

Yo, en Gaia; la ley moral, en mí

RAÚL GARROBO ROBLES

Ética y naturaleza

«El *éthos* es el suelo firme, el fundamento de la *práxis*, la raíz de la que brotan todos los actos humanos».¹

JOSÉ LUIS LÓPEZ-ARANGUREN

Mucho nos tememos que la ética haya devenido actualmente en un saber vetusto y grave que, aunque citado recurrentemente, tan solo funciona como aspiración para una minoría despierta y consecuente. Antaño, las personas que sentían reparos para abandonarse acriticamente a los mandatos de la religión, a tradiciones difusas o a los caprichos de la fortuna buscaban en ella el instrumento para orientar su conducta con vistas a alcanzar una vida buena. En tiempos de Immanuel Kant, sirvió incluso de fundamento para conformar el deber en torno a una buena voluntad. Como es sabido, sus orígenes se remontan a la antigua Grecia, donde –desde Sócrates, Platón y Aristóteles– formó parte de la filosofía práctica, esto es, de esa rama de la filosofía que se ocupa de arrojar luz sobre aquello que, como el comportamiento humano, puede conducirse de diversas maneras.

Como nos recuerda el filósofo español José Luis López-Aranguren, la procedencia etimológica de la palabra encuentra en el vocablo griego ἦθος (*éthos*) su más temprana expresión. No obstante, el uso que los griegos dieron a este vocablo a lo largo del tiempo le confirió una doble significación. En la más antigua de ellas, *éthos* remitía a la «morada» de los animales, el «cubil» y la «guardia» en la que estos se crían. Por

¹ José Luis López-Aranguren, «La ética y su etimología», *Arbor*, nº 687-688, 2003, p. 595. Este artículo fue publicado inicialmente en 1955 en el nº 113 de esta misma revista; en 1958 López-Aranguren lo refundió en el segundo capítulo («El principio etimológico») de su *Ética*.

extensión, pronto pasó a designar igualmente la «residencia» de los seres humanos e, incluso, su lugar de origen, su «tierra patria» (*πατρίδα γαῖαν, patrída gaian*).² No olvida Aranguren que el pensador alemán Martin Heidegger quiso ver en esta

El vínculo entre la ética y la ontología se encuentra también en la base de la ética ecológica

«morada» el «ser» del hombre, esto es, su *Dasein*, el «ahí» (*da*) de su «ser» (*Sein*), haciendo que la ética quedara de esta suerte integrada en la ontología. Lo que hace del hombre su morada, el encontrarse a sí mismo en un hábitat existencial del que no puede segregarse y en cuya configuración

se ve forzado a vivir y a realizarse es para Heidegger precisamente aquello que nos facilita conocerlo.³ Como veremos en seguida, este vínculo entre la ética y la ontología, esta familiaridad entre la morada del ser humano y lo que este en verdad es, se encuentra también en la base de la ética ecológica, una de cuyas derivaciones ha adoptado en España, de la mano de Jorge Riechmann, el nombre de «simbioética».

En cuanto al segundo significado, el más usual, del vocablo *éthos*, los helenistas suelen traducirlo como «manera de ser», «carácter».⁴ Tal es el sentido que adopta el término en la renombrada sentencia de Heráclito: «ἡθὸς ἀνθρώπῳ δάιμον», esto es, «el carácter [*éthos*] del hombre es su destino [*daimon*]]»,⁵ donde se escenifica una ruptura cultural entre la concepción homérica de la «intervención psíquica divina», como atenuante frente a las malas acciones, y una responsabilidad moral no exonerada y conscientemente asumida. Eric R. Dodds explicaba en *Los griegos y lo irracional* cómo a través de intervenciones como la de Heráclito se comenzó a efectuar en Grecia una crítica racionalista del paradigma homérico de moralidad que con el paso del tiempo condujo a la aparición del concepto filosófico de responsabilidad.⁶ Lo que el ser humano hace, así como las consecuencias que se derivan de sus acciones, no depende ya para Heráclito de la voluntad o la intervención de un ser superior. Por lo contrario, añadirá Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1103

² José M. Pabón, *Diccionario manual griego-español*, VOX, Barcelona, 1979, p. 282; José Luis López-Aranguren, *art. cit.*, 2003, p. 594 (véase también: *Ética*, Alianza, Madrid, 1983, p. 21).

