ÈTICA ECOLÒGICA Y RESPONSABILIDAD MUNDIAL: DEL POR QUÉ AL CÓMO

Begoña Román

En aquest article, la professora Begoña Román, responsable acadèmica d'ETHOS Ramon Llull, fa una investigació al voltant dels fonaments de l'ètica ecològica a partir de l'estudi d'alguns entesos en aquesta disciplina. A més, analitza les conseqüències de tipus pràctic que es dedueixen de la idea de responsabilitat mundial.

199

H. Jonas puso de relieve la necesidad de una ética de la responsabilidad para la era de la tecnología, e insistió en que las éticas clásicas, enclaustradas en contextos locales, cortoplacistas y de perspectivas individuales, no nos iban a ser de mucha ayuda en la solución de los problemas de esta era tecnológica.¹ K. O. Apel criticó a Jonas la insuficiencia del principio de responsabilidad al reducirlo a una ética de la emergencia que daba prioridad a la promoción de la mera supervivencia de la humanidad. Por su parte, Apel proponía una ética de la responsabilidad solidaria que presentaba también, como la de Jonas, una clara dimensión política pero que se limitaba a hacerse cargo de los pactos entre la racionalidad comunicativa y la estratégica.²

¹ H. Jonas: *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

² K. O. Apel: *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Almagesto, 1992.

A nuestro parecer, a las aportaciones de Jonas y Apel cabe añadir el concepto de la responsabilidad social de las organizaciones, tanto empresariales o políticas como cívicas, en un intento por superar conceptos un tanto estrechos de responsabilidad. Desde la perspectiva del modelo de los grupos de interés –*stakeholders*–, se trata de promover una responsabilidad mundial retroactiva y proactiva adecuada al poder de los individuos coordinados de forma organizativa. Ello es así porque la sociedad del conocimiento –nos lo recuerda entre otros P. F. Drucker– es una sociedad de organizaciones³ y, de ese modo, una ética de la responsabilidad para el tercer milenio ha de ser una ética de la responsabilidad social corporativa.

En la primera parte de este trabajo pretendemos abordar el tema de por qué una ética ecológica tiene que ser una ética de la responsabilidad mundial. En la segunda parte apuntaremos al cómo, a la necesidad de políticas organizativas para convertir la ética pensada en moral vivida; y a la necesidad de que la responsabilidad solidaria y mundial devenga una ética de las organizaciones que no se reduzca a una ética de la empresa aunque tampoco pueda ignorarla.

Primera parte: ¿Por qué una ética ecológica?

1.1 Una cuestión de valores y su fundamentación

Uno de los problemas que surgen en relación con la ética del medio ambiente gira en torno a la denominación misma. Si es una ética del medio ambiente y este complemento, "del medio ambiente", es sólo el genitivo objetivo –o sea, el objeto sobre el que volcar el respeto, el paciente objeto de protección por parte del agente que asume el cuidado–, habrá que demostrar que dicho medio ambiente, o la biosfera, o la tierra, son objetos valiosos en sí mismos y dignos de respeto. Resulta además que esta problemática es nueva, por lo que no siempre sirven los antecedentes filosóficos; y habrá que explicar por qué hay de asumirse esa responsabilidad y quién tiene que hacerlo. Por todo ello, deviene crucial la cuestión de la fundamentación. Estas cuestiones filosóficas son fundamentales porque de ellas derivará el criterio del modo como aplicar una política organizativa que vele por la eficiencia en los resultados.

Y necesitamos una ética de la emergencia porque en las cuestiones ecológicas, como en casi todas, el tiempo no corre a nuestro favor. Pero obviar la reflexión profunda sobre el porqué de estas políticas tampoco parece acertado si queremos invertir no en el

³ P. F. Drucker: *La sociedad postcapitalista*, Barcelona, Apóstrofe, 1995.

mero activismo sin razones –al fin y al cabo, acción ineficaz y tiempo perdido– sino en la responsabilidad.

1.2 *El insuperable antropocentrismo de lo ético*

En efecto, si analizamos las dos posibilidades de fundamentar una ética del medio ambiente, la antropocéntrica y la biocéntrica, llegaremos a la conclusión, que pretendemos ahora demostrar, de que no hay posibilidad de superar el antropocentrismo. No podemos superar el hecho de que la fuente de todo valor provenga del que valora, deviniendo éste el valor absoluto en tanto que fuente irrebalsable de todo valor.

Podemos zanjar la polémica sobre si sólo es valioso en sí el humano, de modo que el planeta con el resto de los seres que lo habitan deviene mero medio instrumental al servicio de aquél, mediante la afirmación de que el humano no puede prescindir sin más de los otros, de que no es una relación arbitraria la que mantiene con el resto de los seres.

No se trata sin más de que el humano los valora y por eso son los otros valores relativos, según sea la relación que mantienen con el hombre, de utilidad, placer, interés, etc. Resulta que son imprescindibles. Así pues, si el ser humano es un valor absoluto, las condiciones de posibilidad de la existencia humana devienen también valores absolutos. El equilibrio medioambiental es trascendental para el humano, es condición de posibilidad de la existencia y calidad de vida del ser humano, y por eso devienen valiosos aquellos seres.

