Instrumentalidad y personalidad ecológica: ¿Con qué finalidad?

JONATAN PALMBLAD[1]

> «La actitud del hombre hacia la naturaleza es hoy en día de vital importancia, simplemente porque hemos adquirido un poder fatídico para alterarla y destruirla. Pero el hombre es parte de la naturaleza, y su guerra contra ella es inevitablemente una guerra contra sí mismo».
>
> *Rachel Carson*

En una época en la que se agravan los problemas medioambientales a escala mundial, una forma habitual de abordar la ética medioambiental es afirmar que los seres humanos desestabilizamos el ecosistema y alteramos el clima porque no reconocemos el valor intrínseco de la naturaleza. Si todos renunciáramos a centrarnos en los valores instrumentales o extrínsecos y aceptáramos que *todos* los organismos, *todas* las especies, *todos* los ríos y *todas* las montañas –todo lo que podemos subsumir bajo el concepto de «naturaleza»– tienen un valor intrínseco, parece plausible que dejáramos de explotarlos y destruirlos. Sin embargo, es difícil convencer a la gente en general de que adopte un tipo de ética radicalmente nuevo, una perspectiva novedosa que vaya más allá de su ámbito humano y que, al mismo tiempo, limite el alcance de sus actividades cotidianas. La forma más realista y viable de aplicar una ética «verde» ha sido, en cambio, la legislación sobre justicia ecológica, como los derechos de la naturaleza; pero, a pesar de los avances, estamos lejos de contar con una legislación medioambiental coherente que pueda aplicarse a nivel internacional. Para tener éxito, debemos prestar mucha atención a cómo la legislación medioambiental

[1] Este ensayo se ha escrito dentro del proyecto MSCA-SE Speak for Nature: Interdisciplinary Approaches on Ecological Justice, financiado por el programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea bajo el acuerdo de subvención núm. 101086202. También me gustaría agradecer a Mariana Virginia Arias Llano por mejorar la legibilidad de este ensayo.

Ensayo

se relaciona con cuestiones de derechos humanos, dignidad humana y prosperidad humana, no solo para asegurarnos de que no entren en conflicto, sino también para comunicar mejor por qué los problemas ecológicos son también problemas humanos. Por lo tanto, propondré un enfoque ecológico y «personal» de la instrumentalización y el uso del mundo que nos rodea. Todos los organismos utilizan su entorno, pero los seres humanos, debido a nuestra ventaja técnica, debemos encontrar una forma más ecológica de hacerlo.

Un enfoque personal a la ética ambiental

En lugar de partir de conceptos totalizadores como «humanidad», «naturaleza» y «medio ambiente», comenzaré con una crítica de las abstracciones y el lenguaje. El lenguaje, entendido aquí como la forma gramaticalmente estructurada de comunicación adquirida por los seres humanos,[2] es el mayor activo de nuestra especie: una herramienta conceptual. Es un medio para pensar, al igual que para la comunicación, la imaginación y la planificación. Sin embargo, una vez que hemos adquirido el lenguaje, no hay vuelta atrás: nombrar, describir y definir se convierten en medios esenciales para dar sentido al mundo. Al no saber para qué debemos aplicar esta herramienta conceptual, la utilizamos fácilmente para concebir y alcanzar nuevos fines con efectos secundarios perjudiciales para el medio ambiente. Es más, el lenguaje no puede captar el proceso concreto de la experiencia vivida –solo describirlo– y, a medida que nos adentramos en el ámbito de las abstracciones, corremos el riesgo de perder el contacto con el mundo real que nos rodea. De hecho, creo que ya lo hemos perdido. No podemos evitar utilizar el lenguaje, pero podemos asegurarnos de que, mientras lo utilizamos, nos mantengamos anclados en la realidad ecológica de la percepción.