³ José Luis López-Aranguren, *art. cit.*, 2003, pp. 594-595. Para una introducción a los existencialismos, en general, y al pensamiento de Martin Heidegger, en particular, proponemos la lectura del libro de Pedro Fontán Jubero *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.

⁴ José M. Pabón, *op. cit.*, p. 282; José Luis López-Aranguren, *art. cit.*, 2003, p. 596.

⁵ Fragmento 119 Diels-Kranz (Estobeo, *Antología de extractos, sentencias y preceptos*, IV 40, 23); Geoffrey S. Kirk, John E. Raven y Malcolm Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1994, pp. 307-309.

⁶ Eric R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951, pp. 181-182, así como el capítulo 1: «Agamemnon's Apology», pp. 1-27 (trad.: *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 173-174 y 15-37).

a 15-20), será la «costumbre», esto es, el «hábito» –que en griego se corresponde con la voz ἔθος, *éthos*–, el que configure nuestra «manera de ser», nuestro «carácter» (ἦθος, *éthos*) y, en consecuencia, el que nos depare en buena medida una u otra suerte en la vida. También Platón, en las *Leyes* (792 e), se había reafirmado brevemente en esta idea conforme a la cual el *éthos* –es decir, nuestra manera de ser, nuestro carácter– se construye a través de los hábitos. Y aunque Aristóteles yerra al hacer derivar etimológicamente el «carácter» (*éthos*) desde la «costumbre» (*éthos*), no podemos decir que haga lo mismo cuando filosóficamente sitúa en los hábitos adquiridos el fundamento de nuestra manera de ser.

De lo anteriormente expuesto se deducen dos maneras aparentemente irreconciliables de comprender la ética: la primera, como una condición ontológica que nos viene impuesta por naturaleza desde el lugar que nos está vedado dejar de *habitar*; la segunda, como un *hábito* adquirido por el que viene a configurarse nuestro carácter en tanto que segunda naturaleza. Para la primera de estas dos nociones, vivir de conformidad con la naturaleza, esto es, ajustar nuestra conducta al *hábitat* existencial del que naturalmente formamos parte, se postularía como paradigma de vida buena. Para la segunda, tan sólo adquiriendo una serie de *hábitos* que no nos pertenecen por naturaleza estaríamos en condiciones de desarrollar una vida compatible con la adquisición de la felicidad. Sin embargo, aunque a primera vista ambas nociones parecen mutuamente excluyentes, entre ambas puede establecerse un proceso de mediación por el que una y otra vendrían a converger en torno a los conceptos de «*hábitat*», «*hábito*» y «*habitante*». Todos ellos conforman una familia léxica,⁷ pero, más importante aún, también constituyen una unidad ecosistémica. «*Hábitat*» denota el lugar en el que se vive –el dónde–; «*hábito*», la manera adecuada para vivir en él –el cómo–; y «*habitante*», el ser vivo cuyos hábitos positivos favorecen su florecimiento –el quién–. Convencionalmente, los hábitos han sido estudiados por los filósofos, mientras que los ecólogos se han ocupado de los *hábitats*. De un tiempo a esta parte, sin embargo, esta divisoria se ha vuelto más difusa, lo que ha favorecido que pensadores como Jorge Riechmann hayan arraigado a ambos lados de la zona liminal para tender puentes entre sendos espacios.

