

ECOLOGIA Y ETICA

Nicolás M. Sosa

La voz «ecología» es objeto, en el tiempo presente, de un uso y significado demasiado vario, cuando no ambiguo, lo que ha motivado alguna que otra queja de parte de los especialistas en esta rama de las ciencias biológicas. Conviene recordar, pues, que se trata, precisamente, de una ciencia, si bien, en su utilización más divulgativa, se emplea para designar todo lo que tiene que ver con el «medio ambiente». En esta obra —y, más concretamente en este apartado de «Etica social»— sería esta acepción «medioambiental» la que más propiamente correspondería adoptar. Esta precisión terminológica me servirá para iniciar el tratamiento del tema, ya que, como veremos, el uso de la terminología se vincula de inmediato a cuestiones de contenido, que han de recabar nuestra atención.

Al comienzo de mi *Etica ecológica*¹ aludía al I Congreso Internacional de Ecología, celebrado en La Haya, en setiembre de 1974, organizado por la *International Association of Ecology*, para recordar cómo, en el prefacio de la publicación de los trabajos, los editores afirmaban que la ciencia ecológica no estaba todavía en situación de dar reglas exactas para cada problema de gestión medioambiental, pero que se sabía lo suficiente, para prevenir contra la explotación de los recursos naturales sin una previa evaluación profunda de las consecuencias. Y expresaban una esperanza:

Que los resultados del I Congreso Internacional de Ecología pongan de relieve que el mantenimiento de recursos naturales vulnerables exige políticas a largo plazo con una fuerte base científica, y que olvidar las reglas ecológicas en favor de los beneficios inmediatos equivale al desastre².

De todas las ponencias y comunicaciones, tal vez fuera la de J.D. Ovington la que más insistió en la especial responsabilidad de los ecólogos, en orden a someter a la consideración de las gentes las razones científicas que apoyan la preservación de los ecosistemas, pero fue sobre todo en la discusión final donde se planteó la función crítica que

1. N.M. Sosa, *Etica ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*, Madrid, 1990.

2. W. Dobben - R. Lowe-McConnell (eds.), *Conceptos unificadores de ecología*, Madrid, 1980, 10-11. Subrayados míos.

debería desempeñar el ecólogo y la obligación de informar al público, de manera que éste adquiriera un conocimiento y se forme una opinión adecuados sobre los problemas ecológicos, que pueda traducirse, de algún modo, en una presión sobre las decisiones de los políticos.

Me parece relevante este modo de asumir responsabilidades por parte del científico por cuanto, en principio, y según la conciencia más generalizada, aquéllas excederían el estricto ámbito de su investigación específica; un tema éste al que he dedicado mi atención en otro lugar³ y que aquí viene a dejar patente que la problemática ecológica no se resuelve única y exclusivamente a través de la «ciencia» ecológica ni de las «técnicas» correctoras, sino también —y en un sentido que nos interesa destacar especialmente aquí— a través de la conciencia de los problemas y la asunción colectiva de responsabilidades. Esto, dicho en un congreso de científicos, cobra especial relevancia para el tema al que atendemos en estas líneas. Son varios los tratados de ecología que no se limitan a la exposición aséptica de los conceptos ni a la descripción avalorativa de las situaciones, sino que, tras emitir el diagnóstico científico sobre determinadas realidades, expresan claras llamadas a la conciencia moral, en orden a asumir los problemas medioambientales desde esta perspectiva de compromiso individual y colectivo.

Esto supone un reto para el trabajo del filósofo de la moral, que ha de proceder a una revisión de los paradigmas vigentes de fundamentación en ética y, en definitiva, a preguntarse qué puede decir hoy la filosofía moral ante un problema que, en palabras de Paul Feyerabend⁴, es «el problema más difícil y urgente que existe» y que, por tanto, «nos fuerza a considerar seriamente nuestras prioridades».

I. LA «ACTUALIDAD» DE LA ECOLOGIA

Obviamente, la generalización de la preocupación «ecológica» se debe a la propia crisis medioambiental que padecemos, y que debe entenderse en su justo término, lejos de la ingenuidad que supone pensarla únicamente como fenómeno de nuestro tiempo, pero lejos también de minimizarla, argumentando que la incidencia del hombre en el medio ha sido algo normal en el curso de la civilización y que, por tanto, siempre hemos asistido a la destrucción, por mor de la actividad humana, de determinados ecosistemas. Situar el problema en su justo término supone reconocer que estamos ante un fenómeno *cualitativamente* distinto, por cuanto la organización industrial y la explotación de los recursos, por decirlo abreviadamente, está socavando en este final de siglo equilibrios ecológicos *globales*, ya no sólo locales, que

3. N.M. Sosa, *Ética y ciencia: la responsabilidad moral del científico*: CuRealSoc 23-24 (1984) 5-20.

4. P. Feyerabend, *Adiós a la razón*, Madrid, 1984.

ponen en peligro la existencia misma de la humanidad. Es el planeta mismo el que está afectado por el problema (que no conoce diferencia entre ideologías políticas de uno y otro lado) de una dinámica de crecimiento y desarrollo esquiladores de recursos que no se pueden renovar. R. Scorer, profesor de mecánica teórica en el Imperial College de Londres nos dirá que es el hombre, a quien califica de «idiota espabilado» en el título de su libro, el que se fía y enorgullece de su propia destreza, pero no se detiene a valorar sus consecuencias. Por lo que, en su opinión, como en la de tantos, nuestra época está pidiendo una nueva conciencia del lugar del hombre en el mundo⁵.