Esta fundamentación, de inspiración kantiana, supera el instrumentalismo que podemos encontrar en el mismo Kant –perdonable por la ausencia de un planteamiento más radical y profundo– y suaviza el exacerbado antropocentrismo que rezuman sus textos.⁴ Y supera también el utilitarismo tradicionalmente adscrito al antropocentrismo; porque, ciertamente, las críticas efectuadas al antropocentrismo son importantes y serias, y una ética medioambiental debe tenerlas en cuenta.

⁴ Kant no habla explícitamente del planeta y alude a los animales como meros valores indirectos en tanto que la relación de los humanos con ellos forja la moralidad humana. Vid. M. Hernández Marcos: "Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental" en J. M. G³. Gómez-Heras (coord.): *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 252-261. P. Cohn: "Kant y el problema del derecho de los animales" en Esperanza Guisán (coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 197-203.

Veamos brevemente cuáles son las críticas al antropocentrismo y los escollos del biocentrismo.

Las críticas al antropocentrismo se dirigen a la confusión entre valor y utilidad. Desde un antropocentrismo rancio, si debemos respetar el medio ambiente no es porque éste sea valioso en sí, sino sólo en tanto que sirve a los intereses humanos. El humano y sólo él es sujeto moral y por tanto fuente de todo valor; los restantes seres devienen valiosos si así los considera el hombre desde sus expectativas. Por eso la tierra, las plantas, los animales, la vida en sí sólo tienen valor en cuanto sirven a intereses humanos. Además, el utilitarismo juega siempre con el cálculo de consecuencias para los afectados,⁵ pero ni unos ni otros son siempre conocidos ni consultados en temáticas ecológicas, todo lo cual convierte el criterio antropocéntrico utilitarista en un criterio poco riguroso –y poco útil, de acuerdo con sus propios presupuestos– para el medio ambiente.

En efecto, ya constituye todo un problema conocer y priorizar los intereses de los sujetos y qué sujetos porque, desde una perspectiva utilitarista-hedonista, puede perfectamente desconocerse a las generaciones futuras si con ello se maximiza el placer presente, y más vale garantizar el presente que hipotecarse en nombre de un porvenir muy incierto. Cabe recordar además que la imprevisibilidad, la incertidumbre, la falta de conclusiones fehacientes suelen ser las mejores bazas con las que cuentan las nuevas tecnologías que quieren implantarse cuando se ven cuestionadas desde la demanda de responsabilidad por sus posibles impactos medioambientales.

Mas, si criticamos ese antropocentrismo cortoplacista, imprudente por euforia tecnocrática, desconsiderado con otros humanos que todavía no son y no serán si se les destruyen las condiciones de posibilidad, desconsiderado con otros seres vivientes y el planeta en general, colonizador de los recursos de otros humanos menos poderosos para defender sus derechos de cara a una igualdad de oportunidades, etc., no lo hacemos para superar el antropocentrismo del todo ni tampoco para sucumbir al biocentrismo, dado que éste presenta también unos escollos a nuestro parecer insuperables.

El primero de ellos consiste en incurrir en falacia naturalista, pues la identificación entre natural y digno de respeto resulta altamente conflictiva. Hume ya constató la falacia que consiste en pre-

⁵ Éste es el caso, por ejemplo, de G. Pontara: *Ética y generaciones futuras*, Barcelona, Ariel, 1998.

tender derivar el deber del ser: porque una persona "sea así", porque una organización siempre haya actuado de una determinada manera, no se deriva que haya de ser así, o haya de continuar comportándose así. Que algo sea natural no implica que haya de ser éticamente correcto. Que los conceptos "natural" y "bueno" sean sinónimos resulta muy discutible: el virus puede ser natural y no por eso dejamos de extirparlo dadas las consecuencias. No olvidemos además que la pregunta "¿qué es natural?" encuentra respuestas harto cambiantes según culturas y tiempos.

La ética no se ocupa de lo que es sino de lo que ha de ser, y no sirve tampoco como argumento legitimador de la historia el "siempre se hizo así". Ya Darwin y Nietzsche, por citar sólo dos ejemplos conocidos, nos hablaron de lucha por la vida y voluntad de poder respectivamente. Si buscamos en la naturaleza, encontraremos conflicto antes que justicia. Quizás incluso desde una perspectiva romántica, recurrente en la historia de la Filosofía, se acepte una armonía natural preestablecida por Dios o una homeostasis que surge precisamente de la tensión continua en la naturaleza.⁶

Pero, aun si respetamos esa cosmovisión y fundamentación para una ética ecológica, no podemos dejar de constatar que ésta se formula desde una cosmovisión humana –que es la única posibilidad de hacerlo–, desde la capacidad de valorar y de actuar en coherencia que, si bien privilegia lo humano, lo carga de una gran responsabilidad para el ser: que lo que haya sea bueno. Se trata, por cierto, de algo que difiere de la declaración explícita de que el ser, o la naturaleza, o el resto de seres no humanos, son valiosos en sí y tienen un valor intrínseco; y es distinto porque nos obligaría a fundamentar la ética en una metafísica de corte ontológico, premoderno y repleto de falacias.

Como humanos limitados, tenemos una responsabilidad ante los demás seres porque podemos ejercerla desde nuestra libertad, y la ejercemos más allá de la utilidad que les extraemos; porque también en el trato que damos a otros seres nos hacemos a nosotros mismos. Una cosa, por tanto, es que dotemos de *categoría moral*, como sujeto y agente moral, a los otros seres; y otra muy distinta es considerar moral o inmoral nuestro trato, nuestra relación con ellos, reconociéndolos como objetos de *consideración moral*.⁷

⁶ Aparecen estas ideas, más o menos místicas e inspiradas en una determinada opción espiritual, desde Heráclito, los estoicos, Spinoza o Schelling hasta el actual A. Schweitzer.

