor propio de lo no-humano, se desarrolló la ética ambiental (Valera, 2016: 291). 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: 74-76; Valera, 2015; Marcos, 2001)².

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 universo (White, 1967). 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. Si la acción humana fuese, tal como se dice, tan irrelevante y esclava, ¿qué sentido tendría poner al ser humano en el centro de la ética?, ¿qué sentido tendría, incluso, hacer 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. Tratemos de pensar ahora de otro modo. ¿Y si el valor absoluto que los antropocentristas reconocen 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 perfectamente ser humanista y aun así respetuosa para con el resto de los seres y para con la naturaleza en su conjunto. Es más, ¿si fuese precisamente el ser humano quien ilumina al resto de los seres, el que, con su presencia en el universo, insufla valor intrínseco a todos, quien pastorea el valor? ¿No deberíamos, entonces, ser humanistas incluso en ética ambiental?

Para verlo con más claridad, apelemos ahora a otro experimento mental, que va unos pasos más allá que el anterior y que acabará dándole sentido³. Eli-

² Dejamos al margen aquí, para no complicar las cosas más de lo necesario, las críticas ecofeministas al androcentrismo (SALLEH 1984); lo hacemos porque las posiciones feministas no nos sacan directamente del ámbito de lo humano, y aquí nuestro interés se centra en la dialéctica entre lo humano y su entorno natural. Y lo mismo reza para las éticas ambientales sociocentristas.

³ En esto seguimos también a JONAS (1995: 68-69), quien recomienda y practica el experimento mental como uno de los métodos de investigación filosófica.

minemos ahora al último hombre. Evitemos incluso la estela de su 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 radicalmente *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. ¿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?, ¿serían buenas o malas 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 ni cosmológico, qué valor podrían tener?, ¿cuál sería el número idóneo de bacterias, de trilobites o de cangrejos, 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 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 reconocer algo valioso en el universo, hemos de contar con la presencia (posible) del ser humano y con una cierta idea de dignidad de la persona (Marcos, 2018). Si reconocemos a cada persona un valor inconmensurable, un valor final, sin precio, no instrumental (Spaemann, 2003: 109), entonces, a partir de ahí, podemos empezar a reconocer el valor intrínseco de los otros seres vivos. Para saber cómo hacerlo tendremos que volver a Jonas (1995: 33): «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».

El punto que hay que destacar, a partir de lo dicho hasta ahora, es que, una vez que se establezca el valor de la vida humana, o sea, su dignidad, y los sesgos necesariamente «antropogénicos» (Valera, 2013: 88-89) de nuestra mirada hacia los demás seres, estos seres no pasan a ser meros instrumentos. 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 pasar por la falacia naturalista: «La idea ontológica genera un imperativo categórico» (Jonas, 1995: 88). Por eso, aquí, es más fundamental la ontología y la antropología que la ética: «Hay que observar —dice Jonas (1995: 95-96)— 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».

El punto crucial, la clave de bóveda para compatibilizar el enfoque humanista con el reconocimiento de valor intrínseco al resto de los seres, reside

en esta última cláusula jonasiana: «La capacidad de valor es en sí misma un valor». Veámoslo. A partir del reconocimiento de la dignidad de la persona humana, es entonces posible reconocer el valor de los demás seres naturales que, en su conjunto, posibilitan la existencia de las personas sobre la Tierra y facilitan a las mismas una vida «propriadamente humana». Habitamos un universo antrópico, hospitalario para con el ser humano, para con un ser absolutamente 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 (Sandler, 2012), pues se cumple como tal haya o no *de facto* seres humanos.