Sería interminable entrar en la concreción de los capítulos de la crisis. Hablar de las casi dos millones de especies animales —el 15% de las especies existentes— que desaparecerán de aquí al año 2000, de la alarmante deforestación que asola el planeta, del amenazante «efecto invernadero» y de sus consecuencias en el cambio climático, de la agresión creciente contra la capa de ozono, de la contaminación generalizada del medio físico o del deterioro de las formas de vida y de comunicación humanas, resultaría hartamente reiterativo, ya que nada de lo que acontece ha quedado sin reseñar. Lo que sí es necesario recordar, una y otra vez, es que son los vínculos ecológicos, los lazos ecosistémicos globales los que están amenazados. Si enfrentamos uno cualquiera de los problemas ecológicos con un mínimo de rigor, saldrán inmediatamente consecuencias que afectan e implican a los demás. El problema, pues, es el de una cultura humana que depreda, antiecológicamente, su entorno vital, aunque formular de este modo la cuestión suela conllevar el granjearse inmediatamente el título de apocalíptico y catastrofista.

Cuando Eugene Odum subtitulaba su tratado de ecología⁶ *El vínculo entre las ciencias naturales y las sociales* estaba, a mi juicio, señalando justamente la razón del extendido uso y generalización de la propia noción de «ecología» y de lo «ecológico», bastante más allá de la intención primera de Ernest Haeckel, cuando en 1868 acuñara el término para definir la investigación de las interrelaciones entre las poblaciones y su medio. A los trabajos de Edgar Morin y Murray Boockin, entre otros, en una línea continuada en nuestros días por geógrafos y sociólogos, debemos la introducción del concepto de «ecosistema» en el análisis de lo social, resultando así el «paradigma ecológico» el más idóneo para enfrentar los problemas medioambientales, entendiendo que bajo el rótulo de «medio ambiente» se incluye, no sólo el medio natural, sino también el medio técnico y el medio social. En otras palabras, la crisis ecológica debe entenderse como una crisis civilizatoria y el paradigma ecológico debe permitirnos contemplar los

5. Cf. R. Scorer, *El idiota espabilado. Lo verdadero y lo falso en la catástrofe ecológica*, Barcelona, 1980.

6. E. Odum, *Ecología*, Barcelona, 1980.

problemas de deterioro del medio natural como no separados de los que se plantean en la organización social y en las interrelaciones humanas. En palabras de Rafael Hernández del Aguila⁷, «la degradación del medio natural y la degradación del medio social son dos manifestaciones de un mismo problema».

Este planteamiento ha llevado a hablar de «ecología social» o «ecología humana» cuando intentamos explicarnos la interrelación hombre-medio, pero entendiendo que el entorno natural, los objetos-artefactos de la civilización y el conjunto vario de fenómenos de la sociedad, constituyen, todos ellos, el *medio* para los individuos, los grupos y las instituciones. La década del 70, sobre todo, ha sido definitiva en orden a revelar que el pregonado desarrollo no estaba dominado, que la racionalidad técnica había olvidado la complejidad biológica y la hipercomplejidad psico-afectiva, que la expansión y exacerbamiento de un determinado concepto de progreso y bienestar no sólo se desplegaba en insolidaridad con el medio natural, sino que creaba nuevos ámbitos de anomía social.

La conclusión es clara: ya no es posible atajar sectorialmente los subproductos del desarrollo (polución, ruido, residuos, etc.) porque tal vez haya que entenderlos, no ya como meros subproductos, sino como consecuencias insoslayables de *este* 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, frente al cual las soluciones tecnológicas, y sólo tecnológicas, se revelan insuficientes.

II. LA NECESIDAD DE UNA ETICA «ECOLOGICA»

En una de las más importantes obras colectivas publicadas en los últimos años acerca del debate ecológico, *Ecological Consciousness*⁸, se pone claramente de manifiesto que el movimiento «medioambiental» en todo el mundo ha supuesto un reto a los pensadores para reflexionar sobre algunas posiciones básicas, categorías y valores que tradicionalmente usamos para tratar de entender nuestro mundo y nuestra acción en él. Una reflexión urgida que responde a la necesidad de encontrar nuevos criterios morales que reemplacen a otros, amplia y tradicionalmente asumidos, pero con arreglo a los cuales ha sido posible el ejercicio de actividades humanas arrogantes, explotadoras y destructivas.

