



# ÉTICA ECOLOGISTA PARA UNA SOCIEDAD SIN MORAL: SOBRE LA RELACIÓN CONFLICTIVA ENTRE EL ECOLOGISMO Y EL LIBERALISMO CONTRACTUALISTA

## ECOLOGICAL ETHICS FOR A SOCIETY WITHOUT MORALE: REGARDING THE CONFLICTIVE RELATIONSHIP BETWEEN ECOLOGY AND CONTRACTUAL LIBERALISM

LUIS GALANES

*Universidad de Puerto Rico*

lgalanes@cayey.upr.edu

### RESUMEN

En este trabajo se examina tanto el estado actual de los intentos por desarrollar una ética ecológica (es decir, una ética para regular las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza) como el estado actual de los intentos por desarrollar una ética social (es decir, una ética para regular las relaciones entre unos seres humanos y otros), en un intento por mostrar el estado de crisis en el que se encuentran ambos intentos. Basándose en este examen, el autor asume una postura crítica hacia los intentos por desarrollar una ética ecológica tomando como modelo para ello unas éticas sociales, y en particular en éticas sociales desarrolladas sobre principios liberales contractualistas, pero sin reparar en el hecho de que estas éticas sociales se encuentran en bancarrota. El autor se muestra particularmente crítico de las propuestas de «antropocentrismo sabio» defendida por, entre otros, Nicolas Sosa.

### ABSTRACT

This essay examines the current attempts to develop both an ecological ethics (that is, an ethics that regulates the relationship between humans and nature) and a social ethics (that is, an ethics that regulates the relationship between humans themselves), in an effort to show the state of crisis that characterizes such attempts. The author assumes a critical posture towards a development of ecological ethics that take social ethics as model—particularly social ethics based on liberal contractual principles but without taking into account the state of bankruptcy in which these social ethics find themselves at the present. The author is particularly critical of the idea of a «wise anthropocentrism» put forward by authors such as Nicolas Sosa.

PALABRAS CLAVE: ética, ética ecológica, ética social, liberalismo, contrato social

KEYWORDS: ethics, ecological ethics, social ethics, liberalism, social contract.



#### INTRODUCCIÓN

En las postrimerías del siglo XXI, a más de tres décadas de los primeros informes del Club de Roma y una década de la Cumbre de Río, son ya varias las voces que advierten sobre los limitados logros que en la práctica se han alcanzado como resultado de estos acuerdos. Algunos, como Aledo (2004) y Sosa (2001), no vacilan en calificar dichos acuerdos como «fracaso». Resulta interesante que, al así hacerlo, estos autores describan ese fracaso como uno de dimensiones principalmente éticas. Sobre este particular, apunta Aledo:

*El proyecto de ecologizar el mundo pretendía, sin muchas veces explicitarlo, construir una nueva morfología social que partía de una nueva relación entre sociedad y medio ambiente, entre naturaleza y cultura. Este nuevo vínculo debería establecerse sobre unos nuevos principios morales, un nuevo corpus normativo. Las profundas deficiencias existentes entre las variadas propuestas ecotópicas, dadas sus distintas fuentes ideológicas, impidieron la construcción de una ética común, de unos principios morales consensuados y universales, que sirviesen de parámetro relacional y regulador del ser humano en y con la naturaleza. (Aledo 2004: 33;)*

Sosa, por su parte, argumenta:

*Lo paradójico del tiempo presente es que la necesaria reflexión acerca del modelo de desarrollo ha concluido en la urgencia de abordar un desarrollo «sostenible», pero tal hallazgo no ha corrido paralelo a un cambio cultural y ético... [N]o sólo no se ha producido la modificación real del rumbo del desarrollo, sino que tampoco se han generado las nuevas convicciones morales que habrían de impulsar – desde los individuos y las colectividades – aquella modificación. (Sosa 2001: 53;)*

Estos comentarios de Aledo y Sosa remiten de manera inconfundible a un discurso más amplio, y que va más allá del ámbito ecologista, sobre la crisis moral de las sociedades contemporáneas, y sobre la crisis de la ética misma en tanto que disciplina filosófica. En este trabajo, por tanto, intentaremos mostrar las formas complejas de relación que existen entre estos dos ámbitos: por un lado, los esfuerzos por desarrollar una ética humana/social (es decir, una serie de principios que sirvan para regular las relaciones entre unos seres humanos y otros) y, por otro lado, los esfuerzos por desarrollar una ética ecológica (es decir, una serie de principios que sirvan para regular las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza). El intento asume de partida que una comprensión cabal (dentro de los límites que un trabajo de este tipo permite) de esta relación, y en particular de las dimensiones problemáticas de esta relación, puede ayudarnos a alcanzar una comprensión más profunda no sólo del fracaso que caracteriza a los intentos por desarrollar una ética ecológica filosóficamente fundamentada, sino también del fracaso del ecologismo en tanto que movimiento social.



LUIS GALANES

DEBATES EN TORNO AL ESTADO DE LA ÉTICA

Si todos los esfuerzos por construir una ética ecológica han terminado en fracaso, los esfuerzos por construir una ética social no han producido resultados más esperanzadores. No es de sorprender, por tanto, que una de las propuestas más importantes de la filosofía moral contemporánea – la de Alasdair MacIntyre (1986 [1981]) – se constituya como un llamado a abandonar todo discurso sobre las virtudes. Al hacer esto, MacIntyre constata no sólo el fracaso de todo intento a lo largo de la historia de la filosofía de construir una ética acabada y definitiva – es decir, una serie de principios del comportamiento ahistóricos y universales, validos a través del tiempo y del espacio, para todas las épocas y todas las sociedades históricas –, sino también la imposibilidad de que un proyecto de este tipo algún día pueda llegar a feliz término.

Al hablar del «discurso sobre las virtudes», MacIntyre hace referencia a un discurso que comienza en la antigua Grecia, principalmente con Aristóteles, y donde la posibilidad de construir una ética social estaba estrechamente ligada a la idea de unas virtudes humanas transcendentales. Para los griegos, la virtud era aquella cualidad que cada cosa debía tener para cumplir de forma satisfactoria con el *fin* (*télos*) al que estaba destinada. Así, a cada «cosa» le correspondía una virtud propia, y podíamos hablar de la virtud de un esclavo como diferente a la de una mujer, un joven, un atleta, o un caballo de carrera. La *areté* (virtud) y el *télos* (finalidad) estaban estrechamente ligados en la medida en que era éste el que en última instancia determinaba aquélla.

En el caso de los humanos, Aristóteles define su *télos* como «la felicidad». Además, y dado que para Aristóteles la felicidad humana no podía ser concebida como un proyecto individual, sino más bien supeditado a la necesidad humana de vivir en sociedad, Aristóteles establece los principios de conducta que conducen a la felicidad como aquellos que dictaban y estaban contenidos en las leyes de la *polis*.

