

Deberes y felicidad en la ecoética

CARMEN VELAYOS CASTELO

Universidad de Salamanca

RESUMEN. El temor ha sido, y sigue siendo, la fuente de motivación a la que más ha recurrido la ecoética. Este trabajo no pretende abandonar la apelación necesaria al temor en la ecoética, pero sí complementarla con otro tipo de retóricas más positivas, centradas en la promoción de emociones positivas y en la búsqueda general de felicidad por parte del ser humano. Se defenderá que uno de los retos pendientes de la ecoética es la confección de una ética ilustrada de la felicidad.

ABSTRACT. Right from the start until now, ecoethics has primarily appealed to fear as its source of motivation. This essay doesn't propose that we abandon the appeal to fear in ecoethics, but it suggests that we complement it with more positive kinds of rhetoric centred on the promotion of positive emotions and on the general search of happiness common to human beings. It will be argued that one of the challenges of ecoethics is to work out an *enlightened* ethics of happiness.

(...) Cuidar el mundo
porque es maravilla sobre maravilla
y no hay otro.

(Jorge Riechmann,
de «Ahí, sobre esta tierra» ¹⁾)

1. ECOÉTICA: ¿UNA ÉTICA DEL TEMOR?

Desde los albores de la historia de la *ecoética* (centrada específicamente en la argumentación moral acerca de nuestra praxis —individual y colectiva— sobre la naturaleza no humana), han abundado las retóricas negativas en pro de un cambio de actitud hacia nuestro entorno. Entenderé por retóricas negativas las que se centran tanto en

lo que hemos hecho mal como en las consecuencias nocivas de nuestro comportamiento pasado y presente. La ecoética tiene, así, un sabor amargo cuando nos recuerda la necesidad de un cambio radical de actitudes, de hábitos y de conductas; quizás un sabor parecido al de aquellos medicamentos que no queremos tomar porque sus efectos secundarios son demasiado fuertes y la curación resulta incierta dado el avance del mal.

En los inicios de la argumentación moral que vengo denominando como ecoética, allá por los años sesenta y setenta del pasado siglo, fueron especialmente significativas las argumentaciones de carácter apocalíptico. Entonces, muchos las tildaron de catastrofistas, mientras a sus creadores les parecían meramente realistas. Curiosamente, la apelación al final y a la catástrofe vuelve a ser relevante en la actualidad y, yo diría que incluso empieza a ser considerada simplemente como adecuada o sensata en la literatura contemporánea sobre *environmental ethics*, ética ecológica o ecoética en sentido más general². No sin razón. Como dejan claro algunos especialistas (Attfeld, Jamieson, Riechmann, etc.) en este mismo número de *Isegoría*, la amenaza del cambio climático o de un desarrollo humano incompatible con la vida, son amenazas graves cargadas de previsiones calamitosas. Resulta inevitable sentir miedo. Después de todo, el miedo es una emoción provocada por la toma de conciencia de un peligro presente, determinado y agobiante que, según creemos, amenaza nuestra conservación; y que puede convertirse en un hábito de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)³. Los informes actuales sobre la frágil y peligrosa situación de nuestro planeta y de la vida en él, así como de la tendencia a empeorarla —que no mejorarla— hacen que lo más sensato sea, insisto, sentir miedo o cierto *temor* ante el futuro. El mismo Jorge Riechmann en otro lugar insiste en la idea de «pensar y obrar bajo el horizonte del apocalipsis»⁴ y, retomando al psicólogo y psiquiatra Robert J. Lifton, se refiere a la necesidad de lo que éste llama *imaginación apocalíptica* para captar las realidades de nuestro tiempo, como nuestra capacidad ilimitada de destrucción. En palabras de Riechmann: «necesitamos cambiar de rumbo, y cada día que se aplaza ese cambio las condiciones para realizarlo son peores». Para este autor, puede que sólo una catástrofe pudiera hacernos reaccio-

nar, aunque entonces quizás fuera demasiado tarde⁵.

La apelación al temor —y no tanto al miedo— como actitud intelectual, ha sido para la ecoética un instrumento retórico poderoso. La idea presente en muchos de sus argumentos es que aún quedaría tiempo para salvarnos, pero sólo si abandonáramos una especie de optimismo secular que, en palabras de Ronald Higgins, habría inventado nuestra civilización occidental y «que le sirve de fundamento»⁶. Según Higgins, el optimismo habría sido durante mucho tiempo el estímulo utilizado para resolver los problemas de nuestra civilización. Pero ahora se requerirían los efectos del temor. Y apelando a la psicóloga Karen Horney señalaba que, si «se ayudara a ver a un paciente que secretamente se ha estado llevando hacia la autodestrucción, éste reconocimiento sería menos peligroso que permitir que siguiera operando ese potencial impulso suicida»⁷.