En el camino de este esfuerzo reflexivo se están produciendo debates importantes acerca de concepciones habitualmente mantenidas por los sistemas éticos tradicionales, en el sentido de preguntarse si no será

7. R. Hernández del Aguila, *La crisis ecológica*, Barcelona, 1985.

8. R. Schultz - J. Hughes (eds.) *Ecological Consciousness*, Washington, 1981.

necesario revisar las premisas básicas sobre las que solemos asentar nuestros criterios de validez al hablar de obligaciones y responsabilidades morales. Uno de los pioneros en esta tarea es John Passmore⁹, para quien no sería necesaria una revisión como la apuntada, ya que en las tradiciones éticas de Occidente, al postularse deberes morales para con el prójimo, quedan incluidas, dentro de tales deberes, todas las actividades lesivas para con el medio natural, puesto que, en definitiva, resultan agresoras para con nuestros semejantes.

No parece, a quien esto escribe, que las cosas sean así de sencillas. De hecho, lo habitual hoy es oír hablar de la necesidad de una «nueva moral», y ello se debe, fundamentalmente, a que los intereses humanos inmediatos (y su múltiple traducción como intereses de la investigación científico-técnica, intereses económicos, razones de Estado, etc.) han prevaecido de un modo demasiado extremoso sobre cualesquiera otros intereses. En otras palabras, el fuerte antropocentrismo sobre el que hemos construido nuestra moral, se revela ahora como causante de problemas cualitativamente nuevos, en los que se ventila la propia supervivencia de la especie humana en el tiempo y el espacio planetarios y, vinculado a ello, nuestra misma supervivencia ética.

La ética se ha planteado siempre como central el problema de las opciones y elecciones. El tema de la preferencia racional ha ocupado y ocupa la atención de filósofos morales procedentes de tradiciones bien diversas, que se han empeñado en diseñar las condiciones ideales para una tal preferencia. Creo que el problema que nos ocupa es un problema de elección y, aun, de elección colectiva. Pero encontrar los criterios para preferir y elegir es ardua tarea que pasa por muchos capítulos previos de revisión de presupuestos antropológicos de larga implantación. Esto constituiría el programa de fundamentación de una «ética ecológica», programa que comporta, como elemento indispensable, una consideración de la ciencia y la técnica y de su dirección y sentido.

El ya citado Feyerabend nombraba así los dos problemas más urgentes y graves hoy:

El problema de la supervivencia y el problema de la paz; por un lado, la paz entre los humanos y, por otro, la paz entre los humanos y todo el conjunto de la naturaleza.

No podía expresarse en menos palabras ni con más claridad el núcleo de una preocupación ecológica, entendida en su sentido más amplio y, a la vez, más radical. *Amplio*, porque hablar de «ecología» no supondría hablar de «medio ambiente sano» o de «los derechos de los animales», pongamos por caso, de manera unilateral, sino de las relaciones del hombre con el medio del que forma parte y, en tanto

9. J. Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, 1978. (La obra, en su edición original, apareció en 1974).

elementos integrantes de ese medio, del hombre con los demás hombres. *Radical*, porque el planteamiento ecológico así concebido no se queda en una postura «ambientalista» o de conservación, sino que se adentra a cuestionar los modos de vida y de desarrollo que inciden de manera agresiva y destructiva en la dinámica y equilibrio de ese medio humano y natural. Es, por otra parte, el mismo planteamiento básico que encontramos en el Mensaje pontificio para la celebración de la Jornada de la Paz, el 1 de enero de 1990¹⁰, al que volveremos a referirnos.

Los sistemas morales se han construido sobre la consideración de las relaciones del hombre con los demás hombres y del hombre con la sociedad y las instituciones sociales. Ha quedado fuera una tercera dimensión: las relaciones del hombre con el medio ambiente, considerado ahora éste como lo que está más allá de la estricta comunidad de los humanos. Introducir esta dimensión en la consideración del mundo moral supone abandonar la concepción del hombre como dueño y propietario del medio, de la naturaleza, para entenderlo como un usufructuario de ella; o, como quería Aldo Leopold¹¹, en su pionero trabajo de 1949, como miembro de la «comunidad biótica» del planeta.

Teutsch, en su interesante *Lexikon* sobre ética ecológica¹², cita las líneas de fundamentación que proponía Ofried Höffe, capaces de sustentar deberes y responsabilidades respecto del medio ambiente. Algunas de estas líneas de fundamentación insisten en la idea de que el propio interés de los individuos humanos y de la sociedad en su conjunto, amenazados en su calidad de vida y en sus posibilidades de futuro, debería servir de fundamento para la búsqueda «ética ecológica». Pero menciona también otros caminos que pudieran contener fundamentos más «amplios»; así, el reconocimiento del derecho a la vida —y a la calidad de vida— de las generaciones futuras y no sólo de las que actualmente poblamos la tierra. Incluso sugiere la posibilidad de fundamentar el reconocimiento del derecho a la vida de otras especies no humanas, amenazadas por la acción del hombre.

