

ROUSSEAU, LES LLUMS, THOREAU I L'ÈTICA AMBIENTAL

Ramon ALCOBERRO

Introducció

El títol d'aquest text segurament resulta massa llarg i l'experiència diu que quan en un petit assaig es vol parlar de massa coses el lector es desconcentra inevitablement. Però com que em proposo reflexionar sobre ètica i ecologia, o més estrictament sobre el que des d'Aldo Leopold s'ha anomenat «ètica de la terra», és inevitable remarcar de bon principi que els «fars» convocats per il·luminar aquesta reflexió són el ginebrí Rousseau, el transcendentalista nord-americà Thoreau i l'herència rebuda de les Llums –amb tantes ombres com calgui.

Cap problema moral, cap qüestió de filosofia pràctica, no resulta tan urgent ara mateix com el de la relació dels humans amb el medi natural. En un món en què els arbres desapareixen i l'aire està contaminat, repensar l'ètica ambiental és, simplement, una necessitat per a la supervivència. La posició que cadascú assumeix davant el col·lapse ecològic, davant el canvi climàtic i davant la sobrepoblació, és abans que res un problema de valors morals. Que ens enfrontem al possible exhauriment de matèries primeres (particularment el petroli), o que ara mateix hi ha greus problemes amb l'aigua i importants sequeres arreu del món i que la temperatura del planeta està augmentant perillosament, són fets i dades que ens repeteix cada dia la premsa fins quasi tornar-nos insensibles a la seva significació –i amagant d'aquesta manera el que tenen de sinistre irreversiblement.¹ Però un fet no crea dret, ni el ser exigeix cap haver

¹ Només cal recordar alguns fets significatius sobre el canvi climàtic, els anys 2005 i 1998 són els més càlids de des de que hi ha registres de temperatures, en 40 anys (1966-2006) l'hemisferi nord ha perdut un 5% de neu, la concentració de gasos d'efecte hivernacle en l'atmosfera és la més gran en 650.000 anys i les previsions són d'un augment de tres graus de temperatura per al segle XXI. *El País*, 25 desembre de 2006. Sembla obvi que si l'ètica és una part fonamental de la filosofia pràctica, aquests fets han de ser considerats primordials a l'hora de reflexionar sobre les condicions de la felicitat humana ara mateix.

de ser. Que sigui calgui canviar la nostra concepció moral antropocèntrica i adoptar, en canvi, una posició biocèntrica per tal de respondre a aquesta situació serà, necessàriament, el fruit d'una opció moral.

Mentre resulta patèticament senzill fer alarmisme en els mitjans de comunicació de masses, i mentre augmenta una difusa sensació por irracional i de risc imminent fàcil de manipular, ens manca encara, paradoxalment, molta reflexió profunda sobre el significat ètic de la crisi ecològica. La filosofia moral bastida des de la consciència ambientalista existeix i fins i tot té els seus clàssics contemporanis (Aldo Leopold, Albert Schweitzer, Hans Jonas, Jacques Ellul, Ivan Illich, Arne Naess, James Lovelock, Teddy Goldsmith, Kenneth E. Boulding, Barry Commoner, Leonardo Boff, J. Baird Callicott, Peter Singer...) però encara no ha estat incorporada d'una manera adient a la reflexió quotidiana; aquests autors malauradament no tenen el ressò necessari a les escoles ni a les facultats de filosofia i l'ètica ambiental o ecològica –que és una pura i dura «ètica de la supervivència»– està menys present del que caldria en el pensament polític. En un Estat com l'espanyol que encara mata toros i d'això en diu la «fiesta nacional» potser no ens hauria d'estranyar el nivell de desconeixement sobre aquestes qüestions, però en tot cas això resulta lamentable en termes de pura humanitat.

Per què no Rousseau?