En cualquier caso, Aristóteles se confrontará con una interrogante, a saber: ¿cómo y por qué los sujetos humanos estarán dispuestos a someterse sin resistencia a las leyes de la *polis*? Para resolver esta interrogante, Aristóteles se verá obligado a desarrollar una biología metafísica en la cual los seres humanos aparecen como dotados de una disposición natural hacia la felicidad, el bien común, y la vida buena y, por consiguiente, a someterse de forma automática a esas leyes. Se trataba de una solución al interrogante que quizás fuera adecuada para explicar la realidad social de la Grecia antigua, pero propensa a convertirse en irrelevante cuando se aplica a contextos sociales más conflictivos. Y, de hecho, fueron los eventos políticos de la Edad Media los que pusieron en evidencia las insuficiencias de la ética aristotélica.

Los filósofos medievales, por tanto, se vieron obligados a desarrollar un discurso sobre las virtudes diferente al de Aristóteles, y en el cual la «obediencia» a las leyes jugará un papel central. En este caso, los sujetos se someterán a las leyes no en tanto que meramente leyes de la *polis*, sino en tanto que leyes divinas, dictadas por Dios. De esta suerte, los sujetos estarían (hipotéticamente) dispuestos a «obedecer» esas leyes no por inclinación natural (como era en la ética aristotélica),

sino porque reconocían la procedencia divina de las mismas. Se trataba, por tanto, de sustituir un modelo *teleológico* por uno *teológico*, pero que en última instancia descansaba sobre presupuestos igual de metafísicos y trascendentales que los presupuestos sobre los que descansaba la ética aristotélica.

En cualquier caso, el destino que sufrió esta ética medieval no fue diferente al que sufrió la ética antigua. De la misma manera que la realidad social y política de la Edad Media se encargó de evidenciar las insuficiencias del modelo aristotélico, las realidades sociales y políticas de la época moderna se ocuparon de evidenciar las insuficiencias del modelo medieval. La creciente secularización de la sociedad, junto con «la muerte de Dios» proclamada por Nietzsche, servirían para poner en descrédito toda pretensión de una ética basada en principios teológicos, y demandar de la filosofía un nuevo modelo que garantizara la unidad armónica de la sociedad.

En la época moderna, serán principalmente pensadores de tendencia liberal los que asumirán esa tarea. Los esfuerzos tempranos de Hume y Kant en esta dirección son bien conocidos, pero han sido principalmente las filosofías liberales basadas en teorías contractualistas, y en la idea de derechos liberales humanos, las que han dominado el debate ético-filosófico en periodos más recientes. La idea contemporánea de derechos humanos, por ejemplo, descansa sobre ese principio; y la formulación de John Rawls (1971) continúa siendo, hasta nuestros días, el intento más logrado de fundamentar una ética sobre principios liberales.

Rawls argumenta que seres racionales son capaces de ponerse de acuerdo sobre los principios que deben existir en una sociedad que podamos llamar «justa», pero se confrontará con la misma interrogante que se confrontara Aristóteles en su ética: ¿cómo y por qué los sujetos estarán dispuestos a someterse sin resistencia a esos principios? Para resolver esta interrogante, Rawls recurrirá no sólo a la idea de un contrato social, sino que además introducirá un elemento adicional, al que él denomina «el velo de la ignorancia» (*veil of ignorance*), que se encargará de explicar las condiciones de racionalidad que determinarían las elecciones sobre principios que los sujetos tomen en el acto que fundaría el contrato. A este acto fundacional Rawls lo llama «posición original» (*original position*, «OP» por sus siglas en inglés). El principio del «velo de la ignorancia» es simple: a la hora de elegir (en la OP), los sujetos no podrán saber qué papel les tocará ocupar en la sociedad que elijan. Si, por ejemplo, los sujetos deciden que una sociedad en la que pueda existir la esclavitud es una sociedad justa, éstos no sabrán que posición ocuparán – amos o esclavos – en esa sociedad. Bajo estas condiciones, argumenta Rawls, ningún ser racional elegiría una sociedad en la que la esclavitud estuviera permitida.

Los principios o leyes sociales que resulten de este contrato social, cabe aclarar, no tienen necesariamente que descansar sobre presupuestos trascendentales, o incluso analíticos – aunque algunos pensadores liberales sí han intentado fundamentar la universalidad de estos principios sobre estas bases. Pero los así llamados liberales pragmáticos (*pragmatist libertarians*), como Rawls, argumentan que lo único que es necesario para que estos principios y leyes adquieran validez universal es que los sujetos se suscriban a ellos y los acepten



LUIS GALANES

como validos en la OP. No es necesario, por tanto, desarrollar una teoría sobre la naturaleza humana para que esos principios adquieran validez.

En cualquier caso, el problema con este tipo de formulación, como apunta MacIntyre, es que «*nosotros no estamos nunca detrás de ese velo de la ignorancia*». (MacIntyre 1986[1981]: 249; énfasis de MacIntyre)<sup>1</sup>. O lo que es lo mismo, sabemos de qué posición social partimos. La pretensión de que sí podemos estar detrás del velo de la ignorancia ha llevado a la filosofía liberal a desarrollar, con el legítimo fin de proteger las libertades de los individuos frente a posibles abusos por parte del estado, una lista de derechos humanos que presumiblemente pertenecen a todos los individuos (sea ya por naturaleza, o como resultado de un acuerdo pragmático), pero que, como apunta MacIntyre, en realidad «no existen».

*Esos derechos [humanos] no existen, y la creencia en ellos es idéntica a la creencia en brujas y en unicornios. La mejor razón a la que podemos aludir para declarar de forma tan descarada que esos derechos no existen es precisamente del mismo tipo que la mejor razón a la que podemos aludir para declarar que las brujas no existen y la mejor razón a la que podemos aludir para declarar que los unicornios no existen: todo intento de proveer buenas razones para creer que esos derechos existen ha fracasado... En la declaración de derechos humanos de las Naciones Unidas de 1949, lo que desde esa fecha se ha convertido en práctica normal de las NN.UU. - de no ofrecer absolutamente ningún tipo de buenos argumentos para ninguna afirmación - se sigue con extremo rigor. Y el último defensor de esos derechos, Ronald Dworkin (Taking Rights Seriously, 1976) concede que la existencia de esos derechos no puede ser demostrada, pero observa sobre este punto simplemente que no se sigue del hecho de que una aseveración no pueda ser demostrada que ésta no sea cierta. Lo que es cierto, pero que igualmente podría ser utilizado [como argumento] para defender reclamos [en favor de la existencia] de unicornios y brujas. (MacIntyre 1986[1981]: 69-70)<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «*we are never under such veil of ignorance.*» (MacIntyre 1986 [1981]: 249)