Ahora, ¿cómo se inserta aquí la acción humana, con sus capacidades técnicas y sus exigencias morales? A través del imperativo/principio de responsabilidad (Jonas, 1995). 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, propriadamente 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. En este sentido, la vida humana no puede ser nunca una vida con impacto cero, con cero emisiones o con crecimiento cero (Holland, 2001: 390), ni tampoco una vida que genere «cero desechos» (Hill, 2010: 511), ya que el crecimiento de la entropía es inevitable (Kirilyuk, 2006: 426). No podemos evitar todo efecto de nuestra acción, ni abstenernos de toda acción. Y si lo hiciésemos, igualmente impactaríamos (por omisión). 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 radical, tan antihumanista, tan —en el fondo— nihilista, reconocamos que, una vez nacido, todo ser humano dejará una u otra clase de huella en la naturaleza que habita, por el hecho mismo de existir (y también cuando ya-no-existe, por un cierto periodo de tiempo). Y esta no es una condición exclusivamente humana, sino compartida con todos los demás seres (vivos o no). No hay en ello delito alguno, mientras se haga compatible la acción con las condiciones para la continuidad de una vida propriadamente humana.

Cabe entonces preguntarse: ¿Cómo podemos *saber* si nuestra acción daña o no las posibilidades de una vida propriadamente 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 bien definida antropología, también ha de contar entre sus bases con una cierta epistemología, pues nuestro hacer depende —en buena medida— de nuestro saber.

2. EPISTEMOLOGÍA

La epistemología que recomienda Jonas —y a la que no siempre permanece fiel— es una «epistemología de la humildad», un saber sobre los límites de nuestro saber; una suerte de actitud socrática o de docta ignorancia (Cuozzo, 2102: 125), una actitud epistémica falibilista, en suma (Marcos, 2012: 39-49).

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 heurística del temor. Afirma Jonas (1995: 34):

«El saber 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, adquirir 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».

Ante las deficiencias de nuestro saber predictivo, Jonas opta por la «prevalencia de los pronósticos malos sobre los buenos» (1995: 71-75). Dicha forma de «catastrofismo», o heurística del temor, puede parecer indicada tras la constatación de que nuestro saber predictivo crece a menor ritmo que nuestro poder técnico. En consecuencia, puede 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.

Pero, examinemos más en detalle 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» (Jonas, 1995: 68). Esto significa que 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. Ahora bien, el propio Jonas es consciente de las debilidades que entraña este planteamiento. Y aquí necesitamos citarlo por extenso para poder apuntar después lo que sería, en nuestra opinión, un mejor enfoque:

«Cierto es que la inseguridad de las proyecciones sobre el futuro —inofensiva para la doctrina de los principios— se convierte en una sensible debilidad allí donde tales proyecciones han de jugar el papel de pronósticos, o sea: en la aplicación político-práctica, que, como veremos, es —no solo teórica, sino también operativamente— la parte más débil de todo el sistema. Esto es así porque el efecto final representado debe llevarnos a decidir lo que en el presente hay que hacer y permitir, y normalmente se exige una considerable seguridad en la predicción para abandonar un efecto próximo deseado y seguro por un efecto remoto que, en cualquier caso, no nos afecta. Ciertamente, en los casos que realmente importan, la magnitud de los efectos remotos no queridos supera tanto a la de los cercanos y queridos, que no pocas diferencias de certeza deberían quedar por esta razón compensadas.

No obstante, 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» (Jonas, 1995: 69-70).

Aparece aquí una lúcida interpretación de las debilidades que presenta todo el proyecto filosófico jonasiano, pero aun así hay un aspecto a destacar. No hay una adecuada valoración de la incertidumbre, que es central en el proyecto de Jonas. Dicha incertidumbre menoscaba todas nuestras predicciones verosímiles, y hace que tengamos que actuar —según Jonas— en función de la peor de las posibilidades que se nos ofrecen. Este procedimiento de decisión rescata para nuestras acciones una certeza ética, a falta de certeza científica predictiva. Jonas (1995: 200) 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». Mas, inmediatamente, se acoge a las peores posibilidades para obtener una certeza ética en nuestras decisiones actuales, cuando sería más coherente «la afirmación agnóstica», el aceptar sin más las limitaciones de nuestro saber, y, por tanto, las de nuestra responsabilidad.

En el contexto de su rechazo del marxismo, por historicista y utopista, 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 catastrófica 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, porque el futuro 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: 367).

A diferencia de Jonas, nosotros sostenemos que 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. Pensamos que el «largoplacismo» merece tantas reservas críticas como las que solemos dedicar al cortoplacismo. 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. 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, recordémoslo.