⁷ Vid. J. M. G^a. Gómez Heras: "El problema de una ética del "medio ambiente"" en *Ética del medio ambiente*, Op. cit., pp. 17-70.

1.3 El superable etnocentrismo de lo ecológico

Se incurre en una falacia, esta vez intelectualista, cuando se confunde el plano de la comprensión con el de la realización. Es obvio que, para hacer algo bien, hay que entenderlo previamente, mas esto no es suficiente; es preciso, además, quererlo –poner buena voluntad– y contar con los medios y políticas organizativas necesarios para realizarlo, todo lo cual va más allá de la mera comprensión. En efecto, entender qué es el bien no equivale a actuar en coherencia; saber por qué se ha de hacer no implica tampoco poder hacerlo ahora.

Pues bien, en muchas de las políticas ecológicas de determinados colectivos o países se incurre en intelectualismo, y en un doble sentido, en un intelectualismo perverso. Por un lado, por creer que la ética ecológica se deriva de la mera ecología de forma que, si la ecología dice que para que se produzca una disminución de la contaminación es preciso reducir la emisión de determinados gases y ése es el medio para alcanzar el fin, hay que llevarlo a cabo olvidando qué políticas se arbitran y qué consecuencias nefastas, no sólo ecológicas, pueden generarse.

Del mismo modo se incurre en falacia abstraccionista cuando se pretende hacer valer en todos los contextos una decisión que fue buena en un contexto determinado: olvidar la peculiaridad circunstancial constituye un error frecuente en los argumentos legitimadores de decisiones y acciones. Pensemos cómo puede dañarse, con políticas gubernamentales que optan por la disminución de los CFC en todos los países del mundo, las economías nacionales de los países que comenzaban a salir del subdesarrollo.⁸

Y eso suponiendo, por otro lado, que todas las ciencias medioambientales, todos los expertos de distintos centros, con unas determinadas subvenciones gubernamentales o empresariales⁹, alcancen un consenso.

En efecto, saber hacer algo no implica querer hacerlo ni poder llevarlo a cabo inmediatamente. Los que trabajan en cuestiones medioambientales son conscientes de que saber, trastocando el tópico baconiano, no es poder; es más bien, y con harta frecuencia, frustración¹⁰.

⁸ Vid. L. A. Fernández Hermana: "L'autisme del Nord" en L. A. Fernández Hermana (ed.): *El medi ambient vist pel Sud*, Beta Editorial, Barcelona, 1995, pp. 19-44.

⁹ Ahora se precisa también, como subrayaremos más adelante, ética de la investigación científica.

¹⁰ G. Gordon: *Internet. Una indagación filosófica*, Madrid, Cátedra, 2001.

Asimismo se ha de evitar la falacia voluntarista que confunde la decisión que comporta todo acto voluntario con la corrección de tal decisión. Esta falacia es típica de aquellos para quienes todo se valida con un "eso es lo que he decidido y, por lo tanto, está bien". El salto ilógico radica en que, para que una decisión sea correcta, nunca basta con que sea una decisión: el criterio desde el cual juzgamos la decisión como correcta o incorrecta es diferente de la decisión misma. De este modo, la falta de capacitación científica y de representatividad democrática se suple con la presión mediática y la simpatía social acrítica con la que cuentan numerosos grupos ecologistas activistas.¹¹

Así, por ejemplo, en temas medioambientales se cree que con la buena voluntad de reciclaje de los ciudadanos y la buena voluntad de determinadas pedagogías se solventará el problema medioambiental. En realidad, parte del problema –recordemos el voluntarismo de las cumbres sobre la tierra, el clima, etc.– radica en que, y aquí Jonas y Apel coinciden, la política medioambiental constituye un factor clave, *sine qua non*. Sin ética no hay política legítima, pero sin política no hay efectividad para las cuestiones de ética de emergencia. La ética reclama adhesión voluntaria siempre pero en la emergencia se requiere estrategia y poder; por ello, es importante superar la falacia del que cree que, porque se decidió, se hará y se hará bien.

Y es que en estos temas medioambientales se constata con creces que quienes organizan las cosas, los poderosos, desde su cosmovisión, desde su previsión y poder, no parecen estar por la labor de la responsabilidad solidaria.

Tenemos problemas mundiales sin instituciones responsables. Y, como la responsabilidad es proporcional al poder, no hay responsabilidad mundial porque no hay instituciones políticas con competencias mundiales. No todos los países están en igualdad de condiciones para llevar a cabo la apuesta por la política mundial medioambiental.

De ese modo, nos vemos abocados a gestionar el medio ambiente desde las categorías políticas de las soberanías nacionales, y desde los vetos que las asociaciones mundiales han generado. Y, en esa coyuntura, Occidente deviene, una vez más, colonizador, como históricamente ha ocurrido. Si en su día se enriqueció contaminando, ahora pretende descontaminarse del mismo modo, sin perder cuotas de poder ni de riqueza. Eso es lo que se aprecia cuan-

¹¹ Vid. F. Sáez Mateu: *El crepuscle de la democràcia*, Barcelona, Edicions 62, 1999.

do el discurso político elude las transferencias de tecnologías no contaminantes a países en vías de desarrollo para evitarles el camino a la contaminación. Y ésta no es sólo una cuestión política sino que conlleva cuestiones económicas y de ética de la investigación —qué se investiga, para qué, cómo, dónde y quién paga.