Una ética en consonancia con el remanente semántico de su etimología no puede obviar las exigencias ontológicas que nos impone el «*cubil*» y la «*guardia*» que

⁷ «*Hábitat*» y «*habitante*» proceden del latín *habitare*, que es el frecuentativo de *habere* («tener»), verbo del que también deriva nuestro vocablo «*hábito*».

aún hoy es para nosotros la Tierra que habitamos. El microbiólogo René Dubos insistió en ello a lo largo de su obra:

El hombre sigue siendo de la Tierra, terrenal. La Tierra es literalmente nuestra madre, no solo porque dependemos de ella en cuanto a nutrición y cobijo, sino, aún más, porque la especie humana ha sido configurada por ella en las entrañas de la evolución. Cada persona está, además, condicionada por los estímulos que recibe de la naturaleza durante su existencia. Si el hombre colonizara la Luna o Marte –contando incluso con abundante provisión de oxígeno, agua y alimentos, y con una adecuada protección contra el calor, el frío y la radiación–, no lograría conservar su humanidad, ya que estaría privado de aquellos estímulos que solo la Tierra puede proporcionar. Del mismo modo, aun hárandonos en la Tierra, perderemos progresivamente nuestra humanidad si continuamos ensuciando la atmósfera, el suelo, los lagos y los ríos, desfigurando el paisaje con montones de chatarra, destruyendo a las plantas y los animales salvajes, transformando, en suma, el mundo entero en un medio ajeno a nuestro pasado evolutivo. La calidad de la vida humana se halla inextricablemente entremezclada con los tipos y la variedad de estímulos que el hombre recibe de la Tierra y de la vida que esta alberga, porque la naturaleza humana está conformada biológica y mentalmente por la naturaleza externa.⁸

En uno de sus últimos libros –*Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*–, el antropólogo Bruno Latour daba cuenta del desplazamiento ontológico por el que los humanos hemos venido a situarnos definitivamente «fuera del suelo». Desde la irrupción de los objetos galileanos durante la Revolución Científica Moderna –cabe decir, desde que los seres humanos comenzáramos a asumir la realidad de la Tierra como si la contempláramos desde una exterioridad astronómica–, el sistema de producción ha desplazado a las prácticas de engendramiento de la vida. «En la modernidad –enfatiza Latour–, progresar es desprenderse del suelo primordial y dirigirse al Gran Afuera».⁹ Un desplazamiento ontológico como este –inocuo, paradigmáticamente, a decir de la mayoría de las personas que lo padecen– ha condicionado enormemente el comportamiento humano hasta el punto de conducirnos globalmente –como afirma Jorge Riechmann– hacia «sociedades inviables en una Tierra inhabitable».¹⁰ ¿De veras una ética que se pretenda a la altura de nuestro tiempo puede desentenderse de una ontología que devuelva a lo terrestre la centralidad para orientar nuestro comportamiento? ¿Seremos colectivamente capaces de reconocer en lo terrestre el *éthos* en que consiste nuestro hogar? La simbioética

⁸ Carmen Madorrán Ayerra (comp.), *René Dubos. Pensar globalmente, actuar localmente. Antología*, Catarata, Madrid, 2016, pp. 66-67.

⁹ Bruno Latour, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Taurus, Barcelona, 2021, p. 106.

¹⁰ Jorge Riechmann, *Ecologismo: pasado y presente (con un par de ideas sobre el futuro)*, Catarata, Madrid, 2024, p. 138.

de Jorge Riechmann se ofrece en este respecto como la ética material que rigurosamente nos pertenece y que más que nunca necesitamos.

Simbioética como ética material

«Creo que la crisis civilizatoria multidimensional que se ha convertido en una crisis existencial de la humanidad (una crisis de extinción de la especie) es antes que otra cosa una crisis ética».¹¹

JORGE RIECHMANN

En 2012, apenas tres años después de ingresar en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid en calidad de profesor titular de Filosofía Moral, Jorge Riechmann entregaba a las prensas *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella) –Ética extramuros*, según el título con el que serían reeditados en 2016–. Dedicada a su amigo y maestro Francisco Fernández Buey, esta obra teje una ética expansiva que viene a fundamentarse ontológicamente más allá de la comunidad humana, esto es, extramuros. No solo somos seres interdependientes que precisamos de otros congéneres humanos para sobrevivir; también somos ecodependientes, es decir, agentes morales en estrecha conexión biótica con otras muchas entidades vivientes tanto dentro como fuera de nuestro cuerpo. «Ni los individuos vivos, ni tampoco las especies a las que pertenecen, están aislados –destaca Jorge Riechmann–: nos hallamos siempre insertos en sistemas».¹² Y también: «desde la ecología sabemos que todo lo viviente está conectado, siendo la biosfera precisamente el sistema de interconexión global».¹³ Los méritos de este libro son numerosos –no olvidamos la sección en la que el filósofo y poeta madrileño polemiza frente al discurso protaurino de un Fernando Savater blindado tras la ortodoxia formalista kantiana–.¹⁴ Sin embargo, será en *Simbioética*, obra publicada diez años después –en 2022–, donde Riechmann culmine esta trayectoria insertando su ética ecológica en el seno de una «nueva cultura de la Tierra gaiana».¹⁵