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?, ¿qué hemos perdido toda guía moral para nuestra relación con la naturaleza?, ¿no hay ya ningún saber que pueda orientar nuestro actuar? 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 en primer lugar 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*» (Jonas, 1995: 199). Si Jonas apurase hasta el fondo la epistemología falibilista que sostiene, tendría que reconocer que nuestra responsabilidad está enfocada principalmente al horizonte cercano, del que somos, de hecho, más responsables.

Siguiendo criterios de prudencia que han acabado cuajando en tradiciones, la responsabilidad personal no va más allá de un par generaciones y la responsabilidad política no más allá de un par de legislaturas. En este sentido, nuestra responsabilidad se da básicamente respecto de las herramientas que los próximos seres humanos puedan necesitar en esta Tierra, para que ellos mismos puedan enfrentarse con libertad a sus propias responsabilidades. Se trata, más bien, de capacitar formalmente la libertad de los próximos humanos, y no de rellenar esa misma libertad con contenidos materiales.

Probablemente, los argumentos que hemos mencionado no parezcan propiamente filosóficos, sino basados primariamente en usos prudenciales del sentido común, basados en tradiciones y experiencias personales e históricas. Pero recordemos el inmenso valor que algunos filósofos —de Aristóteles a Jonas— 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. Consultemos, no con los seres posibles del futuro lejano, 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.

Para hacer esto, es necesario considerar una idea correcta del ser humano, que abarque sus aspectos animales, sociales y espirituales. 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 (Valera y Marcos, 2014). En este último ítem se incluye el conocimiento científico de la naturaleza, el disfrute experiencial y estético de la misma, la pura contemplación, así como la conformidad espiritual con uno mismo, difícilmente compatible con la crueldad y la producción gratuita de daño (Hill jr., 2005). Desde una antropología correcta, la protección de la libertad de los seres humanos para desarrollar sus posibilidades, para buscar su genuina felicidad, puede ser 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. En consecuencia, una ecología humana, propiamente humana, será ya una ecología integral (Domingo Moratalla, 2017). Si, en coherencia con la antropología esbozada, se entiende la felicidad humana en términos de moderado bienestar, pacífica convivencia y florecimiento espiritual, entonces lo más seguro es que el medio ambiente no se vea severamente dañado (Lakoff, 2010; Valera y Marcos, 2014).

3. EDUCACIÓN EN VIRTUDES Y POLÍTICA AMBIENTAL

Se podría quizá señalar como problema la abstracción excesiva de las ideas que hemos propuesto hasta ahora. Sería, pues, pertinente valorar las implicaciones que pueden tener en el terreno más práctico de la política y de la educación, considerando las dificultades que ha tenido la ética ambiental hasta la fecha en estos dominios. La pregunta que se plantea es: ¿dónde se genera la brecha entre la teoría y la praxis en el contexto de nuestra relación con el ambiente? Una buena aproximación a dicha pregunta nos la ofrece Arne Næss (2005: 127), cuando escribe: «La moralización es demasiado estrecha, demasiado paternalista y está demasiado expuesta a preguntas como “¿Y tú quién eres?, ¿cuál es la relación de tu prédica con tu vida?”».

Una moralización demasiado exigente y un enfoque demasiado centrado en los deberes de los seres humanos hacia el ambiente han generado en los últimos años una cierta desconfianza en la ética ambiental, según afirma el filósofo noruego. Sin embargo, la insistencia sobre nuestros deberes (hacia el ambiente, las generaciones futuras, los animales, etc.), es solamente uno de

los posibles enfoques en ética ambiental, como destaca el mismo Næss (2005: 123): «Los individuos y las instituciones que intentan influir sobre las acciones ecológicamente más relevantes en la dirección correcta manifiestan, en líneas generales, tres estrategias diferentes: apelar a la utilidad de las acciones ecológicamente positivas, poner énfasis en las obligaciones morales o incentivar el desarrollo de ciertas actitudes». Podríamos parafrasear a Næss diciendo que existen tres tipos de estrategias en ética ambiental: las utilitaristas, las deontologistas y las inspiradas en la ética de las virtudes.