Un caso paradigmático de una retórica negativa en la ecoética es, desde luego, el de Hans Jonas, quien nos ofrece una de las versiones más sistemáticas del recurso al temor en la argumentación moral. En *El Principio de responsabilidad*, Jonas rechaza la apelación a la utopía presente en otros autores, como E. Bloch, e introduce la «heurística del temor» como necesidad argumental. Jonas expone que «así como no tendríamos que saber de la santidad de la vida si no existiese el matar», y tampoco «conoceríamos el valor de la veracidad si no existiera la mentira, ni el de la libertad sin la esclavitud». Por tanto, concluye, «necesitamos que este concepto (el de hombre) se vea amenazado —con formas muy concretas de amenaza— para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre»⁸. Para Jonas es evidente que nos resulta infinitamente más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*. Por ello, se convierte en un arma fundamental —en un «deber» de la «ética centrada en

el futuro»—, el procurar la representación de los efectos remotos de nuestras conductas, como, por ejemplo, la creación de organismos transgénicos u otras formas de innovación tecnológica. Se trataría de un «saber acerca de las posibilidades» que, sin ser suficiente para hacer predicciones, lo es para los fines de una casuística heurística puesta al servicio de los principios éticos; un saber que siempre ha de hacer más hincapié en las amenazas que en las promesas por una cuestión de cautela. Así, el sentimiento del temor actúa como mediador entre la racionalidad de los principios y las emociones, tal y como ocurría con el sentimiento del deber en Kant⁹. En palabras de García Gómez-Heras, el temor para Jonas «asume la función de movilizar la voluntad en la toma de decisiones responsables e, incluso, de impulsarla por la senda de la racionalidad¹⁰».

1.1. *El temor como motivación*

La anterior interpretación de García Gómez-Heras sobre el rol argumentativo del temor en Jonas me da pie para afrontar una pregunta más general sobre las razones por las que, según algunas tradiciones de la ecoética (las que no desestiman este tipo de retórica negativa), deberíamos tener un comportamiento correcto o bueno ecológicamente hablando. Planteo esto aquí porque, a tenor de lo expuesto, pudiera parecer que estoy defendiendo la tesis de que, en ocasiones, este tipo de ética especial (ecoética) subordina la moral a algo externo, como puede ser la eliminación de la ansiedad ante el futuro. En efecto, si para algunas de las argumentaciones morales de la ecoética, el temor constituyera la razón o motivación última para actuar bien o correctamente, entonces se perdería la especificidad del hecho moral que con tanta contundencia venimos defendiendo desde la Modernidad. «Actuar bien *por temor a algo*» parece un tipo de actuación exento, en principio, de connotaciones

morales. Personalmente creo que la apelación al temor que tiñe a algunas de estas teorías no es más que —de nuevo con Gómez-Heras— un tipo de «mediación» entre la racionalidad de los valores o de los principios morales y las emociones. No constituye la razón última de la acción correcta, sino uno de los pretendidos motores de la voluntad para hacer «lo que está bien». Y *qué* está bien y *por qué* está bien es algo que la ecoética está dispuesta a justificar de modos diversos. A veces lo ha hecho mediante la justificación del valor intrínseco o inherente de la naturaleza, al menos en la rama más conocida y desarrollada hasta el momento, la *environmental ethics*, que traduciré como *ética ambiental*¹¹. Salvo en algunas de sus versiones, atentas a los sentimientos morales, este paradigma se ha centrado especialmente en el discurso de los valores intrínsecos y de los deberes correspondientes, a menudo sobrevinientes a éstos. El resultado es un conjunto de teorías pretendidamente racionales, compactas y coherentes que se presentan a los sujetos morales para que éstos queden rendidos ante dicha racionalidad y coherencia y, en consecuencia, ante la necesidad de vivir de acuerdo con los criterios que se desprenden de ellas. Es una cuestión de racionalidad práctica. Hemos de vivir de acuerdo con nuestros juicios o nuestras creencias morales, de modo que si un argumento demostrara que un árbol es digno moralmente hablando y tiene estatus moral, o que los animales sufrientes son portadores de un valor inherente, tendríamos que obrar de acuerdo con nuestro convencimiento.

El problema que se nos plantea con este tipo de éticas es que no queda claro si la fuerza de la razón (en el caso de que alguien se convenciera de la «racionalidad» de los argumentos puestos sobre la mesa) es suficiente para mover a la praxis o no¹². Desde mi punto de vista, los argumentos racionales son decisivos, pero no hay que olvidar tampoco la dimensión

afectiva de la motivación humana que, por supuesto, habría de sumarse, y no contraponerse, con la fuerza racional de los argumentos. Traducido esto al ámbito de la acción proambiental, no resulta claro que los mejores argumentos sean también siempre los más efectivos y promotores de la acción más respetuosa con el medio. De ahí, que todos conozcamos ejemplos de personas que, aun creyendo en la conveniencia de una ética biocentrista, por ejemplo, prefieran callarlo y utilizar públicamente argumentos centrados en el autointerés humano para conseguir el respeto mayoritario de toda la vida, aunque por caminos distintos. Esta postura conlleva cierta esquizofrenia entre lo que uno cree que debe hacer y lo que cree que conduciría a que otros actúen como él. Y no estoy diciendo con esto que el biocentrismo sea una opción imposible de mantener, o falta de respaldo motivacional y práctico, como sin más se postula desde un pretendido realismo o coherencia con los datos sobre la naturaleza humana. Muy al contrario, ejemplos como el del biocentrista Albert Schweitzer, que nos mostró fundamentalmente con el ejemplo lo que hoy podríamos denominar una vida sostenible y respetuosa con todas las formas de vida, demuestran que no es así. Pero en la argumentación de Schweitzer contamos con un nuevo elemento que no ha sido muy común en otras éticas biocentristas. Me refiero a la invitación a la construcción del carácter, es decir, a la virtud. Porque las virtudes articulan y fusionan el lenguaje típico de los principios, o de los valores intrínsecos, con el de las consecuencias. Es más, necesitan incluir la alusión sobre los intereses del agente, a sus necesidades, deseos y también a sus sentimientos, resultando más cercanas.

