

La miseria de una ecología sin fronteras

Agustín Domingo Moratalla

Profesor de Filosofía en la Universidad de Valencia.
Miembro del Instituto E. Mounier.

1. La ecología como oferta de sentido

Hace unos años nadie nos podía decir que nos convertiríamos en malabaristas del reciclaje, que condicionaríamos nuestra militancia política por el respeto al medio ambiente o, incluso, que la ecología profunda se nos ofrecería como tabla de salvación ante el naufragio de una civilización de utensilios, artefactos, clubes de compras o fondos de inversión. A diferencia de la ecología superficial (*Shallow ecology*), la ecología profunda (*Deep Ecology*) reclama no sólo una nueva relación con la naturaleza, sino una nueva relación con los animales, los hombres y los dioses. Mientras que la ecología superficial sólo propone una serie de medidas puntuales para reparar y rectificar los daños ocasionados al medio ambiente, la ecología profunda aboga por un cambio radical donde la naturaleza deje de ser «objeto» disponible para la civilización humana y se convierta en un gran «sujeto» donde la especie humana sería una más de las especies de una nueva «comunidad biótica».

Esta ecología profunda ha sido desarrollada en los años setenta y ochenta por Arne Naess, quien divulgó y popularizó las ideas que ya había propuesto Aldo Leopold antes de morir en 1948. Dada la situación cultural en la que se encuentra la civilización, esta ecología profunda encuentra en los países desarrollados un caldo de cultivo abonado para su germinación. Pero no se desarrolla como una perspectiva ecológica de algún movimiento cultural, religioso o político; ella misma se presenta como una propuesta globalizante de sentido, con alcance cultural, religioso y político. La fuerza con la que agarra no se encuentra en el ingrediente ecológico que añade a otras propuestas de sentido ya elaboradas o en período de gestación, sino en la capacidad simbólica que tiene para convertirse ella misma en oferta de sentido.

Como tal oferta de sentido, además de desplazar el limitado empuje de las ideologías políticas y catalizar en torno a ella las propuestas de cambio social, tiene la posibilidad de articularse como universo simbólico con capacidad para competir con las religiones tradicionales. Lo más preocupante no es sólo el atractivo

que despierta en grupos voraces de un sentido inmediato (románticos, ideistas, iluminados, neomísticos, etc.), sino el hecho de que no tiene que competir en exceso ni con las ideologías, ni con los movimientos sociales ni con las religiones convencionales. El despiste antropológico entre ideólogos de partidos, de movimientos y de religiones es tal que los apóstoles de la ecología profunda tienen el terreno abonado. Si a ello añadimos las enormes posibilidades que ofrece para sintonizar con el «sinfronterismo», entonces nos encontramos ante un campo roturado para la mutación de la ecología profunda en ecología sin fronteras. En este sentido, igual que tenemos que andarnos con cuidado para no dejarnos seducir por las ofertas éticas que nos llegan con el apellido «sin fronteras», también debemos estar precavidos ante el disfraz de una «ecología sin fronteras» con el que se nos puede presentar hoy la ecología profunda. ¿Cómo pertrecharnos para discernir en el río revuelto de las ecologías?, ¿podremos poner al día el sentido que aún conservan las propuestas humanistas?, ¿cómo situarnos desde el personalismo comunitario ante un tiempo que ya podemos calificar como «la edad ecológica de la moral»?

Para responder a estas preguntas procederemos en tres tiempos. En principio, y sin precisar en exceso con autores y versiones, presentaremos las ideas centrales de esta ecología profunda. En un segundo momento diremos por qué esta ecología empobrece la condición moral del hombre y, para terminar, daremos alguna pista para reconstruir las propuestas humanistas en la edad ecológica de la moral.