<sup>2</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «*there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns. The best reason for asserting so bluntly that there are no such rights is indeed of precisely the same type as the best reason which we possess for asserting that there are no witches and the best reason which we possess for asserting that there are no unicorns: every attempt to give good reasons for believing that there are such rights has failed... In the United Nations declaration on human rights of 1949 what has since become the normal UN practice of not giving good reasons for any assertion whatsoever is followed with great rigor. And the latest defender of such rights, Ronald Dworkin (Taking Rights Seriously, 1976) concedes that the existence of such rights cannot be demonstrated, but remarks on this point simply that it does not follow from the fact that a statement cannot be demonstrated that it is not true. Which is true, but could equally be used to defend claims about unicorns and witches.*» (MacIntyre 1986 [1981]: 69-70)



Estas expresiones ejemplifican, a modo de desenlace, el estado del debate ético-filosófico en la época contemporánea: todos los intentos de construir una ética acabada y definitiva a lo largo de la historia de la filosofía han fracasado, y nadie cree en la existencia de profetas capaces de nombrar los principios morales por los que deben regirse los sujetos en esta sociedad. Resulta imposible asumir un papel privilegiado desde el que se pueda defender la superioridad o invulnerabilidad de un sistema ético sobre otro. Este es el estado de las cosas. Por tanto, como propone MacIntyre, lo único que resta es reconocer que la idea de la ética como discurso posible ha llegado a su fin.

Ahora bien, al proclamar el fin de la ética, MacIntyre no quiere decir que no existan modelos éticos. Los seres humanos necesitan principios éticos que guíen sus actos en momentos puntuales de sus vidas, y desarrollan esos principios colectivamente. Todas las sociedades, en todas las épocas históricas, han desarrollado de manera espontánea e irreflexiva sus propios sistemas éticos. Por tanto, el argumento que intenta adelantar MacIntyre es que una Ética, en tanto que modelo filosófico definido, acabado, y ahistórico, es un imposible. Pero *las éticas* no.

*El objeto de estudio de la filosofía moral... no puede ser hallado en ningún lugar excepto incorporadas en las vidas históricas de grupos sociales particulares y, por tanto, poseyendo características de una existencia histórica... Una moralidad que no sea la moralidad de una sociedad particular no se puede hallar en ningún lugar. Existe la moralidad de los atenienses del siglo cuarto, existen las moralidades de los europeos occidentales del siglo trece, son numerosas las moralidades de este tipo, pero dónde alguna vez ha existido o existe una moralidad como tal (morality as such)? (MacIntyre 1986[1981]: 265-266);<sup>3</sup>*

Es posible, por tanto, hablar de la ética particular del mundo occidental de finales del siglo XX y principios de XXI, o de las así llamadas sociedades de consumo del capitalismo tardío. Los que así lo han hecho - calificándola a veces como «ética liberal individualista», otras veces como «ética del mercado», y así por el estilo – en su mayoría lo han hecho con el objetivo de someter esa ética a una crítica.

En tanto que liberal, esta ética está basada en la idea de que los individuos poseen unas libertades básicas, las cuales le deben estar garantizadas en forma de derechos. A nivel individual, este sistema ético no presenta mayores problemas, pues el sistema permite a los individuos hacer elecciones libremente en aquellos

<sup>3</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «the subject matters of moral philosophy... are nowhere to be found except as embodied in the historical lives of particular social groups and so possessing characteristics of historical existence... Morality which is no particular society's morality is to be found nowhere. There was the-morality-of-fourth-century-Athens, there were the-moralities-of-thirteenth-century-Western-Europe, there are numerous such moralities, but where ever was or is *morality as such?*» (MacIntyre 1986 [1981]: 265-266)



LUIS GALANES

ámbitos de su vida que remiten a su esfera privada. Si formulásemos este principio en términos aristotélicos, podríamos decir que cada individuo es libre de perseguir su «felicidad» de la manera que considere más conveniente. A nivel individual, por tanto, todo es lícito, siempre que no interfiera con las libertades de los demás.

A nivel colectivo, sin embargo, la situación se complica, pues es indispensable establecer ideales de «felicidad» colectiva y de «justicia» que regulen los comportamientos de los individuos más allá de su esfera privada. La pregunta es: ¿a qué tipo de sociedad debemos aspirar? ¿Qué tipo de sociedad debe constituirse como nuestro *télos*? ¿Qué tipo de sociedad deseamos adoptar como modelo a seguir? El sistema democrático, en parte, resuelve este problema de forma pragmática: permite, por un lado, que los sujetos tomen decisiones específicas en torno a estas preguntas en momentos puntuales. Además, permite que esas decisiones se sometan a corrección, sobre la marcha, y que se altere el rumbo previamente acordado. La democracia es, en otras palabras, un sistema que toma conciencia de que ningún sistema político/económico es perfecto, y que todo debe estar sujeto a cambios indefinidamente.

Se esconde, sin embargo, un peligro detrás de la idea de que el sistema democrático, en solitario, es capaz de resolver el problema de la felicidad colectiva, a saber: que la ética democrática-liberal degenera en ética del mercado. Es decir, que los sujetos releguen las decisiones sobre el tipo de reglas que deber regir la esfera pública al mercado, de tal suerte que las decisiones de los sujetos se concretizan no a la hora de ejercer el voto (o cualquier otro tipo de activismo político y social), sino a la hora de elegir qué bienes o servicios consumir.

Es en estos términos que autores como Daniel Bell y Zygmund Bauman critican los sistemas éticos de las sociedades capitalistas contemporáneas, pues para estos autores dicho peligro se ha convertido en realidad. Según ellos, las responsabilidades ciudadanas y las prácticas de compromiso democrático han sido subvertidas por las libertades otorgadas a los ciudadanos en el ámbito del consumo. Los valores éticos propios de estas sociedades de consumo - indistintamente calificados como «estéticos», «hedonistas», «post-ideológicos», «individualistas», «bohemios», etc. -, apuntan a la llegada de, por utilizar la caracterización de Stevenson, una cultura «guiada más por la estética que por la ética», donde «el *jouissance* del consumismo contemporáneo... subvierte la fibra moral de las comunidades», donde «se fomentan identidades incapaces de atender asuntos relacionados con la justicia», y donde «las prácticas de compromiso democrático han sido reemplazadas por las visitas a los centros comerciales, por el *zapping* de canales en la televisión, y por la cultura de interacción fría que provee la Web». (Stevenson 2002: 306, 307)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Traducido del inglés. Los textos originales leen como sigue: «guided by aesthetics rather than ethics»; «the *jouissance* of contemporary consumption... undermines the moral fabric of the community»; «foster identities that are no longer capable of raising questions related to justice» (Stevenson 2002: 307); «that practices of democratic engagement have been replaced by visits to shopping malls, channel hopping and the culture of cool interactivity to be found on the web.» (Stevenson 2002: 306)