El propio Næss propone un enfoque en ética ambiental más cercano a la tercera vía: un enfoque basado en «acciones bellas» (*beautiful actions*), es decir «buenas acciones basadas en la inclinación» (Næss, 2005a: 54). Dichas acciones, que respetan los deberes morales, pero que no son cumplidas solo a partir de la obligatoriedad de la norma moral, sino también de la inclinación, tienen para Næss un alcance mayor, ya que vinculan la percepción de algo bueno con la capacidad de cumplirlo. En este sentido, afirma: «Actuar por la inclinación es superior a actuar por el deber. [...] Actuar por el deber requiere un análisis consciente de la situación y no excluye el actuar a pesar de una fuerte falta de inclinación. Pero el sentido del deber generalmente no es muy fuerte, y debido a que se requiere, al menos a menudo, un análisis consciente, tenemos muchos argumentos justificativos para evitar hacer lo que nos desagradan» (Næss, 2005: 124). Y, siguiendo una vez más su argumento: «Si es urgente que las personas se comporten de una cierta manera en una situación, entonces tiene prioridad la pregunta “¿Hay alguna forma de que se *inclinan* a actuar (enérgica y no violentamente) de esa manera?” [...] Cuando las personas actúan bajo la influencia de la inclinación, se forma un hábito estable, mientras que el acto moral, al menos como parece ser concebido por Kant, normalmente no forma un hábito. Si se forma un hábito, se comienza a sentir como natural y se produce una inclinación. En resumen, el acto moral se vuelve un acto bello. En la terminología de las ciencias sociales, se *internalizan* las normas» (Næss, 2005: 124-125).

De la inclinación hacia lo bueno —o, mejor dicho, hacia algo bueno en concreto— se puede pasar, entonces, a través de «acciones bellas», a actitudes buenas, fundadas en hábitos morales. Es precisamente así como las normas generales de la ética ambiental se interiorizan en el individuo concreto, llenando el *gap* que usualmente se crea entre el sujeto como individuo particular y la humanidad como entidad general (Jonas, 1995). La acción del individuo puede entonces alcanzar niveles universales, sin contradicción interna alguna, a través de las virtudes (O’Neill, 1996: 9-30; 189-212). Se cumple así el principio propio de muchos movimientos ecologistas: «*think globally, act locally*», a través de un actuar virtuoso y a partir de nuestras buenas inclinaciones, más que de principios generales y abstractos. Si el nudo central de un enfoque sustentable son las virtudes y los buenos hábitos, más que los principios o los informes, resulta clara la razón por la cual la sustentabilidad no puede prescindir de una educación orientada hacia dichas virtudes (Valera 2013; Marcos 2011, 20-22).

Esta educación en virtudes incluye la insistencia práctica en la formación del carácter, acompañada por el estudio de las ciencias naturales desde el punto

de vista, no solo del rendimiento técnico, sino también del asombro, de la contemplación y del disfrute de la belleza que hay en cada ser. Es el mismo espíritu con el que Aristóteles recomendaba a sus discípulos: «Debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada animal, pues en todos hay algo de natural y hermoso» (Aristóteles, 645a). Las ciencias naturales, enseñadas en contacto con la naturaleza, más allá del aula, pueden favorecer la educación ambiental tanto y más que los discursos éticos edificantes. Se hace difícil pisotear gratuitamente a un solo insecto para aquel que haya estudiado con delicadeza su armonía fisiológica. Repele el daño causado a un ecosistema a todo el que conozca mínimamente su intrincada complejidad y belleza. El simple estudio de la naturaleza hace mucho más por la salud de la misma que los discursos moralizantes.

Una educación *práctica* en virtudes clásicas como la austeridad, la compasión, la humildad, el valor, la templanza, la prudencia, el autocontrol, la capacidad de admiración, nos aleja de la simple codicia, del capricho, del mero gamberrismo, del desahogo consumista y seguramente ayude también a la preservación de la naturaleza. En palabras de Attfield (2018: 103): «Un enfoque más prometedor es el de la ética de la virtud». En el terreno educativo, la formación de un carácter virtuoso, coherente con la antropología que venimos sugiriendo, resulta imprescindible para el florecimiento humano. Y es, además, la mejor opción en favor de la naturaleza.