Si una conferència o un article filosòfic ha de tenir una tesi, la meua seria que l'ètica ambiental no pot ser concebuda ni explicada des de la concepció de l'«estat de natura» de Rousseau, sinó que demana una comprensió del món menys moralitzant que la del ciutadà de Ginebra o, si ho voleu, que ens cal un «misticisme pràctic» del tipus que Henry David Thoreau (1817-1862) va plantejar al *Walden o la vida als boscos* (1854).² Pocs conceptes resulten tan ingenus com el de l'estat de natura rousseaunià quan se'ls vol aplicar en l'ètica ambiental. Amb això no es tracta de desmerèixer la importància de la reflexió sobre l'estat de natura i sobre la innocència originària d'una suposada situació premoral de la humanitat, que té tot el sentit retrospectivament dins la concepció política de Rousseau –i que de fet servia per contraposar la bondat dels boscos a la maldat de l'estat social que neix amb la propietat privada. Senzillament, però, cal assumir les coses com són: l'estat de natura a part de constituir un excel·lent

² H.D. THOREAU: *Walden o la vida als boscos*. Sant Cugat del Vallès: Símbol, 2006. Trad. d'Anna TURRÓ i introducció de Ramon ALCOBERRO. També hi ha edició en català d'alguns opuscles polítics de THOREAU (entre els

experiment mental, o un artifici literari, és també un concepte cultural, una construcció que mai no va existir en termes antropològics i que resulta contradictòria amb el fet que els humans som per biologia uns mamífers socials, territorials i agressius.

La reflexió sobre l'estat de natura en Rousseau té un desagradable caire instrumental: és una peça central del seu sistema i resulta útil per a mostrar la distància que separa el món de la naturalesa del món de la propietat privada, però estableix una perillosa escissió entre natura i cultura que el moviment ecologista madur sempre ha rebutjat. La teoria rousseuniana no pot explicar com interacciona l'home amb la natura (ni tan sols no ho pretén) perquè té una concepció molt estàtica del món natural i perquè, al cap i a la fi, rumia la història en termes de cataclismes i no d'evolució. Rousseau intentava rescriure la història humana d'una forma racional com si es tractés d'una tragèdia en tres actes (estat de natura, estat social i contracte) per tal de mostrar que en la natura hi ha llibertat sense progrés, mentre que en la cultura tenim progrés sense llibertat i, finalment, amb el Contracte Social, la política basada en el pacte podrà garantir alhora la llibertat i el progrés, amb una consistència interna que les instàncies prepolítiques (natura i propietat) no poden aconseguir. Com a molt el suposat equilibri de l'estat de naturalesa té per objectiu mostrar pedagògicament la necessitat de moderar les passions, vist que l'estat de naturalesa resulta estranyament sobri mentre que l'estat social es caracteritzaria pel malbaratament i el luxe aberrant. Però aquest argument d'una història lineal que finalment avança cap a una síntesi – políticament mediada – entre la raó i el progrés, no és adient per a descriure la seriositat del que ens passa avui quan s'albira el col·lapse de civilització per causes ambientals.

Des del punt de vista de l'ètica ambiental, Rousseau va cometre un error greu o, per dir-ho amb més suavitat, estava presoner d'una insuficiència molt pròpia del seu temps; creia seriosament que la natura com la cultura eren senzillament «màscares». Òbviament la màscara de l'home social resulta la més horrorosa perquè amaga l'explotació dels altres en la propietat privada, però sembla evident que una selva rousseuniana seria en realitat poc més que un jardí galant perquè d'entrada qualsevol coneixedor de la natura sap que de cap manera en la natura no existeix l'espai igualitari i imparcial que descriu el pensador ginebrí. Rousseau és un moralista molt àgil però un naturalista mediocre. Va observar amb força perspiciàcia que en les

quals «El paradís que cal recuperar», «Desobediència civil» i «L'home enfrontat a l'Estat»), en l'antologia: *Desobediència civil*. Barcelona: Aportació Catalana, 1967. Trad. d'Enriqueta CALSINA.

societats basades en la propietat privada la socialització implica una desnaturalització i que els homes de món depenen sempre de la mirada d'altri («tirent toute son existence des regards d'autri» com dirà Saint Preux a *La Nouvelle Héloïse*), mentre l'home de la natura depèn exclusivament de si mateix. Però la seva concepció de la natura és instrumental: serveix per criticar la impostura dels costums socials però no per explicar la natura en ella mateixa.