¹¹ Jorge Riechmann, *Simbioética. Homo sapiens en el entramado de la vida (Elementos para una ética ecológista y animalista en el seno de una Nueva Cultura de la Tierra gaiana)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2022, p. 12.

¹² Jorge Riechmann, *Ética extramuros. Segunda edición revisada y actualizada de Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, UAM Ediciones, Madrid, 2016, p. 25.

¹³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁴ *Ibidem*, p. 161 y ss.

¹⁵ Para una aproximación inicial a esta obra, véase: Raúl Garrobo Robles, «Reseña de *Simbioética. Homo sapiens en el entramado de la vida*, de Jorge Riechmann», *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, nº 166, 2024, pp. 150-153.

Gaia –el equivalente latino de la diosa griega Gea– es el nombre con el que el químico James E. Lovelock bautizó a la entidad sobre la que gravita su cardinal aportación a las ciencias de la Tierra. En la elección de este nombre, Lovelock se había dejado orientar por el escritor William Golding, más versado que él en cuestiones de persuasión narrativa –no está de más recordar cómo, a grandes rasgos, para el constructivismo social la verdad científica requiere de aprobación social–. De acuerdo con su «hipótesis Gaia», la vida sobre la Tierra constituye una comunidad biosférica conformada por el conjunto de los ecosistemas y los factores no vivos –abióticos– asociados a estos. Las condiciones de habitabilidad para la vida dependerían, en tal caso, de la propia vida, que habría moldeado los factores abióticos a lo largo de las eras geológicas adaptándolos a sus propias necesidades. Las intuiciones de Lovelock pronto se vieron reforzadas por las tesis de la bióloga estadounidense Lynn Margulis, quien había estudiado el papel de la simbiogénesis en la evolución de la vida terrestre. En España, el físico Carlos de Castro ha prolongado esta hipótesis en la dirección de una «teoría Gaia orgánica».¹⁶ En definitiva, con la irrupción de Gaia en escena estaríamos asistiendo a un desplazamiento telúrico en los cimientos mismos de la cosmología moderna. «El cambio cosmológico que va de Aristóteles a Galileo es de la misma magnitud que el de Galileo a Gaia», afirma Bruno Latour. «Con Galileo, nuestra comprensión se movió hacia un universo infinito. Llevó un siglo y medio captarlo y se enfrentó a fuertes resistencias».¹⁷ Tampoco las trabas que actualmente enfrentan la teoría Gaia orgánica de Carlos de Castro y la simbioética de Jorge Riechmann son menores. Por lo contrario, mucho nos tememos que el cuerpo de intereses que ambas disputan al capitalismo les deparará feroces reacciones, nada que sus promotores no supieran ni esperaran.

Ganar para Gaia un lugar dentro de la cosmología hegemónica –o mejor aún, construir desde Gaia una alternativa a la mentalidad cultural dominante con la que ganar la hegemonía– no debe ser interpretado como un esfuerzo por reintroducir la superstición en nuestras vidas. De acuerdo con Riechmann, la noción de naturaleza que representa Gaia es mucho menos que una ambigua y peligrosa realidad sacralizada –que podría servir, por ejemplo, a fines supremacistas o machistas–, pero mucho más que la instrumentalización a la que es sometida en el capitalismo tardío. Gaia –y todo lo que ella significa– no es un producto de la

¹⁶ Carlos de Castro, *Reencontrando a Gaia. A hombros de James Lovelock y Lynn Margulis*, Ediciones del Genal, Málaga, 2019.