Por ende, la educación ambiental sería más útil si huyese del catastrofismo, de la denigración de todo lo humano, de la culpabilización de las personas ya desde la niñez. A cambio, podría poner el acento en los aspectos más positivos y enriquecedores de nuestra relación con la naturaleza y en las infinitas posibilidades que tenemos de mejorarla humanizándola, es decir, haciéndola más habitable, más *hogar* en el que crecer en libertad como personas (Valera, 2019). Siguiendo a Næss, tenemos la impresión de que la educación ambiental está fracasando por exceso de *eticismo*, sin expresión del gozo, del juego, de la capacidad humana para mejorar la naturaleza, para disfrutarla. Desde ese disfrute podría surgir el amor y el cuidado. No desde el puritanismo de la culpa y del deber, abstracto, rígido, vector de dominación y de ideologización que genera rechazo instintivo en los jóvenes. Bases metafísicas, antropológicas y conocimientos científicos, contacto directo con la naturaleza, educación práctica del carácter en virtudes, respeto a la libertad de las personas: esta sería la mejor fórmula para una educación ambiental.

Un cambio análogo es aconsejable para las políticas ambientales, de modo que acaben centrándose en lo inmediato, en lo próximo (de lo cual somos «más responsables»), en el corto plazo, en la reparación de daños que cada uno de nosotros puede fácilmente observar en su entorno; y ello mediante acciones que tengan rendimientos apreciables en plazos breves, que afecten positiva y rápidamente a la vida cotidiana y a la libertad de las personas. Nos referimos a acciones como la reforestación, la descontaminación y limpieza, la reparación paisajística, la depuración de aguas y otras del mismo tenor. Esto resulta mucho más motivador que pensar en grandes palabras e inmensos plazos. Del mismo modo, no parecen de utilidad las grandes cumbres internacionales ni

los objetivos milenaristas. No hay base que pueda legitimar políticas que comprometan a varias generaciones: iría en contra de la idea de responsabilidad política que nos propone Jonas. Según este autor, «toda política es responsable de la posibilidad de una política futura» (1995, p. 198). Es decir, la principal responsabilidad de la política actual es fomentar la libertad para hacer políticas en el futuro, y no atar las manos a nuestros sucesores con compromisos a largo plazo. Tampoco hay bases democráticas legítimas para comprometer en una sola política ambiental centralizada a todos los habitantes del planeta. Parece, en cambio, una buena orientación la del respeto hacia la naturaleza humana y hacia la libertad de las personas, combinado con una educación ambiental apropiada, como la que hemos esbozado antes.

CONCLUSIÓN

Ha llegado el momento de emprender el camino desde la ética ambiental hacia la ecología humana (Valera, 2019), que integra ya los distintos aspectos ambientales y sociales (Castilla, 2019). En una ecología humana apoyada en la antropología adecuada, el ser humano puede seguir siendo el punto central de referencia de toda acción ecológica, sin que por ello salgan dañados ni devaluados el resto de los seres, cuyo valor intrínseco queda reconocido y fundamentado. En nuestras relaciones con el medio, de nada sirve consultar el futuro lejano, siempre incierto. Nos ha de guiar, en cambio, la posibilidad actual de una vida humana, propiamente tal, conforme a la naturaleza humana y a la personalidad de cada uno. Nuestra mayor responsabilidad alcanza, entonces, «en primer lugar» (Jonas, 1995: 199) a lo más próximo. En concreto, la responsabilidad política alcanza principalmente a la posibilidad de una política libre en el futuro inmediato, entendiendo por tal la posibilidad de un cambio de políticas en el plazo de un par de legislaturas. La libertad personal y política para tomar decisiones, unida a una educación ambiental basada en el conocimiento de la naturaleza y en la formación de un carácter virtuoso, puede fomentar, mejor que ninguna otra estrategia, la felicidad humana y, al mismo tiempo, la salud ambiental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (2018). *De partibus animalium*, en Aristóteles, *Obra biológica*. Oviedo: KRK8 (traducción de R. Bartolomé, introducción y notas de A. Marcos).
- Attfield, R. (1981). «The Good of Trees», en: *Journal of Value Inquiry*, 15, 35-54.
- Attfield, R. (2018). *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnosky, A. D., Hadly, A. E., Bascompte, J., Berlow, E. L., Brown, J. H., Fortelius, M., et al. (2012). «Approaching a State Shift in Earth's Biosphere», en: *Nature*, 486, 52-58.