Hay que reconocer, en tales propuestas, una estimable amplitud a la hora de establecer responsabilidades morales. Sin embargo, aun en el innegable supuesto de la excelencia de la especie humana respecto al resto de seres de la creación, creo que toda fundamentación que continúe poniendo como referente último al «ser humano» permanece anclada en una posición fuertemente antropocéntrica y, por tanto, no considera el problema en su raíz. Hay aquí, soterrado, un planteamiento de «egoísmo de la especie» que, pienso, es precisamente el que ha de ser revisado. Por otra parte, el debate acerca del reconocimiento de *status* moral a seres vivientes no humanos plantea arduas cuestiones

10. Juan Pablo II, *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación*: Eccl 2456 (1989) 17-21.

11. A. Leopold, *A sand County Almanac, and Sketches here and there*, Oxford, 1949.

12. G. Teutsch, *Lexikon der Umweltethik*, Düsseldorf, 1985.

que afectan a la propia definición de «derechos» e «intereses». Además, el esfuerzo definidor y delimitador nos dejaría, en todo caso, a las puertas de un nuevo «límite de moralidad», cual sería la capacidad «sentiente» de los seres en cuestión. No me parece, por tanto, que este otro camino aborde el problema en toda su globalidad.

Me parece más interesante acudir a la noción moral de *solidaridad* que surge de la consideración de la Tierra como espacio vital de todos los seres, que han de compartir sus bienes. No se trata, pues, únicamente de solidaridad —ya sincrónica, ya también diacrónica— entre los seres humanos, sino de solidaridad con toda la creación. Ello supondría incorporar aquella otra noción de ecosistema (en la consideración del análisis sociológico) que tratábamos de definir más atrás, y adoptar la idea del hombre como *miembro* del ecosistema global. El planteamiento es el mismo que suele utilizarse cuando hablamos de «moral social»; sólo que, entre lo «social» y lo «ecológico» hay ese gran paso que explicar: el postulado del hombre como perteneciente a (y miembro, por tanto, de) la comunidad de vida de la Tierra. Pero importa entender muy bien que tal cosa no ha de formularse como un ideal, sino, simplemente, como un hecho: el hecho de la interrelación y la interdependencia, científicamente explicado por la ecología. Una «ética de la Tierra» pues, en expresión del citado Aldo Leopold, cambia el papel del *homo sapiens*, de conquistador de la tierra a simple miembro y ciudadano de ella. No estaríamos, por tanto, hablando de una ética «para uso del medio ambiente», concebida desde el hombre y sólo desde él. Más bien tiendo a considerar una «ética ecológica» desde una perspectiva moral mucho más amplia, que supone admitir que seres no humanos puedan poseer también «valor reconocible» en función del «todo biótico».

Si se adopta esta perspectiva no hay más remedio que proceder a un cuestionamiento global de la práctica y de la actividad humana en el mundo; y en ese «mundo» se entienden comprendidos los hombres, las instituciones, los animales, las plantas, las cosas. Tal vez tengan razón quienes opinan que esto supone una «revolución» de nuestro universo moral.

1. ¿Antropocentrismo o biocentrismo?

En su ensayo de aplicación a la moral ecológica de los presupuestos de la psicología del desarrollo moral de Kohlberg, Ernest Partridge¹³ se preguntaba: «¿No es demasiado evidente que el punto de vista antropocéntrico, sencillamente no ha realizado la tarea cognoscitiva y práctica que habíamos querido y esperado que realizara?».

En efecto, a estas alturas de la reflexión, no parece que estemos ante una simple «ampliación» del ámbito de la responsabilidad moral,

13. E. Partridge, *Are we ready for an ecological Morality?*: EnvEth 4 (1982) 175-190. Ver, también, del mismo autor: *Responsibilities to future Generations*, Buffalo, N.Y., 1981.