Esta perspectiva filosófica concreta podría denominarse «personalista», en el sentido de que se basa en la personalidad humana. No tiene nada que ver con la personalidad jurídica (que podría abarcar a las empresas y a los animales y entidades no humanos), ni se reduce a las peculiaridades y propiedades individuales (que encontramos en otras especies también); más bien, la personalidad a la que me refiero es el resultado de la autorrealización humana a través de las culturas, las

[2] El lenguaje puede utilizarse en un sentido más amplio e incluir la comunicación de otros animales. No me opongo a tal uso, pero a lo que me refiero aquí es al modo de comunicación adquirido y abstracto en exceso que se encuentra en los seres humanos, en el que la estructura gramatical permite la narración y las instrucciones complejas, y que puede correlacionarse con signos y símbolos arbitrarios como el texto.

comunidades y las sociedades mediadas por el lenguaje. Como tal, la personalidad explica por qué el animal humano, para bien o para mal, está parcialmente desacoplado de la realidad ecológica. Capaces de descubrir nuestro potencial y el de nuestras sociedades de maneras inéditas, estableciendo nuestros propios objetivos, hemos ideado formas de vida que no son compatibles con el ecosistema más amplio del que dependemos. Sin embargo, una personalidad ecológica, que se realiza dentro de los límites ecológicos, es tanto posible como necesaria. A diferencia del concepto de «individuo», una persona implica la existencia de otras personas, un contexto social en el que se realizan nuestras personalidades. Pero dado que las personas humanas también son organismos, no solo estamos rodeados unos por otros, sino también por el mundo físico y sus características bióticas y abióticas. El animal humano es biológico como cualquier otro animal, pero una vez que adquirimos el lenguaje, comenzamos a realizarnos no solo en relación con el mundo físico que nos rodea, sino también en relación con los imaginarios colectivos, los relatos del pasado y las proyecciones del futuro: las culturas, los mitos y la ciencia de nuestras comunidades. Los símbolos abstractos, las religiones y los sistemas ideológicos complican nuestro entorno y, por lo tanto, pensamos, actuamos y nos realizamos no solo en relación con lo que nos rodea físicamente, sino también con las cosmovisiones culturales, los marcos y los filtros a través de los cuales interpretamos el mundo. Los seres humanos son necesariamente biológicos, pero una vez que adquirimos el lenguaje nos convertimos en organismos *bioculturales*. Estos organismos, que son a la vez naturales y culturales, son lo que yo denomino personas – y una persona consciente de este hecho está construyendo una personalidad ecológica.[3]

Sin embargo, nuestro punto de partida no puede ser la noción abstracta de «la persona», sino «la primera persona»: el yo, el ego, el sujeto. Este debe ser nuestro punto de partida, no porque yo y mi subjetividad sean más reales u objetivamente más importantes, sino porque ahí es donde comienza mi comprensión del mundo. Uno es su propio comienzo: afirmar esto no implica que se deba asimilar el mundo a los deseos y necesidades propias. Me refiero, por tanto, al *yo* fenomenológico, centro de sus propias relaciones (su entorno), no a un *yo* trascendental que se sitúe por encima del mundo. Así, en lugar del solipsismo, que duda de la realidad del otro, o del escepticismo radical, que pone en duda la propia percepción, esto

[3] Esta es la visión de la personalidad que encontramos en Lewis Mumford, *The Conduct of Life*, Martin Secker & Warburg, 1952. El personalismo se presenta de muchas formas, pero se puede encontrar una interpretación similar, sin el fundamento ecológico y biológico, en Walt Whitman, «Personalism», *The Galaxy 5*, núm. 5, mayo de 1868, pp. 540-547, y Emmanuel Mounier, *A Personalist Manifesto*, Longmans, Green and Co., 1938.

significa partir de la subjetividad inherente a todos los organismos sensibles: la capacidad de percibir los fenómenos.[4] A diferencia de René Descartes, que redujo el ego al yo pensante, el fundamento de la realidad comienza en el proceso de la experiencia: el útero de mi madre fue mi primer contacto con la realidad y nací en relación con el mundo exterior, capaz de percibirlo antes de poder concebirlo con mi lenguaje adquirido. Por eso digo: *sentio* –no *cogito*–, *ergo sum*. Es importante destacar que esto significa que el sujeto o el yo no se abstrae del mundo, sino que inevitablemente sigue formando parte de él: no puede haber un yo que no esté en relación con el resto de la existencia, con lo que constituye *mi* entorno.

