

PARTE SEGUNDA:
ANTROPOLOGÍA: PERFILES ECOLÓGICOS
DEL HOMBRE NATURAL

**¿PUEDE SER ECOLÓGICO EL
ESTILO MODERNO DE VIDA?¹**

JESÚS CONILL-SANCHO
Universidad de Valencia

RESUMEN: Se trata de responder a la pregunta sobre la posibilidad de un estilo de vida ecológico en las condiciones de la vida moderna; es decir, teniendo en cuenta la condición técnica y económica del hombre, la tecnologización de la sociedad, la nueva cultura económica basada en el crecimiento económico, la ilimitada producción y el imperio del consumo. Como vía de solución se propone una ética universal de la responsabilidad solidaria para un ethos ecológico, capaz de superar el habitual dilema entre los valores del biocentrismo y del humanismo.

PALABRAS CLAVE: ethos; naturaleza; técnica; economía; desarrollo; sostenibilidad; justicia; responsabilidad; solidaridad, ecología.

Can the modern lifestyle be ecologic?

ABSTRACT: This involves answering the question about the possibility of an ecological lifestyle in modern living conditions; i.e., taking into account man's technical and economic condition, the technologization of society, the new economic culture based on economic growth, unlimited production and dominance of consumption. As a way to solve this we propose a universal ethics of solidary responsibility for an ecological ethos, capable of overcoming the dilemma usually arising between the values of biocentrism and humanism.

KEY WORDS: ethos, nature, technique, economy, development, sustainability, justice, responsibility, solidarity, ecology.

IMPORTANCIA DEL ETHOS O ESTILO DE VIDA

Desde la filosofía griega la noción de ethos es básica para entender la vida humana. Así sigue siendo en la filosofía española contemporánea desde Ortega y Gasset, porque hay que recurrir a tal noción para comprender el significado de los estilos de vida y las formas de cultura; pues cada vida deja en las cosas su estilo, una impronta, un pulso vital². El ethos es vida moral en su espontaneidad

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de investigación: «La condición humana ante los retos de la Ecología» de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas (2016-2019).

² ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Taurus, Madrid 2004-2010 (se citarán el tomo y la página), II, 628 y 616.

y efectividad, en el que radica un potencial creador; por tanto, consiste en un estilo de vida y en una actitud radical ante la vida (III, 498 y 870). Porque la vida se hace desde dentro de sí misma y son las categorías vitales las que impulsan los diversos estilos de vivir y de hacer cultura (IV, 59; VIII, 56).

El ethos está constituido principalmente por un «carácter estimativo». La actividad primaria de cada persona es la «función estimativa», mediante la que se pone en marcha un sistema de valoraciones y de preferencias (VII, 755). Cada persona, cada cultura y cada época está constituida en última instancia por un ethos determinado. Todos los fenómenos culturales (derecho, ciencia, política, economía, arte, etc.) dependen del ethos, del estilo de vida. Somos un sistema de preferencias y nos jugamos la vida «al naípe de unos ciertos valores» (IX, 901), a la carta y suerte de los valores preferidos.

Por eso hemos de preguntarnos por el ethos ecológico, si es posible vivir con espíritu ecológico en nuestra sociedad y cultura. Ésta es la cuestión básica: si es posible configurar —crear— un estilo de vida ecológico en el actual contexto moderno de una cultura tecnologizada, de una economía basada en la producción y el consumo crecientes, y de una política cortoplacista.

EL ETHOS TÉCNICO

¿Es el hombre por naturaleza ecológico o antiecológico? Si por tal se entiende un modo de vida integrado en la naturaleza, entonces la vida humana difícilmente será ecológica, dado que el hombre es por naturaleza técnico e histórico.

Ya Ortega y Gasset se percató muy pronto de la relevancia de la técnica en la vida humana y en los procesos históricos. Percibió el vigor y el poder de la técnica en el mundo actual, hasta haberse convertido en una vigencia inexpugnable. De ahí que, al final, hablara de «la victoria de la técnica». La técnica ha llegado a imponerse como nuevo universo simbólico. El tecnicismo y la tecnocracia han invadido la vida corriente del mundo moderno. Ciertamente habrá que hablar de «modernidades», pero la triunfante es la tecnológica, además de la económica, política, jurídica y comunicacional, e incluso todas éstas están marcadas por las innovaciones tecnicistas. Todos los procesos de racionalización que configuran la cultura moderna tienen como ingrediente preponderante la tecnologización. Famosas han sido algunas críticas a la razón técnica e instrumental, como las de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que condujeron a considerarla como una nueva forma de la ideología³.

Ya el diagnóstico histórico de Ortega destacaba las ambivalencias del poder de la técnica en la vida humana, debido tanto al carácter constitutivo de la técnica para el ser humano como a su capacidad para transformar los valores de la vida humana en cada configuración histórica. «Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las

³ CORTINA, A., *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*, Síntesis, Madrid 2008.

condiciones ineludibles de la vida humana, de suerte que el hombre actual no podría, aunque quisiera, existir sin ella. Es, pues, hoy una de las máximas dimensiones de nuestra vida (...). Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado, en un nuevo día del génesis, la técnica»⁴. No es extraño, pues, que en su análisis histórico Ortega califique «nuestro tiempo» como la edad de la «técnica» (V, 588).

La técnica, considerada como «capacidad, en principio ilimitada», hace que el hombre se sienta «capaz de ser todo lo imaginable» (V, 596). Ortega era muy consciente de la creciente y cada vez más intensa tecnologización de la vida humana, pero también de algunas de sus consecuencias, ya que la técnica «hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida». Pues «de puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida» y por tanto puede estar contribuyendo a «que [el hombre] no sepa ya quién es» (V, 596).

Con la tecnologización de la sociedad y de la vida, el hombre se encuentra en una nueva situación histórica. «Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va (...) a la deriva» (IV, 398). Y ¿por qué esa desorientación? Porque impera el «hombre-masa»: aunque sus posibilidades y poderes son enormes, en gran medida por la creciente intensidad de la técnica, la vida del hombre-masa «carece de proyecto y va a la deriva» (IV, 402). Pues, según Ortega, en las escuelas sólo se han enseñado a las masas «las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente; se les han inculcado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu» (IV, 403). El tecnicismo imperante acaba siendo un rasgo de la «cultura moderna».