1.4 La trascendentalidad de la ética ecológica: ¿una ética aplicada más?

La ética ecológica ha de ser ética civil, lo que implica una ética deontológica que propone *deberes* exigibles a todos los ciudadanos y una ética de la *convicción*, porque los derechos humanos son valores *prima facie* y principal motor de la acción. Pero la ética mínima también es una ética de la *responsabilidad* ya que, al vivir en un mundo con recursos finitos, tenemos que priorizar unos derechos sobre otros según los contextos, necesidades y urgencias de todos los implicados y, en primer lugar, es preciso que asuman los deberes quienes están más conscientemente implicados por su poder eficiente y responsable.

La ética de la *responsabilidad* juzga como correcto o incorrecto un comportamiento según las consecuencias que comporte: cuánto mal hace, cuánto mal evita, cuánto bien genera. En definitiva, no preocupan tanto las acciones como sus efectos y la sostenibilidad de la universalización de tales efectos.

Desde la ética de la *convicción*,¹² el criterio de moralidad radica en la intención, en la buena voluntad, en el convencimiento personal de que la acción en ella misma es una obligación.¹³ Sea como fuere, toda acción supone valores, principios y actitudes de las que se está convencido; y ninguna ética pretende crear quijotes virtuosísimos abocados a la locura porque su "buena acción", en el esfuerzo por transformar humanamente el mundo, acaba en desastre: ambas, convicción y responsabilidad, son ineludibles en el comportamiento moral.

Y como los implicados no se encuentran en condiciones de información ni simetría como el principio de justicia señala, hemos de instituir los caminos para paliar esa desventaja en la asimetría de poderes, voz, voto, información y foros en los que poder participar y ser tenidos en cuenta.

¹² M. Weber: "La política como vocación" en *El político y el científico*, Madrid, Alianza editorial, 1967.

¹³ Vid. V. CAMPS: *Ética, retórica, política*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 17, 77, 113. J. L. VILLACAÑAS: "¿Dos éticas? La relación entre la Ética de la responsabilidad y la Ética de la convicción", *Claves de razón práctica* (41), 1994, pp. 22-34.

Por lo tanto, una ética ecológica ha de ser de responsabilidad solidaria. Y, más acá de la discusión sobre el igualitarismo entre especies, urge la realización del principio de igualdad entre humanos.

Una ética de la responsabilidad solidaria es, pues, una ética mundial convenida de los derechos humanos y los deberes de éstos hacia los otros seres. De qué seres y de cuántos constituye también una pregunta para la paternidad y la habitabilidad responsables: la pregunta sobre cuántos podemos habitar el mundo, quiénes y de qué modo reclama el por qué específico de la ética que, después, nos reclamará un cómo poner todo eso en práctica. Y se trata de responder a otros que no necesariamente comparten nuestras cosmovisiones ni convicciones pero que se ven afectados por las consecuencias de las acciones emanadas desde aquéllas.

Ética de máximos es la reflexión filosófica sobre los criterios que, una vez garantizada la convivencia de los ciudadanos, propugna un determinado estilo de vida feliz y buena desde una determinada cosmovisión; aquí el concepto “bueno” equivale, más que a correcto, a justo o debido; es algo deseable como fuente de *satisfacción personal*. Toda ética de máximos lo es, en tanto que ética, de mínimos ya que una felicidad injusta constituye un absurdo moral. Sin embargo, más allá de los mínimos de justicia, más allá de la convivencia, se apuesta por una concepción determinada de la felicidad, se promulgan opciones concretas por una vida *plena*.

De ese modo, muchas y diversas serán las ecosofías, o religiones, las creencias desde las que se justifiquen –es en las cosmovisiones morales felicitantes donde se encuentran las justificaciones, las razones emotivas, personales, las razones del corazón– los comportamientos para con el medio ambiente. La ética mínima mundial, la de los ciudadanos de todo el mundo, las asume en su diversidad si en la tolerancia y en la sostenibilidad de su convivencia acuerdan como trascendental para todos ellos el respeto al medio ambiente.

Podemos concluir entonces que la ética ecológica no es una ética aplicada más, sino parte fundamental de la ética civil o mínima mundial, y que interpela al resto de éticas. La ética mundial ecológica, que ha de serlo de una responsabilidad solidaria, no es una ética profesional ni de un sector o ámbito determinado, sino que acoge a todas las éticas y las necesita. El medio ambiente entra, más bien, como condición de posibilidad –trascendental– en cualquier ética profesional y en todo sector de aplicación concreto como el empresarial, el médico, etc.

Segunda parte: Del por qué al cómo

2.1 Más allá de las convicciones: los presupuestos

Unos somos agentes, otros pacientes, pero todos somos víctimas; el problema radica, como ya nos advirtiera Jonas, en la desproporción entre el poder contaminante de nuestra producción y consumo y el desconocimiento sobre las consecuencias de ese poder.¹⁴ En efecto, otro gran inconveniente para la ética ecológica es el vicio de la falta de previsión.