La concepción de la virtud de Schweitzer está muy cercana a la *areté* griega y, en consecuencia, supone algo así como un proceso de autoperfeccionamiento que parte necesariamente de los deseos del

agente en aras a la consecución de una vida buena y, por ende, de una existencia feliz.

1.2. *La evidencia científica sobre el temor y el comportamiento proambiental*

En psicología ambiental la tendencia dominante también parece haber consistido en interpretar la conducta proambiental como una «reacción ante», proliferando los trabajos vinculados a los conceptos de estrés y de percepción de riesgo ambiental. Pero según algunos psicólogos ambientales, como Ernesto Suárez¹³, aunque podemos actuar de manera ecológicamente responsable motivados por la ansiedad, el sentimiento de culpa y el miedo, se trata de motivaciones muy maleables. Hay ya muchos trabajos empíricos que evidencian lo limitada que resulta la concepción de la responsabilidad ambiental entendida como sacrificio personal ante las condiciones del entorno. Así, Koestner, Houliort, Paquet y Knight realizaron un interesante estudio en 2001¹⁴. Estos investigadores parten de la diferenciación entre introyección e internalización. Mientras que la internalización supone incorporar al propio sentido de uno mismo las creencias y normas sociales como valores personales básicos, la introyección implica sólo la integración parcial de normas. En suma, la introyección no es total. Los valores o normas se toman por presión, para evitar ansiedad o sentimiento de culpa. Pues bien, según Koestner y el resto de investigadores, aquellos que hubieran introyectado el reciclaje se interesarían en las acciones proambientales sólo de un modo superficial, puesto que los valores proambientales no forman parte de su propio yo. Y eso haría que estuvieran más expuestos a mensajes persuasivos que actuarían a través del procesamiento heurístico.

Los ciento dieciséis estudiantes que participarían en el experimento de Koest-

ner *et al.* fueron clasificados previamente de acuerdo a su alto o bajo grado de introducción de normas ambientales. A partir de aquí, el experimento consistió en hacer leer a los participantes una hoja con nueve fragmentos de un artículo periodístico en el que el autor se oponía al reciclado de basuras. Junto a los fragmentos, aparecía también una fotografía del supuesto autor. El grado de atractivo personal de la fuente se manipulaba en dos direcciones; su atractivo físico y su grado de credibilidad. Así pues, se presentaba al autor como director de una división territorial de Greenpeace o como director de una empresa de productos derivados del petróleo. Además, se manipulaba la intensidad de los argumentos antirreciclaje dividiéndolos en argumentos débiles y fuertes. A partir de las ideas que el artículo sugería a los participantes, dos jueces clasificaban sus frases en las categorías de ideas *favorables*, *desfavorables* e *irrelevantes* respecto al mensaje del mismo.

Entre los resultados del trabajo destaca, por ejemplo, que el atractivo personal de la fuente influyera positivamente en el número de pensamientos favorables que expresaban los estudiantes con un alto grado de introducción, pero no con uno bajo. Pues bien, las conclusiones, como comenta Ernesto Suárez, apuntan a que el miedo, la ansiedad o el sentimiento de culpa son fuentes de motivación muy maleables. Se pueden mantener cierto tiempo, pero no resultan suficientemente sólidas. Seligman, por su parte, cree que las emociones negativas, como el temor, desempeñan un papel dominante en los juegos de victoria-derrota. El temor es la señal de que nos acecha un peligro, por ejemplo. En su opinión, por esa misma razón las emociones negativas habrían sido decisivas en la evolución, resultando favorecidas por la selección natural. Los individuos con fuertes emociones negativas cuando su vida corría peligro eran los mejores en la lucha y en la huida, y transmitían los genes relevantes para la especie ¹⁵.

2. DE LA PSICOLOGÍA A LA ÉTICA. LAS RETÓRICAS POSITIVAS

Pero ¿qué ocurre —según uno de los padres de la psicología positiva, como Martin Seligman— con las emociones positivas? Según él, éstas amplían nuestros recursos intelectuales, físicos y sociales y los hacen más perdurables, «acrecientan las reservas a las que podemos recurrir cuando se nos presenta una amenaza o una oportunidad ¹⁶». El sentimiento positivo es un neón que dice: «Aquí hay crecimiento» y nos advierte de la posibilidad de un encuentro victoria-victoria ¹⁷.

Además, contamos con evidencias suficientes a favor de la significativa influencia de los estados emocionales positivos en la acción proambiental. Según Ernesto Suárez, «si se entiende el comportamiento responsable como acción intencional y autosostenida, las causas que la explican y mantienen han de estar relacionadas, en el mismo sentido, con factores estables. De ahí —prosigue Suárez— la importancia de las intervenciones basadas en factores no sólo intrínsecos, sino también positivos ¹⁸».

Los tres pilares de la psicología positiva son, para Martin Seligman, los siguientes:

En primer lugar, es el estudio de la emoción positiva; el estudio de los rasgos positivos, sobre todo las fortalezas y virtudes, pero también las «habilidades» como la inteligencia y la capacidad atlética; y el estudio de las instituciones positivas, como la democracia, las familias unidas y la libertad de información, que sustentan las virtudes y a su vez sostienen las emociones positivas. Las emociones positivas como la seguridad, la esperanza y la confianza nos resultan más útiles en momentos difíciles que cuando la vida es fácil ¹⁹.