Ahora bien, «se vive con la técnica, pero no *de* la técnica». De ahí que la técnica también forme parte del «problematismo de nuestro tiempo» y del conjunto de «fenómenos inquietadores», porque pueden poner en peligro «la fe en la cultura» y «la adhesión a una moral común», que constituyen el último estrato del «subsuelo común» sobre el que se ha sustentado la vida en el Occidente moderno. Este mismo peligro acontece con la técnica: «Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para resolver problemas, sobre todo, materiales de su vida se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre»⁵.

Indudablemente, la técnica es una base fundamental del progreso, en la medida en que capacita para adaptar el medio al sujeto. Pero el sentido de la técnica no se entiende, si no se la relaciona con las necesidades humanas. Ahora

⁴ ORTEGA Y GASSET, J., «[Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*], *Obras completas*, Taurus, Madrid 2009, IX, pp. 27 y 28.

⁵ ORTEGA Y GASSET, J., «Apuntes sobre una educación para el futuro» (1953), *Obras completas*, Taurus, Madrid, X, p. 390.

bien, el concepto de «necesidad humana» abarca lo objetivamente necesario y lo superfluo. Porque el empeño del hombre por vivir es inseparable de su empeño de estar bien. «El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre». Por consiguiente, el concepto de «necesidades humanas» es el más importante para aclarar lo que es la técnica (V, 561).

La técnica es la producción de lo superfluo, porque es el medio para satisfacer las necesidades humanas, muchas de las cuales son objetivamente superfluas, debido a que lo superfluo también es necesario para el hombre. Porque el hombre es hombre porque para él existir significa bienestar, por eso «es a nativitate técnico, creador de lo superfluo». Aquí está el «sentido de la técnica», que se aclara cuando se advierte que las finalidades de los actos instintivos y de los técnicos son distintas: «de un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto» (V, 562)⁶.

El simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija (definida para cada especie); lo que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término móvil, ilimitadamente variable. E igualmente variable será el repertorio de las necesidades humanas, que es el que provoca el consiguiente repertorio de actos técnicos, es decir, de la técnica, que por eso tiene en principio un carácter «proteiforme» y versátil. Si solo hubiera naturaleza, cualquier hecho podría intercambiarse por otro. Pero «no solo hay naturaleza»; hay también cultura y libertad.

En la línea nietzscheana de crítica del progresismo moderno⁷, Ortega ofrece otra vía de «progreso», que considera más profunda, la de la reforma del tipo de hombre que ha producido el proceso modernizador. Pero no es «la ciencia» la que nos dice con su «razón naturalista» en qué consiste la reforma del hombre. Ni tampoco nos lo dirá la técnica. Pues Ortega define la técnica como «la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades». Pero como éstas «eran imposiciones de la naturaleza del hombre», «el hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza». En consecuencia, «es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción» (V, 558).

El enfoque orteguiano destaca el carácter constitutivo que tiene la técnica en la realidad humana, afirmando que «sin la técnica el hombre no existiría

⁶ CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991, cap. 5.

⁷ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid Alianza, 1978 (4ª) y *Crepusculo de los ídolos*, Madrid, Alianza 1984 (7ª).

ni habría existido nunca» y, por tanto, que la técnica es «consustancial al hombre»⁸. Su meditación de la técnica nos permite descubrir «la constitución del hombre», el «raro misterio» de su ser, que Ortega expresará mediante la fórmula que caracteriza al hombre como «animal fantástico»⁹. Este animal fantástico, histórico y técnico, «está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*», «es extraño a ella». Es parte de la naturaleza y, sin embargo, está frente a ella mediante un «*extrañamiento*», que, desde el punto de vista de la naturaleza, significa una «anomalía» enfermiza y destructiva. Una anomalía que no le impide seguir viviendo, aun cuando de un modo «antinatural», es decir, en tanto que como realidad histórica y ser técnico en una medida creciente, se ocupa de crear un mundo nuevo (IX, 811 ss.).

El vigor de la fantasía trajo consigo que los deseos del hombre no quedaran reducidos a los instintos (a la naturaleza), sino que fueran «deseos fantásticos». Este ser se encontró con dos repertorios de propósitos, con dos proyectos diferentes: los «instintivos» y los «fantásticos», y por eso tiene que «elegir», «seleccionar». Toda vida humana tiene que inventarse su propia forma. Y este *imperativo de invención* es en lo que consiste el *imperativo de autenticidad* que impele al hombre en su vida. Se necesita fantasía para crear el propio programa vital (IX, 137). En cada instante se abren posibilidades de ser, de ahí que no se tenga más remedio que *elegir y anticipar* el sentido.

La concepción orteguiana de la técnica constituye una alternativa a Heidegger. Según la visión orteguiana, el habitar presupone el construir de las creaciones técnicas. No hay habitar humano sin técnica. No hay un habitar originario dado ya hecho. La vida es quehacer ineludiblemente técnico a partir de la fantasía. Lo humano originario es el fantasear. El habitar es sólo una aspiración, una ilusión, que ha de perseguirse utópicamente mediante la ambivalente construcción de las creaciones técnicas que a lo largo de la historia va inventando y eligiendo el animal fantástico y elector, tras un proceso de interpretación y evaluación de las posibilidades vitales e históricas.

Ortega afirma que «el hombre es técnico» y que la técnica es creación de otro mundo, un mundo nuevo para nosotros. Pues, aunque el hombre se encuentra en la tierra, no habita en ella de modo natural y eso le diferencia de los demás animales. Cada especie animal tiene su «habitat», pero el hombre carece de habitat, porque es ecuménico, tiene una ubicuidad planetaria y habita donde quiere. Aunque para conseguirlo, para poder habitar tiene que intercalar «creaciones técnicas», «construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable»¹⁰. El habitar (*wohnen*) no precede al construir (*bauen*). El habitar no le es dado al hombre, sino que se lo fabrica. No es un mero animal. Es un «intruso en la llamada naturaleza», un «inadaptado», y por eso «construye» en cualquier lugar, de manera que «es

⁸ ORTEGA Y GASSET, J., «[Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*»], *Obras completas*, Taurus, Madrid 2009, IX, p. 27.