Nos dice Jonas que sólo sabemos qué está en juego cuando está en juego. Sólo contemplamos las nefastas consecuencias de nuestro estilo de vida en el medio ambiente cuando ya es irrevocable. Nos las vemos entonces con una ética de la emergencia y el riesgo que reclama reflexión sobre por qué y cómo actuar, sin catastrofismos apocalípticos pero también desde la prudencia del que sabe que hay cuestiones irrevocables en juego. La ética ecológica no es una ética que calcula en el corto plazo, o que calcula sobre las certezas; en cuestiones de éticas para el mundo y para el futuro, las coordinadas espaciotemporales y las morales cosmovisivas tradicionales nos superan. Ciertamente, no tenemos el hábito, la costumbre (*mos-moris*) de pensar en global y actuar localmente; tampoco el de pensar localmente y actuar globalmente, algo indispensable en esta ética ecológica de la responsabilidad solidaria.

Y a esta falta de perspectivas, conocimientos e instituciones, se añaden otros obstáculos que, casi a modo de axioma, se asumen y entorpecen la posibilidad de la ética ecológica, a saber:

- El concepto de progreso o desarrollo
- El baremo económico liberal clásico
- Y el supuesto ecológico, más o menos inconsciente y del que hasta ahora ha partido Occidente, de vivir en un mundo de infinitas posibilidades por explorar y explotar.

Veamos por qué la ética ecológica debe poner en entredicho y denunciar esos "axiomas".

2.1.1 El concepto de progreso o desarrollo

En efecto, el criterio de progreso que hasta ahora se ha manejado alude a la liberación de las fuerzas naturales, liberación a la que han coadyuvado la técnica y el sistema económico liberal clásico y de libre mercado. La tecnología, la ciencia, el Estado y el comercio,

¹⁴ H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Op. cit., cap. I.

cada uno a su manera, surgen para liberar al hombre de tales sumisiones, y permiten al individuo organizado en comunidades políticas hacer frente al destino que le venía por el determinismo natural –enfermedades, terremotos, inundaciones, sequías, etc.

Sin embargo, como han apuntado H. Jonas, J. Ellull y U. Beck entre otros, estamos muriendo de éxito. Lo que se suponía una liberación de fuerzas naturales deviene un destino adscriptivo¹⁵ de dependencia del sistema técnico, económico, que nos sumerge –a muchos con plena conciencia– en una sociedad del riesgo, una sociedad en la que, más que ganar autonomía, se asume precariedad y vulnerabilidad. De nuevo, saber es frustración e impotencia frente al sistema técnico-económico-político.

No es de extrañar que surjan movimientos neorrománticos que, en un ataque nostálgico con matices rousseauianos, deseen volver al estado de naturaleza bucólico que nunca existió y que tampoco podremos nunca alcanzar. Sin embargo, no se trata de, superado el desencantamiento del mundo que Weber señaló como característica de nuestro mundo técnico, fruto de la racionalidad estratégica e instrumental, volver a encantararlo desde movimientos pseudoreligiosos o mágicos.¹⁶ Ni se trata tampoco de caer en el terrorismo ecologista de ciertos colectivos que saben que su única manera de estar presentes en la palestra pública consiste en hacer ruido y atentar contra cualquier *establishment*, convirtiendo necesariamente el movimiento ecologista en un movimiento revolucionario drástico, radical e ingenuamente trágico por involucionista.

En efecto, así se confunde lo ecológico con las malas ideologías. Las buenas ideologías son aquellas que guían la acción, cual conjunto de ideas, desde la reflexión y la responsabilidad activa y proactiva; las malas son el conjunto de ideas tergiversadoras de la realidad dirigidas al asentamiento en el poder de una de las facciones en lucha. Hoy nos es posible utilizar un criterio ético para diferenciar las unas de las otras. La ideología buena no quiere tanto el poder como la responsabilidad y la crítica continua; y quizás sea, más que revolución, reforma paulatina desde la concienciación, la pedagogía, la crítica y los foros públicos de discusión, foros transparentes y democráticos –elementos éstos de los que adolecen determinados movimientos ecologistas,¹⁷ como señalábamos más arriba.

¹⁵ H. Jonas: El principio de responsabilidad. Op. cit., cap. I.

¹⁶ Vid. J. M. G^a. Gómez –Heras: “El problema de una ética del “medio ambiente”” en *Ética del medio ambiente*, Op. cit., pp.17-70.

¹⁷ Vid de nuevo F. Sanz: *El crepuscle de la democràcia*, Op. cit.

Abdicar de la técnica, demonizarla, es insensato e incoherente con una reflexión ética que sigue teniendo presente un concepto de progreso, o desarrollo, entendido como el logro para todos de una vida buena, esto es, la dedicada a buscar la buena vida en libertad y condiciones de información y simetría –condiciones de justicia.¹⁸ Una ética que sabe que, en dicha búsqueda, es trascendental la sostenibilidad medioambiental.

2.1.2 *El baremo económico liberal clásico*

La economía neoclásica-keynesiana de libre mercado permite garantizar la distribución en unas condiciones que los clásicos del sistema veían justas por garantizar la neutralidad y la imparcialidad (no olvidemos que Adam Smith era un filósofo moral y que la economía suponía un criterio ético de igualdad de oportunidades de los individuos compitiendo libremente).¹⁹ Mas esa economía ha olvidado el análisis de los deshechos de la actividad económica de consumo y producción, fruto de la convicción, hoy absolutamente falsada, de vivir en un mundo de recursos ilimitados, bien por la posibilidad de encontrarlos de forma natural, bien por la capacidad humana de fabricarlos o suplirlos.