sino ante la revisión de más profundas concepciones acerca del lugar del hombre en el mundo y de su relación con todo lo que no es él. El debate sobre el antropocentrismo no es, ni mucho menos, nuevo, aunque, por todas las razones esbozadas más atrás, hoy cobra una especial relevancia. Suelen ir paralelas las posiciones anti-anthropocéntricas y los planteamientos holistas y globalizadores. Sin embargo, bajo el rótulo del anti-anthropocentrismo, pululan concepciones diversas que no son asimilables. No procede aquí el examen de cada una de ellas, aunque sí es de justicia aludir a los trabajos de Paul W. Taylor¹⁴, que contienen una de las propuestas más elaboradas que conozco en orden a defender un punto de vista biocéntrico, presentando una teoría coherente, estructurada como una «ética-centrada-en-la-vida» simétrica y alternativa a las «éticas-centradas-en-lo-humano»; en su esquema, cuya estructura es deudora de la que utiliza John Rawls para exponer su teoría de la «justicia como imparcialidad»¹⁵, parte de dos principios: el de la *consideración moral*, de acuerdo con el cual las cosas vivas merecen el interés y la consideración de todos los agentes morales, simplemente en virtud de ser miembros de la comunidad de vida de la Tierra, y el del *valor intrínseco*, que establece que si un ser es miembro de la comunidad de vida de la Tierra, la realización de su bien (su bienestar) es algo intrínsecamente valioso y, por tanto, merece *prima facie* que se le conserve o promueva como un fin en sí mismo.

Al lado de esta propuesta biocéntrica, conviene mostrar, también como ejemplo, alguna otra que, sin abandonar las tesis antropocéntricas, introducen importantes correcciones en favor de una ética ecológica. Es el caso de Brian G. Norton¹⁶, para quien resulta discutible que una tal ética pueda derivarse del reconocimiento de derechos o intereses en seres no humanos. La cuestión está, para él, en la distinción entre dos tipos de antropocentrismo, en función de la «localización» del valor o fuente de valor. Así, habría que distinguir entre un *antropocentrismo fuerte*, en el que los intereses, necesidades, preferencias y deseos humanos serían siempre superiores y prevalentes sobre cualquier consideración; y un *antropocentrismo débil*, en el que no serían determinantes las preferencias simplemente sentidas (*felt*), sino que éstas se expresarían y satisfarían tras cuidadosa deliberación, haciéndolas compatibles con un punto de vista más general respecto del mundo, al que habría que someter sus pretensiones de validez (son las que el autor llama *considered preferences*). Las preferencias de este último tipo son las que constituirían la perspectiva del antropocen-

14. P.W. Taylor, *On Taking the Moral Point of View*: MidwestStPh 3 (1978) 35-61; *The Ethics of Respect for Nature*: EnvEth 3 (1981) 197-218; *In Defense of Biocentrism*: EnvEth 5 (1983) 237-243.

15. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971 (trad. castellana: México).

16. B.G. Norton, *Environmental Ethics and nonhuman Rights*: EnvEth 4 (1982) 17-36; *Environmental Ethics and the Rights of future Generations*: *ibid.* 4 (1982) 319-338; *Environmental Ethics and weak Anthropocentrism*: *ibid.* 6 (1984) 131-148.

trismo débil, de que habla el autor, que nos permitiría establecer obligaciones y responsabilidades morales que van más allá de la mera satisfacción de nuestras preferencias como seres humanos y contemplarían otros intereses y otros valores, con los que aquéllas habrían de confrontarse. (Ha de notarse, una vez más y aunque Norton no la mencione, la influencia de Rawls, en su paralela distinción entre los juicios morales, introduciendo la noción de *considered judgements*).

La propuesta de Norton, igual que la comentada anteriormente, podría ser analizada con detalle. Aquí he de conformarme con la noticia de su líneas básicas, no sin llamar la atención acerca de una idea que la subyace: para Norton, si una ética ecológica es distintiva, lo es, no por ser necesariamente *no-antropocéntrica*, sino por ser *no-individualista*, sean humanos o no humanos los intereses que se pongan en cuestión.

Ninguna de las dos posiciones seleccionadas para ejemplificar el debate son, como puede notarse, posiciones extremas. He dejado deliberadamente a un lado posturas mucho más radicales de difícil justificación. Creo, por tanto, que lo apuntado cumple el objetivo de dar cuenta del estado de la cuestión en este tema. Muchos interrogantes quedan abiertos. El propio Gotthard M. Teutsch, ya citado, apunta que, coherentemente con la perspectiva ecológica adoptada en todo este debate, no se justifica el establecimiento de una línea demarcatoria entre seres vivos y no vivos, sentientes y no sentientes, problema al que yo mismo aludía más atrás. Aquí me contentaría con citar a Lovelock¹⁷, según el cual podemos perfectamente concebir el llamado reino de lo inerte como un mundo *vivo*, en cuanto está siendo conformado y, a la vez, conforma a «lo vivo».

2. El problema de la «comunicación»

¿Por qué «problema»? Por la dificultad de conciliar las últimas ideas apuntadas en este escrito con las concepciones más aceptadas hoy en el campo de la filosofía moral en lo que se refiere al tema de la fundamentación ética.