2. La ecología profunda como «ecología sin fronteras»

La ecología profunda surge como reacción a la ecología superficial. Esta última era la ecología que había resultado de los procesos de modernización. Estos procesos son expresión de un particular modo de pensar donde la especie humana es una especie privilegiada



que gracias a la ciencia y la técnica moderna es capaz de poner la naturaleza bajo su dominio. En general, el hombre moderno ha menospreciado su inteligencia sirviéndose de su razón no para cuidar con esmero la naturaleza sino para apropiársela en su propio beneficio; su relación con ella ha sido de carácter instrumental, es decir, la naturaleza es un gran almacén de recursos a disposición de las mentes más industriosas, hábiles y emprendedoras. Ante los resultados tan alarmantes que han producido los procesos de modernización, la razón humana reacciona con intención de corregirlos y rectificarlos. Surge entonces la necesidad de modificar los procesos de modernización porque las materias primas no son ilimitadas, porque los efectos de la tecnología aplicada a la agricultura y ganadería ni son plenamente conocidos ni están totalmente controlados, porque el crecimiento de la población es excesivo, o porque la progresión en la que están desapareciendo los bosques es tan alarmante que los propios cálculos más optimistas anuncian la necesidad de un cambio profundo en los procesos.

Este interés por corregir y rectificar los procesos de modernización que son, a su vez, procesos de masificación e industrialización acelerada, coincide en el tiempo con la consolidación de un pensamiento que exige una revisión profunda del paradigma moderno.

Unos años después de la segunda guerra mundial, pensadores tan diferentes como Heidegger, Jaspers, Wittgenstein, Sartre, Jonas, Maritain, Ortega o el propio Zubiri, reclaman la necesidad de pensar de nuevo el «puesto del hombre en el cosmos», esto es, la problemática –y misteriosa– relación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con Dios. Mientras el paradigma moderno había situado al hombre en el centro de cualquier consideración cosmológica, antropológica o teológica, el nuevo paradigma exige una revisión de esta centralidad.

Éste será el punto de partida, bien para la reconstrucción del paradigma moderno, bien para su modificación, o bien para la superación. Al poner en cuestión la centralidad de la especie humana quedan abiertas las puertas para poner en el centro cualquier otra especie, se empiezan a poner en cuestión las diferencias y se refuerza la identidad entre todos los seres vivos. De esta forma, las variadas y múltiples formas de humanismo comienzan a ser sustituidas por nuevos naturalismos. Así, nos encontramos con planteamientos que no sólo ponen en cuestión la instrumentalización de la naturaleza por parte del hombre, sino que acaban poniendo en cuestión al hombre mismo por ser la especie más destructora, depredadora y peligrosa. En su versión ecológica, el nuevo paradigma que se anuncia ya no

considera la naturaleza como objeto a libre disposición del hombre, anuncia un modo de pensar naturalista donde el verdadero sujeto es la naturaleza, y donde el hombre es uno más de sus «objetos».

Este naturalismo encuentra un punto de apoyo importante en un nuevo enfoque del quehacer científico: el holismo. Constatadas las insuficiencias de los antropocentrismos e individualismos para un conocimiento verdadero de la realidad, el holismo emerge como un enfoque donde «lo verdadero es el todo». Sin las sutilezas hegelianas, la búsqueda de la verdad exige ahora una consideración global de la realidad, una nueva cosmovisión para poder integrar en ella las dudas, las lagunas, las conquistas o los nuevos desafíos del quehacer científico. No había sido suficiente el descubrimiento de las miserias del positivismo, tampoco el reconocimiento de que el conocimiento científico no era un conocimiento neutral.