Además, cuando la economía de mercado pretende analizar los costes de lo ecológico, se encuentra con que las bases teóricas clásicas ya no se cumplen.²⁰ Así, por ejemplo, se requiere que haya un sujeto que detente una propiedad sobre los bienes y productos existentes. Porque, si algo no es de nadie o no se considera que escasee, no es un bien y nadie hay a quien reclamar en caso de desperdicio o daño, situación que es precisamente la que acontece con el aire, el agua, etc.

Del mismo modo, que haya una previsión de futuro y de medidas aseguradoras ante los riesgos para hacer frente a la crisis supone la consideración de bienes y sujetos responsables; y en lo ecológico esto brilla por su ausencia.

Cabe recordar que, ante la falta de evidencias científicas sobre el impacto medioambiental de una determinada tecnología, en vez

¹⁸ E. Martínez Navarro: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid, 2000 y "Bases éticas para un nuevo desarrollo humano" en *Ética para la sociedad civil*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003, pp. 129-162.

¹⁹ Vid. J. Conill: "El horizonte ético de la economía" en *Ética para la sociedad civil*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003, pp. 99-126.

²⁰ Vid. F. Esteve Mora y R. Muñoz de Bustillo: "El impacto del ecologismo en el análisis económico" en *Ética del medio ambiente*, Op. cit., pp.155-178. Y R. Tamames: *Ecología y desarrollo*, Madrid, Alianza, 1985.

de la heurística del miedo de Jonas –en caso de duda, de riesgo medioambiental, abstente–, aquí se conceden permisos contaminantes. La incertidumbre y la falta de evidencias científicas son las mejores bazas para una política de permisividad. Por no decir nada de la existencia que para la economía teórica se requiere de mercados perfectamente competitivos: los monopolios camuflados, el sistema de patentes, la desigualdad de oportunidades para hacerse presente en el mercado, etc., son muestra de que esas condiciones ideales de mercado no se dan.

En efecto, lo que se pone de relieve es que una economía de ese tipo tiene graves problemas teóricos para encarar la evaluación del impacto ecológico desde sus propias premisas. Y la cosa se complica cuando se asume que el cambio ecológico no va a ser posible sin un cambio en esas premisas económicas.

Sea como fuere, la relación de la ecología con la economía es un elemento clave de la reflexión sobre una ética ecológica por dos motivos. En primer lugar, porque ambas comparten raíz: el equilibrio de la casa pasa ineludiblemente por la distribución de los bienes entre los que habitan aquella. Y, en segundo lugar, porque la economía trata de buscar una distribución eficiente y justa desde el punto de vista de la ética ecológica.

Uno de los principales problemas de esta relación surge al tener en cuenta que la economía se ha centrado en el término “bienestar” con el amplio significado, relativo y subjetivo, que eso implica. El bienestar demandado en el mercado, el que es tenido en cuenta por la economía, no es ni el mismo bienestar para todos, ni siquiera el bienestar de todos.

Pensemos además que, cuando en economía se tiene en cuenta el futuro, es para calcular la devaluación de un bien, o su extinción si no se lleva a cabo un consumo sostenible. Pero ese cálculo lo hace el propietario de hoy y desde sus preferencias de futuro. Sin duda, no es prudente sacrificar a las generaciones de hoy en nombre de las que podrían ser y no son; pero ahora no hablamos de bienestar, dando una vez más por supuestas la supervivencia y la habitabilidad del planeta: hablamos de la condición previa, de la condición de posibilidad misma; y esta posibilidad, de que continúe existiendo responsabilidad, es una responsabilidad ética trascendental a cualquier cálculo de preferencias de futuro.

Las generaciones futuras son sujetos dignos de consideración moral por parte de los presentes y la posibilidad de que puedan existir en condiciones de salubridad es previa al cálculo de si preferirán encontrarse con una prensa hidráulica o con un bosque más o menos protegido.

De igual modo, el crecimiento y bienestar que se calculan con el índice del Producto Interior Bruto suelen desconocer las llamadas "externalidades negativas", o sea, el daño que otro, el paciente, padece como consecuencia de la apuesta por un mayor bienestar del agente.

Y es que el agente económico sólo va a tener en cuenta los impactos ecológicos si son negativos para él en alguna medida, lo que implica dos cosas: o que él sufre directamente la contaminación, o que el otro que la padece tiene suficiente poder fáctico para pedirle cuentas, para pedirle responsabilidad –jurídica y económica. Es decir, al fin y al cabo, que los costes sociales del crecimiento económico sólo entran en la preocupación económica en tanto que el mercado de los más poderosos se resiente.

Tampoco olvidemos la paradoja de la tecnología: la misma técnica que permitió la economía industrial, principal fuente de contaminación, es a la vez la que ofrece los mecanismos básicos para repararla. De ahí la picaresca de exportar contaminación mientras la tecnología nueva no se asienta en el mercado a precios competitivos; de ahí también que no se produzca una transferencia del saber desde los privados y caros institutos de investigación donde se descubre y exporta esa tecnología.

Así pues, es cierto que el incremento de la renta aumenta la concienciación ecológica y con ella se incentiva la creatividad tecnocientífica, se buscan alternativas y se reduce la contaminación; pero también se requiere que agente y paciente se encuentren, se reconozcan, coincidan en sus cálculos a favor del largo plazo; y que exista consenso sobre la negatividad del impacto.