¿Cómo podemos pasar del yo al resto de la existencia? Creo que esto ocurre de forma automática. En la *percepción*, el otro aparece como prioritario: percibimos el entorno a través de nuestros sentidos y, a veces, debemos recordarnos a nosotros mismos, como observadores, como agentes morales. En la *concepción*, cuando está mediada por el lenguaje, corremos el riesgo de abstraernos a nosotros mismos y a nuestras ideas del mundo. Por lo tanto, un enfoque relacional nos invita a unir lo perceptivo y lo conceptual para establecer un vínculo entre el pensamiento abstracto y el mundo concreto. Esa síntesis es lo que pretendo lograr con la noción de *personalidad ecológica*.

Un enfoque relacional nos invita a unir lo perceptivo y lo conceptual, y esa síntesis es lo que pretendo lograr con la noción de personalidad ecológica

Las abstracciones son importantes, ya que solo podemos interpretar e investigar el mundo utilizando conceptos cada vez más abstractos. Además, algunos de ellos son esenciales para pensar y conversar sobre cosas y seres que se relacionan con nosotros mismos. La ciencia es el ejemplo por excelencia, pero una reflexión sobre las personas gramaticales lo demuestra en la propia estructura del lenguaje: la segunda persona (tú, usted, vos) establece una relación entre yo y tú, mientras que la tercera persona (él/ella) significa alguien o algo con una relación menos personal. Las lenguas que tienen un género gramatical neutro (como *it* en inglés o *es* en alemán) pueden hacer que la tercera persona sea aún más impersonal y abstracta. Cuanto más nos alejamos de la primera persona, más impersonales y abstractos somos. Por lo tanto, las personas plurales (nosotros, vosotros, ustedes,

[4] Por supuesto, esto solo es universal en un sentido general. La percepción difiere entre los animales individuales y cada especie tiene su propia forma de percibir el mundo. La percepción de un animal se ha definido incluso como las ramificaciones de su conciencia. Véase Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», *The Philosophical Review* 83, núm. 4, 1974, pp. 435-450.

ellos/ellas) siguen la misma lógica, pero son aún más abstractas y generales: ¿quiénes somos exactamente nosotros, vosotros, ustedes y ellos? Compartimentar los colectivos es a menudo una actividad lingüística arbitraria que requiere un contexto para tener un significado claro. La «clusividad» de lenguas indígenas como el tupí y el guaraní, que no existe en las lenguas europeas y que permite una diferenciación más específica, es un buen ejemplo de ello. No debería sorprender que los pueblos que han dependido de su entorno local durante milenios hablen en general en términos menos abstractos, y fue acertado que Claude Levi-Strauss llamara al conocimiento indígena «la ciencia de lo concreto».[5]

La conducta ética se basa en relaciones del mundo real que el lenguaje abstracto puede ocultar fácilmente. Sin esas relaciones, una teoría ética no puede convertirse en una práctica ética. Por lo tanto, es lógico que el filósofo Martin Buber defendiera la relación más concreta yo-tú con la existencia en lugar de yo-ello, incluso cuando se refería a un árbol. También es lógico que Emmanuel Levinas sostuviera que la interacción cara a cara es la base de la ética.[6] Esto es importante, porque cuando nuestro pensamiento ético se limita a términos más abstractos, nuestro sentido de la justicia, del bien y del mal se vuelve teórico en detrimento de la práctica. Por lo tanto, los universales altamente abstractos como «humanidad» y «naturaleza» deben utilizarse con cuidado: son atajos pragmáticos, necesarios para los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, pero como tales corren el riesgo de distorsionar los problemas a los que nos enfrentamos.[7] Hablar de «humanidad y naturaleza» se convierte fácilmente en una contraposición de dos conceptos, una relación conceptual en nuestra cabeza más que una relación real en el mundo (al fin y al cabo, ¿no somos parte de la naturaleza?). Si, en cambio, partimos de la primera persona, del organismo humano y de la persona tal y como se relaciona con su entorno, ganamos terreno en el mundo concreto. Al relacionar nuestro yo concreto con todo lo que no somos, podemos adentrarnos en el ámbito de las abstracciones sin perdernos en el pensamiento.