⁹ CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1971 (3ª), 640.

capaz» de vivir en todas partes. Ortega lo ejemplifica, con gran visión de futuro, indicando que habrá «ciudades marinas», «ciudades flotantes en el aire» y hasta «ciudades intersiderales». «Sólo la técnica, sólo el construir —*bauen*— asimila el espacio al hombre, lo humaniza», aunque sólo «relativamente», pues, «a pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse (...) que el hombre «habe» —*wohnet*. Lo así llamado es deficiente, aproximativo y (...) utópico»¹¹. Por eso «el ser del hombre es esfuerzo», «anhelo» y «esperanza» de lograr el habitar; pero «el auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una *Bedürfnis* — (necesidad)—», al que el hombre aspira, pero que no ha logrado nunca del todo. ¿Sería el habitar más acorde con un ethos ecológico? En tal caso, el ethos ecológico constituiría una nueva aspiración utópica que ofrece un sentido vital, para cuyo desarrollo «la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana».

CULTURA MODERNA

Una cultura económica moderna

Ya en el siglo XVIII la sociedad comercial emergente de Gran Bretaña tuvo que readaptar la concepción clásica de la virtud al nuevo contexto económico, dado que los individuos dedicados al intercambio se orientaban por los intereses particulares, ajenos al bien común y al margen de la recta razón de los clásicos. Se vivió ya entonces una oposición entre la virtud cívica y su creciente corrupción en un mundo cambiante¹². En vez de exaltar la virtud, ponían su énfasis en la autosatisfacción del individuo, al tiempo que asumían una nueva concepción acerca de cómo coordinar en un todo la pluralidad de conductas motivadas por las pasiones y los intereses individuales. La ética de este nuevo mundo se fue enunciando con un nuevo lenguaje, tan peculiar como el que cabe encontrar en la obra de Mandeville «*La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*». En este cruce cultural se iba percibiendo que las pasiones y los intereses que mueven el comercio constituían la fuerza predominante que contribuía a la construcción de una nueva sociedad.

En este nuevo contexto moderno la concepción smithiana del *homo faber* y del trabajo como creador de valor impulsaba una visión del hombre como animal cultural, en la que la actividad económica generaba nuevos valores y, por tanto, nuevas formas culturales en una sociedad comercial. Pero este proceso de transformación cultural e histórica parecía ir en contra del *êthos* clásico del «animal político» y podía convertirse en un proceso corruptor de la virtud cívica. Porque la innovación axiológica de la cultura emergente estaba orientada hacia un progreso marcado por la creciente influencia de los valores económicos¹³.

¹¹ *Ibíd.*, IX, 640-641, 643-644. También en la edición de Taurus, VI, 797-810 y X, 377-382.

¹² POCOCK, J.G.A., *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid 2002.

¹³ HIRSCHMANN, A., *Las pasiones y los intereses*, F.C.E., México 1978; CONILL, J. y CROCKER, D. (eds.) *Republicanism and educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada 2003.

Este nuevo proceso de modernización cultural a través de la actividad económica ha configurado un nuevo modo de vivir, una nueva mentalidad, a partir de la creciente relevancia de los valores económicos en todos los órdenes de la vida. Ha sido éste —junto con la innovación tecnológica— el motor más potente que ha impulsado la sustitución del paradigma tradicional por otra forma de entender el mundo y de organizarlo conforme a unos determinados valores. Porque no se trataba de una mera desaxiologización (es decir, la presunta implantación de la neutralidad axiológica), como algunos han querido hacer creer, sino de una *transaxiologización*, que favorecía los nuevos dinamismos económicos. Por ejemplo, se empezó a percibir como «natural» y moralmente justificado el «afán de lucro», que se convirtió en una tendencia útil para la actividad económica. Esta transvaloración de los valores reportaba ventajas para el funcionamiento económico y el conjunto de las interrelaciones humanas, de tal modo que la figura del llamado «*homo oeconomicus*» fue instaurándose como modelo del ser humano: las personas se van entendiendo cada vez más como individuos, egoístas racionales, calculadores de ventajas y beneficios, y al parecer insensibles a los argumentos morales en favor del bien común.

¿Ethos ecológico en una sociedad marcada por la economía y la tecnología?

En la sociedad moderna, el objetivo primordial del progreso social ha sido el crecimiento económico, imponiéndose así una mentalidad economicista: la primacía de los valores económicos y de la figura del *homo oeconomicus*¹⁴. Pero todos los cambios están relacionados con la creciente tecnologización, que sirve de «enlace entre la ciencia y la economía», por lo cual nuestra sociedad se convierte en «Sociedad Tecnológica», en la que impera el «tecnologismo» que acaba convirtiéndose en «tecnocracia». Desde esta perspectiva, todos los problemas se convierten en asuntos técnicos, que cabe tratar como problemas de la «ingeniería social»¹⁵.

Pero la supremacía del criterio tecnológico no puede eludir el componente moral, porque «la tecnología no es un fin en sí misma, sino sólo un medio» para dominar la naturaleza y al hombre en su sociedad, de ahí que no haya más remedio que preguntarse por el «para qué?»¹⁶. También en la sociedad tecnologizada es ineludible y decisivo elegir un estilo de vida y una escala de valores, preguntándose qué significa vitalmente progreso «sociomoral».

Aunque haya surgido una nueva orientación hacia el «desarrollo socioeconómico», hay que preguntarse si es viable un modelo ecológico de desarrollo en una sociedad y en una economía de consumo. Pues el desarrollo económico significa producción industrial y posindustrial. Las revoluciones industriales que han producido el desarrollo económico han sido impulsadas por las nuevas tecnologías. Pero ha sido un motor «psicomoral» el que ha puesto en marcha

¹⁴ ARANGUREN, J.L., *Moralidades de hoy y de mañana*, Taurus, Madrid 1973, p. 7-22.

¹⁵ *Ibíd.* pp. 11-12

¹⁶ *Ibíd.* p. 15.

todos los procesos tecnológicos; según Aranguren, podría entenderse como «voluntad de poder económico» y su expresión social ha llegado a ser el ilimitado afán por producir y consumir, que conduce al despilfarro y al bienestarismo¹⁷. Pero, ¿acaso este nuevo sistema de valores y actitudes es realmente compatible con el ethos ecológico? El fomento ilimitado del consumo, su carácter insaciable, la producción siempre creciente, la «obsolescencia planificada», la tiranía publicitaria y la estructura psico-socio-económica que sostiene todos esos dinamismos ¿son compatibles con el ethos ecológico? ¿Es el consumo el signo del desarrollo humano auténtico y de la felicidad?