Y desde la sospecha del impacto medioambiental, hasta la movilización para estudiarlo, la llegada del consenso científico –no olvidemos que lo que no se puede medir es posible que no exista– y la eficiencia en las medidas de intervención pasa mucho tiempo, tiempo nefasto para la ética de la emergencia que ha de ser la ética ecológica.

Se afirma contra avisos alarmistas de crisis ecológica que la escasez de un recurso actúa como incentivo para el desarrollo técnico de fuentes alternativas que compensen esa escasez. Pero a veces también se impide durante un tiempo una determinada técnica si económicamente se producen pérdidas económicas; o se retrasa hasta que resulte económicamente rentable para las grandes multinacionales; o hay falta voluntad política para subvencionar ener-

gías alternativas. Un caso claro sobre la ausencia de consenso en este tema es la contabilidad creativa en la economía del petróleo.²¹

Y si sólo se contempla en el horizonte una economía de mercado, la única posibilidad de que la ecología entre en la economía es que entre en el mercado de manera que lo ecológico se convierta en artículo de lujo, cambien los esquemas energéticos actuales –entre otros–, se democratice el acceso a la economía y se inicie lo que J. Rifkin ha denominado una “reglobalización desde abajo”.²² Ésta es la posibilidad ética que supondría la economía de hidrógeno, toda una transformación infraestructural que exigiría el paso de la geopolítica a las políticas de la biosfera.

2.1.3 La cosmovisión del cowboy del far-west

Y por último hay una comprensión del mundo desde una cosmovisión de *cowboy* como un dominio inagotable con infinitas posibilidades; si se agota una zona, siempre habrá campo para acampar, explorar y explotar. Hoy, falsada ya esta cosmovisión del *cowboy del far-west*, hemos de asumir una cosmovisión de astronauta: hemos de conservar la nave Tierra y gestionar su conservación.

No obstante, algunos todavía piensan en la guerra de las galaxias y en la colonización del espacio, para lo que sólo se requiere más técnica. Piensan que el espacio es infinito; y la capacidad de superación del hombre gracias a la técnica, prometeica: siempre se va a encontrar, y justo a tiempo, todo lo que se necesita.

Aun así, esa euforia tecnocrática es muy poco responsable desde la perspectiva de los que no están en igualdad de condiciones para explorar. Además, ese paradigma se fundamenta en los mismos esquemas anteriores de colonización y usurpación; en el planteamiento de que, si no hay para todos, mala suerte; de que, en el supuesto de que no seamos los únicos habitantes del cosmos, tenemos que seguir siendo los privilegiados, con la consiguiente vuelta al antropocentrismo rancio que hemos aquí censurado. Y de ahí surge una búsqueda individualista por la supervivencia; pero no una búsqueda de una buena vida sostenible y de todos como la que se propone desde la ética ecológica.

²¹ Vid. J. Rifkin: *La economía del hidrógeno*, Paidós, Barcelona, 2002, cap. I.

²² Vid. J. Rifkin: *La economía del hidrógeno*, Op. cit., pp. 299 y ss.

2.2 No basta con la buena voluntad: poder, saber, complicidad

La ética ecológica es una ética mínima mundial que reclama, de forma previa a las opciones morales felicitantes, el consenso sobre la habitabilidad presente y futura del planeta en cuanto de nosotros depende. Se trata de una ética mundial que requiere de valores, principios y virtudes transnacionales superadores del relativismo absoluto que no cree más que en pactos convenientes realizados desde la perspectiva del contrato más o menos mercantil.

Los derechos humanos explicitan los valores trascendentales, condiciones prioritarias de posibilidad y criterios de jerarquización en función de la sostenibilidad de su universalización para todos los humanos hoy existentes, para los posibles y para un trato moral con los restantes seres vivos también habitantes de la biosfera. Y estos valores trascendentales y prioritarios que son los derechos humanos han de concretarse con la ayuda de los principios éticos y con las virtudes de la prudencia y la moderación. Veamos algunas propuestas de intervención, pasando del por qué al difícil cómo.

Pensamos para resolver problemas, que son los obstáculos que impiden el ejercicio de nuestra autodeterminación. Cuando los problemas son de todos, como es el caso de los problemas ecológicos, la organización y la coordinación de los esfuerzos son, al tiempo que cruciales, complicadas. Son complicadas porque:

- Todos somos afectados.
- No igualmente afectados. Y no olvidemos que la constatación y el planteamiento de un problema dependen del tipo y grado de afectación que se sufren y de la perspectiva que desde ahí surge.
- Y tampoco con el mismo poder y responsabilidad para proponer y llevar a cabo soluciones. De ahí que necesitemos criterios de intervención compartidos en los que todos los afectados tomen parte en la medida de su afectación y en la medida de su poder y responsabilidad.

Veamos algunos ejemplos de esa complejidad. No es lo mismo prescindir de una sensación estética placentera como resultado de la destrucción de un paraje natural que perder la posibilidad de su empleo si no se consiente la construcción de una planta embotelladora de Coca Cola en dicho paraje.

Nadie quiere tener el vertedero de basuras al lado de su casa pero todos necesitamos esos vertederos; y acaban siendo los pueblos pequeños, las minorías, los que menos contribuyen al vertido y los más afectados por él. El mero procedimiento suele cargar a las

minorías, a los pueblos pequeños con los problemas ecológicos de las metrópolis.