Otros, no conformes con una mera crítica al sistema en su estado actual, han desarrollado proyecciones fatalistas sobre el futuro de la humanidad, de continuar en este rumbo. Las reflexiones sobre este asunto hechas por el economista de tendencia neoliberal Francis Fukuyama, y por el filósofo francés Dany-Robert Dufour, han venido a ejemplificar las posturas más extremas de esta línea de pensamiento en los últimos años. Fukuyama, quien en 1989 (después de la caída del muro de Berlín y de la Cortina de Hierro) proclamara el «fin de la historia», reconocerá una década después la insuficiencia de su tesis original, y dejará de hablar del «fin de la historia» para hablar del «fin del hombre» (entiéndase «fin del ser humano»). En un ensayo titulado «Pensando sobre el fin de la historia diez años después» (1999), Fukuyama justifica este giro en su pensamiento en los siguientes términos: «La Historia no puede terminar mientras las ciencias naturales contemporáneas no estén agotadas. Y estamos en vísperas de nuevos descubrimientos científicos, que por su esencia misma abolirán la humanidad en tanto tal.» La referencia a «la abolición de la humanidad» (es decir, al «fin del hombre») surge, según Fukuyama, como consecuencia de los avances en biotecnología, como evidenciará el título de su libro de publicación posterior: *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* (2003).

Al argumentar así, Fukuyama se hace eco de una serie de pensadores, entre los cuales destaca el filósofo francés Dany-Robert Dufour (autor del polémico libro *L'art de réduire les têtes* o *El arte de reducir cabezas*), quienes intentan documentar los momentos iniciales de la transformación del capitalismo neoliberal (que en 1989 representaba para Fukuyama el «fin de la historia») en *anarco-capitalismo*. Tanto en Dufour como en Fukuyama la relación entre el desarrollo de la biotecnología y el surgimiento del anarco-capitalismo es fundamental: se trata, en última instancia, del desarrollo de un «nuevo hombre», construido mediante auto-manipulaciones biotecnológicas, que estará liberado de los principios éticos y morales de la sociedad, y que eventualmente conllevará el fin del hombre y de la humanidad *tal como ahora los conocemos*.

En su *El hombre modificado por el neoliberalismo: de la reducción de cabezas a la transformación de los cuerpos* (2005), Dufour argumenta que «el anarco-capitalismo ha dado crédito a la idea según la cual dotarse de leyes es algo cruel, que confina al hombre a una especie de masoquismo insoportable». (2005: 17) Partiendo de este entendimiento, el anarco-capitalismo hecha mano de los avances en la biotecnología para crear un hombre nuevo, liberado de las leyes de la cultura y de la moral humana (liberado, cabría decir, de la cárcel de la cultura), y cuya «cabeza» ha sido (o será) «reducida» para regirse por una ética determinada exclusivamente por la técnica. Este hombre nuevo está, argumenta Dufour, lejos de adecuarse a la definición antropológica/humanista clásica del ser humano, a saber: un sujeto que, a diferencia del resto de los miembros del mundo animal, carece de un sistema instintivo de leyes que regulen su comportamiento, y que por esa razón se ve obligado a recurrir a unas leyes de comportamientos que se da a sí mismo, mediante la cultura, para satisfacer esa carencia. La libertad de este nuevo sujeto, argumenta Dufour, está lejos de ser entendida en los términos en que la entendían Rousseau o Kant, para quienes la verdadera libertad del ser





LUIS GALANES

humano no consistía en otra cosa que el librarse de un comportamiento determinado por instintos animales mediante la obediencia a leyes que el sujeto se da a sí mismo. En el anarco-capitalismo, por el contrario, la libertad del ser humano es entendida como libertad de las cadenas de la cultura y la moral humana, o como algo que se alcanza sólo mediante el «quebrantamiento de todas las regulaciones simbólicas». El resultado final es un sujeto «domesticado», cuya cabeza ha sido reducida hasta el punto que queda despojado de su facultad de juzgar.

Así, según Dufour y Fukuyama, nos encontramos no en el «fin de la historia», sino en el umbral de una nueva etapa de la historia, o más bien en el umbral de la pos-historia y de la pos-humanidad. Nos encontramos también ante un sistema de producción capitalista que ha alcanzado su perfección máxima: es decir, un sistema que es capaz de continuar su marcha imparable aún después que los seres humanos, en tanto que seres humanos, dejen de existir. Y aunque Fukuyama piensa que este fin fatalista es prevenible mediante la regulación política del desarrollo y la utilización de la técnica, Dufour piensa que dicha salida es inviable, pues «es el mercado el que sustenta el desarrollo sin fin de las tecno-ciencias, las cuales, no reguladas [entiéndase reguladas únicamente por los intereses del libre mercado], llevan directamente a una salida fuera de la humanidad».

Llegamos, pues, al punto de ser capaces de trazar, a grandes rasgos, el estado de la ética en la época contemporánea. No sólo están en crisis *las éticas*, es decir, la idea de que las sociedades sean capaces por sí solas, de manera espontánea y colectiva, de proveer a sus miembros una serie de reglas y principios que puedan conducirlos a la felicidad colectiva; también está en crisis *la ética*, es decir, la idea de que la filosofía sea capaz de llenar ese vacío que *las éticas* en las sociedades no han sido capaces de llenar.

Cabe ahora preguntar: ¿qué implicaciones tiene todo esto para la idea de una ética ecológica?

#### IMPLICACIONES DE LA CRISIS ÉTICA PARA UNA ÉTICA ECOLÓGICA

Si relacionamos esta presunta crisis de la ética, o de las virtudes, con la crisis de los movimientos ecologistas, podríamos llegar a la siguiente conclusión: *La crisis de los movimientos ecologistas contemporáneos no es, en el fondo, una crisis diferente a la crisis más amplia de las virtudes.*

Si esta tesis es correcta, entonces sería posible criticar el argumento de Sosa (que citáramos al principio de este trabajo) donde se estipulaba que lo «paradójico» de la época contemporánea es que la conciencia sobre la necesidad de adoptar un modelo de desarrollo que sea sostenible «no había corrido paralelo a un cambio cultural y ético». (Sosa 2001: 53). Este argumento es criticable no tanto en sí mismo, sino en el sentido de que es presto a confundir, porque puede dar a entender que ha sido sólo en sus dimensiones ecológicas que la ética no ha progresado. La relación relativamente extensa que hicéramos en la primera parte de este trabajo sobre el estado de la ética en la época contemporánea, tenía como intención mostrar, de forma históricamente fundamentada, cómo esto no es cierto. Lo que verdaderamente resulta «paradójico» de la época actual es cómo, desde el campo de la ecología, se ha intentado desarrollar una ética para regular

la relación de los seres humanos con la naturaleza tomando como modelo para ello unas éticas sociales, pero sin reparar en el hecho de que estas éticas sociales se encuentran en bancarrota. Sin duda, los esfuerzos por fundamentar filosóficamente una ética ecológica tomando como modelo la idea de derechos liberales-humanos inalienables representa el mejor ejemplo de este fenómeno «paradójico» que estamos intentando evidenciar.