La sociedad moderna se ha desarrollado como «una sociedad de consumo, a partir de una cultura tecnológica que promueve el bienestar mediante el consumismo»¹⁸. Pero para consumir ilimitadamente hay que producir cada vez más mediante las posibilidades que ofrece la innovación de las tecnociencias. ¿Es compatible el ethos ecológico con el espíritu de una sociedad orientada a la producción y al consumo? ¿Cuál de ambos ofrece mejor «calidad de vida»?

Un ethos ecológico constituye un nuevo modo de estar en el mundo y de vivir; una nueva ética, que no sea unilateralmente antropocéntrica ni mucho menos tribal¹⁹, sino holística, planetaria, capaz de replantear la civilización y la cultura²⁰. Pero no es fácil lograr un ethos ecológico en un mundo en que la creación tanto de una tecnoesfera como de una infoesfera está conformando el modo de relacionarnos con la biosfera. Todo este desarrollo contemporáneo de las tecnologías, la economía y la cultura, parece que está configurando, más bien, un ethos anti-ecológico.

¿Qué ha de tener o incorporar el ethos humano para que sea ecológico en nuestro mundo moderno, o se trata de un desiderátum imposible de alcanzar?

La perspectiva ecológica ha de prestar atención a la globalidad y rebasar los límites del individualismo metodológico, que está basado en el interés propio de cada individuo y de cada colectividad humana, abriéndose de modo holista a cierta noción de bien común. Ahora bien, ¿implica este holismo ecológico pasar del enfoque antropocéntrico al biocéntrico, o basta con asumir una innovadora responsabilidad ecológica?

Un ethos ecológico no puede regirse ni por el utilitarismo ni por el imperio de la razón instrumental o estratégica, sino que tendría que abrirse a una razón comunicativa y cordial, compasiva, sentiente, experiencial, que pone en marcha y cultiva una actitud cuidadora de lo vulnerable; un ethos ecológico sólo es posible si incorpora una responsabilidad solidaria²¹. Esta supone un nuevo estilo de vida,

¹⁷ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁹ VARGAS LLOSA, M., *La llamada de la tribu*, Alfaguara, Madrid 2018, pp. 11-29.

²⁰ APEL, K.-O., «El a priori de la comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia» en: *La transformación de la filosofía*, II, Taurus, Madrid 1985, pp. 341-413, p. 342.

²¹ APEL, K.-O., «El a priori de la comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», *La transformación*

con valores apropiados en todos los ámbitos de la vida moderna; por ejemplo, en la economía, hay que revisar la noción de crecimiento, que no es equiparable a la de desarrollo ni a la de progreso. Pero también habrá que saber distinguir entre las auténticas necesidades y los deseos, lo cual implica una revisión crítica de las preferencias. Pues hay que distinguir entre las preferencias fácticas (reveladas, sentidas) y las preferencias ponderadas o meditadas (*considered*), tras un proceso de deliberación²². Mediante la deliberación se pueden corregir las preferencias, los deseos y los intereses, desde una perspectiva racional universal, y así configurar un ethos ecológico. Sin la apertura al universalismo en el orden de la libertad y de la justicia con responsabilidad solidaria, más allá de la mera búsqueda del bienestar y de la satisfacción de los deseos caprichosos de cada cual, es imposible un auténtico ethos ecológico.

Pero tal modo de vida no es previsible en la actual situación geoestratégica²³. En la situación real que vivimos, nos encontramos entre el modelo chino, el ruso, el del mundo árabe-musulmán, el estadounidense y el europeo (ampliando el espectro de modelos de civilización expuesto por Michael Ignatieff)²⁴. La pregunta es si el ethos ecológico forma parte del orden moral que propicia la actual globalización impulsada por tales modos de vida, es decir, si la ética ecológica «cuenta» en tales modelos de civilización y de cultura.

Ecología y mundo de la vida

Una interpretación de la razón, que tienda a eliminar la auténtica cuestión de fondo de la vida humana, es decir, el sentido vital y el orden normativo e ideal de la razón, no ofrece las condiciones adecuadas para configurar un ethos ecológico. Porque la función primordial de la razón no es exclusivamente la tecnológica, sino que ha de ejercer una función de orientación vital en el mundo del sentido.

Si la racionalización científico-técnica ha puesto en marcha procesos que van contra la vida misma y ha convertido la razón en un mero instrumento, haciendo que prevalezca el objetivismo instrumentalista mediante nuevas formas de cosificación, incluso a través de la cibernética, entonces desaparece la unidad vital de la razón eliminando la función unificadora del mundo de la vida. En realidad, el proceso moderno de diferenciación de esferas de valor lleva dentro de sí un germen destructor de la visión holista del mundo y la

de la filosofía, II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341-413; CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985.

²² NORTON, B.G., «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism» in: *Environmental Ethics*, 6 (1984), 131-148; citado por Sosa, N.M., «Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo» en: *Laguna*, 7 (2000) 307-327 [edición digital, marzo, 2001: <https://www.ensayistas.org/critica/ecologiasosa/sosa2.htm>]

²³ LAMO DE ESPINOSA, E., «Triunfo y fracaso de Europa en un mundo post-europeo», conferencia en la sesión de clausura del XXVII Seminario de Ética Económica y Empresarial de la Fundación Étnor, Valencia, 14 de Junio de 2018.

²⁴ IGNATIEFF, M., *Las virtudes cotidianas*, Taurus, Madrid 2018.

resultante ruptura de la unidad vital debilita la capacidad para instaurar el sentido ecológico de la vida humana.