Nos hacen falta virtudes dialogantes y deliberativas, que sepan distinguir sin más entre interés propio y necesidad común. Lo que supone querer dialogar, más allá de pactar o negociar. Se requiere la sensatez de arbitrar formas para acordar cuál es el problema, quiénes son los afectados, cuán afectados resultan y qué soluciones se presentan como las más eficientes, en tiempo y recursos, y más respetuosas con los intereses de todos.

Para ello no sólo hacen falta virtudes sino también principios desde los que legitimar las propuestas que hagamos en la comunidad dialógica y verdaderamente democrática –una comunidad ideal de diálogo luchando por devenir lo más real y menos contaminada posible de ideología, de la mala retórica y de sofistas.²³

El primer principio ético es el de autonomía universalizada. ¿Podría querer alguien que su máxima deviniera ley universal? Pero, más allá de Kant, no se trata sólo de universalizar las propuestas sino de vislumbrar a partir de sus consecuencias la sostenibilidad de tal universalización. De este modo, cuestionarse si sería sostenible que todo el mundo procediera como hace uno mismo se convierte en un imperativo categórico ecológico.

El segundo principio, el de no maleficencia, nos exige no aumentar el mal de los que ya están mal. El mal es lo que nadie querría para sí y, en coherencia, también se rechazaría su universalización. El principio de justicia intergeneracional es clave, y de este hecho deriva la importancia de foros de poder para practicar la responsabilidad solidaria. Por último, una vez posibles los anteriores, el principio de beneficencia se limitaría a permitir que cada persona buscara a su manera, siempre ética y sosteniblemente, sus máximos felicitantes.

²³ Seguimos aquí las propuestas dialógicas de resolución de conflictos tal como las defienden: K. O. APEL en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós/I.C.E.- U.A.B, 1998; *Una ética de la responsabilidad para la era de la ciencia*, Buenos Aires, Almagedo, 1992; "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje" en *Estudios filosóficos*, n° 102 (1987), pp. 251-299. H. JONAS: *El principio de responsabilidad. Ensayo para una ética de la civilización tecnológica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994. Y vid. A. CORTINA: *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1989; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1989.

2.3 Empresas, gobiernos, ciudadanos y expertos

No es la economía de mercado la que realmente puede solucionar –a la manera del *laissez fair, laissez passer*– la cuestión medioambiental. Si no es el mercado, única institución realmente mundial, y el estado nacional debe pero no puede, necesitamos superar los estrechos márgenes de esa política y generar una relación de partenariado en la que cada institución u organización tenga su parte de poder.

Cuando hablamos de mal público global, estamos hablando de política mundial y de estado relacional. Urge una regulación política que supere las ineficientes y caducas fronteras nacionales, y pase, como señalábamos antes, de las razones geopolíticas a las políticas de la biosfera. Y más acá del bienestar, hablamos de justicia.

Respecto del Estado harán falta regulaciones, no tanto con permisos para contaminar como con subvenciones para premiar la buena acción; con impuestos para interiorizar la gestión de los residuos; y con relaciones de partenariado con empresas, organizaciones no lucrativas, centros de investigación, escuelas y ciudadanos.

Y aquí la ética juega un gran papel. No se trata de sucumbir al relativismo de valores, ni al cálculo de preferencias culturales. Se trata de exigir la posibilidad de universalización de los modos de vida desde principios y virtudes transnacionales. No se trata de que el consumo energético de Occidente se universalice porque está claro que no es posible: no hay para todos ni debe romperse la “biodiversidad” donde el pluralismo constituye un valor trascendental para el crecimiento de la libertad y la democracia.

Pero sí cabe que seamos conscientes de que nuestro modo de vida occidental es:

- no universalizable y
- causante principal.

Por tanto, cual ciudadanos del mundo, hemos de replantarnos ciertas reducciones en la cuota del bienestar, entendido de una manera consumista,²⁴ y promover otros bienestares que por universalizables, sostenibles y justos superen el examen ético.

Un ejemplo de esto último lo hemos vivido con la catástrofe del *Prestige*. Pretender que ha sido una catástrofe natural es camuflar que se debe a una irresponsabilidad de unas determinadas empresas, faltas de ética, costeadas por otras que piratean con los diversos rigores ecológicos del tráfico naval internacional. Qué tipo de

²⁴ Vid. A. Cortina: *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002

aprendizaje histórico se ha producido para que el *nunca mais* sea de verdad es todavía una cuestión penosamente pendiente.

Porque la responsabilidad ecológica ha de ser proactiva y solidaria: no se trata de que no vuelva a pasarnos a nosotros, enunciado en que el “nosotros” refiere a una comunidad defensiva frente a los otros. Se trata de qué hacemos para que algo así no ocurra nunca a nadie en ningún sitio. ¿Qué institución vela por eso, quién subvenciona esa actuación, quién ejerce responsabilidad y poder? Éstos son temas económicos, políticos, técnicos y sociales de una ética ecológica trascendental sumamente exigente.

Abstract

In this article, professor Begoña Román, academic responsible for ETHOS RAMON LLULL, develops a research on the principles of ecological ethics focusing on the study of some relevant authors within this discipline. She also analyses the practical consequences of the idea of world responsibility.