Algunos pensarán que la apelación a las emociones positivas y a su posible relación con el comportamiento proambiental es un lujo de la opulencia y, en consecuencia, difícil de aplicar a situaciones de

desgracia absoluta o poco prósperas, en las que el fin fundamental no es otro que evitar la desdicha o la falta de bienestar. Así, por ejemplo, no tendría mucho sentido reclamar la felicidad en el caso de un desastre natural como el último del Tsunami, donde lo que se requeriría en primer lugar es la evitación de problemas perentorios. ¿O sí? El mismo Seligman podría contestar a esta sospecha con la reflexión que realiza al comienzo de su libro:

Desde el 11 de septiembre de 2001 he reflexionado sobre la relevancia de la Psicología Positiva. En los momentos difíciles, ¿la comprensión y el alivio del sufrimiento están por encima de la comprensión y el desarrollo de la felicidad? Creo que no. Las personas empobrecidas, deprimidas o con tendencias suicidas se preocupan por muchas más cosas que el mero alivio de su sufrimiento. A estas personas les preocupa, a veces con desesperación, la virtud, el propósito, la integridad y el significado ²⁰.

En sus propias palabras, la psicología positiva no sólo se centra en la curación de daños, sino en ayudar a la persona a identificar y desarrollar sus fortalezas y virtudes. Éstas actuarían a modo de barrera contra la desgracia y los trastornos psicológicos, y podrían ser la clave para aumentar la capacidad de recuperación. La ventaja más clara que poseen las personas felices frente a las que no lo son es, según este autor, su capacidad para enfrentarse a los acontecimientos adversos. Cuando se siente amenazada, la gente feliz no sólo soporta mejor el dolor sino que sus emociones positivas pueden anular las negativas ²¹.

La psicología positiva de Seligman pretende recuperar como eje de su actuación la buena vida, esto es, la que utiliza las fortalezas personales de manera habitual con el objeto de lograr bienestar y felicidad. Según Ernesto Suárez, no deja de resultar curioso que la *psicología positiva* pretenda «recuperar explícitamente como eje para la intervención en psicología el fundamento básico de toda consideración

ética, la *buena vida*». Ciertamente, la ética ha consensuado un término variado en su orden respecto al anterior, es decir, el de la *vida buena*. Lo interesante es que éste puede seguir conservando un hilo de unión con el bienestar y las emociones positivas que, según Seligman ²², incluyen el placer físico y los placeres asociados a niveles superiores, derivadas de actividades que nos gusta realizar, tales como la diversión, el entretenimiento, la satisfacción, el entusiasmo, el gozo, la dicha o el éxtasis. Seligman cree que dichas emociones desarrollan «fortalezas personales», características estables e intrínsecamente *motivantes* entre las que se encontrarían la curiosidad, la inteligencia práctica, la perseverancia, el autocontrol o el disfrute de la belleza.

Ernesto Suárez se interesa así por las propuestas que relacionan el comportamiento proambiental con una perspectiva positiva. Cita, por ejemplo, los estudios de E. S. Geller ²³, quien relaciona lo que llama el «cuidado activo», entendido como una forma de altruismo, con cinco factores de personalidad relacionados con la autoafirmación. Por tanto, destaca Suárez, «ya no se asocia la norma a un sentimiento negativo —sea de culpa o de responsabilidad (como en la tesis del altruismo de Schwartz)— sino a la expresión de una fortaleza personal, adoptando la terminología de Seligman ²⁴». Otro ejemplo que cita es el del estudio de Kals, Schumacher y Montada (1999), quienes analizan en su investigación la afinidad emocional con la conducta protectora del ambiente. Resumiendo la tesis de Suárez:

«Frente a la consideración de la conducta proambiental como resultado de una decisión racional, siempre flanqueada y motivada por emociones y sentimientos negativos, producto de procesos de autoinculpación como reacción ante situaciones ambientales también negativas (...), existe evidencia suficiente que demuestra la significativa influencia de los estados emocionales positivos en la acción proambiental» ²⁵.

No es difícil tampoco asociar estos argumentos positivos con algunos clásicos de la filosofía, en concreto, con algunos de los que hicieron de la teorización de la vida buena un asunto fundamental de su filosofía. Así, por ejemplo, el neurobiólogo Antonio Damasio no ha tenido inconveniente en actualizar la ética spinoziana a partir de sus conocimientos sobre el cerebro. Según él, los sentimientos son relevantes en el proceso de resolución de problemas. El mecanismo asociado a los mismos permite que se desarrollen las correcciones biológicas necesarias para la supervivencia, ofreciendo información explícita y cualificada del estado de los diferentes componentes del organismo en cada momento. Los sentimientos etiquetan los mapas neurológicos correspondientes con una especie de letrero en el que puede leerse: «¡Señala eso²⁶!». Los sentimientos mejoran y amplían el proceso de manejo de la vida. Algunos sentimientos facilitan el aprendizaje y el recuerdo mientras que otros lo reprimen. Por tanto, la eficacia de fomentar sentimientos positivos parece ir reforzándose poco a poco por la ciencia y puede ser un arma en manos de la educación ambiental.

Damasio interpreta los mapas cerebrales asociados con la tristeza como estados de desequilibrio funcional. En estos casos, la capacidad de reacción se muestra limitada. Si no se corrige, llevarían a la enfermedad y a la muerte. Y cree —junto a Spinoza— que la alegría se asocia con una transición del organismo hacia un estado de mayor *perfección*, de armonía funcional.