Aunque haya otras versiones aplicables a las ciencias sociales, el holismo al que apela el ecologismo es un holismo naturalista donde la verdad del todo no es «la verdad de toda la historia», o «la verdad de todas las ciencias», sino «la verdad de toda la naturaleza». De esta forma se rompen las membranas con las que se establecía la diferencia entre la especie humana y el resto de las especies, se establece un auténtico biocentrismo como nuevo paradigma. Aunque tiene rostros muy diferentes, este biocentrismo pone en cuestión la diferencia entre «vida humana» y «vida animal», entre «vida digna» y «vida servil», entre mente y cerebro, entre alma y cuerpo. Un biocentrismo donde la recuperación de la dignidad de la naturaleza se produce a costa de la dignidad humana. Como si dentro de la teoría de juegos el ecologismo practicase lo que los utilitaristas llaman un juego de suma cero, es decir, aquel en el que lo que un jugador gana otro lo pierde. Como si lo que tuviesen que ganar las ballenas tuvieran que perderlo los pobres.

3. El empobrecimiento de la dignidad humana

Si de verdad queremos tomarnos la ecología en serio nos conviene mantener alto el listón de la dignidad humana y no dejarnos atrapar en la ratonera de los juegos de suma cero. Las relaciones del hombre con la naturaleza no pueden plantearse de una forma tan simple. Si en el ámbito de la ética cualquier simplificación es peligrosa, más aún en el ámbito de la ética ecológica donde el hombre está tan cerca de los desperdicios, la basura, la supervivencia, la bestialidad y la terrenalidad. En este sentido, la ecología profunda no sólo es anti-anthropocéntrica sino anti-hu-

manista, para ello refuerza sus razones, al menos, sobre cuatro ejes argumentativos.

A. Sacralización de la naturaleza. La ecología profunda, interpretando a su modo las religiones orientales y la mística occidental, recupera la sacralidad de la tierra. Desde un punto de vista práctico esto supone un sometimiento del tiempo humano al tiempo cósmico, una subordinación del tiempo histórico al tiempo cíclico. Son las estaciones, los ritmos de la naturaleza y la armonía de los astros quienes conocen nuestro futuro.

La acción humana está en función del devenir cósmico, por ello hay que someter la ecología interior de la ley moral a la ecología exterior de las leyes geofísicas. Cuando tienen tanto éxito entre nosotros las revistas que nos hablan del «más allá», de los «expedientes X, Y o Z», de las brujerías, horóscopos y demás rappelés no sólo caminamos hacia una «sacralización de la naturaleza», sino hacia una «profanación del conocimiento». La crítica al cientificismo y a los modelos de racionalidad instrumental que del mismo derivan, debe realizarse con mucho cuidado porque en el desprecio del conocimiento metódico y del serio trabajo científico pueden coincidir los ecologistas iluminados y los epistemólogos irracionales.

B. Igualitarismo biocéntrico. Los defensores de la ecología profunda han dado un paso más en el largo caminar de la tradición igualitarista. Para ellos, el movimiento obrero se quedó a medio camino en la promoción de la igualdad. Hay que dar un paso más y no sólo promover la igualdad entre los hombres, los pueblos y las culturas. Hay que dar el paso del «igualitarismo biocéntrico»: todas las especies tienen igual valor intrínseco. La evolución tiene ante sí un gran desafío, el de la igualdad de las especies. Quienes limitan los ideales de igualdad a los sexos, pueblos, razas o culturas ignoran el valor de la biodiversidad, es más, lo que en realidad hacen es un «chauvinismo» humanista.

C. Ejemplaridad de lo salvaje. Más que aprender de la historia y de los errores de la especie humana, la verdadera fuente de sabiduría está, para la ecología profunda, en el conocimiento de los animales. Más que estudiar ética en primaria o secundaria, los alumnos deberían estudiar etología, observar minuciosamente el comportamiento de los animales y aprender de ellos. A esta sustitución de la ética por la etología contribuyen de un modo especial numerosos programas y series de televisión donde tras el reclamo de la curiosidad, la belleza de las imágenes, y la sabiduría misteriosa de las multitud de especies animales se nos invita a «aprender de la naturaleza».