¹⁷ Bruno Latour, «This is a global catastrophe that has come from within», *The Guardian*, 6 de junio de 2020; citado por Jorge Riechmann, *op. cit.*, 2022, p. 28.

irracionalidad humana, sino una realidad empírica, constatada por las ciencias naturales, que hoy, junto con un conglomerado de saberes bien fundados –como la termodinámica de sistemas disipativos de Ilya Prigogine o la bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen– ha devenido en rigurosa ciencia. Como expresa Riechmann, «simplemente hay bases científicas para creernos un poco más *en casa en el universo*. Nada más y nada menos».¹⁸ De ahí que sobre los cimientos ontológicos de Gaia sea legítimo fundamentar una ética ecológica como la simbioética, así como batallar por una cultura gaiana hegémónica:

Necesitamos, más que nunca, situarnos en el marco de Gaia y superar ese narcisismo de especie que llamamos a veces antropocentrismo moral [...] Necesitamos construir una cultura no de dominación sobre la naturaleza, sino de simbiosis con ella. Y la perspectiva adecuada para ello es gaiana.¹⁹

Si hubiéramos de clasificarla, ¿qué tipo de ética sería la simbioética?²⁰ En principio, estaríamos hablando de una ética naturalista, ya que las máximas que de ella se derivarían –«no dañar a los seres que pueden ser dañados»,²¹ por ejemplo– no perderían de vista el entramado simbiótico de la vida, lo que le impediría constituirse de manera autónoma –es decir, de manera no-naturalista, formal–. Asimismo, se trataría de una ética de fines. Esto último, de acuerdo con sus pretensiones universalistas, le permitiría evitar el subjetivismo de las éticas de móviles y de bienes. Como ética de fines, partiendo de lo que los seres humanos somos verdaderamente –holobiontes insertos en Gaia– la simbioética habría de permitirnos saber lo que también *deberíamos ser*, ayudándonos de este modo a orientar nuestro comportamiento. Por otro lado, atendiendo a la relevancia que en la obra de Jorge Riechmann tiene una de sus máximas más recurrentes –«no es lo mismo ocho que ochenta»–, es innegable la atención que la simbioética prestaría a las consecuencias de las acciones humanas, lo que haría de ella una ética teleológica antes que deontológica. Además, las éticas teleológicas pretenden discernir qué es el bien no-moral con anterioridad a prescribir el deber, lo que les permite un enraizamiento de la acción moral en la naturaleza humana, que es precisamente lo que le interesa a la simbioética. Finalmente, si para esta el bien supremo no es otro que la riqueza y el florecimiento de la vida en su ecodependencia, resulta evidente que con ella nos hallaríamos ante una ética material y he-

¹⁸ Jorge Riechmann, *op. cit.*, 2022, p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 277-278.

²⁰ Para efectuar esta clasificación tomamos como referencia la obra conjunta de Adela Cortina y Emilio Martínez, *Ética*, Akal, Madrid, 2001 (en especial, su capítulo IV: «Las clasificaciones éticas», pp. 105-119).

²¹ Jorge Riechmann, *op. cit.*, 2016, pp. 159-189 (más concretamente, la página 175).

terónoma. En efecto, en oposición a las éticas formales y autónomas, las materiales sí reconocen una materia o contenido sobre el que fundamentar la moralidad. Para la simbioética, ya lo hemos repetido numerosas veces, no sería sino Gaia:

¿Qué es lo realmente importante? La filosofía antropocéntrica contesta: «Los seres humanos». El zoocentrismo dice: «Los animales». El biocentrismo amplía: «Todos los organismos». El ecocentrismo (gaiano) contesta: «La Tierra viva con todas sus criaturas».²²

¿Significa todo esto que a la simbioética le están vedados los beneficios que –desde Immanuel Kant– emanan de la fundamentación de la filosofía moral como ética formal? Es decir, ¿podría todavía la simbioética constituirse como una ética formal?

Simbioética como ética formal

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*.²³

IMMANUEL KANT

Es importante mostrar hasta qué punto una ética material y extramuros –como la simbioética– podría aún confluir con una ética formal como la kantiana

Es nuestro propósito mostrar en esta sección hasta qué punto una ética material y extramuros –como la simbioética– podría aún confluir con una ética formal como la kantiana. Para ello, comenzaremos exponiendo sintéticamente las claves de la filosofía moral del filósofo de Königsberg tal y como estas se configuran en su etapa crítica.