Voltaire, sempre més lúcid i més cínic que Rousseau ja va observar al seu *Diccionari filosòfic* (en articles com «Bien, souverain bien» i altres) que la idea d'un bé perfecte, purament ideal i quimèric «havia aviciat durant molt temps la filosofia» i que resulta no només absurda sinó perjudicial, perquè impedeix copsar la relativitat de les situacions vitals. La idea d'una felicitat exhaustiva i harmoniosa, que pressuposa una serenitat gairebé més que humana i una comprensió íntima del «llibre immens de la natura» no és només rousseauniana però, simplement, no és seriosa perquè només justifica intel·lectualment la coexistència de fet entre una apologia de la natura i una jerarquia moral que té una respectable intenció «moralitzant» però no naturalitza la vida humana.

Fa ja anys, Vladimir Jankélévitch en una insuperada reflexió sobre la seriositat va escriure que quan algú demana de «seriositat», sigui en l'àmbit que sigui, és perquè d'una banda l'amenaça de la mort està present –com a possibilitat màxima– però també perquè d'una manera o altra encara resulta possible fer-hi alguna cosa. Serios és, també i potser abans que tota altra cosa, el contrari de «desesperat». Les reflexions que acompanyat de Rousseau i de Thoreau voldria ver amb vostès estan amarades de la convicció que la seriositat ens dóna poc marge i demana clarividència però que, lluny de portar-nos al desengany, ens menen a la coherència i a l'esforç. Com escriví Jankélévitch: «Quan l'home recupera la seriositat, alguna cosa li diu en secret a cau d'orella: *a treballar!*»³

La seriositat d'una ètica ambiental només pot provenir d'una concepció darwinista del món. El que hem après amb Darwin sobre la supervivència de les espècies i sobre l'equilibri inestable com a guia de la natura resulta incompatible amb una concepció moralitzant en sentit clàssic (quan la felicitat s'identificava amb un món estàtic) però, al mateix temps, permet entendre que la supervivència de l'espècie és incompatible

³ V. JANKÉLÉVITCH: *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Madrid: Taurus, 1989, p. 171.

amb l'agressió generalitzada i més aviat al contrari demana establir formes de col·laboració i de simbiosi que permetin un món millor per a tots. En aquest sentit l'ètica ambiental és una més de les aportacions de la Il·lustració, perquè només en el context il·lustrat resulta possible comprendre els avantatges de la diversitat. Que tots els homes són iguals davant la felicitat i que el dret a la felicitat està inscrit entre els drets naturals és un axioma fonamental de les Llums.⁴

Per estrany que pugui semblar en un context com el de la filosofia postmoderna –en què funciona el tòpic de carregar les culpes de tot el que no funciona al món a la «perniciosa –perniciosa per a qui?– herència de les Llums», són els il·lustrats i molt especialment d'Holbach al seu llibre *Politique naturelle* (1773) els qui observen que si tots els homes tinguessin les mateixes passions i cerquessin els mateixos objectius, viurien en una perpètua discòrdia; és precisament la desigualtat i la diversitat el que garanteix la pau. Òbviament ells parlen de la desigualtat econòmica com un esperó a la invenció i al progrés però sense aquesta concepció d'un món inharmònic no hauria pogut desenvolupar-se la concepció darwinista del món. Per a D'Holbach: «La desigualtat i la diversitat que subsisteixen entre els homes són la causa de què, malgrat que tinguin una semblança general, no estiguin d'acord gairebé en res i que cadascú tendeixi a la seva pròpia manera envers el que creu útil a la seva pròpia felicitat.»⁵ La desigualtat econòmica, més o menys cínicament justificada per les Llums és –i convindria no oblidar-ho– el mecanisme a partir del qual Darwin va poder bastir la seva explicació sobre la diversitat en la natura com un valor positiu en ell mateix. I en tot cas el debat entre els dos grans mots que per a la Il·lustració són la «Natura» i la «Virtut» obre la possibilitat de replantejar la comprensió de tots dos conceptes superant així la concepció ingènua de la innocència natural que prové de Rousseau. Al cap i a la fi no cal ser lector de Sade per estar d'acord amb ell en què si la naturalesa desaproves els nostres gustos, no ens els hauria inspirat. La capacitat de convertir en bé els nostres mals és una de les més profundes intuïcions de la Il·lustració i d'aquí en deriva tant una concepció instrumental del món com una concepció evolutiva que va resultar central a l'hora de plantejar l'ètica ecològica.