[5] Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 11–59.

[6] Martin Buber, *Yo y tú y otros ensayos*, Prometeo libros, 2013; Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, 2002.

[7] Como argumentó Émile Durkheim hace mucho tiempo, la conceptualización es parte de lo que nos hace humanos, al menos desde que surgió el lenguaje en la evolución cultural, pero los conceptos generales a menudo nos llevan a hablar sin entendernos: «es porque todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo sentido». Emilio Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire S. R. L., 1968, pp. 442-449 (cita de la página 446).

La psicología y los valores ecológicos

Los organismos y los entornos se presuponen mutuamente, y lo que yo llamo personalidades ecológicas deben encontrar valor en las relaciones concretas que los unen. Si nuestros valores solo están relacionados con conceptos abstractos, aunque importantes, como la justicia, la responsabilidad y la rendición de cuentas, nuestra ética se separa del fundamento ecológico de toda vida: entonces existe únicamente en un plano de la cultura humana que no existe para otras especies. Sin embargo, somos perfectamente capaces de reconocer su tipo de valores: dado que también somos organismos, estos valores son también los nuestros. Al tender un puente entre la naturaleza humana y la cultura, debemos considerar, por tanto, una forma concreta, ecológica y orgánica de valores comunes a toda vida. Existe una ética de la vida que, aunque no es suficiente para la conducta humana en su conjunto, constituye un fundamento esencial para esta; nuestra ética para los seres humanos debe construirse sobre este fundamento, no en lugar de ello.

Los organismos y los entornos se presuponen mutuamente, y lo que yo llamo personalidades ecológicas deben encontrar valor en las relaciones concretas que los unen

Podríamos llamar a estos valores «valores ecológicos», con lo que no me refiero a valores que existen dentro de los organismos o los lugares. Si todos los organismos tuvieran un valor intrínseco en el sentido en que solemos hablar de los seres humanos, lo que haría que todo daño contra ellos fuera poco ético, la vida de todos los seres –y, sobre todo, la de los depredadores, los parásitos y los patógenos– sería intrínsecamente inmoral. En cambio, los valores ecológicos son instrumentales y extrínsecos para los fines de los organismos, y existen en la relación entre un organismo y su entorno. Por lo tanto, un valor ecológico surge cuando un organismo valora algo en su percepción sensorial: la abeja que reconoce una flor llena de néctar; el pájaro que ve un gusano o una ramita; el humano que reconoce una manzana como comestible, un camino como transitable o incluso un libro como legible. De manera lógica, los valores orgánicos también pueden ser negativos, como reconocer algo a evitar, ser repelido o incluso huir de, pero esto también es instrumental en relación con el bienestar del organismo y su comunidad. Sin embargo, ya sean positivos o negativos, los valores ecológicos son inevitables en la vida y esenciales para la supervivencia.