De gran implantación gozan hoy, en el ámbito de la discusión filosófica sobre la moral, las llamadas éticas «comunicativas» o «dialógicas», que intentan fundamentar en el *a priori* de la comunicación el modelo de la reflexión ética. El propio Habermas¹⁸, uno de sus más eximios representantes, reconoce que su modelo ético elimina del círculo de sus destinatarios a la naturaleza muda, a las criaturas que

17. J. Lovelock, *Gaia, A new Look at Life on Earth*, Oxford, 1979 (trad. castellana: Madrid, 1983).

18. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985; *Moralidad y eticidad. Problemas de la ética del discurso: Teorema 3-4* (1984) 289-297; *Ein Interview mit der «New Left Review»*, en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Francfort M., 1985. Ver también K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, 1986.

«carecen de lenguaje», que son afectados, pero no participantes en el discurso en el que se dirimen las pretensiones de validez de las normas y principios morales.

Entiendo que el modelo de la ética discursiva es bastante válido para el intento de fundamentación que lo preside, pero entiendo también, como dice Gabriel Bello¹⁹, que esta ética maneja una noción restringida de «comunicación», que deja fuera todos los elementos que no responden a la función estrictamente argumentativa del lenguaje.

Intentaré, en lo que sigue, proponer dos matizaciones que permitan establecer esa conciliación entre el modelo de «ética ecológica» que se venía diseñando y el de las «éticas comunicativas» al que acabamos de aludir.

La primera matización se limita a sugerir que, aunque admitamos que la comunidad propiamente «ética» sea la integrada por los seres humanos racionales en tanto que racionales y capaces de comunicación intersubjetiva, no parece que de aquí hubiera de desprenderse que los principios y normas morales emanados de una tal comunidad, hayan de recluirse, a su vez, en los límites del mundo de los seres humanos «dialogantes». Por el contrario, si es cierto que cualquier principio moral ha de tener en cuenta a todos los individuos hipotéticamente afectados por él; y si es cierto que una norma sustentada en un principio se encontrará legitimada si en ella cristalizan necesidades e intereses *generalizables*, entonces la cuestión está en reconsiderar si una tal *generalizabilidad* puede concebirse hoy como algo que afecte a intereses de seres humanos y sólo humanos; o, por el contrario, cabría —por mor de la introducción de la perspectiva del antropocentrismo *débil* comentado— entender que la comunidad ideal, presupuesta siempre en la comunidad real desde la que argumentamos, sería la comunidad armónica entre los seres humanos, y entre éstos y su medio.

La «comunidad ideal de diálogo» de la que habla Habermas, diseñada sobre presupuestos de simetría y de intercambio y comunicación libres de dominio, sería recuperable para el intento de una ética ecológica si la consideración de los *intereses* se amplía más allá de los intereses humanos, tal vez demasiado humanos.

Pero, y aquí estaría la segunda matización, esta ampliación de los intereses conlleva igualmente la ampliación del propio concepto de «comunicación». Lo que se ventila en la situación dialógica es la pretensión de validez de las normas que han sido problematizadas. Ambas cosas, la problematización de las normas y su sometimiento al contraste argumentativo, se entienden como estricta y absolutamente «racionales». Sin embargo, las normas regulan una convivencia en la que juegan un papel primordial los deseos, las preferencias, etc. Y las preferencias, deseos, etc., dependen de muchas otras cosas que afectan

19. G. Bello, *El retorno de Ulises*, La Laguna, 1988, 181-189.

al mundo de la vida. Para usar un término acuñado, todo eso que entra a formar parte de una preferencia, y que no puede ser considerado como estrictamente racional, es lo que podríamos denominar «lo expresivo». Y todo eso no parece tener cabida en el modelo de la situación dialógica; este modelo no parece servir para resolver pretensiones de validez de actitudes y comportamientos que puedan aparecer como problematizados en las relaciones entre el yo y el mundo y que estén transformadas (mediadas) por la estimulación de experiencias que pudiéramos considerar —usando nuevamente un término comprensivo— «estéticas».

Esas experiencias también conforman la identidad del yo (y, por supuesto, la identidad *moral* del yo). Además, téngase en cuenta que estamos considerando la dimensión estética como una dimensión de *conocimiento*, si bien no de conocimiento racional (lo cual, por otra parte, no supone otra cosa que volver a la raíz griega del término «estética»). En otras palabras, la relación del ser humano con el medio natural, por centrarnos ahora en esta referencia casi inevitable cuando se habla de «ecología» o de «medio ambiente», se produce a través de un tipo de comunicación, llámese «empática», «intimativa» o de cualquier otro modo, que no es, ni mucho menos, adicional ni accesoria en la propia *conformación* de ese ser humano que, no lo olvidemos, es un ser *moral*. En definitiva, las actitudes expresivas, las expresividades, conforman también las identidades individuales y colectivas y, por tanto, habrían de ser susceptibles de someter a discurso, a contras-tación dialógica, sus peculiares pretensiones de validez. El ecólogo González Bernáldez²⁰ añade un elemento práctico a esta consideración:

La percepción ambiental (del entorno, del paisaje) no sólo nos interesa por su importancia en la génesis de fenómenos culturales o en la interpretación del simbolismo del entorno humano. Nos hace falta, además, para comprender y gestionar mejor los recursos naturales y el patrimonio que éstos representan.