Thoureau, una concepció no rousseauniana de la natura

⁴ Només cal recordar textos programàtics com el «Primer discurs sobre l'home» de VOLTAIRE; això òbviament no nega l'existència de desigualtats (vegi's l'article «Égalité» al *Dictionnaire philosophique*), que creen una diversitat socialment necessària i constitueixen des del punt de vista de la natura un esperó a la millora dels humans.

⁵ Baró D'HOLBACH: *Politique naturelle*, Discurs I, § 39.

Sovint quan es parla –i dissortadament se’n parla poc– de l’ètica ecològica es passa per alt la gran influència dels elements il·lustrats per posar l’èmfasi en els elements de caire religiós implícits en la concepció de la «sacralitat de la natura.» És obvi que en el naixement de l’ètica ambiental hi ha elements de caire religiós; com a reacció contra l’ètica del treball calvinista han aparegut sovint en el protestantisme reaccions «antinomistes» [del grec “nomos”: llei] que s’agafaven al peu de la lletra la crida de Jesús a viure com els ocells del cel i els lliris del camp. El transcendentalisme de Ralph Waldo Emerson (1803-1882) comparteix aquest àmbit de conviccions que fa referència a la comunicació directa amb la divinitat i a la confiança en el propi discerniment però proposa quelcom més.

Convindria una bona lectura dels transcendentalistes nord-americans i de l’Escola de Concord per veure que si d’una banda comparteixen una poderosa concepció del sagrat, la seva opció fa referència a una sacralitat difusa, a una sentimentalitat inclinada al panteisme i al radicalisme, que expressa en vocabulari cristià una orientació bàsicament contrària al mandat vèterotestamentari de dominar la terra. A més no hi ha en Emerson ni en Thoreau una orientació místicoide sinó pragmàtica. Difícilment podria ser situat en l’òrbita del cristianisme algú que (en nom d’una sacralitat primordial de la terra) ni més ni menys que nega l’imperatiu del Gènesi! «Ningú recorda que els dies són déus», va escriure Emerson i –com afegeix Antonio Casado da Rocha– amb els déus «Thoreau hi tenia correspondència matí i tarda», però no amb els cristians sinó, en tot cas, amb els del *Bhhagavad- Gitâ*.⁶ Hi ha una dada que caldria retenir: si Henry David Thoreau fou el profeta de l’ecologia, també ho és de la desobediència civil perquè com deia ell mateix en una de les seves frases més conegudes: de *Life without principle*: «quin sentit té alliberar-nos del rei Jordi per continuar essent esclaus del rei Prejudici?» La consciència té prioritat sobre la conveniència i la confiança il·lustrada en la raó troba la natura com un àmbit de llibertat, però no com escenari rousseunià.

La idea central del pensament d’Emerson –òbviament compartida per Thoreau– és que tothom qui vulgui ser plenament humà ha de ser, abans que cap altra cosa, un inconformista. Emerson es lamentarà sempre que la seva generació ja no és capaç de mirar les coses cara a cara, sinó que les veu a través dels ulls dels avantpassats, és a

⁶ A. CASADO DA ROCHA: *Thoreau, biografia esencial*. Madrid: Acurela Libros, 2005, p.34. És sens dubte la millor introducció a aquest autor en l’àmbit hispànic i un llibre de referència ineludible. Per raons d’espai no ens poden aturar en la biografia de THOREAU, que el lector trobarà resumida en les pp. 345-349 de l’edició catalana del *Walden*.

dir desvirtuades per la tradició. Si els de l'Escola de Concord poden ser considerats cristians es tracta d'un cristianisme que vol que vingui a nosaltres el Regne no en la vida eterna sinó en l'eternitat del moment present i en l'altar de Déu que és la Natura. Podem assenyalar en el transcendentalisme tres elements fronterers amb posicions rousseaunianes: 1.- comprendre que la bellesa natural és el fonament i el sentit darrer de la bellesa moral, 2.- copsar la tensió entre natura i artifici i extreure'n lliçons persistents d'actuació moral. 3.- denunciar que la creació artificial de necessitats és el fals motor del progrés material. Però de cap manera no es tracta de justificar la suposada existència d'un estat de naturalesa com a espai d'harmonia: en la natura també hi ha l'element cultural humà i ni tan sols als boscos resulta possible passar per alt la petja del poder.