Lo primero que cabe decir de la ética kantiana es que esta se articula en torno a una de las ideas puras trascendentales de la razón: la idea de libertad (*Freiheit*). De conformidad con el marco establecido por Immanuel Kant en *La crítica de la razón pura*, esta idea no puede ser objetivamente corroborada por intuición sensorial alguna, puesto que no cabe para ella ninguna experiencia posible. Ahora

²² Jorge Riechmann, *op. cit.*, 2022, pp. 203-204.

²³ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 288, Reclam, Stuttgart, 1989, p. 253 (trad.: *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2005, p. 293).



bien, «cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven».²⁴ En efecto, en tanto que provista de una facultad de razonar que le permite integrarse en el conjunto de las realidades inteligibles, la persona humana no puede prescindir de suponerse como dotada de una libertad que en ella constituye el principio formal de su voluntad. Que podemos conformar nuestro comportamiento a los dictámenes de la razón práctica es un hecho que cualquier persona puede avalar. Y podemos hacerlo porque nuestra voluntad es libre, aunque esa misma libertad sea para nosotros tan solo un supuesto tan necesario como incondicionado. En palabras de Kant, «tenemos que suponerla –la libertad– si es que queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad respecto de las acciones, es decir, como dotado de voluntad [*Willen*]».²⁵

En el reino fenoménico de la naturaleza todo sucede de conformidad con leyes causales; en el de la moralidad, también, aunque con independencia de lo que se da en aquel. Ello es posible gracias a la voluntad, que estando libremente determinada por ella misma, es capaz de querer para sí que la máxima subjetiva que le presenta la racionalidad práctica como imperativo para la acción deba ser aceptada objetivamente como ley universal. «¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía [*Autonomie*], esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?».²⁶ Las distintas fórmulas con las que Kant expresa este imperativo categórico por el que la voluntad se impone autónoma y libremente el deber de actuar de conformidad con la forma de su moralidad son de sobra conocidas. Atendiendo a los fines de este ensayo, nosotros reproduciremos tan solo dos de ellas: «obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza»²⁷ y «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»²⁸.

Cuando la voluntad se autodetermina libremente –esto es, sin injerencias empíricas– imponiéndose el deber de amoldar la conducta a una máxima de comportamiento cuya universalización y objetividad hemos de abrazar, lo hace

²⁴ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 407, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, p. 26 (trad.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 50).

²⁵ *Ibidem*, 449, p. 74 (trad.: p. 115).

²⁶ *Ibidem*, 447, p. 71 (trad.: p. 112).

²⁷ *Ibidem*, 421, p. 43 (trad.: p. 73).

²⁸ *Ibidem*, 429, p. 52 (trad.: p. 84).

necesariamente *a priori*. De suyo, la voluntad se representa leyes de la razón práctica que le sirven como mandato, pero lo hace de espaldas a todo contenido de la experiencia, ya proceda este de los instintos o de la vida social. Así, Kant insiste en situar el punto de partida de su ética, no en el bien que apetecemos como criaturas naturales, no en el bien que hemos acordado consuetudinariamente en tanto que seres sociales, sino en el cumplimiento de la ley moral (*moralisches Gesetz*) que nuestra voluntad se representa por sí misma y de la que cada uno tenemos conciencia autónomamente. De hecho, el conocimiento de un bien al que aspirar –pongamos por caso, la endosimbiosis de la humanidad en Gaia– solo puede derivar de la experiencia, lo que impediría que una ética fundada en tales bienes pudiera alcanzar una dimensión objetiva y universalizable como pretende la filosofía moral kantiana. Kant sitúa el punto de partida de su ética en el cumplimiento de la ley moral de la que cada uno tenemos conciencia autónomamente

Kant sitúa el punto de partida de su ética en el cumplimiento de la ley moral de la que cada uno tenemos conciencia autónomamente