- Castilla, J. C. (2016). «Viewpoints of an Ecologist on Practical Environmental Ethic: Socio-Ecology, Common-Pool Resources and Conservation», en: *Cuadernos de Bioética*, 27, 403-414.
- Castilla, J. C. (2019). «Cambio Climático y los Seres Humanos: Ayer, Hoy, Mañana», en: Castilla, J. C., Vicuña, S., Meza, F., Marquet, P. A. y Montero, J.-P. (eds.), *Cambio Climático en Chile: Ciencia, Mitigación y Adaptación*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 461-476.
- Cuozzo, G. (2012). *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Milano-Udine: Mimesis.
- Domingo Moratalla, A. (2017). *Condición humana y ecología integral*. Madrid: PPC.
- Hill, M. K. (2010). *Understanding Environmental Pollution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill jr., T. (2005). «Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments», en: Sandler, R. y Cafaro, P. (eds.). *Environmental Virtue Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham, 47-60.
- Holland, A. (2001). «Sustainability», en: Jamieson, D. (ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden: Blackwell, 390-401.
- Kirilyuk, A. P. (2006). «Towards Sustainable Future by Transition to the Next Level Civilisation», en: Burdyuzha, V. (ed.). *The Future of Life and the Future of Our Civilisation*. Dordrecht: Springer, 411-435.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Lakoff, G. (2010). «Why it Matters How We Frame the Environment», en: *Environmental Communication*, 4/1, 70-81.
- Leopold, A. (1949). *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- Marcos, A. (2001). Ética ambiental. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.
- Marcos A. (2011). «Aprender haciendo: *paideia* y *phronesis* en Aristóteles», en: *Educação*, 34/1, 13-24.
- Marcos, A. (2012). *Postmodern Aristotle*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing.
- Marcos A. (2018). «¿Tienen igual dignidad todos los seres humanos?», en M. Pérez de Laborda, C. Vanney y F. J. Soler (eds.), *¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano*. Pamplona: Eunsa, pp. 210-214.
- Marcos, A. y Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Næss, A. (2005). «Beautiful Action: Its Function in the Ecological Crisis», en: Glasser, H., Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht: Springer, Vol. X, 121-127.
- Næss, A. (2005). «The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects», en: Glasser, H., Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht: Springer, Vol. X, 33-66.
- O'Neill, O. (1996). *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Routley, R. (1973). «Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?», en: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 1, 205-210.
- Salleh, A. K. (1984). «Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection», en: *Environmental Ethics* 6/4, 339-345.
- Sandler, R. (2012). «Intrinsic Value, Ecology, and Conservation», en: *Nature Education Knowledge*, 3/10, 4.

- Scruton, R. (2012). *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism*. New York: Oxford University Press.
- Sheppard, J. W. y Light, A. (2007). «Rolston on Urban Environments», en: Preston, C.J., Ouderkirk, W. (eds.). *Nature, Values, Duty. Life on Earth with Holmes Rolston, III*. Dordrecht: Springer, 221-236.
- Spaemann, R. (2003). *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: Eiuinsa.
- Valera, L. y Marcos, A. (2014). «Desarrollo humano sostenible: una visión aristotélica», en: *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*, 51, 671-690.
- Valera, L. (2014). «Un nuovo cancro per il pianeta? Natura, ambiente ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea», en: *Teoria. Rivista di filosofia*, 2, 175-192.
- Valera, L. (2015). *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*. Pisa: ETS.
- Valera, L. (2016). «¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro», en: *Cuadernos de Bioética*, 27/3, 289-292.
- Valera, L. (2019). «Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía», en: *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 195/792, a509.
- White, L. (1967). «The historical roots of our ecologic crisis», en: *Science* 155/3767, 1203-1207.

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

ALFREDO MARCOS

Pontificia Universidad Católica de Chile; Centro de Bioética; luvalera@uc.cl

LUCA VALERA

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2020]