La propuesta, entonces, se concreta en no infravalorar la función *expresiva* de la comunicación, primando únicamente su función *argumentativa*. La propuesta supone dar entrada —en la tarea de establecer principios (fundamentadores) y normas (fundamentadas) de moral— a elementos que trascienden el mundo de intereses humanos y sólo humanos. Al fin y al cabo, no se trata de otra cosa que de rechazar la colonización que de la ética se ha venido produciendo a manos de la economía, por decirlo de un modo drástico. Siempre cumplió la

20. F. González Bernáldez, *Invitación a la ecología humana. La adaptación afectiva al entorno*, Madrid, 1985. Me he referido a este trabajo de González Bernáldez en una ocasión anterior presidida, igual que ahora, por el intento de vinculación entre las dimensiones ética y estética del ser humano. Véase N.M. Sosa, *Paisaje y entorno: de la estética a la ética*: Arbor 518-519 (1989) 203-218.

ética el papel de distanciarnos de la mera aceptación de lo que hay. Mi convicción es que tal función, hoy, ha de ser cumplida por una ética «ecológica»; el ámbito teórico que ésta propiciaría nos permitiría esclarecer muchos problemas y dilemas de la historia contemporánea de nuestro mundo; al menos podría ayudarnos a esclarecer los términos de nuestras elecciones y opciones.

III. ECOLOGIA Y TEOLOGIA

Esta obra colectiva se ha construido en torno al esclarecimiento de «conceptos fundamentales de ética teológica». Juzgo procedente, pues, atender, en el último punto de mi reflexión, al discurso que sobre la ecología y el medio ambiente se viene elaborando desde el área de pensamiento teológico. Ya en mi *Ética ecológica*, citado, dediqué un apéndice de nueve páginas a esta cuestión. Y lo hice porque me llamaba la atención, por una parte, la polémica entre quienes hacían culpable de todos los males medioambientales a la concepción judeocristiana acerca del hombre y la naturaleza, contenida en Gén 1, 28 (así como a la incuestionabilidad con que la Iglesia católica habría aceptado el progreso científico-técnico, al menos hasta el Vaticano II y su documento *Gaudium et spes*), y quienes respondían a tales argumentos expurgando de la Biblia todos aquellos textos que pudieran exhibir un contenido de respeto a la tierra, a los animales, a los ciclos biogeoquímicos, etc., encontrados sobre todo en Levítico, Exodo, Deuteronomio y otros. Por otra parte, observaba que, en los últimos años, la polémica planteada en estos términos iba decayendo, al tiempo de producirse una buena cantidad de textos en órganos de expresión eclesiásticos y teológicos que abordaban de modo decidido la «cuestión medioambiental».

Creo que hoy está completamente asumido, al menos por el discurso teológico más abierto y comprometido con la suerte de nuestro mundo, el hecho de la vinculación (y consiguiente repercusión) entre «fe cristiana y defensa del planeta». Precisamente éste era el subtítulo de las XXIII Jornadas de Teología que, bajo el rótulo general de «Ecología y creación» se celebraron en León a finales del verano de 1990, organizadas por la Universidad Pontificia de Salamanca, y en las que tuve el honor de participar. Y en los primeros meses de 1991, cuando la Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León puso en marcha las Jornadas preparatorias del Congreso sobre Medio Ambiente, incluyó en la programación una sesión de trabajo dedicada al debate teológico sobre la cuestión.

El elemento religioso, por lo demás —si bien no estrictamente cristiano—, parece estar presente en determinados ámbitos, a mi juicio minoritarios, del eco-naturalismo, en el que entran elementos místicos, de cosmovisión panteísta, de integración absoluta del hombre en los

ritmos cíclicos de la naturaleza, de taoísmo, de igualdad ontológica y axiológica entre todos los seres, elementos que, desde luego, comportan una ética medioambiental de componente religioso.

En toda mi reflexión he tratado de aportar elementos de fundamentación a una ética ecológica «dentro de los límites de la mera razón», si se me permite el atrevimiento de la cita, si bien poniendo el esfuerzo, en la última parte, en no restringir demasiado ese recurso a la «razón». Pero, desde luego, sin el menor atisbo de «recurso a la fe». Ahora nos encontramos con ese recurso a la fe en un discurso en el que los principios rectores de la acción son enteramente coincidentes con los que hemos defendido más atrás. Hoy, los teólogos preocupados por estos temas²¹, hablan de «antropocentrismo exagerado», de solidaridad con el mundo todo, de virtudes «medioambientales» fundamentadas en (o identificadas con) virtudes cristianas, etc.