Pero la unidad de la razón brota del mundo de la vida y de las raíces pragmáticas de la razón. Aunque, instalados en el mundo de la vida, cabe el peligro de reducirlo desde un punto de vista sociológico, ya que entonces difícilmente estará libre de los mecanismos racionalizadores más potentes de la vida moderna. Autores como Habermas²⁵ confían en el mundo de la vida como fondo de recursos de donde sacar una racionalidad comunicativa, porque ni la primacía de la razón económica (economicismo) ni de la política (politicismo) pueden recuperar el sentido vital en las sociedades modernas avanzadas y abrirse a una nueva forma de cohesión social basada en la solidaridad universalista, que habría que entender como solidaridad ecológica. Lo que la «lingüistización de lo sagrado» aportaba para complementar las racionalizaciones modernas quedaría ampliado a través de la ecologización de la vida como nueva forma cultural. Lo «sacro» quedaría ahora traspuesto al «hiperbien» de la naturaleza²⁶.

Nos encontramos ante la tarea de una «nueva cultura», «la cultura para la vida», a partir del mundo de la vida, que constituye una «perspectiva» y un componente de la realidad, en definitiva, un «punto de vista», desde el que hay que reorientar la cultura moderna, si queremos salvar la circunstancia crítica en que estamos. Porque los procesos modernos de racionalización han suplantado a la vida, como si la razón formal y sus mecanismos fueran realmente capaces de configurar una vida felicitante. Pero no es posible salirse del «mar de la vitalidad primaria», ya que en último término «la razón es solo una forma y función de la vida»²⁷. Por eso, habría que preguntarse si de las exigencias vitales de esa nueva cultura forma parte una razón ecológica²⁸, capaz de descubrir «los valores inmanentes a la vida» y superar la desorientación vital en que nos encontramos.

¿Desarrollo sostenible?

Ciertamente un posible error del planteamiento ecológico es el «bucolismo»: «concebir el medio natural como algo amable, acogedor y propicio», cuando «la Naturaleza es hostil y adversa hasta donde el hombre la domina y adecúa»²⁹. En realidad, lo que todo el mundo quiere es una «Naturaleza humanizada». Por

²⁵ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987; GARCÍA-MARZÁ, D., «El mundo de la vida: Husserl y Habermas», en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid 1993, pp. 241 y ss.

²⁶ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, J., «El tema de nuestro tiempo», *Obras completas*, Taurus, Madrid 2005, III, pp. 592 y 593.

²⁸ BENEITE, J., «Ortega, ¿una alternativa para la filosofía ecológica?» en: *Tales*, 5 (2015), 97-114.

²⁹ GÓMEZ, J.M^a., «La naturaleza como modelo de conducta», en GÓMEZ, J.M^a., *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos 1997, pp. 91-117.

eso, intervenimos en el orden natural intentado no sólo sobrevivir, sino vivir bien. Durante mucho tiempo el hombre vivió «integrado en la Naturaleza», pero ahora la actividad humana la deteriora poniendo en peligro la vida misma, sin haber logrado ser feliz mediante el progreso técnico y económico.

Otro posible error está en conexión con la concepción hegemónica del desarrollo, a pesar de que haya aumentado la consideración del aspecto ético del mismo. Algo sobre lo que venían insistiendo los ya clásicos defensores de una «ética del desarrollo» en sentido estricto³⁰, que desde los primeros momentos advirtieron graves anomalías: la pobreza y miseria masivas, la opulencia y el despilfarro de los ricos. Dos situaciones que persisten y que no han hecho más que agudizarse por la globalización de la pobreza y el «imperialismo del consumo»³¹. Hay que preguntarse si es el consumo «la vanguardia de la historia» o un nuevo problema socio-económico, que no sabemos resolver adecuadamente. ¿Podemos confiar en la «soberanía del consumidor»? ¿Es la «sociedad de consumo» realmente una buena sociedad? ¿Constituye una solución plenamente satisfactoria al problema económico tradicional de la escasez, compatible con la responsabilidad ecológica?³²

Con el fin de ofrecer una alternativa al modelo vigente, una concepción comprensiva del desarrollo plantea la cuestión de la «buena vida». Esto supone superar el enfoque economicista, mediante la introducción de nuevos indicadores o medidas del desarrollo que proporcionan otra forma de considerarlo (que no se reduce meramente al crecimiento económico medido por el PIB), en el que se da la prioridad a las necesidades básicas, a las condiciones reales de vida, y se tiene como horizonte la plena realización de las capacidades humanas³³.

Pero en este contexto no parece muy acertado el famoso término «desarrollo sostenible»³⁴, ya que para muchos no es más que un «oxymoron» o bien

³⁰ Por ejemplo, GOULET, D., *Ética del desarrollo*, Estela, Barcelona 1965; *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York 1971; «Desarrollo humano» en: *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia 2002, pp. 104-114; CROCKER, D., «Toward Development Ethics» in: *World Development*, n.º 19 (1991), 457-483; «Globalización y desarrollo humano» en: CONILL, J. y CROCKER, D., *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada 2003, pp. 75-98.

³¹ CROCKER, D. y LINDEN, T. (eds.), *Ethics of Consumption*, Rowman & Littlefield, Nueva York, Oxford, 1998; CORTINA, A., *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus 2002; MARTÍNEZ, D., *El enfoque de las capacidades de Amartya Sen aplicado a la ética del consumo infantil desde Juliet B. Schor y Adela Cortina*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2010.

³² CORTINA, A., *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus 2002.

³³ SEN, A., *Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona 2000; CONILL, J., *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid 2004.

³⁴ EKINS, P., «Sustainability first» in: EKINS, P. and MAX-NEEF, M. (eds.), *Real-life economics*, Routledge, London, New York, 1992; NAREDO, J.M. y VALERO, A. (dirs.), *Desarrollo económico y deterioro ecológico*, Madrid, Fundación Argentaria/Visor 1999; GOULET, D., «Authentic development: is it sustainable?», *op.cit.*; ENDERLE, G., «A Rich Concept of Wealth Creation Beyond Profit Maximization and Adding Value», *op.cit.*.

retórica neoliberal³⁵. Así que es preferible defender las propuestas en favor del desarrollo humano solidario, que contienen un verdadero impulso liberador, como la de las «necesidades humanas básicas»³⁶, el llamado «desarrollo a partir de la tradición»³⁷ y el «enfoque de las capacidades»³⁸. Contando con estos enfoques, una vía posible sería introducir nuevos indicadores cualitativamente significativos para la forma ecológica de vida de las personas.