Cuando en la primera de las formulaciones del imperativo categórico que hemos reproducido Kant afirma que debemos obrar de modo que nuestra máxima subjetiva deba ser asumida como ley universal de la naturaleza, no está insinuando con ello que las leyes fenoménicas de la naturaleza deban ser referenciadas a la hora de establecer los mandatos de la moral. Lo que enfatiza, más bien, es una homología entre la causalidad que rige fenoménicamente los sucesos de la naturaleza y la causalidad de las acciones morales, de suerte que las leyes causales que imponen determinados mandatos a la conducta moral sean asumidas bajo las mismas condiciones de universalidad y necesidad que imperan en la naturaleza. En este respecto, las leyes de las ciencias naturales y de las ciencias de la vida que sirven a la simbioética como fundamentos ontológicos desde los que hacer florecer una ética material como la que propone Jorge Riechmann no serían aceptadas por Kant como fundamentos lícitos para una ética formal. A lo sumo –admite el de Königsberg–, de ellas podría derivarse tan solo una máxima, esto es, un principio subjetivo por el que orientar la conducta, o, tal vez, una prescripción –a saber, un imperativo hipotético o condicionado–, pero jamás una ley ni «un principio objetivo que nos *obligue a obrar*». ²⁹ Una máxima (*Maxime*) o una prescripción (*Vorschrift*) como estas podrían obtenerse a partir de una reflexión como la que sigue. Siendo

²⁹ *Ibidem*, 425, pp. 47-48 (trad.: p. 79).

el ser humano en último término un fin para la acción –y no meramente un medio–, al tratarse de un ser interdependiente y ecodependiente, esto es, al depender su bienestar de la salud de los ecosistemas en los que se inscribe y de los que obtiene lo necesario para su supervivencia, le corresponde cuidar de sí y de sus semejantes a través de la preservación de aquellos. De ahí que ya en sus *Lecciones de ética* Kant insistiera en que los deberes para con los animales –e incluso para con los seres inanimados– «no representan sino deberes indirectos para con la humanidad».³⁰

Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿qué es lo que tenemos los seres humanos que nos convierte en un fin para la acción? Es decir, ¿qué es lo que hace de nosotros la única sede de valor moral? Hasta cierto punto, la respuesta de Kant es elusiva: lo que hace de nosotros un valor absoluto es la dignidad de la que estamos imbuidos, es decir, el respeto del que somos merecedores. En efecto, la dignidad (*Würdigkeit*) y el respeto (*Achtung*), aparte de ser conceptos centrales de la filosofía moral kantiana, también funcionan a menudo como piedras angulares de la moralidad contemporánea –téngase presente, por ejemplo, el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos–. Sin embargo, estos no deben ser asumidos en ningún caso como conceptos autorreferenciales, puesto que no se explican por sí mismos. Si el ser humano posee dignidad y esta lo convierte en un valor moral absoluto, hemos de saber qué es lo que lo hace digno. Esto es, ¿por qué los seres humanos debemos tratarnos entre nosotros y para con nosotros mismos como fines para la acción y, sin embargo, podemos instrumentalizar a los seres vivos no humanos y a los factores abióticos que interactúan con la vida? La razón de nuestra dignidad, según Kant, está en la configuración de nuestra personalidad (*Persönlichkeit*), esto es, en la libertad (*Freiheit*) e independencia (*Unabhängigkeit*) de nuestra voluntad respecto de la causalidad de la naturaleza fenoménica. El respeto que nos debemos unos a otros, así como la dignidad que hace de nosotros el «reino de los fines»,emanan de nuestra propia condición de agentes morales capaces de autodeterminarnos para la acción. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant lo expresa en los siguientes términos:

¡Deber! [...] ¿cuál es ese origen digno de ti?, ¿dónde se halla esa raíz de tu noble linaje [...] de la cual desciende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos? [...] No se trata de ninguna otra cosa que no sea la personalidad [*Persönlichkeit*] (esto es, la libertad [*Freiheit*] e independencia [*Unabhängigkeit*])

³⁰ Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 287.

hängigkeit] respecto del mecanismo de toda naturaleza), considerada ciertamente como una capacidad característica de un ser que se halla sometido a leyes prácticas puras proporcionadas por su propia razón [...].³¹