Los esfuerzos por atribuir, en el campo de la ecología, unos derechos a la naturaleza paralelos o similares al tipo de derechos que las filosofías liberales pretenden otorgar a los humanos, pueden llevar a presuponer que, si este esfuerzo es legítimo, lo es porque ha dado resultados satisfactorios cuando se ha aplicado al mundo de los humanos – algo que, como ya hemos intentado mostrar, está lejos de ser una realidad. Algunos ecologistas han aceptado la imposibilidad de fundamentar la idea de unos derechos de la naturaleza recurriendo a filosofías liberales establecidas sobre teorías contractualistas (como la de Rawls). Esta imposibilidad, surge como consecuencia de las «asimetrías» que existen entre los humanos y la naturaleza, y que impiden otorgarle a la naturaleza el tipo de competencias intelectuales y morales que la filosofía liberal demanda de los sujetos involucrados en la relación contractual.<sup>5</sup> Aún así, algunos mantienen que continúa siendo posible la idea de que una comunidad de diálogo (compuesta exclusivamente por humanos, pues no podría ser de otra manera) llegue a unos acuerdos sobre los principios que van a regir su relación con la naturaleza, sin necesidad de que la naturaleza misma se vea involucrada en esa decisión. Este es precisamente el argumento que ha utilizado el filósofo australiano Peter Singer para justificar la idea de unos derechos de los animales, al igual que Nicolas M. Sosa para justificar la idea de unos derechos de la naturaleza. En relación a la idea de unos derechos de los animales, Singer dice:

*Si el poseer un mayor grado de inteligencia no autoriza a un ser humano a utilizar a otro para sus propios fines, cómo podría autorizar a los seres humanos a explotar a los no-humanos con el mismo propósito. (Singer, citado en Pollan 2002: 60)<sup>6</sup>*

Sosa, por su parte, defiende una idea similar, basada en lo que él llama «antropocentrismo sabio». La idea, argumenta Sosa, de otorgar a la naturaleza unos derechos resulta legítima cuando un grupo de humanos deciden que el así hacerlo es beneficioso (y por consiguiente «sabio») para sus propios intereses antropocéntricos. Sosa, por tanto, no piensa que es necesario que los humanos abandonen el paradigma antropocéntrico: es decir, la idea de que todo existe con la única función de satisfacer las necesidades de los humanos y que, por tanto, es moralmente legítimo que los humanos exploten la naturaleza con esa finalidad

<sup>5</sup> Sobre este asunto, véase Galanes (2004) y Sosa (1996).

<sup>6</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «If possessing a higher degree of intelligence does not entitle one human to use another for his or her own end, how can it entitle humans to exploit nonhumans for the same purpose». (Singer, citado en Pollan 2002: 60)



LUIS GALANES

en mente. Una vez que estos seres humanos devienen conscientes de que, entre los diferentes modelos de explotación de la naturaleza que podamos imaginar, hay uno que es capaz de satisfacer los intereses y fines de la especie a corto y largo plazo de forma más satisfactoria que los demás (ej. explotación sostenible), entonces resulta racional (o «sabio») que esos sujetos humanos elijan, en un contrato social, la adopción de ese modelo de explotación.

Ahora bien, esta propuesta, por muy atractiva que resulte a nivel cognoscitivo, no ha sido efectiva – y Sosa admite esto. Ante esta situación, la única actitud responsable sería preguntarse por qué. En animo de contestar esta pregunta, nos parece relevante explorar, por un lado, la relación que existe entre la idea de una justicia ecológica y la idea de una justicia social y, por otro lado, la relación que existe entre el ecologismo y la ciencia. Y el argumento que deseamos adelantar en este trabajo es que en ambos casos esta relación es problemática, y que además esa relación problemática puede dar cuenta (al menos en parte) del fracaso del proyecto ecologista.

#### RELACIÓN ENTRE ÉTICA ECOLÓGICA Y ÉTICA SOCIAL

Algunos ecologistas han creído, erróneamente, que la idea de una ética social, más allá de un sistema que pueda proveer un modelo para el desarrollo de una ética ecológica, es algo irrelevante e inconexo con la defensa del medio ambiente. Este no es el caso, por ejemplo, de las propuestas de desarrollo sostenible de la Cumbre de Río (1992), y tampoco de las propuestas de una *ecología social* de Bookchin (1980, 1982) o del *ecosocialismo* de Ryle (1988). Pero, desgraciadamente, la idea subyace en mayor o menor grado a todo proyecto de construcción de una ética que pretenda ser simple y llanamente una ética ecológica.

Una ética ecológica no puede ser simple y llanamente una ética ecológica, sin más, y la razón para ello es que ningún acto humano, incluidos aquellos que suponen algún tipo de interacción con la naturaleza, ocurre en un vacío social. Todos los actos humanos, incluidos aquellos que suponen algún tipo de interacción con la naturaleza, presuponen necesariamente contextos sociales (político-económicos) particulares, y los actos humanos están en buena medida condicionados por las formas particulares que asumen estos contextos en momentos históricos particulares. Para averiguar la relevancia que tiene este hecho para el posible desarrollo de una ética ecológica, resulta interesante mirar a los contextos socio-económicos en los que los movimientos de defensa del medio ambiente han alcanzado (o no han alcanzado) algún grado de éxito. Tomemos dos ejemplos puntuales: el caso de la así llamada «ciudadanía verde» (*green citizenship*) en EE.UU.; y por otro lado el caso de los brasileños frente a la propuesta de internacionalización de las Amazonas.

En EE.UU. se conoce como *ciudadanos verdes* a aquellos individuos que, mediante lo que se conoce como «facturación verde» (*green pricing*), entran en un acuerdo con las compañías que les brindan servicios de energía en el que acceden a pagar un precio más alto que el del mercado por la energía que consumen, todo ello a cambio de que esa prima en el pago se invierta en fuentes



de energías renovables por las corporaciones a las que le brindan el pago.<sup>7</sup> Se trata, en definitiva, de unos sujetos que han trascendido el nivel discursivo de su compromiso con la defensa del medio ambiente, y que muestran un alto grado de compromiso moral con ese proyecto, así como la posesión de unas virtudes ecológicas – no muy distintas del tipo de virtudes que en la ética aristotélica recaían sobre el *ciudadano* de la *polis* (de la ciudad, de la nación, del estado). El mismo nombre que han elegido para denominar a estos sujetos es ya indicativo de este hecho, pues éste, al descomponerse en sus dos partes principales, permite un acercamiento a la idea de unas virtudes ecológicas desde dos dimensiones importantes: primero, las dimensiones a las que remite el concepto de «verde», y que se asocian con las dimensiones puramente medioambientales; y segundo, las dimensiones a las que remite el concepto de «ciudadanía», y que se asocian con sus dimensiones sociales y éticas.