2.1. *Ecoética y felicidad*

En los versos citados en el inicio de este trabajo, Jorge Riechmann nos invita a pensar en lo que nos perdemos si nos perdemos en el descuido de la naturaleza («no hay otro mundo»), pero esta vez también desde la perspectiva de lo que *ganamos* si cuidamos el mundo en torno, que es «ma-

ravilla sobre maravilla». Tengo la impresión de que la apelación a la felicidad no ha estado suficientemente presente en la ecoética. Y, por el contrario, se ha insistido mucho en el temor como motor de la acción. Como hemos mostrado brevemente, parece, además, que la psicología puede estar ofreciendo alguna evidencia interesante acerca de la poca eficacia del temor para cambiar actitudes o comportamientos (mucho más para cambiar las primeras que los segundos) a largo plazo. De igual forma, estas mismas evidencias nos hablan de la eficacia de las fortalezas positivas a la hora de consolidar un comportamiento proambiental sostenido en el tiempo.

A pesar de lo expuesto, no trataré en este ensayo de adoptar una perspectiva helenístico-romana dirigida a evitar el temor (entendido como perturbación que ha de eliminarse mediante la constatación de que su objeto resulta insignificante)²⁷, sino a evitar su acritud. El temor a un mundo insostenible resulta tan razonable como necesario para afrontar una responsabilidad madura dirigida hacia el futuro. También es compatible con la felicidad, siempre que no se trate de una emoción paralizante, sino de una actitud de precaución ante lo que podemos generar con nuestros actos.

Pero la ecoética ha estado —sólo secundariamente— centrada en los deseos y motivaciones de la gente, incidiendo poco en la posible relación entre las obligaciones ecológicas y lo que, en términos muy genéricos, denominamos felicidad. Por eso, quiero esbozar tímidamente en esta ocasión la propuesta de una ecoética tan atenta a la consecución de plenitud y de bienestar (visión positiva) como a la crítica de lo que hemos hecho mal y a la reacción ante los posibles daños generados o generables por nuestra conducta (visión negativa-reactiva). De hecho, un mundo ecológicamente adecuado puede ser más coherente con nuestros deseos de felicidad que un mundo herido ecológicamente, desigual e injusto.

Trayendo a colación el título de uno de los libros del escritor y naturalista Joaquín Araújo, hay que hacer notar, en primer lugar, algo tan evidente como poco recordado, esto es, que la *naturaleza es nuestro lujo*²⁸. Hasta ahora, la naturaleza no ha sido entendida casi nunca como una condición o como un ingrediente de la felicidad. Araújo, en cambio, apunta que «la calidad de vida que nos merecemos incluye un entorno con su máximo grado de salud²⁹», que su disfrute es gratis (por ahora) y que constituye una fuente inagotable de placeres.

En esta dirección, atenta a la dimensión gratificante y gratuita de la naturaleza, han destacado sobre todo las ecoéticas antropocéntricas. Algunas, que se suelen presentar como abanderadas del sentido común y de una visión (ya realista, ya metodológicamente adecuada) del ser humano como ser autointeresado, atribuirían a la naturaleza no humana un valor meramente instrumental. El ser humano, al que le interesa la belleza, la espiritualidad, el conocimiento o la mera supervivencia, ha de cuidar la naturaleza para conseguir diversos tipos de bienes derivados de su relación con ella. En este sentido, dicha visión instrumental de la naturaleza enfatizará la contribución de la misma a la causa de la felicidad. Y no con pocos argumentos.

No obstante, en este tipo de antropocentrismo el carácter instrumental de la naturaleza favorece una interpretación desarraigada del ser humano que viene a superarse en el antropocentrismo *débil*. Aquí, la dimensión de la autorrealización humana —que se vincula al cuidado de la naturaleza— cobra una crucial relevancia; y la felicidad presupone una transformación individual en complicidad con la naturaleza. En otros paradigmas ecoéticos no antropocéntricos (donde el tema de la felicidad ha sido aún menos crucial), ésta habría de vincularse también, y sin lugar a

dudas, a los deberes hacia la naturaleza. Todo esto parece estar en consonancia con la histórica relación entre la felicidad y la bondad o la corrección de los actos.

Particularmente, defenderé en esta ocasión que (T_1) existe una relación entre un comportamiento ecológicamente adecuado y la felicidad. Y esto en la medida en que, además, coincido con la hipótesis clásica según la cual, (T_2) los seres humanos aspiran a la felicidad, consista ésta en lo que consista.

Para ello, no obstante, necesito descartar otras dos hipótesis:

(N_1) que una ética que tenga presente la felicidad haya de ser necesariamente una ética teleológica donde la consecución del fin felicitario sea la única motivación de la conducta. Como mostraré más adelante, podemos actuar de modo sostenible o correcto ecológicamente hablando porque consideramos que es nuestro deber o lo que hay que hacer, al tiempo que constatamos que esto nos hace más felices. El cumplimiento del deber y la búsqueda de la felicidad no son objetivos incompatibles.

(N_2) que el contenido de la felicidad sea vinculante. Los modelos de felicidad y de vida buena no requieren ser traducibles a normas o principios de actuación universales. Los argumentos sobre la vida buena y feliz que tengan que ver con conductas que no sólo me afectan a mí, sino a otros, podrían ser entendidos como propuestas argumentativas públicas. A pesar de lo cual, no reclaman obediencia, son frágiles, abiertas al debate y, por supuesto, revisables.