Cuando la psicología se vuelve demasiado introspectiva e ignora la experiencia vivida y las relaciones externas, se excluyen los valores ecológicos y la persona-

lidad ecológica. Por lo tanto, la psicología debe ser ambiental, no solo en beneficio de los pacientes, como comprendió Hipócrates hace mucho tiempo, sino también para reconocer la realidad de nuestra dependencia ecológica. El conductismo –lo que B. F. Skinner denominó la filosofía de la ciencia del comportamiento– ofrece una primera pista sobre la relación entre el organismo y el entorno a través de la cual surgen los valores ecológicos. Centrándose en la respuesta al estímulo y las contingencias ambientales, el conductismo investiga un aspecto clave de las relaciones entre el organismo y el entorno. Cuando son involuntarias, las respuestas a los estímulos constituyen la forma más básica de los valores ecológicos, aunque los estímulos no se conciban normalmente en esos términos. La visión distanciada en tercera persona del conductismo –que, concretamente, es la visión en primera persona del conductista observador– permite considerar los estímulos como valores: tanto si una planta reacciona a la luz del sol como si tú reaccionas al olor de la comida, un organismo está reaccionando a algo valioso para él. (El propio Skinner consideraba estos valores como valores de supervivencia). Es importante destacar que el conductismo ha demostrado que las respuestas a los estímulos pueden estar condicionadas: el condicionamiento clásico, como en el famoso caso de los perros de Pávlov, transfiere una respuesta involuntaria de un estímulo a otro, mientras que el condicionamiento operante o instrumental, en el que un determinado comportamiento se incrementa o disminuye mediante refuerzos o castigos, hace que el organismo asocie el comportamiento con una consecuencia de su propia historia ambiental. Por lo tanto, los valores ecológicos pueden ser el resultado de valoraciones voluntarias e involuntarias de un organismo, cuyo funcionamiento puede alterarse y modificarse. Esto es válido para todos los organismos, incluidos los seres humanos.

El conductismo opera en el nivel abstracto e impersonal de la tercera persona y explica el comportamiento sin hacer referencia a la actividad mental de una persona u organismo, o reduciendo dicha actividad al comportamiento, y en sus formas más radicales se convierte en una doctrina positivista que hace que las actividades mentales sean totalmente irrelevantes para comprender cualquier cosa que haga un organismo. Si bien el comportamiento puede estudiarse rigurosamente sin hacer referencia a las actividades mentales, el conductismo extremo ha sido criticado con razón por ir demasiado lejos en su exclusión de las actividades mentales internas de los seres humanos y otros seres sensibles. No somos productos completos de nuestro entorno y nuestro comportamiento no es solo espontáneo o reactivo, ya que también podemos planificar y elaborar estrategias para comportarnos de ma-

neras radicalmente diferentes. Debido a una definición mucho más inclusiva del comportamiento, el conductismo de Skinner es aquí más flexible que el de sus antecesores, pero su reduccionismo científico lo pone en contradicción con otros enfoques más personales.[8] Sin embargo, la ciencia del comportamiento es aplicable y útil, y su enfoque impersonal no difiere mucho de la mayoría de la ecología científica. En lugar de debatir cuál es el enfoque correcto de la psicología, sugiero que se acepte el conductismo, pero que se complemente con perspectivas más personales para poder tener una visión más amplia. Al fin y al cabo, para hablar realmente de valores, tendremos que entrar en el terreno personal.

Entre los enfoques más personales, los psicólogos ambientales Eleanor y James Gibson han contribuido con una perspectiva ambiental en primera persona basada en la percepción, en la que conectan de forma explícita los valores con lo que ellos llaman *affordances* (u ofrecimientos), es decir, lo que el entorno le permite hacer a un organismo. Percibir de manera eficaz qué acciones son posibles y cuáles no ayuda al organismo a desenvolverse en el mundo y a sobrevivir. Estas posibilidades se convierten en valores cuando un organismo las reconoce, y un organismo que ha encontrado un conjunto adecuado de posibilidades en un lugar ha encontrado su nicho ecológico. Del mismo modo, la modificación del entorno significa la construcción de un nicho. Aunque en esta explicación sigue faltando la dimensión cultural de la vida humana, la teoría de las posibilidades explica la interacción entre el organismo y el entorno desde un punto de vista en primera persona. La psicología gibsoniana nos ayuda a arraigarnos en la realidad ecológica, a ecologizar nuestras personalidades, y tiene implicaciones en cómo entendemos nuestro entorno: incluso nuestras megalópolis, a menudo consideradas la antítesis de la naturaleza, se convierten en una forma de construcción de nichos. Sin embargo, como se dieron cuenta los Gibson, dicha construcción de nichos a menudo se lleva a cabo a expensas de los *ofrecimientos* de otras especies.[9] Por lo tanto, los valores ecológicos de la humanidad en la modernidad muchas veces tienen consecuencias antiecológicas.