L'home de la resistència és el que ha fet la prova de la natura no perquè aspiri a un futur pacte o contracte polític, sinó per confirmar la seva autonomia com a únic espai des del qual fer possible la «self-reliance» amb totes les criatures. Com ell mateix va dir, va anar als boscos «perquè volia enfrontar-me tot sol als fets essencials de la vida i veure si puc aprendre el que ella ha d'ensenyar-me.» *Walden*, el llibre major de Henry David Thoreau és potser el text en què millor es pot copsar el moment inicial de l'ètica ambiental, vinculada a la protesta social (desobediència civil) i a l'exigència d'un món més autènticament humà que tingui present en el càlcul de la vida humana els elements qualitius (de bellesa, de comunió amb la natura i amb altres éssers vius) que la fan significativa.

Walden és un llibre de memòries i d'impressions que narra la seva estada durant dos anys, dos mesos i dos dies entre 1845 i 1847 al bosc del mateix nom, proper a Concord, en una caseta de fusta de pi bastida amb l'ajut d'alguns amics a la vora de l'estany de Men; però l'important és que es tracta d'una estada iniciàtica –no d'un recurs literari com en el cas de Rousseau– i que d'allí, lluny de néixer un discurs de protesta política (Thoreau era tan contrari a l'esclavatge i tan inconformista abans com després de l'experiència), en brolla una nova comprensió de la solidaritat entre totes les formes de la vida com a nexa d'unió que va molt més enllà del nivell polític.

El lector que ha passat per l'experiència del *Walden* es torna escèptic respecte a un cert culturalisme, perquè en la societat humana i molt especialment en la societat que després del ferrocarril es defineix per la velocitat i per la pèrdua de les dimensions humanes, les «ficcions i deliris es prenen per veritat, mentre que la realitat ens sembla

fabulosa.» La natura, en canvi, té un valor canònic; ens acostava a la immediatesa amb les coses que una cultura elitista i posada d'esquenes a la vida, ens havia portat a menysprear. No ens torna innocents, però ens fa savis. *Walden* convida a una afirmació joiosa de veneració envers la vida, alhora que proposa un estil de relació responsable amb la terra, sustentada en la construcció del caràcter moral. Literatura, experiència vital i moral civil en aquest cas es troben inseparablement unides. El seu és un liberalisme que defensa la individualitat forta, la *self-reliance* i que no es basa en l'individualisme ni en l'economicisme sinó en la cooperació i en la confiança, en la mesura que: «cooperar (...) significa guanyar-nos el pa conjuntament», Perquè, com diu ell mateix: «si un home té fe, cooperarà amb una fe igual a tot arreu.»

Per a Thoreau la filantropia és «desesperada», absurda; l'home que té fe no la necessita i l'home que no en té, senzillament, no la pot comprendre. «vagi on vagi un home, els altres el perseguiran i l'atabalaran amb les seves institucions brutes i si poden, l'obligaran a formar part de la seva societat filantròpica desesperada.»⁷ El lector de *Walden* intueix fàcilment que els hereus de la revolució industrial, els humans de l'època de la massa i la premsa, hem comès l'error de veure la natura com una entitat moral repressiva i d'enfrontar la natura a la cultura per comptes de permetre que la cultura sigui viscuda com un fet «natural.» En definitiva el seu missatge és que «totes les coses bones són lliures i salvatges» i que un pensament capaç de transformar el món ha de superar les dualitats (inclosa la contradicció entre natura i cultura) reconeixent que l'home és també un ésser natural.⁸ Les conseqüències de tot això són, senzillament, revolucionàries.

Cap a una ètica biocèntrica

⁷ *Op. cit.*: p. 185.

⁸ Allan BLOOM, el gran crític literari i alhora un dels pares de la teoria neoconservadora (o «neocon») considera que Rousseau i Thoreau són dos exemples del nihilisme europeu trasplantat als USA, en la mesura que un discurs que posa l'èmfasi en l'autenticitat nega la complexitat de la cultura. En el nostre text hem intentat mostrar que la situació és exactament la contrària: és perquè coneixem la complexitat de la cultura que podem copsar la natura sense reduir-la a judici moral –i d'aquesta manera la cultura “desarmada” pot ser una eina de millora moral per a tothom. Vegi's: Allan BLOOM: *The Closing of the American Mind*. N.Y: Simon and Schuster, 1987 i *Modern Critical Views: Henry David Thoreau*. N.Y: Chelsea House, 1987. Sobre BLOOM és imprescindible la novel·la del seu amic, antic company de militància trosquista, Premi Nobel de literatura i també convers al conservadurisme, Saul BELLOW: *Ravelstein*. Barcelona: Ed. 62, 2000, trad. de Mercè Costa Clos.