La crítica del término «desarrollo sostenible» nos conduce a plantear problemas no sólo irresueltos hasta ahora, sino de muy difícil solución en el horizonte previsible³⁹. Porque la sostenibilidad requiere poner límites al consumo y al uso de recursos; y el desarrollo requiere crecimiento económico continuo. Por tanto, lo primero que se necesita es una redefinición de lo que significa «genuina riqueza» y «auténtico desarrollo»^{40 41}. Porque si se sigue pensando y operando como hasta ahora, con los presupuestos en los que nos apoyamos convencionalmente, no será posible un ethos ecológico que haga frente al productivismo y al consumismo vigentes.

Jean Tirole ha puesto de manifiesto las dificultades para lograr un cambio en los hábitos de consumo y un comportamiento ecológicamente responsable. Porque no bastan los pequeños gestos. Por ejemplo, en la cuestión del cambio climático, ha resaltado la necesidad de superar el egoísmo ante las generaciones futuras y el problema del parásito (*free rider*). Porque los beneficios de la atenuación del cambio climático son globales y a largo plazo, mientras que sus costos son locales e inmediatos. Por eso, cada país actúa en función de su propio interés y espera beneficiarse del esfuerzo de los demás. En economía, el cambio climático se presenta como un problema de bien común. A largo plazo, la mayoría de los países obtendría un beneficio. Sin embargo, los incentivos individuales son mínimos, porque las medidas que se toman por un país favorecen de momento a otros. Sabiendo además que la mayor parte de los beneficios de una política no favorece a los individuos que están en edad de

³⁵ NAREDO, J.M., «Sobre la “sostenibilidad” de los sistemas», en NAREDO, J. M. y VALERO, A. (dirs.), *Desarrollo económico y deterioro ecológico*, Fundación Argentria/Visor, Madrid 1999, pp. 57 ss.

³⁶ STREETEN, P. et alii, *First Things First. Meeting Basic Human Needs in Developing Countries*, Oxford University Press, 1981.

³⁷ GOULET, D., *Ética del desarrollo*, Estela, Barcelona 1965; *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York, 1971); «Desarrollo humano», en: *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, 2002, pp. 104-114.

³⁸ SEN, A., *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta 2000.

³⁹ LINARES, P., «El concepto de sostenibilidad: variables de un futuro sostenible», en: ALONSO, C. (ed.), *¿Es sostenible el mundo en que vivimos?*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, pp. 11-32.

⁴⁰ GOULET, D., «Authentic Development. Is It Sustainable?» in: PIRAGES, D. (ed.), *Building Sustainable Societies*, Armonk, NY/Londres, Sharpe 1996, pp. 185-205; Iguíñiz, J., *De la necesidad a las preferencias: los significados de la libertad*, CISEPA, Lima 2003.

⁴¹ GOULET, D., «Authentic development: is it sustainable?» in: *Development Ethics at Work*, op.cit., 2006, pp. 145-155; ENDERLE, G., «A Rich Concept of Wealth Creation Beyond Profit. Maximization and Adding Value» in: *Journal of Business Ethics*, n° 84 (2009), 281-295.

votar, sino a las generaciones futuras. Tirole pone un ejemplo, una analogía: Es como si usted tuviera la posibilidad de elegir entre consumir 100 euros hoy o ahorrar dicha suma, sabiendo que de ese ahorro le van a retener 99 euros para repartirlo entre unos desconocidos⁴².

Hay que preguntarse con realismo si va a ser posible cambiar los valores, los hábitos y las estructuras, que en nuestra frustrante visión del bienestar mediante el consumo impiden la resolución del problema ecológico; indagar cómo sería posible pasar de una economía basada en el consumo a una economía de la calidad de vida ecológica para todo el mundo. Pues pretender que no seamos esclavos de la mentalidad consumista en una sociedad dominada por tal mentalidad requiere cambiar nuestros hábitos y transformar las estructuras político-económicas desde el nuevo horizonte de sentido que aporta una economía ética con sentido ecológico y auténticamente liberador⁴³.

La desorientación —o perversión— de los modelos económicos prevalentes proviene en gran medida de una confusión entre lo que son las necesidades, los deseos y/o las preferencias. El problema básico para enfocar adecuadamente el desarrollo humano consiste en saber si la economía está dirigida a satisfacer las preferencias (aquello que hace agradable la vida de algunos) o a satisfacer las necesidades (aquello que hace posible la vida ecológica). Porque «las preferencias de unos pueden llevar [están llevando] a la muerte de otros»⁴⁴.

ÉTICA UNIVERSAL DE LA RESPONSABILIDAD SOLIDARIA PARA UN ETHOS ECOLÓGICO

¿Ethos ecológico en la era de la ciencia y de la técnica?

Desde hace tiempo vivimos una «paradójica situación». Quien reflexione sobre la relación entre ciencia, técnica y ética en la moderna sociedad industrial se enfrenta a una paradoja. Por una parte, se necesita una ética universal (obligatoria para la sociedad humana en su totalidad), debido a las consecuencias tecnológicas de la ciencia en una civilización unificada a nivel planetario; pero, por otra parte, nunca ha parecido tan difícil fundamentar racionalmente una ética universal, debido a las dificultades de establecer una validez intersubjetiva que no esté prejuzgada por la ciencia y la técnica, es decir, por su idea científicista y tecnicista de una «objetividad» normativamente neutral o no-valorativa⁴⁵.

⁴² TIROLE, J., *La economía del bien común*, Taurus, Madrid 2017, p. 223.

⁴³ IGUÍÑIZ, J., *Desarrollo, libertad y liberación en A. Sen y G. Gutiérrez*, CEP, Lima 2002.

⁴⁴ IGUÍÑIZ, J., *De la necesidad a las preferencias: los significados de la libertad*, CISEPA, Lima 2003.

⁴⁵ APEL, K.-O., «El a priori de la comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», *La transformación de la filosofía*, II, Taurus, Madrid 1985, pp. 341-413; «First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik, en: *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin 2017, pp. 226-254.

Ahora bien, los resultados de la ciencia y de la técnica representan un desafío moral para la humanidad. La civilización científico-técnica ha confrontado a todos los pueblos y culturas con «una problemática ética común», sin prestar atención a las tradiciones morales y culturales de cada grupo. Nos encontramos emplazados en la práctica frente a la tarea de «asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de nuestras acciones a escala planetaria»⁴⁶. En esta situación urge lograr una validez intersubjetiva de las normas y de los argumentos, que rebasa la objetividad científica y la factibilidad técnica. Porque la objetividad misma de la ciencia con pretensión de ser axiológicamente neutral presupone la validez intersubjetiva de normas morales⁴⁷.

Podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales, como argumentos virtuales; y en la norma fundamental, referente al reconocimiento recíproco de los interlocutores, está virtualmente implícita la norma fundamental del «reconocimiento» de todos los hombres como «personas», en sentido hegeliano. Dicho de otro modo: «todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión». Por tanto, no es el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino «esta exigencia de reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica, la que justifica incluso el discurso sobre la “ética de la lógica”»⁴⁸.

Con su ética universalista de la responsabilidad solidaria, Apel está proponiendo una «macroética planetaria»⁴⁹, sin la cual no es posible un ethos ecológico en un mundo marcado por las tecnociencias, porque sin responsabilidad solidaria por las acciones colectivas de la humanidad no hay manera de orientar con la perspectiva ética adecuada la vida moderna, dado el creciente poder dominador de las nuevas tecnologías.

Por otra vía complementaria Hans Jonas instaura como arquetipo de la responsabilidad moral la responsabilidad por el recién nacido o por el niño, partiendo del hecho de un deber natural de responsabilidad: «En la moral tradicional encontramos *un* caso [...] de una responsabilidad y un deber elementales *no recíprocos*, que se reconocen y practican espontáneamente: la responsabilidad y el deber para con los *hijos* que hemos engendrado y que perecerían sin los cuidados que a continuación precisan»⁵⁰.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 344.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 360.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 380-381.

⁴⁹ APEL, K.-O., «The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility"» in: *Man and World* 20 (1987) 3-40.

⁵⁰ JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Círculo de lectores, Barcelona 1994, p. 83.

Se trata de un deber natural que no se funda en la reciprocidad como tal: «Es éste el único comportamiento totalmente altruista procurado por la *naturaleza*; de hecho el origen de la idea de responsabilidad *no* es la relación entre adultos autónomos (la cual es origen de la idea de los derechos y deberes recíprocos), sino esta relación —consustancial al hecho biológico de la procreación— con la *prole* necesitada de protección». «Éste es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros...»⁵¹.

La responsabilidad moral, tal como expone Jonas, se funda en la fragilidad y vulnerabilidad, y se activa por el temor de lo que vaya a suceder si no nos ocupamos del desvalido, lo cual impele a cuidar de lo vulnerable. Por esta vía se amplía la responsabilidad moral hasta donde llegue nuestro poder, más allá de la reciprocidad y del intercambio. Esta ampliación tiene, entre otras, la virtualidad de ampliar la perspectiva de la responsabilidad moral hacia el futuro. Pues el sujeto moral no es responsable solamente de los actos cometidos en el pasado, sino también de los efectos potencialmente perjudiciales de su acción. Con lo que esta perspectiva de futuro implica una actitud de precaución⁵².

Esta responsabilidad aparece como *llamada*, que arraiga en una pasividad primera, previa al sujeto, que en el orden ecológico sería la condición de su apertura a la naturaleza. Lo que caracteriza la llamada es que el sujeto no tiene la iniciativa. La llamada se apodera de uno movilizándolo. Al parecer, hay quienes trasponen el enfoque de Levinas al ámbito ecológico concibiendo la responsabilidad como una asignación que no procede de la voluntad del sujeto, sino «de fuera de mi libertad»⁵³. No soy yo el que elijo ser responsable, sino que me veo investido de una responsabilidad ante la naturaleza. Se introduce así una nueva heteronomía, ahora en virtud de las exigencias ecológicas. La facticidad de la fragilidad y vulnerabilidad interpela.

Esta nueva sensibilidad hacia la naturaleza ha de conectarse con una perspectiva ética universalista para orientar debidamente los procesos de la globalización y hacer frente a los nuevos problemas de orden planetario. Se trata de una ética universal, capaz de proporcionar un marco axiológico y normativo a la política y economía internacionales, a las inmensas potencialidades de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. De ahí que se haya resaltado cada vez más la «necesidad de una ética universal como una macroética planetaria de corresponsabilidad en la era de la ciencia y de la tecnología»⁵⁴.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 83.

⁵² ROMEO CASABONA, C.M. (ed.), *Principio de precaución, Biotecnología y Derecho*, Cátedra Interuniversitaria Fundación BBVA, Bilbao-Granada 2004.

⁵³ LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 54.

⁵⁴ APEL, K.-O., «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» en: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985, vol. II, pp. 341-413; «Globalización y necesidad de una ética universal» en: *Debats*, 66 (1999) 49-67; CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986; también JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona 1995.

Pero igual que se ha afirmado que «la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera»⁵⁵, lo mismo cabría decir de la justicia ecológica. Las exigencias planetarias de «más justicia global» están reclamando nuevos «acuerdos que se puedan alcanzar a través de la discusión pública»⁵⁶, a pesar de las enormes divergencias y la imposibilidad de establecer instituciones como un gobierno mundial para la sociedad global⁵⁷. La justicia global y ecológica exige rebasar el particularismo de las comunidades locales, abrir los «ojos de la humanidad», tomar conciencia de cómo pueden afectar nuestras acciones a la vida de los demás y a la naturaleza, y abrir un espacio para la razón pública universal.

En definitiva, el ethos ecológico hay que situarlo en relación con la elección de un proyecto de vida, con lo que deseamos ser⁵⁸. Para llevarlo a cabo hay que contar con las tecnociencias, pero éstas son incapaces de determinar el contenido de la vida, por mucho que ocupen cada vez más la vida entera. Vivimos en un medio técnico y la técnica nos conduce a la cuestión del poder, que domina el pensamiento y la acción⁵⁹. Por eso Ellul propone la ética del no-poder, la renuncia voluntaria al poder: no hacer todo lo que somos capaces de hacer, sino practicar la humildad como «opción fundamental»⁶⁰. El ethos ecológico ha de incorporar esta opción fundamental por la autolimitación, como expresión de la libertad, para liberarse del imperativo tecnológico y del cortoplacismo en una sociedad marcada por la aceleración tecnológica, social y cultural, que acaba generando una nueva forma de alienación del ser humano⁶¹.