El conductismo y la teoría de los ofrecimientos nos ayudan a comprender por qué actuamos como lo hacemos, pero ninguna de las dos teorías nos proporciona una base normativa en lo ecológico, que es lo que necesitamos para una ética ecológica.

[8] Para conocer la visión del conductismo de Skinner, que lo defiende frente a muchas críticas habituales, véase B. F. Skinner, *About Behaviorism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974. Para una descripción equilibrada de los puntos fuertes y débiles del conductismo, véase George Graham, «Behaviorism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023, disponible en: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/behaviorism.

[9] James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Psychology Press, 2015, pp. 119–135.

Para ello, recurro al biólogo estadounidense Herbert Spencer Jennings, que no debe confundirse con su homónimo victoriano. Jennings consideraba los organismos tanto subjetiva como objetivamente y, en lugar de pensar en términos de lo que es útil y lo que no, defendía una base biológica para lo que es correcto y lo que es incorrecto. Partía de la observación de que todos los organismos, ya sean amebas o seres humanos, deben ser selectivos en relación con su entorno: para poder sobrevivir y vivir bien, deben ser capaces de distinguir entre lo positivo y lo negativo, lo comestible y lo incomestible, lo amistoso y lo peligroso, etc. En resumen, el juicio es una condición biológica y ecológica para todos los organismos: «La vida exitosa, tanto en la ameba como en el ser humano, implica largas cadenas de comportamientos dirigidos a asegurar las condiciones favorables y a evitar las desfavorables».[10]

Lo correcto, según Jennings, es aquello que favorece la vida del yo, de otros organismos y de la vida en general, mientras que dañar la vida es la base de lo incorrecto. Esto no prohibía a los organismos utilizar o consumir otros organismos, pero a la humanidad se le asignó un papel especial para cuidar de la vida en su conjunto, de la que, en última instancia, depende cada persona. A los organismos complejos se les otorgó un valor más importante como individuos, pero como especies todos los organismos eran importantes. Por lo tanto, se permite el uso y la depredación de un organismo con sistemas nerviosos menos complejos, pero esto «no implica que se deba ignorar el bienestar de las formas inferiores. No conduce lógicamente a la insensibilidad y la crueldad».[11]

La ética de Jennings proporciona una buena base para cuidar la biosfera y otras especies, pero no resuelve todos nuestros dilemas humanos. Su lamentable inclinación hacia la eugenesia, tan típica de la década de 1930, es un buen ejemplo de por qué los derechos humanos deben regular los asuntos humanos. Y, sin embargo, junto con la psicología ambiental, su enfoque nos ayuda a comprender cómo todos formamos parte de la vida y cómo cualquier degradación de la naturaleza también nos degrada a nosotros mismos. A medida que ascendemos en la lista de personas gramaticales hacia lo abstracto, ahora es fácil considerar lo que es ecológicamente valioso para mí, para ti, para él y para ella, y con la ayuda de la ecología podemos abstraernos aún más al comprender cómo nosotros, vosotros y ellos formamos parte de complejos ecosistemas de interdependencia. Por lo tanto, para preocuparnos de verdad por la vida, debemos asegurarnos de que

[10] Herbert Spencer Jennings, *The Universe and Life*, Yale University Press, 1933, pp. 67–94, cita de pp. 68.
[11] *Ibidem*.

todos los organismos encuentren la Tierra propicia para la vida: los valores ecológicos positivos, ya sean estímulos o ofrecimientos, deben preservarse para todas las especies, incluidos los seres humanos.