Aquí, el concepto de *ciudadanía* no se utiliza en un sentido neutral, es decir, para apuntar simplemente al lugar/estado de origen o pertenencia política de un sujeto. Su uso está más bien reservado para denominar a aquellos sujetos que, además de pertenecer políticamente a una comunidad, exhiben además un compromiso moral con el bienestar (con la felicidad colectiva) de esa comunidad; exhiben, en otras palabras, lo que se suele denominar como *virtudes ciudadanas* (llámeseles también virtudes democráticas, cívicas, sociales, altruistas, comunitarias, etc.). El verdadero ciudadano es, pues, aquel sujeto que, a través de sus actos, se ha hecho merecedor de ser denominado como tal.

Por otro lado, el concepto de *ciudadano*, al venir acompañado del concepto de *verde*, adquiere unas improntas simbólicas que van más allá de lo que del binomio se desprende de manera inmediata. Así, si de manera inmediata se desprende que las virtudes del ciudadano verde son virtudes relacionadas con el tipo de interacción que éste establece con el medio ambiente, de manera menos evidente subyace también el hecho de que se trata de virtudes propias no ya del ciudadano de la *polis*, sino propias de una comunidad más amplia; si se quiere, internacional o universal. El compromiso moral del ciudadano verde no es ya simplemente con su comunidad cultural o política particular; es además un compromiso moral con la humanidad. En este último sentido, el concepto de «verde» se puede utilizar como sinónimo de «cosmopolita», «del mundo», o «global» (como en los conceptos de «ciudadanía cosmopolita», «ciudadanía del mundo», o «ciudadanía global»), sólo que en este caso se dirige prioritariamente al campo de la ecología. Así, si el concepto de «ciudadanía», en su acepción más básica, remite a las ciudadanías que otorgan los estados nacionales, al venir acompañado del concepto de verde, éste apunta en la dirección opuesta: hacia ámbitos de una ciudadanía transnacional, internacional o global. El *ciudadano verde* es un ciudadano del mundo, porque la naturaleza (lo verde) no reconoce las fronteras entre unas comunidades humanas y otras.

<sup>7</sup> Véase Morris (2005).



LUIS GALANES

Pero este universalismo se encuentra amenazado cuando miramos, por ejemplo, al caso de Brasil. La resistencia de los brasileños a ceder ante la propuesta de una internacionalización de la Amazonía se suele interpretar, en ocasiones, como señal de una carencia de virtudes ecológicas. Pero, ¿en qué contextos extra-ecológicos se da esta resistencia? Las expresiones de Cristóvão Buarque, Ministro de Educación brasileño, en torno a la internacionalización de la Amazonía, van a la raíz de este asunto. En un debate en una universidad estadounidense le pidieron a Buarque que expresara su visión «como humanista y no como brasileño» sobre la internacionalización de las Amazonas. Este respondió:

*Como humanista, sintiendo el riesgo de la degradación ambiental que sufre la Amazonia, puedo imaginar su internacionalización, como también de todo lo demás que es de suma importancia para la humanidad. Si la Amazonia, desde una ética humanista, debe ser internacionalizada, internacionalicemos también las reservas de petróleo del mundo entero. El petróleo es tan importante para el bienestar de la humanidad como la Amazonia para nuestro futuro. A pesar de ello, los dueños de las reservas creen tener el derecho de aumentar o disminuir la extracción de petróleo y subir o no su precio. De la misma forma, el capital financiero de los países ricos debería ser internacionalizado. Si la Amazonia es una reserva para todos los seres humanos, no se debería quemar sólo por la voluntad de un dueño o un país. Quemar la Amazonia es tan grave como el desempleo provocado por las decisiones arbitrarias de los especuladores globales... Si E.E.U.U. quiere internacionalizar la Amazonia, para no correr el riesgo de dejarla en manos de los brasileños, internacionalicemos todos los arsenales nucleares de E.E.U.U. Basta pensar que ellos ya demostraron que son capaces de utilizar esas armas, provocando una destrucción miles de veces mayor que las lamentables quemas realizadas en los bosques de Brasil... Como humanista, acepto defender la internacionalización del mundo. Pero, mientras el mundo me trate como brasileño, lucharé para que la Amazonia sea nuestra. ¡Solamente NUESTRA!*

Surge de estas expresiones una interrogante: ¿es justo pedirle a todos los sujetos humanos que exhiban virtudes ecológicas, independientemente de los contextos extra-ecológicos que caracterizan su existencia? ¿es justo pedirle a los brasileños que sean ciudadanos del mundo (ciudadanos verdes) en asuntos relacionados con la defensa del medio ambiente, pero ciudadanos brasileños para todo lo demás? Más aún: ¿es posible una ética ecológica, en tanto que ética ecológica universal, en un universo donde la ética social predominante es la ética del mercado? Quizás sería posible responder en afirmativo a estas interrogantes, pero no cabe duda que si así lo hiciéramos le estaríamos asestando un duro golpe a cualquier teoría de unos derechos de la naturaleza que se basara en principios contractualistas. La posibilidad de que un grupo de sujetos racionales lleguen a un consenso sobre los principios de sostenibilidad que deben regir la relación de los humanos con



la naturaleza, y de que esos consensos queden plasmados en un contrato social, se verían seriamente amenazados si no se toman en consideración las complejas formas en que los acuerdos en materia de protección medioambiental se yuxtaponen a los acuerdos en materia de justicia social. Y este hecho es, a nuestro entender, cierto para todo proyecto de construcción de una ética ecológica basada en presupuestos contractualistas, incluida la propuesta de «antropocentrismo sabio» de Sosa. El no reconocer este hecho conlleva un peligro: convertir cualquier idea de una ciudadanía verde en una categoría elitista, una moda del Primer Mundo, de Occidente y de los países del hemisferio norte, un club social privado al que sólo un puñado de sujetos ricos pueden permitirse el lujo de pertenecer.

La idea de un «ciudadano verde» es sólo capaz de cobrar algún grado de sentido en tanto que «*ciudadano* verde», no en tanto que «ciudadano *verde*». De igual manera, la idea de una «ética ecológica» es sólo capaz de cobrar algún grado de sentido en tanto que «*ética* ecológica», no en tanto que «ética *ecológica*».