Tengo para mí que la «doctrina teológica» se ha asomado algo tarde a este mundo de preocupaciones. No pocos teólogos comparten esta convicción. Pero me apresuro a dar la bienvenida al discurso religioso sobre la crisis medioambiental. Es una muestra más de que la magnitud del deterioro y la urgencia en hacerle frente no es ninguna ficción. Y, desde luego, contribuye y contribuirá seguramente a un incremento de la conciencia ecológica en las comunidades humanas, cuyos puentes con lo que está más allá de ellas habían sido tan drásticamente cortados. Es notorio que en el documento pontificio más atrás citado, *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación* (un pronunciamiento, por cierto, bastante esperado por amplios sectores de la comunidad eclesial, y que no se produce hasta enero de 1990), se vincule, desde su mismo título, el deterioro de las relaciones humanas con el deterioro del medio natural.

Destacaré, del citado documento, sólo un aspecto: el de la «urgente necesidad moral de una nueva solidaridad», noción bajo la que se entrelazan, en un mismo nudo, los problemas de la pobreza, de la desigualdad Norte-Sur, de la guerra, de la expoliación de los recursos naturales y de la necesidad de revisar los modos de vida de nuestra civilización postindustrial. Para la Iglesia, pues, también, «la crisis ecológica es un problema moral». Así lo habíamos entendido muchos desde hace ya bastante tiempo. Los creyentes disponen hoy, pues, de suficientes análisis y de clara doctrina para fundamentar sus actitudes y comportamientos. Pero unos y otros, creyentes y no creyentes, deben sentirse interpelados en lo que respecta a su conciencia moral. A justificar esa interpelación he destinado mi colaboración en esta obra colectiva; mi tesis es que los problemas de «ética social» que se analizan en este último apartado son susceptibles de ser contemplados bajo la perspectiva que he postulado aquí.

21. Véase, por ejemplo, J.L. Ruiz de la Peña, *Fe en la creación y crisis ecológica*: IglViva 115 (1985) 29-51.

BIBLIOGRAFIA

- E. Ashby, *Reconciliar al hombre con el ambiente*, Madrid, 1981; Ch. Birch, *Creation, Technology and human Survival*: *EcumR* (1976); D. Birnbacher (ed.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 1983; S. Bratton, *Christian Ecotheology and the Old Testament*: *EnvEth* 6 (1984) 195-210; J. Cobb, *Is too late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills, 1972; W. Dobben - R. Lowe-McConnell (eds.), *Conceptos unificadores de ecología*, Madrid, 1980; G. Fackre, *Ecology and Theology*: *RelLife* 40 (1971) 210-224; F. González Bernáldez, *Invitación a la ecología humana. La adaptación afectiva al entorno*, Madrid, 1985; D. Goodpaster - K. Sayre (eds.), *Ethics and problems on the 21st century*, Indiana, 1979; R. Hernández del Aguila, *La crisis ecológica*, Barcelona, 1985; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, Francfort M., 1979; A. Leopold, *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*, Oxford, 1949; B. Norton, *Environmental Ethics and nonhuman Rights*: *EnvEth* 4 (1982) 17-36; Id., *Environmental Ethics and the Rights of future Generations*: *ibid.* 4 (1982) 319-338; Id., *Environmental Ethics and weak Anthropocentrism*: *ibid.* 6 (1984) 131-148; Id., *Why preserve natural Variety? Studies in Moral, Political and Legal Philosophy*, New Jersey, 1987; E. Partridge, *Are we ready for an ecological Morality?*: *EnvEth* 4 (1982) 175-190; Id., *Responsibilities to future Generations*, Buffalo, N. Y., 1981; J. Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, 1978; G. Patzig, *Ökologische Ethik-innerhalb der Grenzen blosser Vernunft*, Gotinga, 1983; X. Pikaza y otros, *El desafío ecológico*, Salamanca, 1985; T. Regan, *The Case for animals Rights*, Berkeley, 1983; T. Regan - P. Singer, *Animal Rights and human Obligation*, Englewood Cliffs, N. J., 1976; J.L. Ruiz de la Peña, *Fe en la creación y crisis ecológica*: *IglViva* 115 (1985) 29-51; R. Schultz - J. Hughes (eds.), *Ecological Consciousness*, Washington, 1981; E. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, 1978; N.M. Sosa, *Ética y ciencia: la responsabilidad moral del científico*: *CuRealSoc* 23-24 (1984) 5-20; Id., *Ética y ecología: notas para una moral del medio ambiente*: *CuRealSoc* 25-26 (1985) 5-24; Id., *Paisaje y entorno: de la estética a la ética*: *Arbor* 518-519 (1989) 203-218; Id., *Ética ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*, Madrid, 1990; P.W. Taylor, *On Taking the moral Point of View*: *MidwestStPh* 3 (1978) 35-61; Id., *The Ethics of Respect for Nature*: *EnvEth* 3 (1981) 197-218; Id., *In Defense of Biocentrism*: *EnvEth* 5 (1983) 237-243.