Como vemos, si la personalidad moral de los seres humanos es lo que nos confiere dignidad, el respeto de esta dignidad –según Kant– es lo que hace de nosotros la única sede de valor moral. Sin embargo, creemos que bajo este razonamiento se oculta una imprecisión. En verdad, que los seres humanos seamos sede de la moralidad no significa que por ello debamos ser también sede de valor moral ni, sobre todo, que nos corresponda ser la única sede de este. Nótese que no estamos cuestionando que los humanos podamos ser valores morales absolutos, sino tan solo que la dignidad que según Kant nos corresponde se nos deba adjudicar meramente porque seamos personalidades morales. Que las personas seamos «miembros legisladores de un reino ético, posible a través de la libertad»,³² no nos conduce de manera inmediata y exclusiva a ser reconocidos como sedes de valor. Toda dignidad –como la que debemos a los integrantes del género humano– es alumbrada por la voluntad pura, sí, pero no es cierto que nos corresponda únicamente a nosotros por el mero hecho de que nuestra voluntad sea capaz de determinarse libre y autónomamente.

Aunque no desde la perspectiva de una ética formal, Jorge Riechmann ha incidido en esto enérgicamente: «Los seres humanos *no somos la única sede de valor*, o las únicas criaturas agraciadas con una singular propiedad llamada dignidad».³³ De hecho, según lo creemos nosotros, la dignidad no es un atributo que les corresponda tan solo a los seres con capacidad moral, sino la forma misma –sin mezcla de contenido o materia– que subyace en el imperativo categórico como fruto de una voluntad pura, que por ello mismo no puede sino ser una buena voluntad. Debe ser la forma de la ley moral, a través de su formulación en un imperativo categórico, la que nos indique quién ha de tener dignidad, y no la capacidad moral de un agente racional. Un imperativo como este debería rezar más o menos como sigue: «obra de tal modo que te relaciones con la totalidad, tanto en lo que a ti respecta como en lo que atañe al resto de los seres que la integran, como si esta fuera un fin al mismo tiempo y nunca solamente

La dignidad no es un atributo que les corresponda tan solo a los seres con capacidad moral

³¹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 154-155, *op. cit.*, pp. 139-140 (trad.: p. 182).

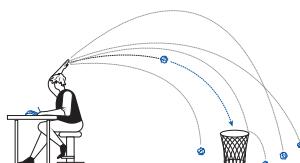
³² *Ibidem*, A 147, p. 134 (trad.: 176).

³³ Jorge Riechmann, *op. cit.*, 2016, p. 28.

como un medio». Paradójicamente, la esencia de esta fórmula no se encuentra muy alejada de las propuestas kantianas. «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal» –escribía Kant en la *Crítica de la razón práctica*–,³⁴ a lo que nosotros, como depuración formal, añadimos: «pero no solo con respecto a los seres morales, sino en el sentido de una auténtica legislación universal, esto es, en sentido holístico». Las múltiples conexiones de esta formulación con la teoría gaia orgánica de Carlos de Castro y con la simbioética de Jorge Riechmann son evidentes. Para la casuística, que por razones de propósito y espacio no podemos desarrollar aquí, remitimos a sus obras previamente referidas.

En su reflexión 7886, Immanuel Kant anotaba: «la servidumbre es la muerte de la persona y, sin embargo, es la vida del animal».³⁵ Asimismo, en el renombrado colofón de su *Crítica de la razón práctica* se refería a la admiración que le producía contemplar el titilante firmamento. Atrapado en la órbita moderna de los objetos galileanos, Kant fue incapaz de comprender el sentido moral de la vida en toda su amplitud y ecodependencia. Trescientos años después de su nacimiento, va siendo hora ya de que también el gran pensador de Königsberg rebaje la solemnidad de su filosofía moral hasta el nivel más que terrenal de los desafíos del Siglo de la Gran Prueba.

Raúl Garrobo Robles es profesor de filosofía y humanidades.



³⁴ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54, op. cit., p. 53 (trad.: p. 97).

³⁵ Citado por Joaquín Abellán en la introducción al opúsculo de Immanuel Kant *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 2001, p. XXVIII.