(N_3) que la felicidad sea completamente externa a la acción moral, algo así como una lotería en manos del destino; o completamente interna, como era el caso de la propuesta estoica, donde la felicidad como *eudaimonía* se hacía coincidir estrictamente con la virtud como *areté*, sin incluir ningún tipo de bien externo.

3. POR UNA ÉTICA ILUSTRADA DE LA FELICIDAD

Una ética ilustrada de la felicidad es una ética que integra esta pretensión en la filosofía moral sin considerarla como el motivo último y único de la acción. Coincido con Dorothea Frede en su interpretación apasionada de la ética aristotélica cuando destaca —como algo que la ética nunca debería haber perdido— la constatación de que «la moralidad no es sólo bastante compatible con las inclinaciones personales, sino que las presupone. Que nuestras acciones deberían hacerse *con* inclinación más que *a causa de* la inclinación es —para esta autora— una idea que nunca debería haber sido desestimada del discurso moral ³⁰».

Curiosamente, los clásicos helenísticos, en concreto los epicúreos, estoicos y cínicos, pueden enseñarnos mucho en esta dirección, una vez hayan sido actualizados para hacer compatibles algunas de sus intuiciones con la Modernidad filosófica. Y uno de los conceptos del pensamiento griego que quiero rescatar para la ecoética es el de la autarquía.

3.1. Autarquía y ecología

Desde luego, no hay forma de demostrar que la felicidad tenga más que ver con las emociones positivas que con los bienes externos. Es una hipótesis que no pretende ser definitiva ni absoluta. Tan sólo puedo verla avalada en el presente por algunos estudios. Así, el psiquiatra Luis Rojas Marcos resalta en su libro *Nuestra felicidad* que no es más feliz el más alto o más rico, sino el que tiene una suficiente autoconfianza, el que es seguro y autónomo, el que se mantiene optimista en el empeño de alcanzar las metas que se propone, y el que disfruta de sus relaciones con los demás y de su tiempo libre:

El río de la felicidad se alimenta menos de caudales de grandes fortunas que de afluentes

de satisfacciones y logros comunes. Nadie duda de que necesitamos pan para vivir, pero una vez que lo conseguimos surgen en nosotros otras necesidades como la realización personal, la autonomía, las relaciones de cariño y amistad, o la participación social ³¹.

El concepto de autarquía es un concepto central en el pensamiento griego y alcanza su predominio argumentativo en la época helenística. La autosuficiencia está indisolublemente ligada a la felicidad desde sus primeras formulaciones. Así, Demócrito afirmaba que «ni en la tierra, ni en el oro, sino en el alma habita la felicidad ³²». Y mencionaba cómo la vida en el extranjero enseña autarquía, «pues el pan de cebada y la cama de paja son los más dulces remedios del hambre y la fatiga» ³³. Asumamos a estas frases desde nuestro contexto sociocultural no puede sino resultar turbador. La visión más cotidiana de la felicidad relaciona ésta con la posesión de bienes materiales y con la perpetuación de estados o circunstancias vitales (como la juventud, determinado confort material o una apariencia física concreta) tan breves como minoritarias o incluso artificiales (delgadez extrema y curvas abundantes; posesión de bienes y ausencia de tiempo para disfrutarlos, por ejemplo). En otro contexto, los griegos argumentan que la felicidad y la estabilidad no están en las cosas sino en esa confianza y seguridad, esa independencia y esa tranquilidad alegre que llamamos autarquía. Así, el cínico Antístenes, según el *Simposio* de Jenofonte, afirmaba que «hasta cuando quiero darme buena vida y disfrutar delicias, no voy al mercado a comprar las lujosas mercaderías (que salen demasiado caras), sino que las saco de la despensa de mi alma ³⁴».

De cualquier forma, un repaso del concepto de autarquía nos llevaría muy lejos. Sería necesario, por ejemplo, destacar la figura de Sócrates, tan presente en los filósofos helenísticos ³⁵. Voy a mencionar tan sólo aquí la versión epicúrea

por su alto contenido ecológico y su relevancia para una educación en la sostenibilidad. Epicuro afirmó, por ejemplo, que «la riqueza de la naturaleza tiene límites y es fácil de procurar, pero la de vanas opiniones se precipita en lo infinito ³⁶». Según Epicuro, el sabio satisfará limitadamente su deficiencia natural. Para ello necesitará del placer, «porque su vida es deficiente y, como consecuencia de ello, dolorosa ³⁷». Pero el placer epicúreo es sobrio y coincide con la satisfacción de deseos necesarios, naturales cuando no dañen, pero no nocivos ³⁸. En definitiva, consiste en la *aponía* (ausencia de dolor corporal) y la *ataraxia* (ausencia de turbación del alma):

No libera la turbación del alma, ni procura una alegría real ni la existencia de las más grandes riquezas, ni la estima, ni la consideración entre la multitud, ni ninguna otra cosa que proceda de motivos indefinidos.(...) Si quieres hacer feliz a Pitocles, no le aumentes las riquezas, disminúyete el deseo ³⁹.

3.2. *Virtud y felicidad*

Una ética de la virtud ciudadana —privada y pública— es un ingrediente importante de una ética de la felicidad. Desde luego, esto es coherente con una ética moderna, universal y específica y no requiere, por tanto, partir de una visión sustantiva de la vida buena. Las virtudes propias del ciudadano ecológico no comprometen la imparcialidad liberal ⁴⁰, pues complementan la justicia. Son un modo de afrontar las obligaciones ciudadanas ⁴¹. Concretamente, algunas promueven esas oportunidades —o condiciones— necesarias para que las generaciones futuras decidan qué tipo de vida buena querrían perseguir, aunque fuera distinta a la nuestra. Dichas condiciones de sostenibilidad deberían ser mantenidas y promovidas en la medida en que tengamos el poder para hacerlo, a lo largo de un tiempo indefinido.