#### EL PAPEL DE LA CIENCIA EN LA ÉTICA ECOLÓGICA

Volvamos a la pregunta que originalmente nos ocupaba: ¿por qué la propuesta de fundamentar la idea de una ética ecológica utilizando como modelo una ética liberal contractualista (la propuesta de Sosa de un «antropocentrismo sabio»), a pesar de su posible atractivo cognoscitivo, no ha sido exitosa? Existe otro asunto (que va más allá de la relación entre el ecologismo y la justicia social) que podría ayudarnos a dar respuesta a esta pregunta: la relación entre la ecología y la ciencia. La naturaleza de esta relación viene dada por los presupuestos básicos que se asumen en el antropocentrismo sabio.

La propuesta de un antropocentrismo sabio implicaba, como ya se había apuntado, la posibilidad de que unos sujetos humanos (en el OP) fueran capaces de elegir, de entre diferentes modelos de explotación de la naturaleza, aquel capaz de servir mejor a los intereses antropocéntricos de los humanos. Este tipo de dilucidación se diferenciaba a la que atañe a la idea de un modelo de justicia social. Nos encontramos, pues, ante dos preguntas diferentes:

- ¿Es *justo* crear una sociedad en la que *unos* seres humanos puedan explotar *a otros seres humanos* para satisfacer sus propios intereses personales?

- ¿Es *sabio* crear una sociedad en la que *los* seres humanos puedan explotar *la naturaleza (de forma indiscriminada)* para satisfacer sus propios intereses personales?

Existe una diferencia fundamental entre estas dos preguntas, a saber: que en la segunda el problema de la justicia ya se ha resuelto. En el antropocentrismo sabio ya se ha determinado que *es justo* (incluso inevitable) que los seres humanos exploten la naturaleza para satisfacer sus propios intereses personales. La pregunta ahora es de segundo orden, y atañe al modelo de explotación (ej. indiscriminado, sustentable, etc.) que mejor puede lograr ese fin. En la primera pregunta, por el



LUIS GALANES

contrario, el asunto de la *justicia* aún no se ha resuelto. La primera pregunta es una pregunta que atañe a los *fin*es, mientras que la segunda atañe a los *medios*, porque la explotación de la naturaleza no se presenta, en el antropocentrismo sabio, como un *fin en si mismo*, sino como un *medio* para alcanzar otro fin.

Se desprende de este hecho otra diferencia fundamental entre las dos preguntas: que en la respuesta a la segunda pregunta es legítimo hacer uso de la ciencia, mientras que en la primera no. La razón por la que esto es así debería ser evidente: la ciencia no sirve para resolver preguntas que atañen a *fin*es; sólo para resolver preguntas que atañen a *medios*.

Dado este último hecho, cabría también decir que, bajo los presupuestos de una teoría contractualista, las posibilidades de que un grupo de sujetos racionales sean capaces de alcanzar un consenso son mayores cuando las interrogantes que se proponen resolver atañen a *medios* que cuando atañen a *fin*es. Teniendo la ciencia como herramienta, la posibilidad de formular argumentos convincentes, o incluso irrefutables, se amplían. La experiencia histórica, sin embargo, muestra que esto no siempre es así.

Stevenson, por ejemplo, ha mostrado cómo, en el campo de la ecología, la ciencia no ha servido de mucha ayuda a la hora de asignar responsabilidades relacionadas con violaciones a acuerdos en materia de protección ambiental. Bajo condiciones idóneas, argumenta Stevenson, la asignación de responsabilidades debería basarse en evidencia científica, pero la ciencia moderna ha mostrado ser una herramienta inefectiva, e incluso contraproducente, en esta empresa.

*Principios tales como: «el que poluciona paga» y «la culpabilidad individual» lo que realmente permiten es que los niveles de polución aumenten. Esto es así porque a menudo es difícil atribuir la polución a una única fuente, de tal suerte que la idea de una relación causal evade toda demostración científica, y existe a menudo una lucha sobre quién debe asumir la responsabilidad. (Stevenson 2002: 312)<sup>8</sup>*

Ante esta situación, Stevenson propone una reformulación de la aplicación de la ciencia en asuntos relacionados con la protección del medio ambiente que incorpore el principio de «riesgo», según este concepto es utilizado por el sociólogo Ulrich Beck (1995). Beck, como es sabido, define las sociedades contemporáneas como unas «sociedades de riesgo», es decir, como sociedades donde la toma de decisiones, tanto individuales como colectivas, se realizan sin tener una idea precisa de las consecuencias que tendrán a corto y largo plazo. Stevenson nos dice:

<sup>8</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «Principles like ‘the polluter pays’ and ‘individual culpability’ actually allow pollution levels to rise. This is because it is often difficult to attribute pollution to any one source, so such a causal relation may evade scientific demonstration, and there is often a struggle over who is actually to blame.» (Stevenson 2002: 312)



*El riesgo introduce un discurso público que rompe con la idea de unas verdades científicas no-ambiguas, e introduce la mera imposibilidad de calcular en forma precisa los efectos a largo plazo de nuestras prácticas actuales. (Stevenson 2002: 313)<sup>9</sup>*

Nuevamente nos encontramos ante una propuesta cognoscitivamente atractiva, pero cuyas posibilidades de proveer argumentos convincentes que permitan a un grupo de seres humanos alcanzar acuerdos, bajo los presupuestos de una teoría contractualista, son difíciles de predecir. Cuando Beck califica las sociedades contemporáneas como «sociedades de riesgo», lo que precisamente intenta decir es que en las sociedades contemporáneas, cuando los sujetos se encuentran ante una situación de toma de decisiones que envuelve riesgo, la regla ética (implícita o explícita) predominante consiste en elegir aquella opción que más riesgo conlleve, y no lo opuesto. Si Beck tiene razón, entonces la propuesta de Stevenson resulta menos atractiva, cognoscitivamente, de lo que en primera instancia aparentaba.

Por otro lado, la insuficiencia de la ciencia para resolver disputas mediante referencia a argumentos convincentes e irrefutables se ve agravada por otro hecho fundamental: la crisis por la que atraviesa la ciencia misma, y que en muchos sentidos es similar a la crisis por la que atraviesa la ética. No sería difícil hacer un recuento histórico, similar a la que hicieramos para la ética (en la primera parte de este trabajo), para evidenciar esta crisis; pero ello trasciende los objetivos que nos hemos trazado para este trabajo. En cualquier caso, lo que sí podemos decir es que lo único que hace falta, en estos tiempos, para rechazar los hallazgos a los que llega una teoría científica es mostrar que dichos hallazgos no son concluyentes o, más sencillito aún, hacer referencia a *otra* teoría igual de «científica», pero que concluye exactamente lo opuesto. Por esta razón, la ciencia ha dejado de ser una fuente de argumentos convincentes (y por convincentes, conducentes a acuerdos) en la dilucidación de *medios* en muchos ámbitos de disputa, y el ámbito ecológico no es una excepción. Sólo hace falta ofrecer como ejemplo la negativa de EE.UU. a firmar los acuerdos de Kyoto para ceder a la veracidad de este argumento. Pero el problema, como bien apunta MacIntyre, es más profundo porque la crisis por la que atraviesa la ciencia no es, en el fondo, diferente a la crisis por la que atraviesa la ética.