¿Biocentrismo y ecocentrismo?

En último término, hay que preguntarse si el ethos ecológico es necesariamente anti-anropocéntrico y, por tanto, implica un compromiso con el biocentrismo y el ecocentrismo, o bien cabe una responsabilidad ecológica sin necesidad de adoptar tales actitudes transvaloradoras de los valores humanistas.

⁵⁵ NAGEL, Th., «The Problem of Global Justice» in: *Philosophy and Public Affairs*, 33/2 (2005) 115.

⁵⁶ SEN, A., *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid 2010, pp. 57 y 58.

⁵⁷ Ibid., p. 100, remitiendo a POGGE, Th. (ed.), *Global Justice*, Blackwell, Oxford 2001.

⁵⁸ FLORENSA, A. y SOLS, J., «La brújula antropológica», en: ALONSO, C. (ed.), *op. cit.* pp. 161-179.

⁵⁹ ELLUL, J., «The Power of Technique and the Ethics of Non-Power» in: WOODWARD, K. (ed.), *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Madison, Coda Press 1980 (citado por Albert Florensa y José Sols, *op. cit.*, p. 178); MITCHAM, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona 1989.

⁶⁰ ELLUL, J., «Recherche pour une éthique dans une société technicienne» en: *Ethique et Technique*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Université Libre de Bruxelles 1983 (citado por Albert Florensa y José Sols, *op. cit.*, p. 178).

⁶¹ ROSA, H., *Alienación y aceleración*, Katz, Buenos Aires 2016 (un autor muy citado por Albert Florensa en las reuniones del Proyecto de investigación: «La condición humana ante los retos de la Ecología» de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas).

Porque ya no es la «bioesfera» el medio en que realmente vivimos, nos movemos y existimos, sino que hoy en día vivimos sumergidos en una infoesfera⁶². La conciencia ecológica actual debería tener en cuenta esta nueva situación ante los problemas de orden planetario.

Asimismo hay que preguntarse también por las fuentes de las que se alimenta la actitud ecológica, si de una explícita o implícita mística, una religiosidad cósmica⁶³, de un cierto primitivismo, o si requiere una «revolución metafísica o moral»⁶⁴. Si la nueva relación ecológica del hombre con su entorno implica aceptar la «Ética de la Tierra», al estilo de Aldo Leopold, o la «Ecología profunda»; si hay que ampliar la comunidad moral a la «comunidad biótica» del planeta. Pues, igual que ha habido que pasar del Yo al Nosotros, ¿se exige ahora pasar del Yo y el Nosotros al Universo? ¿Se requiere la conversión al biocentrismo abandonando el antropocentrismo y el humanismo?

Si se sustituye la posición humanista por la biocéntrica y ecocéntrica, se está cambiando la jerarquía axiológica. Pero entonces se está presuponiendo que el valor está inscrito en la naturaleza (el bien en el ser)⁶⁵, olvidando que toda valoración es un producto socio-cultural, una interpretación, como señalaron tanto Nietzsche como Ortega y Gasset.

Hay diversas formas de estar en el mundo (en la tierra, en la naturaleza, en la realidad), pero es imposible eludir cierto antropocentrismo, de ahí que se haya propuesto en ocasiones un antropocentrismo «ecológico». Las distintas formas de estar en el mundo implican diferentes actitudes y perspectivas, pero en cualquier caso suponen un antropomediacionismo.

Lo determinante en el problema ecológico consiste en la jerarquía de valores que hay que establecer entre los biocéntricos y los humanistas. Y si se quieren determinar los posibles intereses o bienes comunes a lo humano y lo no-humano, no hay más remedio que pasar a través de los humanos. La mediación humana es ineludible. Por tanto, la cuestión del ethos y del estilo de vida constituye una facticidad irrebachable.

El paso decisivo es poner en cuestión el estilo de vida que es predominante en la civilización y cultura actuales, que está basado en diversas formas de utilitarismo, incluso cuando se defiende la «sostenibilidad». Pues ésta no ha de confundirse con —ni es equiparable a— la justicia social⁶⁶, tampoco a la presunta justicia ecológica.

Situar la cuestión ecológica en el orden del ethos implica revisar la noción de comunicación, incluso en la racionalidad comunicativa, situándola en el nivel experiencial —y no meramente en el lógico-pragmático de la argumentación—

⁶² LYNCH, J., «El control de la Infoesfera» en: *Diálogo filosófico*, 87 (2013) 611-643.

⁶³ MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Barcelona, Espasa Calpe 2006.

⁶⁴ PASSMORE, J., *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions*, 1974 (trad. española, 1978) [citado por Nicolás M. Sosa].

⁶⁵ SAMBAGA, F.B., *Responsabilidad ontológica y ecoética*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2018 (dirigida por Ana Andaluz).

⁶⁶ CORTINA, A., «Lo sostenible no siempre es lo justo» en: *El País*, 17 de octubre de 2014.

mediante su radicación hermenéutica y cordial⁶⁷. La comunicación es primordialmente una experiencia de interrelación, que ha de abrirse a la interdependencia global y más en un mundo en que el medio es ya no sólo la biosfera sino la tecno e infoesfera. De hecho, ha habido intentos de ampliar la racionalidad comunicativa también al ámbito natural⁶⁸.

La comunicación se lleva a cabo en un medio en que la naturaleza no ha desaparecido, sino que sigue siendo una condición vital. Por tanto aparecen intereses compartidos y nuevos afectados en la naturaleza, que la razón comunicativa debería tener en cuenta como parte de una comunidad de comunicación ampliada, de tal manera que desde ella cabe impulsar un ethos ecológico. Se amplía el horizonte de la experiencia humana y consiguientemente el ámbito de los valores y del sentido vital, ofreciendo nuevas perspectivas de lo que significa una vida buena.

Universidad de Valencia
Jesus.Conill@uv.es

JESÚS CONILL

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

⁶⁷ CORTINA, A., *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo 2007; CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid 2006.

⁶⁸ ALFORD, F., *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*, Gainesville, University Press of Florida 1975; DRYKEK, J., «Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere» in: *Environmental Ethics*, 12(1990) 195-210 (citados por Nicolás M. Sosa).