No podem fer aquí un resum de les principals tesis de l'ètica ambiental o ecològica d'ara mateix,⁹ però com a mínim cal deixar constància en aquestes darreres planes del que ha significat l'herència de Thoreau en tant que «far» del pensament contemporani i de la urgència d'una lectura de la seva obra fundacional. Només cal recordar que fou un lector empedreït de Thoreau, l'enginyer forestal Aldo Leopold, mort el 1948, qui encetà el que ell anomenava «ètica de la terra» proposant una concepció revolucionària del bé, fonamental per a tota l'ètica aplicada posterior. Per a Leopold el bo i el just no poden ser definits en termes de «bo per als humans» perquè aquests tot i ser centrals en el drama còsmic només són una part, un nus o un element de la xarxa de la vida, de manera que si alguna cosa fos bona per als humans però dolenta per a la vida en general inevitablement se'ns tornaria en contra –cosa que efectivament ja està passant amb el canvi climàtic i la sobre població.

Assumir amb Leopold i amb l'herència de Thoreau que «una cosa és justa quan tendeix a preservar la integritat, l'estabilitat i la bellesa d'una comunitat biòtica», significa una revolució, ens porta a passar d'una ètica antropocèntrica basada en les necessitats de l'home a una concepció biocèntrica que posa la xarxa de la vida i la seva continuïtat per sobre de les necessitats immediates dels humans. Aquesta ètica que es nega a considerar la vida natural des d'un punt de vista instrumental que rebutja la concepció cartesiana que ens convertia en amos i posseïdors d'una vida de la qual som com a molt administradors i garants, obliga a copsar el món moral des d'un altre punt de vista.

Optar per una ètica biocèntrica –el nom val proposar-lo el filòsof Arne Naess– significa assumir que l'home és un company i un viatger que acompanya en el temps l'evolució de les altres espècies, no un usuari o un propietari amb drets sobre la natura. Implica, doncs, una comprensió en xarxa de les relacions socials i ambientals que privilegia la vida entesa com a aventura de la diversitat per sobre dels petits interessos dels humans. L'ètica biocèntrica ofereix, a més, un excel·lent antídoto contra el totalitarisme polític i contra el seu aliat el totalitarisme tecnològic, perquè neix d'una valoració de les coses petites i del món immediat contra el gegantisme de la tecnocràcia. Òbviament se li podrà discutir el seu caire neomalthusià però potser seria fàcil argumentar a favor d'aquesta opció en la mesura que una de les constatacions més evidents de qualsevol

⁹ Tot i que l'autocita sigui de mal gust, remeto el lector a les planes 107-135 del meu llibre *Ètiques per a un món complex*. Lleida: Pagès, 2004 per a una panoràmica de l'ètica ambiental.

estudi ambiental és que la petja humana i l'hiperconsum estan en l'origen mateix de la destrucció del medi, fet que exigeix una resposta radical.

Potser no tothom estarà d'acord tampoc amb l'antipoliticisme dels biocentristes més partidaris de l'acció directa que de la mediació política –i finalment convençuts que no hi ha marge jurídic per a la defensa del medi que no passi per la desobediència civil, que Thoreau ja va defensar com eina de lluita contra l'esclavatge als USA. En tot cas, recuperar Thoreau i continuar la reflexió en termes d'ètica ambiental biocèntrica és avui una necessitat de pura supervivència. Pensar en termes d'ètica ambiental expressa avui la seriositat del pensament abocat a respondre davant la possible i fins i tot massa fàcil destrucció del planeta. En aquest sentit Thoreau, Leopold i tants altres pensadors de l'ètica ambiental són imprescindibles «fars» per a la supervivència.

Conferència dins el cicle FARS DE FILOSOFIA, del Liceu Maragall. Publicat al text FARS DEL PENSAMENT – Liceu Maragall de Filosofia. Barcelona, Ed. La Busca, 2007, p. 113-127