Para formular la necesidad de virtudes ecológicas, contamos con dos circunstancias ineludibles que voy a tomar prestadas de la autora Louke van Wensveen:

La primera se refiere al hecho de que *la sostenibilidad ecosistémica es una condición necesaria del cultivo de la virtud* ⁴² ya que, por razones obvias, sin la permanencia continuada en el tiempo de los ecosistemas donde vivimos no puede darse la continuidad de sentimientos y pensamientos que requiere la virtud ni la continuidad de emociones positivas que delatan la felicidad. La sostenibilidad ecológica deviene un bien externo necesario para alcanzar la vida buena y feliz. Aristóteles manejó otros bienes externos que actuaban como mínimos necesarios para alcanzar la eudaimonía. Se refería, así, a no estar deformado o solo y sin hijos ⁴³. En nuestro contexto histórico, podemos apelar a otros bienes aparentemente necesarios, como un mínimo de salud ⁴⁴ o la integridad ecológica, cuya ausencia haría imposible la felicidad.

La segunda circunstancia se refiere, según van Wensveen, a que *toda virtud genuina incluye el fin de asegurar la sostenibilidad ecológica como condición necesaria para que ésta pueda ser cultivada*. No podemos ser ya lo que se entiende generalmente como ciudadanos virtuosos sin una dimensión de cuidado del medio natural. Por lo tanto, hay que dar nueva lectura a las virtudes clásicas. Ni la generosidad ni la prudencia significan hoy lo mismo que en el pasado porque el espacio de nuestra mirada se ha extendido. En este sentido, Wensveen habla de *virtudes eco-sostenibles*, que incluyen el propósito de asegurar la sostenibilidad ecosistémica, como la humildad, la simplicidad, la frugalidad o la «terreidad» (earthiness), mientras denuncia vicios como la arrogancia, la crueldad, el consumismo o la irreflexión ⁴⁵.

Coincido con Ronald Sandler en que la visión de Wensveen puede ser interpretada

como un punto de vista algo débil de la sostenibilidad, pero sólo si supone que el agente moral estará dispuesto a luchar por un mundo sostenible tan sólo en la medida en que éste es un bien externo para cultivar sus virtudes y conseguir su autorrealización⁴⁶. Desde luego, una alternativa es plantear, como él hace, una estrategia *substantiva*⁴⁷, que trata de construir una ética ambiental de la virtud teóricamente adecuada, por medio de la incorporación de la preocupación y la práctica ambientales, en la propia sustancia de las virtudes más que como una condición externa, como ocurre —en su opinión— en las teorías de los bienes externos. El problema a partir de aquí es si con la estrategia substantiva podemos garantizar la imparcialidad moderna del espacio de lo público, de las virtudes públicas. Esa debería ser una de las tareas de una ecoética felicitaria, pero ilustrada y moderna, aunque en este momento no podemos profundizar más en su justificación metaética.

3.3. *Lo que debemos y lo que queremos*

Vuelvo a inspirarme en la mirada de Frede sobre Aristóteles para reclamar una educación ambiental emocional que se dirija a la formación de ciudadanos que obtengan placer de la realización de una conducta *correcta y justa*.

La imagen (o imágenes) del ciudadano ecológico virtuoso no está cerrada y todos debemos ayudar a crearla al hilo de nuestras pretensiones de justicia pero también de una vida *buena* y feliz.

La ética aplicada contemporánea no debe renunciar a teorizar sobre el bien colectivo, sobre la imagen del ciudadano sostenible. La pregunta clave de la ecoética —como de las demás éticas aplicadas— es la pregunta «¿por qué no?» (¿Por qué no debemos contaminar, dañar o discriminar?, por citar tres ejemplos), que es la pregunta por los límites morales o por los *daños*. Pero junto a ésta, hay una nueva pregunta «¿por qué sí?» que es también relevante en nuestra disciplina. En suma, no se trataría únicamente de preguntar por lo que perdemos si no somos sostenibles, sino por lo que ganamos si lo somos. Aquí resulta interesante empezar a crear —críticamente— mundos alternativos que retóricamente se muestren más sugerentes y felices que el actual mundo, a menudo estresante, competitivo y alienante por nuestro desarraigo natural y social. La argumentación ética se desliza tímidamente desde la pregunta básica por lo que no debemos ni podemos hacer hasta las propuestas del mundo en el que queremos vivir.

NOTAS

* Quiero agradecer a dos personas sus trabajos y su inspiración para confeccionar este ensayo. La primera es Ernesto Suárez, quien me ha mostrado las potencialidades de una psicología ambiental positiva. La segunda es Jesús de Garay, quien me hizo reflexionar sobre las preguntas *¿por qué no?* y *¿por qué sí?* en el contexto de la argumentación moral contemporánea.

¹ En E. Blount, L. Clarimon, A. Cortés, J. Riechmann y D. Romano, *Industria como naturaleza*, Madrid, Catarata, 2003, p. 267.