Con independencia del valor estético y biológico

que puedan tener los reportajes naturalistas o el romanticismo que tras ellos se esconde, no se nos puede olvidar que esta seducción por lo salvaje es moralmente peligrosa. No sólo porque supone una ética naturalista donde el «deber moral» se reduce al «ser animal», sino por el hecho de retornar al darwinismo más simplista, por retornar a la ley de la selva, por proponer una moral donde sobreviven los más grandes, los más fuertes y los más poderosos.

D. *Reducción de la población de «humanes».* Dado que hablar de hombres no es políticamente correcto, en muchos ámbitos se empieza a hablar de «humanes» para referirse a los hombres y mujeres a la vez, y, sobre todo, para denunciar el hecho de que hay demasiados humanos en el planeta tierra». Cuando todos los días desaparecen especies, se nos advierte de los peligros que supone no frenar drásticamente el número de humanos. En este sentido, la ecología profunda es confesadamente malthusiana. Un imperativo moral de esta ecología es la disminución urgente de la población. ¿Los medios? Políticas pro-abortistas, anti-natalistas, anti-asistencialistas o anti-sociales poco importan si tienen como finalidad reducir el número de los humanos.

Este hecho no puede pasarse por alto en cualquier ética, por mínima que sea. Uno de los mejores test para evaluar la calidad moral del ecologismo se encuentra en este punto. Se sigue aplicando la mentalidad suma cero y se considera que la mayor prosperidad de la vida no-humana depende de la disminución del número de humanos. Cuando se despreja de tal forma la vida humana y se considera que el objetivo político prioritario es el control radical de la población, la disminución de la tasa de natalidad de un pueblo y la promulgación de legislaciones pro-abortistas, más que hallarnos ante una ética ecologista nos hallamos ante un ecologismo cercano al totalitarismo como el que ya denunciara el polémico libro de Luc Ferry (*El nuevo orden ecológico*).

4. El personalismo ante la edad ecológica de la moral

Ni el humanismo ni el personalismo pueden permanecer pasivos ante esta aparente «ética» ecológica. Son muchas las tareas y los desafíos pendientes porque el personalismo comunitario no puede conformarse con el retorno al buen salvaje o con el bello deseo de una buena ciudadanía. Para muchos, quizá lo más fácil sea recomponer el «héroe rojo» como «héroe verde», transformar la utopía social en una utopía ecológica o trasladar el horizonte histórico por el ho-

rizonte cósmico, como si éste fuera el auténtico y único camino de la responsabilidad.

Seamos serios. Es verdad que estamos cambiando de edad moral y es verdad que puede llamarse «ecológica» porque la ecología desempeñará un papel central en ella. Ahora bien, la ecología es un río revuelto para el que hay que estar prevenido. Para tal fin, además de recordar que «ética», «economía» y «ecología» tienen una raíz etimológica común (*oikos*, casa), estamos llamados a iniciar un discernimiento sobre una urgente transformación de nuestras propuestas humanistas. Aunque sólo sea para resistir el envite de las simplificaciones de la ecología, la moral y la economía. Propongo empezar trabajando en cuatro direcciones convergentes.

I. Plantear las relaciones del hombre con la naturaleza en términos de cooperación y no en términos de conflicto. La naturaleza no es un almacén ni un conjunto de «recursos» que se pueden explotar, administrar, gestionar o sacralizar al arbitrio de la especie humana. Tan simple es la razón instrumental que hace de las especies un objeto (incluso de la especie humana) como la razón ecológica que hace de la Tierra o de Gaia un sujeto.

En su libro sobre Ecología, Leonardo Boff ha propuesto la recuperación de un concepto importante que ya estaba presente en la ética de Xabier Zubiri, el de «religación». Es necesario reconstruir la nueva responsabilidad («cósmica» la llama Hans Jonas) desde la complementariedad entre hombre y naturaleza. Una cooperación y una complementariedad «bajo condiciones» y «con límites» porque nos tememos que la voluntad de poder no tiene límites. En este sentido, una ética ecológica exige una previa reflexión el conocimiento de los límites en las actuaciones humanas.