Valores de uso, no de abuso

Los seres humanos somos excepcionales, pero ser una excepción no es solo algo bueno.[12] Debido a la mediación tecnológica, la acción humana tiene consecuencias que van mucho más allá de lo local, lo que significa que debemos encontrar una forma de conectar nuestra conducta personal en nuestro entorno concreto con los problemas sistémicos que solo podemos comprender a través de la abstracción. Así pues, aunque he defendido que instrumentalizar el mundo no solo es éticamente permisible, sino necesario para todos los organismos, debemos alcanzar una civilización que instrumentalice dentro de unos límites. En lugar de rechazar los valores instrumentales, debemos preguntarnos: ¿con qué finalidad y de qué manera instrumentalizamos? Lo que hace insostenible a la civilización moderna es que todo el planeta, incluidos los seres humanos, se convierte en un medio para el fin del crecimiento exponencial, y el medio más conveniente para alcanzar este fin es inventar y aplicar técnicas cada vez más poderosas. Por lo tanto, necesitamos un nuevo objetivo para nuestras sociedades internacionales, uno que no exija tecnologías excesivas y derrochadoras. Aunque se supone que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, las personas con una personalidad ecológica tienen muchas ideas afines entre las que elegir: el buen vivir, la buena vida y la eudaimonia de Aristóteles, el estado estacionario de John Stuart Mill... Todas ellas apuntan hacia el florecimiento humano dentro de unos límites.[13] Reorientar la civilización no es imposible, es necesario.

En lugar de rechazar los valores instrumentales, debemos preguntarnos: ¿con qué finalidad y de qué manera instrumentalizamos?

Si la autorrealización ecológica es nuestro fin, debemos considerar nuestros medios y técnicas. Por ejemplo, podemos preguntarnos si debemos comer carne, pero es más pertinente analizar primero cómo se produce la carne, por el bien de los seres humanos, los animales y la biosfera. Por lo tanto, sugiero que hagamos

[12] Kate Soper, «The Humanism in Posthumanism», *Comparative Critical Studies* 9, núm. 3, 2012, pp. 365-378.
[13] Para Aristóteles, véanse los dos primeros capítulos de *Ética a Nicómaco*; para Mill, véase sus *Principios de economía política* con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social, Longmans, Green and Co., 1923, pp. 746-751.

una distinción entre valor de uso y valor de abuso. La noción de valor de uso de Marx se correlaciona de manera beneficiosa con lo que yo llamo valores ecológicos positivos: aquello que nos resulta útil, ya sea una mercancía o «el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc.».[14] Por valor de abuso me refiero a cuando percibimos algo o a alguien como un simple medio que se puede utilizar hasta que se rompe. Los animales no humanos hacen esto todo el tiempo, pero carecen de los medios tecnológicos que los hacen destructivos en lo ecológico. Sin embargo, dado que los seres humanos estamos eludiendo la dinámica del ecosistema, es imperativo que cuidemos nuestros «objetos de uso». Por consecuente, «uso y abuso» se convierte en una modalidad de nuestros valores ecológicos. Si alineamos esto con la distinción de William Morris entre «trabajo útil» y «esfuerzo inútil», nuestro uso del mundo beneficiará de manera genuina a todos los seres humanos.[15] Por ello, el valor de uso para los seres humanos significa deshacer la dicotomía entre valores intrínsecos y extrínsecos, reconociendo ambos en el mundo que nos rodea. Esto significa ampliar el imperativo práctico de Kant más allá de la humanidad: «Obra de tal modo que uses a la humanidad [y tu ambiente], tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio».[16]