² Véanse, por citar tan sólo algunos ejemplos más cercanos: S. F. Haller: *Apocalypse Soon? Wagering*

on Warning of Global Catastrophe, Montreal, McHill-Queens University Press, 2002; y, en castellano: R. Alemán, *Ciencia y apocalipsis*, Sirius. También son cada vez más frecuentes las obras de ficción, como la película «The day after tomorrow» del cineasta Roland Emmerich y que tantea una situación apocalíptica debida al cambio climático.

³ J. Delmeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989, p. 30.

⁴ J. Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Barcelona, Los libros de la Catarata, pp. 43 y ss.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ R. Higgins, «El séptimo enemigo: ¿nosotros los humanos?», en *Ecofilosofías, diseñando nuevas formas de vida*, Barcelona, Cuadernos de Integral, 1984, p. 72.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ H. Jonás, *El Principio de responsabilidad*, Madrid, Círculo de lectores, p. 65.

⁹ J. M.^a García Gómez-Heras, «Entre la “curiosidad” y el “temor”. ¿Puede fundamentarse una ética sobre estados de ánimo emocionales?», en J. M.^a García Gómez-Heras y C. Velayos Castelo, *Tomarse en serio la naturaleza*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 19-42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ Para el análisis de esta tradición moral, véase, por ejemplo, C. Velayos Castelo, *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?*, Granada, Comares, 1996.

¹² Frente a esta sospecha, trabajos como los de S. P. Oliner y P. M. Oliner muestran que algo así como una «racionalidad kantiana» guió a muchas de las personas que —heroicamente— salvaron a judíos durante la época nazi. Éstas habrían mencionado como causa de su conducta el sentido de su propia identidad o una cierta imagen de sí mismo que querían conservar intacta, «The enduring significance of altruistic acts», en *The Altruistic Personality*, Nueva York, The Free Press, 1988, pp. 223-248. No fueron importantes las gratificaciones externas, sino una especie de «kantismo cotidiano» en términos de J. Elster para analizar esta extraordinaria conducta de cooperación, *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 216-23. Ambos trabajos son recuperados por M.^a T. López de la Vieja, *Ética y literatura*, Madrid, Tecnos, p. 164, notas 17 y 18.

¹³ E. Suárez, «Una revisión del papel de las emociones en la responsabilidad ambiental. Una aproximación positiva» (trabajo no publicado), presentado en el VIII Congreso nacional de Psicología social, Málaga, 2003.

¹⁴ Ver en E. Suárez, *op. cit.*, pp. 10 y 11.

¹⁵ M. E. P. Seligman, *La auténtica felicidad*, Barcelona, Vergara, 2003, p. 52.

¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸ E. Suárez, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹ M. Seligman, *op. cit.*, p. 14.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

²² *Ibid.*, pp. 13-14 y 21-32.

²³ E. S. Geller, «Integrating behaviorism and humanism for environmental protection», en *Journal of Social Issues*, 4, pp. 179-195.

²⁴ E. Suárez, *op. cit.*, p. 12. El paréntesis es mío, resumiendo al autor.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ A. Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, sorrow and the feeling brain*, Orlando Hartcourt, 2003, p. 178.

²⁷ Véase, a este respecto, la *Epístola a Meneceo* de Epicuro o el libro IV de *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón (64, por ejemplo). Hay una edición reciente de Alberto Medina en ediciones Gredos, 2005.

²⁸ J. Araújo, *La Naturaleza, nuestro lujo*, Barcelona, Plaza y Janés (ed.), 2000.

²⁹ *Ibid.*, p. 33.

³⁰ Ver en D. Frede, «Pleasure and pain in Aristotle», en B. Krout (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Londres, 2005.

³¹ L. Rojas Marcos, *Nuestra felicidad*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 114.

³² B. Demócrito, 171 DK.

³³ B. Demócrito, 246 DK.

³⁴ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio*, Madrid, Alianza, 1967. Traducción de García Calvo, citado en A. Medina, 1985, *op. cit.*, p. 14.

³⁵ Para el concepto de autarquía véanse las dos obras de Alberto Medina, *Autarquía*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1986, y *El Ideal del Sabio en las Escuelas Helenísticas*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila, 1985.

³⁶ Epicuro: *Máximas Capitaes*, XV.

³⁷ A. Medina, 1985, *op. cit.*, p. 20.

³⁸ Epicuro, S. V., 21.

³⁹ Epicuro, 135 US.

⁴⁰ Véase, por ejemplo, la defensa que Ernst Tugendhat, y desde una perspectiva moderna, realiza de las virtudes, en «Virtudes», *Lecciones de Ética*, Gedisa, 1993.

⁴¹ Véase, por ejemplo, la defensa de virtudes ecológicas no legislables y que no requieren una concepción del bien común en el libro de Andrew Dobson, *Citizenship and the environment*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 65-66.

⁴² Louke van Wensveen, «Ecosystem Sustainability as a criterion for genuine virtue», en *Environmental Ethics*, 23, 2001, pp. 227-241, en concreto 232 y ss.

⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 1099b.

⁴⁴ Rojas Marcos lo expresa de la siguiente manera: «Es curioso que la enfermedad nos turba más de lo que nos alegra la buena salud. No obstante, la salud forma parte de los cimientos sobre los que se construye nuestra calidad de vida», *op. cit.*, p. 133.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 227. Ver también su libro: *Dirty Virtues: The emergence of Ecological Virtue Ethics*, Mass Amherst, Prometheus Books, 2000.

⁴⁶ R. Sandler, «The external goods approach to environmental virtue ethics», en *Environmental ethics*, vol. 25, 2003, pp. 279-293.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 291.