II. Reconstruir los proyectos antropológicos que proponen la especie humana como centro del cosmos, la tierra o la creación. Un personalismo comunitario con vocación ecológica es claramente antropocéntrico, siempre que dejemos claro que una cosa es el «antropocentrismo» y otra el «prometeísmo». Mientras que el prometeísmo parte de una antropología centrada en el yo, que piensa al hombre como un ser todopoderoso y solitario obligado a imponer su dominio despótico de la tierra, el antropocentrismo personalista parte de una antropología donde el hombre es pensado como «centro descentrado» (J. Gómez Caffarena). Esta distancia es también la que va del individualismo al personalismo, independientemente de que este último sea considerado procedimental (A. Cortina) o profético (C. Díaz).

Esta distancia con el prometeísmo no significa una proximidad al naturalismo. En su relación con la naturaleza, una antropología personalista se plantea

como una antropología ecológicamente condicionada, es decir, el hombre no está por encima o por debajo de la naturaleza sino con y junto a ella. Así pues, no se trata de una centralidad cualquiera del ser humano sino de una centralidad condicionada.

III. Del ajustamiento biológico a la justicia social. La ética de la ecología profunda, en tanto ética naturalista, busca la adecuación, el ajuste, la armonía biológica del hombre con el entorno. A diferencia de las éticas naturalistas donde los sujetos tienen que ajustarse al entorno, en las éticas personalistas los sujetos tienen que justificarse. Una justificación que no viene inscrita en el código genético o determinada por nuestra carta astral. Una justificación que cada generación y cada persona está obligada a realizar en cada momento histórico. Una justificación que nunca está ni hecha, ni dada de una forma permanente. Una justificación socialmente compartida por la que en la historia humana hablamos de la difícil justicia social y no de un simple ajustamiento biológico.

IV. Entre el cálculo y la esperanza. Detrás de una ecología sin fronteras siempre hay poderosas razones para limitar la población, para alarmar a la opinión pública sobre la magnitud de los desastres o para pronosticar el día y la hora del fin del mundo. La pasión por el cálculo no puede ser un impedimento permanente para la acción. Muchas veces la sobrecarga de datos alarmantes o el conocimiento de estimaciones precisas sobre nuestra capacidad depredadora producen un efecto contrario al que persiguen, en lugar de motivarnos nos inmunizan. Por esta razón, la pasión

por la información y el conocimiento no puede estar orientada por la voluntad de catástrofe inminente.

Alarmado por la situación ecológica el propio Hans Jonas nos advierte de que la única salida posible es una nueva ética y una nueva política que ponga en marcha lo que él llama «heurística del miedo», esto es, sin una estrategia de generación de miedo será imposible frenar los desastres ecológicos y mantener la vida humana en el planeta. Evidentemente se trata de una estrategia discutible donde el «principio de responsabilidad» se nos presenta como alternativa reactiva al «principio esperanza» de Bloch.

Por ahora, quienes vemos necesario aplicar tanto el principio responsabilidad como el principio esperanza no sólo nos preguntamos cómo mantener una necesidad esperanza con mejores mimbres que los de Bloch, sino cómo incentivar compromisos de responsabilidad que no empujen hacia una política del miedo sino hacia una poética de la libertad.

Para ampliar algunas ideas aquí expuestas:

A. DOMINGO:

- *Ecología y Solidaridad. De la ebriedad tecnológica a la sobriedad ecológica*. Sal Terræ-Fe y Secularidad, Madrid, 1991.
- «Austeridad sin fronteras. De la ecología pajarera a la ecología social», *Misión Joven*, 224 (1995), pp. 15-24.
- «La edad ecológica de la moral. De la justicia social a la responsabilidad cósmica», *Iglesia Viva*, 193 (1998), 51-68.