*Nuestra situación sobre qué convierte a una teoría en racionalmente superior a otra no es diferente cuando esa situación se relaciona con teorías científicas que [cuando se relaciona] con filosofías morales o de la moral.» (MacIntyre (MacIntyre 1986[1981]: 270)<sup>10</sup>*

<sup>9</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «Risk introduces a public discourse that breaks with the idea of unambiguous scientific truths, and introduces the sheer impossibility in precisely calculating the long term effects of our current practices.» (Stevenson 2002: 313)

<sup>10</sup> Traducido del inglés. Texto original lee: «our situation in respect of theories about what makes one theory rationally superior to another is no different from our situation in regard to scientific theories or to moralities-and-moral-philosophies.» (MacIntyre 1986[1981]: 270)





LUIS GALANES

#### CONCLUSIÓN

Los escritos de Alasdair MacIntyre, Daniel Bell, Zygmund Bauman, Francis Fukuyama, Dany-Robert Dufour, y Ulrich Beck, entre otros, sirven para evidenciar la crisis ética por la que atraviesan las sociedades contemporáneas, tanto a nivel teórico/filosófico como práctico. Los escritos de Antonio Aledo, Nicolas Sosa y Nick Stevenson, por otro lado, sirven para evidenciar el estado de crisis, de naturaleza fundamentalmente ética, en el que se encuentra la ecología en la época contemporánea. Lo que hemos intentado mostrar en este trabajo es cómo la pretensión de superar la crisis ética de la ecología mediante la construcción de modelos que descansan sobre principios liberales contractualistas – en particular, la propuesta de Sosa de un «antropocentrismo sabio» - deviene problemática, una vez tomamos conciencia de la crisis que confrontan estos modelos éticos en contextos extra-ecológicos. Así, cabe preguntar: ¿Es razonable proponer una ética ecológica basada en modelos sociales cuyas deficiencias e insuficiencias - deficiencias a nivel teórico e insuficiencias a nivel histórico - han sido ampliamente documentadas?

En la empresa de construir una ética ecológica viable, que respondiera a este interrogante, surgen nuevas preguntas que, sin duda, son importantes y relevantes: ¿es posible aspirar a una ética que sea simple y llanamente una ética ecológica? ¿es posible pensar una ética ecológica que opere en un vacío social? ¿es posible una ética ecológica con carácter de universalidad en un universo donde los valores éticos predominantes son los de una ética de mercado? ¿es posible, y bajo qué condiciones, reestablecer la ciencia como fuente de argumentos irrefutables que permitan acuerdos sobre materia medioambiental? El argumento que hemos querido adelantar en este trabajo es que a todas estas preguntas precede una que es lógicamente anterior a todas ellas, a saber: ¿es posible aspirar a una ética ecológica modelada en éticas liberales contractualistas cuando, como hemos venido argumentando, todas las éticas liberales contractualistas que conocemos, al ser aplicadas en contextos extra-ecológicos, han fracasado? O, por ser más específico: ¿es posible aspirar a una ética ecológica modelada en éticas sociales cuando todas las éticas sociales que conocemos – tanto las propuestas desde la filosofía como las que espontáneamente las diferentes sociedades se han dado a sí mismas a lo largo de la historia de la humanidad – han fracasado?

Existe, por tanto, una paradoja en el pensamiento ecologista contemporáneo, que va más allá de la contradicción que apunta Sosa en el texto citado al principio de este trabajo. En ese texto, Sosa argumenta que «lo paradójico del tiempo presente es que (...) la urgencia de abordar un desarrollo «sostenible» (...) no ha corrido paralela a un cambio cultural y ético (...)» (Sosa 2001: 53) Para nosotros, en cambio, lo que resulta verdaderamente «paradójico» de la época contemporánea es que, mientras en los círculos ecológicos se anudan esfuerzos para desarrollar una ética ecológica, en los círculos filosóficos se esté proclamando el fin de la ética, y en los círculos sociológicos se esté documentando el nacimiento de una sociedad sin moral.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEDO, A. (2004): «El fracaso de la ecologización del mundo: ética y postecología». En *Ética y ecología: la crisis ética de los movimientos ecologistas contemporáneos*, Eds. L. Galanes Valldejuli, A. Aledo Tur y J.A. Domínguez Gómez. Editorial Talcual; 21-52.
- BECK, U. (1993): *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres, Sage.
- BOOKCHIN, M. (1980): *Towards an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Books.
- (1982): *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, Chesire.
- COOPER, D. S. (1994): *Night After Night*. Washington, DC, Island Press.
- DUFOUR, D.R. (2003): *L'art de réduire les têtes*. París, Denoël.
- (2005): «El hombre modificado por el neoliberalismo: de la reducción de cabezas a la transformación de los cuerpos», en *Le Monde Diplomatique*, Abril 2005; 16-17.
- FUKUYAMA, F. (1999): «Pensando sobre el fin de la historia diez años después» *El País* (17 de junio de 1999).
- (2003): *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Madrid, Siruela.
- GALANES, L. (2004): «Derechos de la naturaleza y de los animales: los límites del liberalismo». En *Ética y ecología: la crisis ética de los movimientos ecologistas contemporáneos*, Eds. L. Galanes Valldejuli, A. Aledo Tur y J.A. Domínguez Gómez. San Juan: Puerto Rico, Editorial Talcual; 83-106.
- MACINTYRE, A. (1986) [1981]: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London, Duckworth.
- MORRIS, D. (2005): «Green Consumerism vs. Green Citizenship». Institute for Local Self-Reliance. Published in *Sustainable Minnesota*, Spring 1997. Véase página web de *Minnesotans for an Energy-Efficient Economy (ME3)*: <http://www.me3.org/newsletters/me3spr97.html#I>. (última visita en 17-03-2005).
- POLLAN, M. (2002): «An Animal's Place» En *The New York Times Magazine*, 10 de noviembre de 2002; 58-65, 100, 110.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- RYLE, M. (1988): *Ecology and Socialism*. London, Radius.
- SOSA, N. M. (1996): «The Ethics of Dialogue and the Environment: Solidarity as a Foundation for Environmental Ethics» En *Earth Summit Ethics: Towards a Reconstructive Postmodern Philosophy of Environmental Education*. Eds. J. Callicot & F. Rocha. New York: SUNY Press. pp. 47-70.
- (2001): «A vueltas con la sostenibilidad, esta vez desde la ética» En *Sistema* 162-163 (Junio 2001); 53-72
- STEVENSON, N. (2002): «Consumer Culture, Ecology and the Possibility of Cosmopolitan Citizenship». En *Consumption Markets Culture*, Vol. 5, Num. 4 (December 2002); 305-319.