Aunque creo que las personas humanas necesitan una protección especial para evitar la deshumanización de los vulnerables y los pobres, un enfoque más personal del mundo, en el que cuidamos todo como si fuera un tú, significa que debemos aceptar un cierto deber hacia él. Al familiarizarnos con nuestro entorno, al humanizarlo, tenemos razones para mantener nuestros equipos tecnológicos y cuidar de los animales y los lugares. Y así, incluso desde una perspectiva humanista, los derechos de la naturaleza tienen sentido. Al reconocer que los seres humanos también son organismos, la realización de las personalidades ecológicas también reconoce algo importante: aunque podemos y debemos defender la naturaleza que nos rodea, no podemos hablar *por* la naturaleza sin hablar *como* naturaleza. Reconocer que somos fundamentalmente naturales implica que somos *la naturaleza hablando* y que nos conviene cuidar el planeta del que formamos parte. Somos libres de utilizarlo, pero ya no podemos permitirnos abusar de él.

---

[14] Karl Marx, *El capital: Crítica de la economía política*, tomo primero, libro 1, «Proceso de producción del capital», Editorial Progreso, 1990, pp. 45–50, cita de p. 50. Se podría decir mucho más sobre la teoría de Marx sobre los valores y la destrucción del medio ambiente, y si no fuera por las limitaciones de espacio, habría hablado sobre la ruptura metabólica. Véase: John Bellamy Foster, «Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology», *American Journal of Sociology* 105, núm. 2, 1999, pp. 366–405.

[15] William Morris, *Trabajo útil y esfuerzo inútil*, Omegalfa, 2015.

[16] Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* Alianza Editorial, 2012, p. 429.

¡Ay! Ojalá fuera tan fácil. Convencer a la gente de que su propio bienestar depende del bienestar del ecosistema es sin duda más fácil que convencerla de que cuide de una naturaleza externa que exige sacrificios en lugar de ofrecer alianza y ayuda mutua, pero debemos renunciar a la ingenua creencia de que ideas de ese tipo alcanzarán una masa crítica de forma automática. Si realmente queremos empezar por nosotros mismos, por la persona que somos, debemos reconocer que nuestro entorno inmediato es radicalmente diferente al de nuestros antepasados. Rara vez estamos en contacto directo con las zonas más biodiversas de la Tierra, y el daño que les causamos es generalmente indirecto, mediado por nuestra infraestructura globalizada. Existimos en un estado de alienación –tanto física como psíquica– de los biomas y los lugares de los que dependemos en última instancia, y una actitud no abusiva hacia nuestro entorno inmediato no es suficiente. El reto final es que nos sustentan entornos insostenibles: lugares en los que no podemos vivir sin depender de un consumo energético y un uso de los recursos cada vez mayores. Incluso las tareas más simples se están convirtiendo en una carga para el planeta en su conjunto, y la integración continua de la IA generativa en las actividades cotidianas está acelerando aún más el proceso.

Al familiarizarnos con nuestro entorno, al humanizarlo, tenemos razones para mantener nuestros equipos tecnológicos y cuidar de los animales y los lugares

Si bien es necesario ecologizar nuestros valores personales, que se relacionan con el mundo concreto, también debemos ecologizar los valores de lo que ahora he llamado civilización, pero que otros han descrito como la megamáquina o la tecnosfera: el sistema global del que todos formamos parte y que crece a expensas de todo lo que vive.[17] Para superar este reto, debemos aventurarnos en lo abstracto, aunque solo sea para conceptualizar cómo se desarrolla nuestra crisis ecológica a un nivel de organización no perceptible por nuestros sentidos; solo si nos mantenemos con los pies en la tierra, empero, ecologizando nuestra personalidad, seremos capaces de resolver la crisis global.

Jonatan Palmblad es humanista ambiental, profesor y coordinador de proyectos en el Rachel Carson Center, centro formativo y de investigación asociado a la Universidad Ludwig-Maximilians de Múnich.

[17] Lewis Mumford, *El pentágono del poder: El mito de la máquina*, vol 2, Pepitas de calabaza ed., 2016; Peter Haff, «Humans and Technology in the Anthropocene: Six Rules», *The Anthropocene Review* 1, núm. 2, 2014, 126–136.